

# Una perspectiva genealógica sobre la economía y el gobierno modernos

## Las huellas platónicas de la biopolítica

Autor:

Zeida, Eva

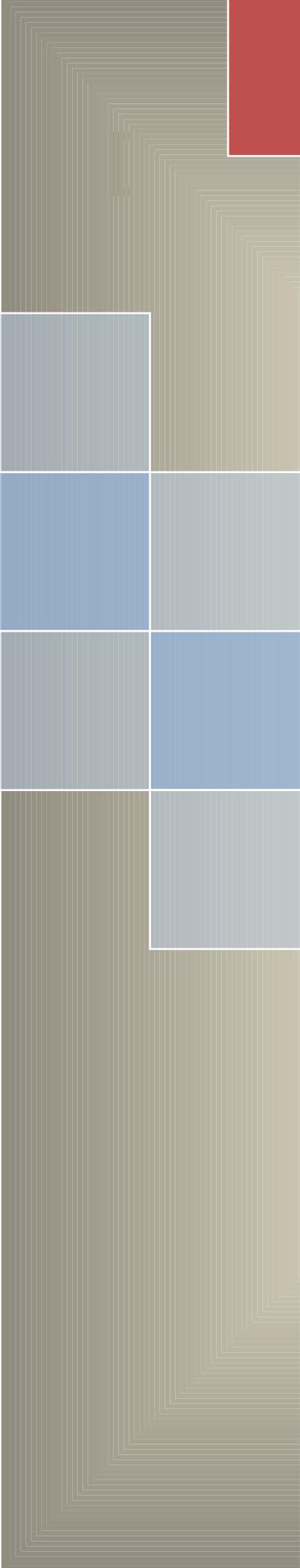
Tutor:

Fleisner, Paula

2016

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de Magister de la Universidad de Buenos Aires en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad

Posgrado



**Eva Zeida**

Una perspectiva genealógica sobre la  
economía y el gobierno modernos.  
Las huellas platónicas de la biopolítica

Tesis para optar por el título de  
Magister de la Universidad de Buenos Aires en  
Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad

**Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires**

**Directora de Tesis:** Dra. Paula Fleisner

**Buenos Aires  
2016**



## Resumen

En *El reino y la gloria* Giorgio Agamben, siguiendo las huellas de Michel Foucault, utiliza la genealogía para tomar un punto de partida y seguir la deriva de las signaturas “*oikonomía*” y “gloria” En la mencionada obra analiza la relación entre la teología cristiana y la maquinaria gubernamental en Occidente y demuestra que de la teología cristiana derivan tanto la teología política, que funda en el único Dios la trascendencia del poder soberano, como la teología económica, concebida como *oikonomía*, es decir, un orden inmanente, gestional y doméstico, no político, que regula y ordena tanto la vida divina como la humana. Según el autor, la modernidad ha tomado elementos de esta última para constituir la biopolítica moderna, una de cuyas consecuencias es el actual triunfo de la economía y el gobierno sobre todo otro aspecto de la vida social. En el presente trabajo intento seguir el método utilizado por Agamben para interpretar la obra de Platón desde las huellas de la biopolítica, fundada en los aspectos teológicos concebidos por su autor. Este, a diferencia de los pensadores cristianos de los primeros siglos, piensa la economía y la política como un campo común de constitución de conocimiento y discurso, así como de su aplicación a los fines de la transformación del ser humano y de la sociedad. Su propuesta interesa por la centralidad que adquiere el complejo dispositivo económico político para darles forma a cuerpos y almas, con la mira puesta en la felicidad de la ciudad y de los que habitan en ella. Según mi lectura, esta intervención puede considerarse como biopolítica en tanto se orienta hacia el predominio de la parte racional e inmortal sobre su opuesto, la irracional y mortal del ser humano, esta última homologable a la vida natural. Es por eso que en el presente trabajo enfatizo el punto de vista pragmático del poder soberano, ya sea que se trate de los guardianes filósofos de *República*, del filósofo rey de *Político* o de la organización jerárquica regida por la obediencia estricta a las leyes de la ciudad en *Leyes*. También pongo de relieve las huellas platónicas de las tecnologías del poder soberano, disciplinario y de control que se configuran como biopoder en el contexto del pensamiento de Foucault, así como de lo que define como técnicas del yo para pensar en una posibilidad de resistencia de cara al poder, estableciéndose de esta manera lo que llama biopolítica. La filosofía platónica, en su intento de legitimar su proyecto, propone una teología en la que un dios artesano moldea el mundo y crea un panteón de dioses que se encargará de la vida en todos sus detalles, desde el nacimiento hasta la muerte y después de ella. De modo que tanto un único universo como una naturaleza divina y su accionar actúan como modelos del mundo terrenal y de su gobierno. Esta propuesta plantea un dilema, en tanto abre una brecha entre el mundo verdadero y su copia y por lo tanto entre unidad y multiplicidad, verdad y falsedad, identidad y diferencia, opuestos que, en la interpretación de

Agamben, se traducen como humanidad y animalidad. En la medida en que Platón valoriza más el primer elemento de la dualidad, y a pesar de las ambigüedades propias de su pensamiento, puede concluirse que del lado de lo Otro quedan la mujer, los esclavos, los extranjeros, los niños, los locos, los delincuentes, los incapaces, es decir, todos aquellos cuya vida, ayer y hoy, está puesta en cuestión. Continuando la línea de las exclusiones, puede decirse que en tanto el dispositivo económico está bajo control político, la clase económica no tiene intervención en el Estado. Esto es así porque una voz muy remota en el tiempo profetizó sobre el peligro de que alguna vez se hiciera cargo de él, pero como se trató de una mentira, aunque noble, nadie la tomó en serio.

## 134Índice

Resumen		1
	<b>Introducción</b>	
I.	Supuestos metodológicos	5
II.	Consideraciones sobre la biopolítica en Agamben, Foucault y Platón	15
III.	Marco teórico e hipótesis	21
IV	Sobre la organización del escrito	26
I	Los dioses	29
I.a	Planteo preliminar	29
I.b	Los dioses y el cosmos	31
I.c	Los dioses y el hombre	45
I.d	Los dioses, el amor y la amistad	56
I.e	Los dioses, el placer y el dolor	63
II.	El hombre	64
II.a	Conflictividad.	64
II.b	Teoría del placer	67
II.b.1	Sentidos y sensaciones	69
II.b.2	Verdad y falsedad	73
II.b.3	Teoría moral	75
II.c	Realidad y ficción	80
III.	Las virtudes y el Estado	89
III.a	La indeterminación de la potencia	89
III.b	La virtud.	90
III.c	Las partes de la virtud: sabiduría, prudencia, valentía y justicia	92
III.d	El Estado justo	95
IV	La organización política	99
IV.a	Orígenes	99
IV.b	El gobierno real	108
IV.c	El legislador	112
IV.d	Las magistraturas en la colonia de Magnesia	116
IV.e	Las leyes	122
V	La educación	125
V.a	Principios	125
V.b	La música y la gimnasia	134
V.c	La educación de los apetitos	136
V.d	Buena y mala educación	137
V.e	La educación y el castigo.	148
V.f	El castigo.	150
VI	La organización social y económica. Leyes agrarias	153
VII	El código penal	159
VII.a	Código penal 1	159
VII.a.1	Delitos contra la religión y el Estado	159
VII.a.2	Fundamentos teóricos del derecho penal	160
VII.a.3	Delitos contra el alma: homicidio	161
VII.a.3.1	Homicidio involuntario	161
VII.a.3.2	Homicidio en defensa propia	162

	VII.a.3.3	Homicidios intencionales	162
	VII.a.3.4	Homicidios en los que el ejecutor queda libre de culpa	163
	VII.a.4	Delitos contra el cuerpo	163
	VII.a.4.1	Intención frustrada de cometer delito con provocación de heridas	163
	VII.a.4.2	Malos tratos	164
VII.b		Código penal 2	164
VIII		Código civil y comercial	168
IX		Población, matrimonio y familia en <i>Leyes</i>	169
X		La mujer	176
XI		Mujer y familia en <i>República</i>	181
		<u>Conclusión</u>	185
Bibliografía			191

## Introducción

### I. Supuestos metodológicos

a) En *El reino y la gloria* Giorgio Agamben, siguiendo las huellas de Michel Foucault, utiliza la genealogía para tomar un punto de partida, no preservado ni originario, y seguir la deriva de las signaturas<sup>1</sup> “*oikonomía*”<sup>2</sup> y “gloria” desde los discursos teológicos de los primeros siglos de la era común hasta los actuales, en el intento de hacer una lectura hermenéutica de lo no dicho en los intersticios de aquellos que toma como referencia. En la mencionada obra analiza la relación entre la teología cristiana y la maquinaria gubernamental en Occidente, a través del estudio de la articulación del poder en su aspecto pragmático y en el ceremonial, con el objetivo de responder al interrogante que plantea la necesidad del vínculo entre poder y aclamación por un lado, y por otro, demostrar que de la teología cristiana derivan tanto la teología política, que funda en el único Dios la trascendencia del poder soberano, como la teología económica, concebida como *oikonomía*, es decir, un orden inmanente, gestional y doméstico, no político, que regula y ordena tanto la vida divina como la humana. Según el autor, la modernidad ha tomado de la primera elementos para constituir la filosofía política y la teoría moderna de la soberanía, mientras que de la segunda ha obtenido como resultado la biopolítica moderna, una de cuyas consecuencias es el actual triunfo de la economía y el gobierno sobre todo otro aspecto de la vida social<sup>3</sup>.

“La biopolítica moderna incluye a la vida natural (la *zoé*, en la terminología de Foucault que Agamben retoma) dentro de los cálculos del poder estatal. Al incluir al viviente, en tanto vida desnuda, dentro del derecho mediante su exclusión (en la medida en que alguien es ciudadano, ya no es mero viviente; pero al mismo tiempo, para ser ciudadano pone su vida natural, su *nuda* vida, a disposición del poder político), la política se vuelve bio-política”.<sup>4</sup>

Esta última abarca la relación entre poder soberano y *nuda* vida o vida natural de los seres humanos<sup>5</sup>, un fenómeno habitualmente no considerado como político, pero que pasa a ocupar

---

<sup>1</sup> Ver páginas 12-13.

<sup>2</sup> El término significa en griego “la administración de la casa” y más generalmente “gestión”, *managment*. Se trata de una actividad práctica que debe hacer frente a un problema y a una situación particular. Ver Agamben, G., *Che cos'è un dispositivo?*, ed.cit.,15.

<sup>3</sup> Ver Agamben, G., *El reino y la gloria*, trad. cit., 13.

<sup>4</sup> Ver Costa, F., “Introducción” en Agamben, G., *Estado de excepción*, ed. cit., 7.

<sup>5</sup> Entre los griegos, el término *zoé* refería a la vida común a todos los seres vivientes, mientras *bios* aludía a la forma de vivir propia de un individuo o de un grupo. Esta diferencia desaparece en las lenguas modernas, donde

el centro de la *polis*, de acuerdo con el análisis llevado a cabo por Foucault<sup>6</sup>. En *El reino y la gloria*, Agamben atribuye al cristianismo la separación entre política y economía, dos esferas significativas para el acontecer humano, que aparecen escasamente diferenciadas en mi lectura de Platón<sup>7</sup>, aunque la obra de este filósofo merece ser destacada en este contexto por su amplia referencia a la captura del cuerpo por parte de las estructuras del Estado, en grado no menor a la que ocurre con respecto al alma. En la búsqueda de repensar las categorías de la tradición política, en especial de las que hacen al tópico en cuestión, Agamben dice que la complejidad del tema político económico, que adquirió gran valor entre los siglos II y V, y tuvo posteriores desarrollos en el siglo XVIII hasta nuestros días, se vio reflejada en las abundantes controversias entre teólogos de las más diversas orientaciones religiosas y filosóficas. Uno de los debates se centró alrededor de la oposición entre la monarquía divina y el dogma de la trinidad. Otro fue relativo a las tres hipóstasis: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Las controversias entre los pensadores cristianos, influenciados por elementos judíos y paganos, tuvieron como objetivo resolver la fractura abierta entre el ser y el obrar, entre la naturaleza divina y su praxis. Este último polo de la dualidad, en la medida en que es anárquico porque no se funda en el primero, se realiza en la persona separada de Cristo. De manera que la *oikonomía*, en tanto práctica de gestión y ejecución del plan de salvación, encargo y cumplimiento de la voluntad divina<sup>8</sup>, se convierte en el “dispositivo”<sup>9</sup> central de la

---

un único término *forma-de-vida* designa una vida en la no es posible aislar lo que se nombra como nuda vida. Sin embargo, la separación es restituida por el poder político que conocemos, convirtiéndola en su fundamento. Ver Agamben, G., *Medios sin fin*, trad. cit., 13-14. En *Homo Sacer I* la vida desnuda es un efecto del estado de excepción, el cual borra las fronteras entre derecho y hecho, pasando a ser objeto y sujeto del orden político y sus conflictos. Ver Agamben, G., *Homo Sacer I*, trad. cit., 18-19. La vida desnuda es una producción específica del poder y no un dato natural. Ver “Entrevista” en Agamben, G., *Estado de excepción*, trad. cit., 18.

<sup>6</sup> Ver Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, Tomo I, Cap. V, citado por Agamben, G., *Medios sin fin*, trad. cit., 9-10.

<sup>7</sup> En Jenofonte tampoco existe la dicotomía. Para él la economía refiere a un conjunto de preceptos acerca de la forma en que los propietarios de la tierra administran su dominio. Reflexiona sobre la necesidad de recurrir a prácticas racionales (saber, arte o técnica) para llegar a su objetivo, que consiste en conservar y desarrollar el patrimonio así como el medio para lograrlo: el arte de mandar. El dominio no abarca sólo la casa propia sino también los campos y bienes, es decir, todo lo que posee. La esfera de actividades está ligada a un estilo de vida y a un orden ético. Comprende el adiestramiento físico, bueno para el cuerpo, la salud y su vigor e implica también la piedad para con los dioses, el cultivo de la amistad y los deberes de hospitalidad. El propietario de la tierra, acostumbrado a los trabajos rudos es además un soldado vigoroso y sus bienes son a menudo puestos al servicio de la defensa de la patria. Pero el aspecto importante del arte económico reside en que es indisoluble del arte de mandar tanto en el *oikos* como en la ciudad. En efecto, los que saben cuidar los asuntos privados también saben dirigir los públicos. Ver Jenofonte, *Económica*, citado por Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, Tomo II, trad. cit., 132-142.

<sup>8</sup> Se entiende por economía divina a la administración o gobierno de todas las cosas de las que se sirve Dios, desde la creación del mundo hasta la consumación de los siglos, para la Gloria de su nombre y la salvación de los hombres. Ver Agamben, G., *El reino y la gloria*, trad. cit., 7.

<sup>9</sup> Agamben define al dispositivo como cualquier cosa que tenga de algún modo la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes. Incluye no sólo instituciones, edificios, leyes, disposiciones policiales, proposiciones filosóficas, etc., sino también el lenguaje mismo, que es quizá el más antiguo de los dispositivos. Es principalmente una máquina que produce subjetivación, y sólo en cuanto tal es también una máquina de

teología trinitaria. Por ello el programa de los Padres de la Iglesia para la cristiandad, no es político sino económico, es decir, una actividad de realización y revelación<sup>10</sup>. Sin embargo, el aspecto político siguió estando presente y la discusión, de últimas, siempre mostró su vacuidad. Sólo la gloria en su luminosa belleza (la aclamación, en nuestros días devenida espectacularidad), vendrá a soldar la escisión entre teología y economía, conciliándose en el ritual religioso. En él, la palabra hace referencia al vacío que subyace a todo himno, a la carencia del sentido del discurso, a la inoperosidad<sup>11</sup> del mismo en la liturgia. La gloria, asimismo, ocupa el lugar del trono vacío, símbolo de la inoperosidad<sup>12</sup> del poder. Tanto Dios como la vida humana carecen de sentido. Esto es lo que debe ser ocultado y recubierto por la operosidad que reina en Occidente, como con la espectacularidad que rodea y sostiene al poder. Para Agamben, la filosofía ha destinado el ser humano a la vida contemplativa y a la poesía, en tanto ambas deconstruyen las praxis corpóreas y lingüísticas y lo asignan a la política como la operación capaz de desactivar el dispositivo técnico-ontológico.

b) La crítica del lenguaje. La recurrencia al análisis del discurso que efectúa Agamben en *Signatura rerum* obedece a la necesidad de denunciar el hiato que media entre semiótica y semántica, que es precisamente donde opera la signatura. Me remito, para iniciar el desarrollo de la problemática, al texto de Friedrich Nietzsche *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, en el que el filósofo coloca bajo su aguda crítica al lenguaje conceptual en procura de desestabilizar la metafísica y dejar de lado la pretensión epistémica del conocimiento. Dicho texto parte de la necesidad de proceder en términos genealógicos para criticar los valores morales efectivamente vividos, descubriendo el ámbito en que los mismos tienen vigencia y configurando una historia de la moral. En cumplimiento de este propósito, se afirma que el ser humano ha buscado vivir pacíficamente y con ese objetivo ha establecido un sistema jurídico que le garantice seguridad y es a partir de esta institución que se fija lo que a partir de entonces ha de ser “verdad”, es decir, “se ha inventado una designación de las

gobierno. Ver Agamben, G., *Che cos'è un dispositivo?*, ed. cit., 6-7, 21.22, 29.

<sup>10</sup> La fractura entre teología y *oikonomía*, en la medida en que vuelve anárquica la praxis, la autonomiza de la política, estableciendo esta circunstancia la posibilidad y necesidad de su gobierno. Este planteo es posible advertirlo en la actualidad.

<sup>11</sup> Toda doxología se dirige en última instancia a la celebración del nombre, es decir, a la pronunciación y a la repetición de los nombres divinos. En el himno, las palabras se exhiben como lo que en la lengua resiste tenazmente al discurso del sentido, volviéndose inoperosa mediante la desactivación radical significante. Gloria e inoperosidad es una relación que importa a la economía teológica. Ver Agamben, G., *El reino y la gloria*, trad. cit., 410-417.

<sup>12</sup> El término apunta a la doctrina de la separabilidad del poder soberano en una doble estructura -*dignitas* y *administratio*-, función y actividad, reino y gobierno, que define la máquina gubernamental de Occidente. El caso extremo del *rex inutilis* legitima la administración efectiva, que aun separada de sí, continúa perteneciéndole formalmente. El trono vacío representa la *dignitas* (poder sin ejecución efectiva). Ver Agamben, G., *El reino y la gloria*, trad. cit., 173-176.

cosas uniformemente válida y obligatoria” y al mismo tiempo que se crea un orden para dirimir cuestiones de derecho, “el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira. El mentiroso utiliza las designaciones válidas, las palabras, para hacer aparecer lo irreal como real.”<sup>13</sup>

Este tema ha sido desarrollado por Foucault siguiendo la misma metodología en *La verdad y las formas jurídicas*, donde afirma que el Derecho Romano, que reaparece para regular las relaciones humanas en el siglo XII, se constituye como poder judicial exterior, impuesto y subordinado al poder político. A los fines de solucionar problemas legales, de poder, impositivo, de propiedad, etc., será empleada la indagación, según el modelo en uso durante el Imperio Carolingio. La *inquisitio* fue un recurso de gestión administrativa que obedecía a procedimientos regulares y ritualizados para convocar a los implicados en algún litigio, a los que tras jurar decir la verdad, eran interrogados a los fines de conocer los detalles del caso. Este mismo procedimiento fue utilizado por la Iglesia durante toda la Edad Media, como medio de indagación espiritual a la vez que administrativa para la salvaguarda de los bienes eclesiales. La indagación fue una forma determinada de ejercer el poder, una transformación política más que una racionalización de los procedimientos judiciales. También una práctica que rebalsó los estrados del derecho para abarcar otros dominios, como los sociales, económicos y los relacionados con el saber. Las transformaciones que sufrieron las universidades en el pasaje de la Edad Media al Renacimiento, tuvieron como eje la puesta en crisis del criterio de autoridad para dirimir las cuestiones acerca de la verdad y el error y su derivación hacia el método moderno de la indagación y la verificación de enunciados, lo que constituirá una de las grandes revoluciones operadas en el ámbito del saber. De manera que hay en relación a este tema una conjunción entre modalidades que sirven al ejercicio del poder tanto como a la adquisición y transmisión del saber. Desde este punto de vista queda cuestionada la verdad como objetividad, es decir, como entidad independiente de su contexto histórico. De ahí la necesidad de recurrir a una arqueología<sup>14</sup> de la verdad.

---

<sup>13</sup> Ver Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. cit., 20.

<sup>14</sup> “La arqueología se propone mostrar las relaciones que existen entre las prácticas discursivas y las no discursivas. Esta articulación entre ambas no es según el modo de la causalidad o de la equivalencia sino a partir de la distancia existente debido a la especificidad singular de los discursos. En cualquier sociedad, múltiples relaciones de poder atraviesan, caracterizan, constituyen el cuerpo social. Estas relaciones de poder no pueden dissociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento de los discursos. De este modo, el poder produce discursos pero además los propone como “verdaderos”. El ejercicio del poder mismo es posible justamente por esta producción de discursos verdaderos que comportan ellos mismos efectos específicos de poder. De esta manera, se encuentran íntimamente relacionados: mecanismos de poder, efectos de verdad, reglas de poder y poder de los discursos verdaderos.” De esta manera, Foucault plantea que la verdad, es decir, los discursos caracterizados como verdaderos son en realidad productos de una determinada sociedad que conllevan efectos específicos de poder. Ver Foucault, M.,

Para Nietzsche, no hay lógica en el proceso por el cual se constituye el lenguaje con pretensión de objetividad, así como el material sobre el cual el investigador o el filósofo basa su saber, tampoco proviene de la esencia de las cosas. El concepto, herramienta por excelencia del discurso filosófico, no se remite a su origen, el impulso, una experiencia individual e inconciente, sino a un procedimiento metonímico por el cual queda equiparada una serie de elementos disímiles con una totalización arbitraria y abstracta, una suerte de “arquetipo primigenio” que niega la diferencia. Y que además invierte la relación causa-efecto, ya que aparece esa misteriosa sustancia invisible, la esencia de las cosas, como principio de los entes particulares y no como su consecuencia. “¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.”<sup>15</sup> Es importante señalar en este punto que los sonidos y las palabras son imágenes de sensaciones, es decir, imágenes que son el resultado de transformaciones de impulsos nerviosos, por lo cual puede decirse que son imágenes de imágenes. El abandono del realismo lingüístico, la falta de correspondencia entre las palabras y las cosas del mundo tiene como corolario el abandono de la pretensión epistémica del conocimiento. Esta postura lleva a Nietzsche a realizar así una tarea hermenéutica, al poner en cuestión la creencia en la integridad de los textos y la inteligibilidad de su significado, en beneficio del esfuerzo opuesto por desenmascarar las pretensiones que se ocultan tras la llamada objetividad.

En virtud de la consabida paz, los seres humanos se acostumbran a repetir como borregos las verdades consagradas y a no disentir con ellas, generándose así una actitud moral hacia la verdad. Esta queda homologada al bien y el error al mal. ¡Cuánto sufrimiento ha provocado desde hace tanto tiempo aprender y no olvidar este criterio fundamental! La previsibilidad que es esperable para una supuesta vida segura no se ha construido sino sobre la base de sangre, martirios y sacrificios. Toda la ascética pertenece al campo del oscurecimiento del cuerpo como fuente del saber.

---

*La verdad y las formas jurídicas*, trad. cit., 13-15. Solidario con esta caracterización, para Agamben la arqueología consiste en ir más allá de las escisiones que las han precedido, pero no para reencontrar un estado cronológicamente originario sino, por el contrario, para poder comprender la situación en la cual nos encontramos. La arqueología es en ese sentido la única vía de acceso al presente. Ver Agamben, G., *Estado de excepción*, trad. cit., 12.

<sup>15</sup> Ver Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. cit., 25.

Por otra parte, a la idea de que existe una *arkhé*<sup>16</sup> le sigue la necesidad de deducir de ese principio toda afirmación que guarde coherencia lógica con ella, en un esquema jerárquico violento que autoriza la construcción de “un orden piramidal por castas y grados; instituir un mundo nuevo de leyes, privilegios, subordinaciones y delimitaciones, que ahora se contraponen al otro mundo de las primitivas impresiones intuitivas como lo más firme, lo más general, lo mejor conocido y lo más humano y, por tanto, como una instancia reguladora e imperativa.”<sup>17</sup> El planteo ontoteológico desborda el marco de la filosofía para instalarse como instancia de poder sobre los cuerpos y determinar hábitos de pensamiento. Por eso puede decirse que Nietzsche se vuelve contra la concepción del lenguaje que él denomina “metafísica”, la que supone la existencia de cosas “en sí”. Para él las cosas sólo son en relación con otras cosas y sólo de ellas puede decirse que son signos. Sólo tenemos concepto de “cosa” o de “ser” en tanto relacionales, producto de la organización lingüística.

La estrategia de deconstrucción de este planteo implica, en el pensamiento de Jacques Derrida, realizar una inversión, como la que hace Nietzsche, sin caer en una nueva oposición, es decir, llevando a cabo un análisis interminable debido a que la lógica binaria tiende a reconstruirse siempre. Y además detectar los simulacros que habitan en el texto filosófico y literario, esas marcas sobre la que se opera el trabajo crítico que deja vivo “el desplazamiento abierto y productivo de la cadena textual”. Se trata de evitar la totalización en un sentido unitario que se establezca en la plenitud de una forma cerrada, “realidad objetiva”, “anterior”, “absoluta”, ignorando los efectos genéticos del texto así como su inscripción histórica y las derivaciones que el mismo provoca. Derrida propone, contra el logocentrismo y el pensamiento de la presencia que garantiza desde afuera el movimiento del texto general, poner a la filosofía en escena, en un plexo de acontecimientos, fallas y divisiones que no gobiernan y que dejan en ella su cicatriz. Derrida en *Posiciones* define a la escritura como la imposibilidad, para una cadena, de detenerse sobre un significado que no la relance por haberse colocado ya en posición de sustitución significante. En esta fase de inversión, se opone, por insistencia, el polo del significante a la autoridad dominante del significado permitiendo así la trasgresión. Sin origen ni finalidad se trata de un vagabundeo libre para la diferencia<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> El *arkhé*, el origen, es una orden, también la fundación que manda y dirige no sólo la palabra sino toda la historia de eso que es el origen. “El comienzo de nuestra cultura no es un mero inicio que luego desaparece en lo que sigue; por el contrario el origen nunca cesa de comenzar, es decir, nunca cesa de gobernar y mandar a lo que ha iniciado. Esto es verdad en teología (...). Pero eso también es verdad, como probablemente sepan, en la filosofía. (...) Para Derrida en cambio, la deconstrucción neutraliza el origen reduciéndolo a una especie de grado cero.” Ver Agamben, G., “¿Qué es una orden?” en *Teología y política*, trad. cit., 49-53.

<sup>17</sup> Ver Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. cit., 26.

<sup>18</sup> Ver Derrida, J., *Posiciones*, trad. cit., 58-59.

En el estudio que hace Luis E. de Santiago Guervós<sup>19</sup> sobre la retórica en el pensamiento de Nietzsche, se afirma que dado que el lenguaje es persuasivo y por lo tanto no epistémico, tanto la epistemología como la filosofía son esencialmente retóricas. Como la percepción del mundo y la comunicación humana se valen del lenguaje, la fuerza del convencimiento, es decir la retórica, resulta ser un poder dominador por parte de la palabra sobre las cosas humanas.

c) Alternativas a la crítica del lenguaje. Estos aspectos críticos, sirven a Agamben para buscar una alternativa metodológica que evite la utilización de la lógica y el concepto dicotómicos del pensamiento occidental, de ahí el recurso a la genealogía y la hermenéutica<sup>20</sup>. La genealogía es un trabajo de desmitificación que trata de establecer el espacio de emergencia, el momento histórico y las acumulaciones metafóricas en que se ha construido una institución, un concepto, una práctica o un discurso. Intenta sacar a la luz sus condiciones de posibilidad históricas, no trascendentales, a través de la búsqueda de indicios secretos, imágenes, que se constituyen en una red de incesantes remisiones. Lo específico del método se centra en el hallazgo de fenómenos históricos singulares que son tratados como paradigmas, es decir, como modelos generalizables de comportamiento. Un paradigma es una figura epistemológica, que no solamente decide un contexto problemático más amplio, sino que además lo constituye y lo hace inteligible. Se trata de un término que se instituye en la lógica analógica del ejemplo en lugar de hacerlo como una metáfora. Como tal, presenta una singularidad que sacada del uso normal se remite no a una generalidad sino a otro singular, transformando cada caso en un ejemplo que es en sí mismo una regla. Por lo tanto hay una zona de indiscernibilidad entre el paradigma, su condición de ejemplo y su ser particular, donde no hay dicotomía sino un campo de fuerzas en el que toda imagen es arcaica y su inteligibilidad, ontológica. Son paradigmas el panóptico que describe Foucault, el homo sacer, el estado de excepción, la gloria y la *oikonomía* de Agamben. Esta última es un paradigma en tanto y en cuanto extraído de su lugar común como economía trinitaria, puede ser puesto en diálogo con otros casos singulares con los cuales guarda un parecido, sirviendo al mismo tiempo como regla de interpretación. Es también una signatura en la medida en que lleva la marca de la teología al campo de la política, reconociéndose a través de dicha marca su genealogía, a la vez que en ese pasaje la relación *signans-signatum* se inserta en una red de relaciones pragmáticas y hermenéuticas cuya función es operativa. Esto implica que para que algo pueda ser conocido, se requiere que la signatura anime y cualifique al signo, que en sí

---

<sup>19</sup> Ver Guervós, L., *El poder de la palabra. Nietzsche y la retórica*, ed. cit., 9-27.

<sup>20</sup> Ver “hermenéutica” en página 12.

mismo es inerte y mudo. La signatura revela entonces la interioridad del signo y orienta su eficacia, es decir, lo hace capaz de actuar. Por ello puede decirse que permanece ligada a la magia<sup>21</sup>.

La signatura no es un concepto sino un elemento que en un signo o en un concepto actúa como una marca que permite su interpretación en otro contexto, sin por ello alterarlo desde el punto de vista semántico. Esa marca orienta la interpretación cuando el signo o el concepto en cuestión pasa de un ámbito o un tiempo a otro diferente, siendo esta circunstancia lo que hace que las signaturas sirvan como dispositivos arqueológicos. En el saber del siglo XVI la signatura es la marca visible, la figura que permite reconocer las semejanzas invisibles entre las cosas, volviéndolas visibles. Para descubrir y descifrar la similitud está la hermenéutica, el conjunto de conocimientos y técnicas que hace hablar a los signos que duplican las imágenes de las cosas y revelar su significado. De manera que trabajar con signaturas implica desarrollar una tarea interpretativa.

Agamben nos recuerda que Paracelso considera como signatura originaria a la lengua creada por Adán, quien impuso los nombres hebreos a todas las cosas. La relación de semejanza entre significante y significado siguió entonces un modelo analógico e inmaterial que vuelve uno y otro casi indecibles. Pero el sentido de un mensaje no se configura por la sumatoria de signos que lo forman, sino que el sentido del mismo, globalmente considerado, es el que se realiza y divide en palabras. Por consiguiente hay un abismo entre el orden del signo y el del discurso, que es cubierto mediante la signatura, es decir, mediante un salto sin regla y sin certeza. Un ejemplo de esto es el sacramento, que imprime en el fiel una potencia que hace posible su participación en los actos del culto divino. De la misma forma, los enunciados deciden pragmáticamente un destino y una vida de los signos. Si el conjunto de los signos le es impuesto al ser humano, limitando los actos de habla, las signaturas fijan las reglas bajo las cuales hablar no es sólo dar expresión al pensamiento sino hacer algo<sup>22</sup>.

El efecto persuasivo de la “gloria” es inseparable del de la economía en la medida en que la aclamación y el esplendor de la publicidad y el espectáculo actúan como salvaguarda de la imagen del poder en todas sus formas. En la actualidad, lo que estaba reservado a la liturgia<sup>23</sup> y a la ceremonia, se concentra en los medios masivos y a través de ellos se propaga a todos

---

<sup>21</sup> Ver Agamben, G., *Signatura rerum*, trad. cit., 57-63.

<sup>22</sup> Ver Agamben, G., *Signatura rerum*, trad. cit., 63-71

<sup>23</sup> El término griego *liturgia* viene de *laos* (pueblo) y *ergon* (obra) y significa, por lo tanto, literalmente acción pública, actividad hecha por el pueblo. El sacramento es un signo que está en el centro de la liturgia cristiana y se caracteriza por realizar lo que significa, es decir, por ser un acto performativo, un acto de habla que como tal producirá ciertos efectos. Ver Agamben, G., “La liturgia en el estado moderno” en *Teología y lenguaje*, trad.cit., 36-39.

los ámbitos, ya sean colectivos o individuales. En cuanto a dicho efecto, en el campo de la *oikonomía* tiene su traducción moderna en el biopoder, que se hace cargo de los cuerpos de los sujetos y gobierna sus formas de vida, tanto en el aspecto natural como en los procesos que atañen a la subjetivación. El biopoder, creador de cuerpos dóciles, tiene su antecedente en el poder soberano de dar muerte e implica la administración de la vida en cuanto sentido y función esencial del poder<sup>24</sup>. La larga historia de este influjo, cuyo resultado es la “adaptación” y con ella la negación del organismo, ha tenido como aliado al dolor y la vergüenza como correctivos de la vida instintiva en beneficio de la razón. El resultado es la vida ascética, que Nietzsche denomina “reactiva”, del último hombre<sup>25</sup>.

d) Conclusión. De la crítica del lenguaje efectuada por Nietzsche, resulta una serie de aporías y contradicciones debidas al hecho de que el lenguaje es el instrumento a partir del cual se efectúa la crítica. La búsqueda de libertad con respecto al significante despótico conduce a la necesidad de enfrentar esa problemática, que es la de la lucha por la afirmación de la vida en las diversas versiones que ella ha tenido a lo largo de la historia de la humanidad. Ante este desafío, la tarea del filósofo consiste en *decir*, sin caer en las redes de la metafísica del lenguaje. Una posible y compleja alternativa es salir de las dicotomías que ella propone, para ubicarse en un “entre” más afín con la provisoriedad que con la estabilidad de las posiciones extremas. Por otra parte, eludir los planteos conceptuales o evitar el uso metafórico, equivale a renunciar al lenguaje, por consiguiente se trata de emplearlo para denunciar, a través de recursos metodológicos como la etimología y la genealogía, la transposición de sentido de los elementos que conforman el discurso de los que también se vale la crítica. Ello implica introducir la historicidad para transgredir el enfoque objetivante de la filosofía. Otra alternativa es la crítica a los efectos del lenguaje más que a su estructura, de ahí la apelación al aspecto pragmático del mismo, dentro del cual se incluye el trabajo que efectúa Agamben

---

<sup>24</sup> Ver Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, trad. cit., Tomo I, 168-169.

<sup>25</sup> En el pensamiento de Platón, la parte irracional del ser humano debe ser sacrificada para darle prioridad a la racionalidad que mora en él. Este movimiento conduce a una ascética, más compatible con el ideal de ciudad que propone. En la interpretación de Nietzsche la misma moral se configura en torno a esa idea sacrificial: “matar” lo viviente en el hombre, en provecho de la idea, lo sublime. Así la moral revela una hostilidad contra la vida, llevada adelante a través de un ingente trabajo del hombre sobre sí mismo y grabada a fuego en la memoria. La ascética pertenece a ese campo, en el que no están ausentes los auxiliares de la mnemotecnica: el dolor más poderoso y la vergüenza por todos los instintos humanos. El deber infinito tiene su prehistoria en la relación del acreedor con su deudor, a la infracción le corresponden la pena e inclusive la guerra. Es decir la venganza, a la que se le da el nombre de justicia, aunque a ésta no le corresponden tanto los afectos reactivos como los activos: la ambición de dominio, el ansia de posesión y semejantes. Ver Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, trad. cit., 75-79. En *De las tres transformaciones*, Nietzsche representa al último hombre como un camello que se arrodilla para soportar la carga de la moral, acepta con regocijo el sufrimiento que le impone el deber, al tiempo “que corre al desierto con su carga, así corre él a su desierto.” Ver Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, trad. cit., 49-51.

con respecto al uso del término “*oikonomía*”, que de la teología pasa a la política como biopolítica. Asimismo la “gloria” orienta toda una serie de prácticas ceremoniales, protocolares y litúrgicas, hoy día publicitarias, que son de singular importancia para el poder, como pudo verse en el uso que de ella hicieron los regímenes fascistas. Dentro de esta misma opción, la interpretación como “pensar poético”, creativo, es una transposición de un texto plagado de incertidumbres a un código inteligible, que si es eficaz puede ser transformadora. Por ello y porque habilita nuevos imaginarios, entendidos como sentidos que orientan las prácticas humanas, nunca es una creación exclusivamente estética sino también ética y política. Este aspecto pragmático de la interpretación es crucial para la tarea psicoanalítica, una suerte de intervención tanto en la simbólica del paciente como de la cultura en general. En el ámbito filosófico el método interpretativo tiende a cuestionar el conjunto de representaciones consagradas por la cultura con el que los sujetos se interpretan a sí mismos y a su práctica social y a proponer una estrategia de confronte con cualquier forma de dominación social. Siguiendo esta línea de pensamiento, toda interpretación es responsable de los efectos disruptivos que ocasiona, motivo por el cual también pone en cuestión al sujeto que construye el relato. Como producción inacabada de sentido, la interpretación no procura transparencia, sino desacreditar cualquier forma de armonía aquietadora, a través de una ficción que haga inteligibles otras ficciones. Desde esta perspectiva, no hay nada originario que interpretar, puesto que todo es ya interpretación de otros signos.

## II. Consideraciones sobre la biopolítica en Agamben, Foucault y Platón

El objetivo de este trabajo no ha sido realizar un estudio de la filosofía platónica, sino hacer una indagación genealógica de la economía, que a Agamben le permite evocar el fantasma de la *oikonomía* trinitaria, para seguir, según mi propósito, cual el hilo de Ariadna, hasta un “pasado” olvidado que en mi lectura se presenta como “fuente” contemporánea del “presente”, para volverla accesible y no repetirla. Así en un retroceso hacia el futuro me he centrado en el proyecto político de Platón y en el saber que genera para darle consistencia y ejecutividad. Debo agregar respecto a las consideraciones metodológicas hasta aquí expuestas que, desde mi punto de vista, las mismas remiten a la fragilidad de las afirmaciones que como seres humanos podemos realizar sobre cualquier esfera de la vida y del mundo. Si mi lectura

de Platón difiere de las más canónicas, es porque he priorizado los puntos de fractura de su pensamiento, es decir, aquellos en los que me pareció vacilante o contradictorio, pero conciente de su precariedad tanto para alcanzar la verdad como para modificar la realidad de su tiempo. En ese sentido, creo que el temblor de Platón frente a los enigmas de la vida, como el de los primeros pensadores cristianos de cara a los misterios de la economía divina, ha sido el temple que recorre el trabajo que aquí presento, tanto en sus aspectos metodológicos como en sus contenidos.

No es la consignada la única relación que he encontrado entre *El reino y la gloria* y la obra platónica. Entre otras quiero hacer mención a una serie de aspectos concernientes a la economía, los que habrán de ser desarrollados en el presente trabajo. Uno de ellos es la vinculación entre política y teología, que en ambos contextos son tópicos de especial relevancia. Su importancia en el presente trabajo radica en que el gobierno divino deviene gobierno de los hombres, “economía” en el sentido utilizado por los cristianos y “política” en el sentido empleado por Platón, circunstancia que revela el carácter de signatura de los dos términos encomillados. Otro elemento es la idea de Agamben acerca de que la biopolítica es coextensiva con el poder soberano, y que éste, aun secularizado, subsiste hasta la actualidad como representante de un orden trascendente, ya sea el mercado, la homogeneidad social, la nación o como factor de decisión acerca de cuál es el enemigo y la forma de combatirlo<sup>26</sup>. Este aporte me permitió hacer una búsqueda de las huellas de la biopolítica moderna en la obra de Platón. Por otra parte, me pareció luminosa la consideración agambeniana acerca de que el gobierno divino es anárquico, lo que en el mundo terrenal se traduciría como la facultad de gobernar fuera de la ley. Si bien en el caso de Agamben, en *Estado de excepción* ese estado presenta la peculiaridad de que se trata de una suspensión de la ley y al mismo tiempo de su afirmación, en el de Platón la decisión del dios artesano de dar forma al universo carece de fundamento y la figura ambigua del tirano, denostado por gobernar sin consentimiento de la comunidad, es al mismo tiempo elevada a la categoría del rey filósofo, si

---

<sup>26</sup> Para Foucault en la edad clásica se establece una tecnología de doble faz que permite al poder no ya matar sino invadir la vida enteramente. Una de ellas la denominó anatomopolítica del cuerpo humano, cuyo objetivo principal es acrecentar y aprovechar las fuerzas del cuerpo considerado como máquina. La otra es la denominada biopolítica de la población, instaurada a comienzos del siglo XVIII como un poder centrado en el cuerpo viviente, soporte de los procesos biológicos. Como tal, a través de intervenciones y controles reguladores se centra en los nacimientos, la salud, la longevidad, la mortalidad y las condiciones que hacen durable la vida. Con ello se inicia la era del “bio-poder”. Ver Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, trad. cit., 168-169. Para Agamben Foucault no tuvo en cuenta la inclusión de la “nuda vida” en la vida política, por medio de los mecanismos que la excluyen de la misma. La tesis de Agamben apunta a considerar la política occidental, desde el inicio, como biopolítica, donde la política moderna se presenta como un desarrollo de este fundamento biopolítico originario u ontológico, en el que se difuminan las fronteras entre *zoé* y *bios* que antes se marcaban tajantemente. Ver Agamben, G., *Homo sacer I*, trad. cit., 18-19.

posee el saber y la virtud necesarios para superar las limitaciones siempre existentes del derecho. Desde este punto de vista la decisión del gobernante contendría un elemento extrajurídico en ambos contextos, en el de Platón la ley se presenta como un mal menor atento a la carencia de virtudes que ostentan los gobernantes. Un aspecto más a destacar es la semejanza entre el dios artesano y su séquito de dioses descritos por Platón y la trinidad divina, a la que se subordinan los ángeles que operan como ministros del gobierno celestial del mundo según la teología de los primeros pensadores cristianos. Cada uno de los conjuntos presenta una jerarquía que es reproducida en el mundo habitado por los seres humanos. En cuanto a la diversidad de las hipóstasis que conforman la unidad divina, ella comporta tantos esfuerzos de los teólogos como por parte de Platón, para armonizar la unidad y la multiplicidad, como se verá en el desarrollo de la tesis que aquí presento. Importa señalar también que la idea platónica de que hay un dios que delega en otros la tarea de administrar la vida humana, es coincidente con la de un gobernante divino o humano que tiene la dignidad pero no ejerce el mando presente en ambos contextos. Otro punto interesante en los escenarios platónico y cristiano, consiste en que la vida después de la muerte es esperanzadora para todos aquellos que hayan sido virtuosos en la vida terrenal, lo que debería obrar como un incentivo para la buena conducta en esta existencia. Así lo señala Platón en varios pasajes de su obra, donde hace referencia a la Isla de los Bienaventurados como lugar de recompensa para los salvados y el Hades como sitio de horribles tormentos para los trasgresores. Tanto Platón como los primeros pensadores cristianos otorgan a los bienaventurados la capacidad de recibir como premio la inoperosidad de Dios. Pero en mi lectura del pensamiento platónico no he encontrado nada parecido al ideal de una vida consagrada a la contemplación y a la poesía, como no sea para que ella tenga un destino preciso: el bien común. Sobre todo en *Leyes* se advierte la necesidad de mantener despiertas las energías de toda la sociedad como una evidencia de su carácter virtuoso. Por otra parte, en dichos ámbitos de reflexión, el platónico y el cristiano, también hay una circularidad que vincula la necesidad de los seres humanos de sostener la creencia en la existencia de la divinidad y en los beneficios de su veneración y culto, con la exigencia divina de obtener la glorificación por parte de los hombres. Pero me aparto de Agamben, en tanto él sigue la división, que atribuye a Aristóteles, entre *oikos* y *polis*, mientras yo permanezco en la indiferenciación que Platón establece entre esos dos ámbitos, lo que lo lleva a que economía y política pertenezcan a un territorio común en su pensamiento filosófico. En este sentido podría decirse que es un precursor de la moderna economía política. También me distancio de Agamben en tanto para él la biopolítica es una consecuencia del estado de excepción devenido norma luego de la finalización de la segunda

guerra mundial, mientras entiendo que en el caso de Platón, de entrada constituye la norma y no una anomalía. En cuanto a Foucault, he adoptado algunas de sus ideas con respecto al tema de referencia, poniendo el énfasis en el hecho de que en Platón conviven al mismo tiempo los poderes de soberanía, disciplinario y de control en un contexto obviamente diferente al previsto por Foucault. De ambos autores contemporáneos conservo en especial lo que se refiere al nexo que encuentran entre violencia y derecho, tema que será desarrollado en este trabajo, en especial al tratar los aportes platónicos al derecho penal. Los elementos tomados de los autores no dejan de lado las diferencias de contextos con relación a la filosofía platónica, por lo que son sólo disparadores para pensarla como huella de aquellos.

Tomo de Foucault lo que llama poder de soberanía, que configura una situación según la cual el rey o monarca se reserva para sí el derecho de decidir sobre la vida y la muerte de los súbditos, pues se consideran subsumidos al poder político. Porque puede matar, el soberano ejerce el derecho sobre la vida. En el siglo XVIII se da una inversión del viejo derecho de hacer morir o dejar vivir, por el poder de hacer vivir-dejar morir. Este último lema corresponde al poder disciplinario, una técnica del poder que tiene su centro de gravedad en el cuerpo del individuo mediante la vigilancia estricta, las jerarquías, el ejercicio permanente, el adiestramiento y otros mecanismos disciplinarios. Su objetivo es incrementar la fuerza de trabajo. Esta técnica tuvo su origen en las congregaciones religiosas de la Edad Media. A fines del siglo XVIII aparece otra técnica de poder que subsume la anterior, la reorganiza mediante modificaciones parciales poniendo en práctica otros mecanismos. No está dirigida al hombre-cuerpo (por ejemplo los esclavos) sino al hombre vivo, al hombre-especie e incluye aspectos de la vida como el nacimiento, producción, enfermedades, muerte, entre otros procesos de la especie. Es la biopolítica, que tiene que ver con la población, como problema a la vez científico y político, biológico y de poder. Aborda los acontecimientos aleatorios que se producen en una población tomada en su duración, incluyendo también los problemas de la niñez y la vejez<sup>27</sup>. La biopolítica entendida como relación gobierno-población-economía política, remite a una dinámica de las fuerzas que funda una nueva relación entre ontología y política. La economía política de la que habla Foucault gobierna todo un campo material complejo en el que entran en juego los recursos naturales, los productos del trabajo, su circulación, la amplitud del comercio, pero también la disposición de las ciudades y carreteras, las condiciones de vida (hábitat, alimentación, etc.), el número de habitantes, su longevidad, su vigor y su actitud para con el trabajo. De suerte que hay que comprender bien

---

<sup>27</sup> Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, trad. cit., Tomo I, 163-176.

las cosas, en absoluto como el reemplazamiento de una sociedad de soberanía por una sociedad de disciplina, después una sociedad de disciplina por una sociedad de gobierno. Tenemos, en efecto, un triángulo: soberanía-disciplina-gestión gubernamental, de la que el objetivo principal es la población. Más bien hay que pensar la presencia simultánea de los diferentes dispositivos que se articulan y se distribuyen diferentemente bajo la potencia del encadenamiento gobierno, población, economía política, que se hace cargo del cuerpo y de la vida en general<sup>28</sup>. El desplazamiento que Foucault opera, alrededor de los años ochenta, consiste en el hecho de considerar el "arte de gobernar" no ya sólo como una estrategia del poder, incluso biopolítico, sino como acción de los sujetos sobre ellos mismos y sobre los otros. En los antiguos busca la respuesta a esta cuestión: ¿de qué modo los sujetos devienen activos?, ¿cómo el gobierno de sí y de los otros da paso a subjetivaciones independientes del arte de gobernar de la biopolítica? De este modo el "gobierno de las almas" es el desafío de luchas políticas, y no exclusivamente la modalidad de acción del biopoder. No es entonces el poder, sino el sujeto, lo que constituye el tema general de sus búsquedas. Y es sobre la cima de la relación entre resistencia y creación que hay que prolongar el trabajo de Foucault. El itinerario de Foucault permite pensar el vuelco del biopoder en una biopolítica, el "arte de gobernar" en producción y gobierno de nuevas formas de vida. Es proseguir el movimiento del pensamiento foucaulteano para establecer una distinción conceptual y política entre biopoder y biopolítica. Pero los trabajos de Foucault no estaban sino indirectamente orientados en la descripción de estos nuevos biopoderes. Si el poder toma la vida como objeto de su ejercicio, Foucault está interesado en determinar lo que en la vida le resiste y, al resistírsele, crea formas de subjetivación y formas de vida que escapan a los biopoderes<sup>29</sup>. En la obra de Platón puede decirse que hay una similitud con el triángulo soberanía-disciplina-gestión gubernamental pensado por Foucault, si bien el objetivo no es el incremento de la fuerza de trabajo, sino la creación de las condiciones que lleven a lo que él entiende como una vida virtuosa y feliz. En este sentido, considero que Platón busca pensar el conocimiento y las disposiciones para el cuidado de sí como herramientas que, de alguna manera, abran espacios de libertad frente, no sólo a las propias sujeciones, sino también a las que obligan las circunstancias políticas de su tiempo. De modo que hay en su filosofía un intento de apertura similar a la del prisionero liberado y su compromiso con la sociedad. Como en Foucault, la preocupación está destinada a procurar seres humanos libres, en el sentido en que puede entenderse esta condición en el contexto del pensamiento platónico.

---

<sup>28</sup> Ver Foucault, M., *Defender la sociedad*, trad. cit., 218.229.

<sup>29</sup> Ver Lazzarato, M., *Del biopoder a la biopolítica*, trad. cit., 1-10.

En *Homo sacer I* Agamben sostiene que su investigación se refiere al punto oculto en las democracias contemporáneas, en el que confluyen el modelo jurídico-institucional y el modelo del biopoder, convirtiéndose la vida desnuda en el núcleo de la soberanía<sup>30</sup>. Esa vida, que se hallaba originalmente al margen del sistema jurídico, progresivamente va coincidiendo con el espacio político, de manera que hecho y derecho, existencia biológica y vida política pasan a indiferenciarse. Este proceso ocurre en momentos en que deviene regla el estado de excepción establecido durante las dos guerras mundiales. Dicho estado pone en jaque la legalidad, al tiempo que está regulado por ella y apresa la vida desnuda mientras la excluye<sup>31</sup>. Esta relación de inclusión-exclusión proviene del pensamiento aristotélico, según el cual la vida política exige suprimir la vida natural por medio de la exclusión, a fin de constituir la comunidad política. En mi trabajo expongo lo que interpreto como antecedentes de esta idea en la filosofía de Platón. Para Agamben la tarea de la metafísica no consiste en otra cosa que en ese devenir humano del animal viviente al decidir sobre su pertenencia o no pertenencia a esa comunidad<sup>32</sup>. La ley es el elemento operativo que crea un límite entre el adentro y el afuera de ella, impidiendo por ejemplo que el interés individual (animal) prime sobre el interés colectivo (político). Se trata de una máquina antropológica tanto antigua como moderna, “que funciona mediante una exclusión (que es también y siempre ya una captura) y una inclusión (que es también y siempre una exclusión). Precisamente porque lo humano está, en efecto, ya presupuesto, la máquina produce una especie de estado de excepción, una zona de indeterminación, en la que el afuera no es más que la exclusión de un adentro y el adentro, a su vez, tan sólo la inclusión de un afuera.”<sup>33</sup> Pero el mecanismo de exclusión de la vida natural no libra al ser humano de ella, en la medida en que se encuentra implicado en la violencia (animal) de la ley y el soberano. En la filosofía de Platón, la educación es el aspecto político que incide sobre el devenir humano y propiamente consiste en lograr esa armonía que lo transforma en un ciudadano obediente y piadoso. Pero la tarea educativa es amplia y tiene como operadores a la familia, los maestros, las leyes escritas y no escritas, la publicidad (mitos, tradiciones e historias), las instituciones jerárquicas tanto de gobierno como religiosas y también el diseño de la ciudad. Todos esos aspectos configuran un dispositivo tendiente a someter las pasiones humanas al gobierno de la razón. En este sentido puede aplicarse lo que Agamben sugiere acerca de la exclusión-inclusión de la vida natural, en el caso de Platón representada por el cuerpo y las partes irracionales del alma. Pero, a pesar de que puede

---

<sup>30</sup> Ver Nota 26.

<sup>31</sup> Agamben, M., *Estado de excepción*, trad. cit., 31-57.

<sup>32</sup> Agamben, M., *Lo abierto*, trad. cit., 145.

<sup>33</sup> Agamben, M., *Lo abierto*, trad. cit. 75.

pensarse sin temor a equivocarse que la propuesta platónica constituye una ascética, no es menos cierto que Platón hace una encendida defensa de la locura amorosa y del deseo ardiente por los jóvenes hermosos. Esos sentimientos son nada menos que la fuente del amor al conocimiento. Tampoco descreo de las posibilidades del placer para hacer más deseable la vida virtuosa. Pero nada puede lograrse en el camino que lleva a los seres humanos hacia una vida feliz que no pase por una aceptada coordinación del dispositivo político, cuyos elementos he mencionado. Falta por cierto mencionar que forma parte del mismo el castigo y el miedo que suscita para quienes no se dejen persuadir acerca de los beneficios que aporta la maquinaria descripta. El miedo es tan disuasivo como la esperanza, el primero con respecto al castigo que les espera a los malvados, el segundo con relación a los premios que les corresponderán a los piadosos por parte de los dioses después de la muerte. La filosofía política de Platón se mueve en este terreno en que las pasiones ligadas al cuerpo y a la vida natural resultan al mismo tiempo excluidas e incluidas a los fines de hacer de los individuos ciudadanos ejemplares, mientras éstos se ven sometidos a los rigores y violencia del sistema jurídico e institucional. Debe agregarse a estas consideraciones el cuidado de sí basado en el “conócete a ti mismo”, que podría interpretarse como una suerte de resistencia, en el sentido foucaulteano. Estos recorridos serán desarrollados más adelante, configurando el núcleo de lo que entiendo por biopolítica en la obra de Platón.

### III. Marco teórico e hipótesis

El marco teórico que he adoptado en este trabajo incluye las filosofías contemporáneas de los autores mencionados, las que formulan una crítica a la injerencia de la violencia y el poder en la cultura y proponen una mirada comprensiva para dar cuenta de la subjetividad, articulando su historicidad y la contingencia de lo humano.

Desde ese punto de vista, las propuestas teóricas son consideradas como perspectivas, enfoques abiertos hacia un espectro amplio de posibilidades de integración cognitiva, siempre provisoria pero de gran interés intelectual y académico. Dichas filosofías toman en cuenta los entramados discursivos en los que el sujeto no es un individuo aislado y autónomo, ni es universal, evidente para sí mismo y fundamento de lo real, sino un hablante hablado: una existencia histórica marcada por el lenguaje y, a la vez, como experiencia de sí, en su tiempo

ínfimo. En ellas, la noción de *sujeto* se piensa como límite, como condición fronteriza de la existencia, en tanto habitante del lenguaje.

Siguiendo la crítica del lenguaje iniciada por Nietzsche, como ya se dijo, Agamben opta por metodologías alternativas a la lógica del pensamiento metafísico, procedimientos que le sirven para poner de relieve las hiancias y los pliegues en los que se abisma la subjetividad.

Adhiriendo a la postura de Agamben, en este trabajo he tratado de ligar el sintagma “*oikonomía*”, al que presta especial atención, con el concepto “política” de Platón como huella de aquel que queda asociado al de biopolítica. La necesidad de enfocar este tema se debe a que Agamben dice que Aristóteles en *Política* criticó a Platón por haber subsumido la *polis* en el *oikos*<sup>34</sup>, al procurar su unidad hasta convertirla en una casa, en desmedro de la diversidad, quedando así sustraída la política de su reflexión filosófica<sup>35</sup>, afirmación que según mi lectura, puede haber derivado en sus escasas referencias a la obra platónica. Agamben continúa en cambio la diferencia de esencia aristotélica entre el gobierno de la casa y el de la ciudad hasta la autonomización de la economía por parte de los primeros pensadores cristianos, lo que le permite fundamentar su derrotero hasta la actualidad. Más allá de que Platón y sus contemporáneos tendían a no hacer esa distinción, el supuesto aplanamiento de la diversidad, que interpreto como un intento de armonización -no de supresión- de las diferencias, es en el sentido más extremo, una consecuencia de la perspectiva metafísica, la que lleva Platón a una búsqueda de la unidad de todas las cosas que existen. La resultante es una esfera única en la que la *polis* y el *oikos*<sup>36</sup> se constituyen en el objeto no sólo de la filosofía<sup>37</sup> sino del saber y la política<sup>38</sup>. Las aludidas escasas referencias de Agamben a Platón y las muchas que vinieron a mi memoria, despertadas por las consideraciones que el primero

---

<sup>34</sup> La contraposición aristotélica esencial entre *polis* y *oikos* no existe en la filosofía de Platón. Agamben en *El reino y la gloria*, hace una distinción estricta entre ambos términos, que atribuye a Aristóteles. En mi trabajo sigo la posición de F. Ludueña Romandini., quien en *La comunidad de los espectros* dice que Platón considera que la ciencia del gobierno de los hombres es una sola, más allá de que sea política o económica y que fue contra este pasaje de *Político* (259b) que Aristóteles construyó una distinción entre lo público y lo privado (*Política* 1252a). Coincido con Romandini en que todo poder soberano es, originariamente, poder sobre la vida, lo que se trasunta como administración de lo viviente y que el aserto platónico, tan certero como incómodo, procuró ser atemperado por su discípulo en aras de quitarle el contenido meramente biológico. Ver Ludueña Romandini, F., *La comunidad de los espectros*, ed. cit., 17-20.

<sup>35</sup> Ver Agamben, G., *El reino y la gloria*, trad. cit., 48.

<sup>36</sup> “Oikos” como “morada” puede tener un sentido político en Platón, puesto que el habitar griego “oikeîn” en *Menéxeno* resigna el significado de arraigo natural en la tierra y adopta el ligado al vocabulario de la colonización, en cuyo caso tiene el sentido de residir común al ciudadano, el meteco y el extranjero. Es decir que indica residencia, no necesariamente ciudadanía. Ver N. Loraux, *Nacido de la tierra*, trad. cit., 180-181.

<sup>37</sup> En *Banquete* y *República* Sócrates define la filosofía como amor a la sabiduría, es decir, como el apasionado deseo de unificar la comprensión de todo lo que es. Así la obra platónica es una muestra de enfoques éticos, políticos, psicológicos, epistemológicos, matemáticos, metafísicos y de crítica cultural.

<sup>38</sup> Los griegos tendían a concebir cualquier cosa como organismo político. Un ejemplo de ello es la categoría filosófica de sustancia pensada como *arkhé*, centro político del mundo al que los pitagóricos denominaban justicia. Ver Colli, G., *Platón político*, trad. cit., 78-79.

hace sobre el tema de su investigación, me incitaron a incluirlas, porque me parece que la herencia platónica no es ajena a la gran importancia que adquiere la economía, tanto en la versión foucaultea como en la que resume el sintagma “*oikonomia*” de Agamben, en la constitución de la subjetividad y en muchos de los acontecimientos ominosos que han sucedido y acontecen en nuestros días. De ahí que la hipótesis que guía mi investigación consista en sostener que el análisis de los textos platónicos revela, en sus intersticios, nociones vinculadas a la problemática biopolítica, tal como esta se encuentra definida en la obra de Agamben, nociones que no han sido sometidas aún a una lectura exhaustiva que permita profundizar el vínculo genealógico existente entre ambos pensadores. La importancia de rescatar dichas nociones del olvido, reside en el hecho de que las mismas aún continúan operando y generando efectos, tanto más cuanto menos capaces seamos de poner el foco sobre ellas. Se sigue de ahí mi interés por desarrollar, desde la perspectiva teológica y metodológica utilizada por Agamben en *El reino y la gloria*, una lectura de Platón que atienda a algunos de sus conceptos, sobre todo aquellos que permiten dar cuenta de su noción de la organización de la sociedad, los cuales manifiestan una significativa vinculación con las signaturas halladas por Agamben en la teología cristiana y en el aspecto pragmático de la misma<sup>39</sup>. En el caso de la estrategia de Platón, según mi lectura, el paradigma del *oikos*<sup>40</sup> queda subsumido en el de la *polis*, donde la política se presenta como una actividad de gestión vinculada a un sistema de normas que regulan tanto lo público como lo privado y que constituye un saber epistémico. Consecuente con esta idea, me propongo en el presente trabajo dar cuenta de la vinculación entre teología, gobierno, normativa y ciencia en el corpus platónico, sin los cuales creo que no podría entenderse el proyecto biopolítico propuesto<sup>41</sup>. La intención es tomar el dispositivo creado por Platón como un campo paradigmático de exploración de su manera de operar y su articulación interna y con el exterior.

En el caso de Platón, me ha parecido de interés mostrar, desde mi lectura genealógica cuyas fuentes he explicitado, su amplia visión política de la comunidad. Lo digo en esos términos

---

<sup>39</sup> Dios es el ente puro y simplemente existente, sin ninguna potencia precedente, por lo tanto algo que por su propia naturaleza excluye toda fundamentación. Ver Schelling, F. W. J., *Filosofía de la revelación*, trad. cit., 163. Para Agamben, esta definición introduce el ser de Dios como acción, en coincidencia con la teoría de la *oikonomia* teológica. Ver Agamben, G., *El reino y la gloria*, trad. cit., 21.

<sup>40</sup> *Oikos*: organismo complejo en el que se entrelazan relaciones heterogéneas tales como las que hay entre patrón y esclavos, padre e hijos, marido y mujer. Define una actividad no vinculada a un sistema de normas ni constituye una ciencia en sentido propio. Ver Agamben, G., *El reino y la gloria*, trad. cit., 41-42.

<sup>41</sup> Partiendo de la idea de Carl Schmitt, según la cual los conceptos decisivos de la moderna doctrina del Estado son conceptos teológicos secularizados, para Agamben dicha secularización los reenvía a la teología, deviniendo ella misma económica. Por este motivo la historia, en una extraña inversión de la jerarquía clásica, no implica un problema político, sino de gestión y de gobierno. Jan Assmann propone un axioma según el cual “los conceptos decisivos de la teología son conceptos políticos teologizados.” Ver Agamben, G., *El reino y la gloria*, trad. cit., 17-19, 340.

porque en tal perspectiva, la función del Estado extiende su influencia en todos los órdenes, ya se trate de la organización religiosa, política, jurídica y económica como de su contraparte, la necesaria formación de una ciudadanía que haga posible el proyecto. Se trata del armado de un verdadero dispositivo que se apropia de la vida desde la gestación hasta la muerte y aun más allá de ella. Con la investigación de este programa he querido explicitar la violencia que se ejerce desde él sobre el ser humano, en aras de formatearlo según supuestos valores y paradigmas de vida feliz igualmente vacíos. Al respecto, Agamben señala que la definición del concepto de “vida feliz” sigue siendo uno de los temas a dilucidar por el pensamiento que viene<sup>42</sup>.

Basándome en el programa de la Maestría, no he podido sustraerme, aunque sin explicitarlo más que al pie de página, a una lectura de la obra platónica también multidisciplinaria, porque abarca una gran proporción de lo que considero ha tomado el psicoanálisis, tanto freudiano como lacaniano de ese material. Pero la referencia tiene además su correlato en el tema de la tesis, por cuanto Foucault ha señalado con agudeza al psicoanálisis como una reactivación de las estrategias de saber y de poder existentes desde el siglo XVIII, astucias que conminan a conocer el sexo y conformarlo como discurso. Así dice que el poder sostiene el dispositivo de la sexualidad logrando con él someternos a la monarquía del sexo. Creyendo que en ello reside nuestra liberación, vamos en pos de forzar su secreto y arrancar a esa sombra las confesiones más verdaderas<sup>43</sup>. De ahí que mi lectura incluya al psicoanálisis dentro del marco teórico de este trabajo.

Así, he ido más allá de la ya conocida referencia a Eros y Tánatos, al valor de la memoria para la conciencia y su vinculación con el aforismo “conócete a ti mismo” inscripto en el templo de Apolo, para incorporar a la herencia temas tales como el principio de placer, la importancia de la negatividad bajo la forma de la falta como motor del deseo, la consideración de la memoria como discurso, la significación de las palabras por su diferencia con relación a los elementos que componen el tesoro de la lengua entre otros tópicos. Creí importante asimismo hacer mención a la pérdida del origen de las palabras en *Crátilo*, así como al alejamiento del lenguaje con respecto a ese posible punto mítico, situación que remite a la complejidad del discurso con respecto a la verdad. He seleccionado asimismo la larga referencia a la conformación del universo por obra de los dioses, no sólo porque la acción divina debe replicarse por su afán de orden y belleza en la función de los gobernantes, sino porque el

---

<sup>42</sup> Para Agamben, la filosofía debe fundarse sobre el concepto de “vida feliz”, el cual no puede contener ni la vida desnuda de la que la soberanía quiere apropiarse ni el extrañamiento de la ciencia y la biopolítica modernas, sino la “vida suficiente” y profana, apropiada de su potencia y comunicabilidad y libre del control de la soberanía y el derecho. Ver Agamben, G., *Policía soberana en Medios sin fin*, trad. cit., 97.

<sup>43</sup> Ver Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, trad. cit., Tomo I, 193-194.

cuerpo sin órganos al que dicha acción da vida y los pasos que sigue para conformarlo guardan una estrecha relación con la formación del narcisismo en los textos de Sigmund Freud. Muy inspiradora resulta ser la aparición de lo Mismo y lo Otro<sup>44</sup> en los albores de ese cuerpo sin nada alrededor, tanto para el psicoanálisis como para la abundante reflexión sobre el tema de la identidad y la diferencia. Me ha llamado la atención asimismo la descripción del conflicto por la referencia a la simultaneidad de tendencias contrapuestas, la liberación de los deseos más sombríos del ser humano en el sueño, así como el valor de la palabra en el devenir de la locura a la sensatez. Toda la mecánica del propósito platónico carecería de sentido sin esa apelación a la réplica, es decir a la intención de espejar la acción y la naturaleza ordenadora de los dioses, tema que puede interpretarse a la luz de la psicología de Jacques Lacan. En el caso del pensamiento platónico, como de últimas todo en el mundo terrenal es imagen de otro, la copia carga con el estigma de lo provisorio y relativo, que para el caso remite a los íconos, el simulacro y lo fantasmal. De ahí la necesidad de sostener la existencia de los dioses, a pesar de que no pueda ser verificada, pues ella brinda una suerte de inteligibilidad del mundo y del hombre, a la vez que asegura la posibilidad de la verdad y el bien. Si es cierto que la teología conforma el andamiaje que sostiene la propuesta platónica, no es de menor importancia la institución de la esclavitud para soportarla en lo económico y social. Pero por si todo esto no bastara para legitimar la propuesta, la Noble Mentira<sup>45</sup>, la educación<sup>46</sup> permanente del cuerpo y el alma, el castigo, la vigilancia, la instrumentación del miedo al juicio de los dioses después de la muerte y las políticas selectivas de población harán lo suyo para volverla convincente y realizable. Algunos de los aspectos legitimadores, como la Noble Mentira, los mitos y relatos a cargo de poetas y educadores, forman parte de lo que Agamben designa como aclamaciones y Gloria<sup>47</sup>, que en el mundo moderno se traducen en términos de publicidad destinada al control y formación de la opinión pública. Es en este

---

<sup>44</sup> La moderna noción de yo está relacionada, puede decirse constituida, en un cierto sentido (o quizá en una familia de sentidos) por la interioridad. En nuestros lenguajes, la oposición interior-exterior juega un importante rol en la autocomprensión del yo. Ver Taylor, Ch., *The making of the modern identity*, ed. cit., 111.

<sup>45</sup> Los dos principales instrumentos de control racional y político que Platón concibe son la ley y la ideología. Esta última incluye la Noble Mentira de *República* y la religión en *Leyes*. Ver Schofield, M., *Plato*, ed. cit., 4.

<sup>46</sup> El valor de la educación como medio para superar el abismo entre lo ideal y lo real presente en *Gorgias*, es descubierto por Platón en su primera experiencia en Siracusa, gracias a su actividad educativa destinada a Dión, el joven cuñado del tirano Dioniso. Ver *Carta VII*, trad. cit., 326-327b.

<sup>47</sup> "...la función de las aclamaciones y la Gloria, en la forma moderna de la opinión pública y del consenso, está todavía en el centro de los dispositivos políticos de las democracias contemporáneas. Si los *media* son tan importantes en las democracias modernas no se debe, en efecto, sólo a que ellos permiten el control y el gobierno de la opinión pública, sino también y sobre todo a que administran y otorgan la Gloria, aquel aspecto aclamativo y doxológico del poder que en la modernidad parecía haber desaparecido. La sociedad del espectáculo –si llamamos con este nombre a las democracias contemporáneas– es, desde un punto de vista, una sociedad en la que el poder en su aspecto “glorioso” se vuelve indiscernible de la *oikonomía* y del gobierno. (...) Esto significa que el centro de la máquina gubernamental está vacío.” Ver Agamben, G., *El Reino y la Gloria*, trad. cit., 11-12.

punto en el que aparecen ligados en una perspectiva genealógica los términos “*oikonomía*” y “política”, a mi juicio su equivalente en el contexto de la filosofía platónica.

Un párrafo aparte merece la apelación de Platón a la conciencia de la propia muerte como disparadora del deseo que guía la búsqueda de la sabiduría, tanto como una fórmula del perfeccionamiento humano y del cuidado de sí mismo, como también una posibilidad de huída de la servidumbre con respecto al discurso del poder que da la riqueza, el dinero, la fuerza o el título nobiliario. Este poder debe ser puesto en discusión y superado, más que la mediocridad de la muchedumbre, pues “en esas personas de poco valor también hay algo divino y certero, de modo que gran cantidad de los que son muy malos distinguen muy bien en palabras y opiniones a los mejores hombres y a los peores” (*Leyes* 950c).

Si bien aún somos hablados por Platón, no es menos cierto que él mismo lo es tanto por el legado cultural de su época como por el contexto histórico, social y político en el que desarrolla su obra. No me he ocupado de hacer mención a todas y cada una de esas referencias, por otra parte bastantes conocidas, como tampoco a los innumerables elementos de su obra que han tenido una extensa trayectoria a los largo de los siglos subsiguientes.

Deseo advertir asimismo sobre el hecho de que el ordenamiento escogido para la exposición de las ideas platónicas aquí desarrollado, ha priorizado una guía temática no cronológica, debido a que mi objetivo apunta más bien a explicitar aquellas que sostienen el proyecto biopolítico de Platón. Aclaro por consiguiente que no es mi intención hacer un estudio de la evolución de dichas ideas, sino realizar una investigación sobre el conjunto de nociones que justifican tal propuesta política.

Asimismo quiero hacer mención al hecho de que en algunas ocasiones me ha parecido importante consignar opiniones de interlocutores de Sócrates y de otros personajes que parecen vehiculizar la posición de Platón, por encontrarlas afines en ciertos aspectos a su propio pensamiento aunque existan matices de profundo desencuentro. He pensado inclusive que a pesar de que esas ideas son sometidas a una vibrante crítica, pueden ser tomadas como nociones contrapuestas o voces distintas con respecto a su propia racionalidad, que se dirimen en un diálogo<sup>48</sup> interior y que por ello no son del todo ajenas al mismo Platón.

---

<sup>48</sup> Es harto sabido que las obras de Platón están escritas bajo la forma de diálogos entre distintos personajes. La importancia de este hecho se debe a la politicidad que la modalidad adquiere, en la medida en que restablece un espacio común, destruido por la privatización de la retórica, en el cual lo colectivo no tiene una dimensión unilateral opuesta al sujeto individual, sino una dimensión política. Se trata de una práctica del pensamiento en la que la búsqueda de la verdad no reconoce una autoridad externa al diálogo. En efecto, no puede ser considerada verdadera otra afirmación que no sea la que los dialogantes se imponen: el problema no es la convivencia de opiniones diversas sino el logos común, el que acomuna y se manifiesta en el discurso. Ver Duso, G., “Platone” en *La filosofia politica di Platone*, ed. cit., 15,17.

Como ya queda dicho, mi intención en este trabajo es acudir a la filosofía platónica en un intento de establecer una genealogía del sintagma “*oikonomia*”, ubicándolo en la historia del pensamiento. Mis hipótesis son interpretativas y pueden sintetizarse de la siguiente manera: 1) el corpus platónico revela el interés prioritario de su autor por ofrecer una construcción racional del Estado con vistas a su realización práctica, 2) dicha construcción puede caracterizarse como biopolítica, 3) el proyecto platónico se fundamenta en la teología.

#### IV Sobre la organización del escrito

Deseo hacer mención también a la organización que le he dado al presente trabajo, inspirada en buena medida en la que Agamben confirió a su exposición en *El reino y la gloria*. En este texto su autor despliega nociones de los autores que ha escogido como representantes de los albores de la teología cristiana, con breves intervenciones suyas en cursiva. De esta manera Agamben los deja hablar, hace de sus argumentos una elaboración personal, al tiempo que permite a sus lectores sacar sus propias conclusiones. Me pareció que esa presentación coincide con la apertura que requiere la reflexión filosófica sobre temas que no se prestan ni deben prestarse a una interpretación acabada de ellos. En consecuencia creí conveniente dividir el presente trabajo en tres partes. En la escrita en letra redonda están la introducción, la conclusión y la selección de textos de Platón; la que está en cursiva intenta analizar y profundizar mi lectura del corpus, sin salirme demasiado de él, procurando preservar sus ideas y su lenguaje, mientras que lo que está al pie de página me sirve para aclaraciones, referencias bibliográficas y a textos que responden a otros paradigmas, pero que son interesantes como crítica o como una mirada distinta a la de Platón con respecto a los problemas que plantea. Esta última parte me permite dar una idea de que los temas escogidos tienen una continuidad, que Platón los puso sobre la mesa y siguen siendo desafíos hasta hoy, aunque sean pensados desde otro punto de vista o desde uno parecido. Para dar cuenta de mi lectura de la filosofía política de Platón en términos biopolíticos, he recurrido no sólo a los textos a los que se suele apelar por ser las más importantes expresiones de tal pensamiento, como *República*, *Político* y *Leyes*, sino que he buscado elementos en toda su obra, por entender que hay en ella una persistente y apasionada preocupación por la transformación de la sociedad y el ser humano en función de una propuesta política determinada y que esa inquietud abarca la mayor parte de su producción. He considerado que más que la modificación en algunos casos y el

afianzamiento en otros de las instituciones ya existentes, a Platón le ha interesado trasmutar al ser humano y que para lograr ese objetivo se planteó la necesidad de elaborar en profundidad un saber acerca de su objeto, abarcándolo en términos antropológicos, psicológicos y sociológicos. Me ha parecido que en este trabajo debía exponer ese saber, por lo que me he detenido en la abundante reflexión sobre la naturaleza humana, la teoría de las impresiones, sensaciones, sentimientos y conflictos humanos, así como en su visión de la dinámica social. En cuanto a la teoría de las virtudes, he creído conveniente darle un lugar de importancia debido a que son los valores que Platón piensa deben ser inculcados en los individuos para que puedan realizarse como seres humanos y ser felices. También son motivo de su preocupación todos aquellos aspectos de la realidad que entorpecen esa finalidad, apareciendo entonces como temas de reflexión asuntos tales como el error, la mentira<sup>49</sup>, los intereses particulares, la intemperancia, en definitiva todo lo que para él son miserias del hombre y del mundo que el buen político no debe ignorar. Debe tenerse en cuenta en este punto que todos esos aspectos van en sentido contrario a los efectos de verdad que el discurso platónico intenta producir y que a pesar de estar habitado por fuertes refutaciones, ambigüedades y contradicciones, ellos terminan siendo mecanismos de poder<sup>50</sup>.

Le he dado especial atención a *Leyes* porque estimo implica la concreción del largo camino emprendido por Platón en el terreno de la especulación filosófica y su adecuación práctica. *Leyes* es en sí misma una ley, en líneas generales su lenguaje es performativo y como tal tanto persuade como ordena acerca de la realización de las conductas capaces de dar forma al dispositivo destinado a operar sobre el ser humano en su integralidad, es decir, en su cuerpo y en su alma. De ahí que mi interpretación se incline por caracterizar el proyecto político de Platón como biopolítico. Desde este punto de vista me he permitido pensar la biopolítica como un instrumento de poder que surge y puede ser utilizado en distintos contextos, con

---

<sup>49</sup> Hay testimonios sobre un reclamo de los atenienses de un mayor compromiso general con la verdad por parte de los oradores en la Asamblea. La idea habría surgido de una ampliamente extendida contravención a las normas de veracidad en ese ámbito, cuyo desgraciado efecto era la degradación progresiva de la democracia. Ver Schofield, M., *Plato*, ed. cit., 295.

<sup>50</sup> Existe una tendencia equivocada a pensar la filosofía política de Platón desde el concepto moderno de poder, entendido como la más alta instancia de coacción y de comando sobre los hombres en la sociedad. Tampoco tiene la ciencia en ella el carácter de construcción teórica, guiada por la regla de no contradicción ni es construida *more geométrico*, por lo que requiere del uso de la imagen con relación a la política. En el intento de delinear un esquema de la *politeia* de la ciudad, en el *logos* viene implicado el mito y no una construcción científica cuyas definiciones, conceptos y silogismos están ligados entre sí de modo férreo, como se presentan en el pensamiento político inaugurado en la modernidad. El de Platón, si bien no es un modelo que permita pensar la realidad del siglo XXI, puede incentivar la reflexión sobre la forma de gobierno y la pluralidad, así como reabrir la demanda de justicia a través de la superación de la abstracción teórica de los conceptos modernos y la formalidad racional de la democracia. Ver Doso, G., "Platone" en *La filosofía política di Platone*, ed. cit., 9-23.

características propias de cada tiempo y lugar y no como un fenómeno exclusivo de una determinada etapa histórica<sup>51</sup>.

Finalmente deseo expresar que el pensamiento de Platón es una propuesta que desafía una lectura prejuiciosa y objetivante, puesto que continuamente se desmarca a sí misma si se presta atención a los detalles. La multiplicidad de temas y voces que la habitan ameritan tal esfuerzo, sobre todo porque a veces resultan extraordinariamente vivos.

## **I. Los dioses**

### **La Planteo preliminar**

Los elementos teológicos, que en la filosofía de Platón aparecen ligados al planteo político, pueden comenzar a pensarse a través del universo y de la acción divina, ambos modelos de orden y belleza para la vida de la ciudad. Esta debe replicar la unión armoniosa de cielo, tierra, dioses y hombres<sup>52</sup>, a través de un esfuerzo humano destinado a hacer coherente la multiplicidad de la vida por medio de la sociabilidad, la amistad<sup>53</sup>, la prudencia y la justicia. La organización de la ciudad requiere, por lo tanto, de un saber acerca de la naturaleza del universo y del accionar de los dioses, es decir del Todo. La dificultad consiste en que dicho conocimiento es patrimonio de los dioses y de sólo algunos pocos mortales, que en virtud de su bondad reciben ese premio de la providencia divina (*Filebo* 40e)<sup>54</sup>. Entonces, es necesario comprender también la naturaleza humana para dirigirla hacia aquel ideal de virtud que la

---

<sup>51</sup> Desde el nacimiento de Platón hasta el diseño político de *República*, Atenas ha conocido drásticos y repentinos cambios de regímenes: desde la democracia moderada posterior a Pericles a una democracia más radical y extrema de los “nuevos hombres políticos” como Cleón y Alcibíades, la oligarquía moderada de los Cuatrocientos del 411, la restauración democrática radical, la oligarquía restrictiva y violenta de los “Treinta Tiranos” del 404-3, la restauración democrática moderada sucesiva hasta la expulsión de los Treinta y la progresiva influencia de la monarquía macedonia en los sucesos internos atenienses. Todos estos acontecimientos fueron escenario de muertes, exilios, limitaciones de la ciudadanía y purgas varias. A mitad del siglo IV a.C. se temía el derrocamiento de la democracia y la instauración de una tiranía, por lo tanto no era extraño que en este contexto se propusieran experimentos políticos y toda clase de regímenes extremos. Ver Giorgini, G., “L’instaurazione dell’ordine nuovo” en *La filosofia politica di Platone*, ed. cit., 48.

<sup>52</sup> Consecuente con esta idea, Platón se inclina por favorecer las instituciones que impulsan la unidad y la armonía más que el disenso y la diversidad.

<sup>53</sup> El pitagorismo convirtió la vida en común de los filósofos en un símil del vínculo político universal de igualdad, al que llamó *philia*, es decir, amistad. Ver Colli, G., *Platón político*, trad. cit., 80 y Nota 68.

<sup>54</sup> En *Leyes* el Ateniense afirma que el derrame de las imágenes verdaderas sobre los seres humanos sólo les permite expresar un parecer, pues la seguridad acerca de lo que las cosas son es exclusiva de los dioses (641d).

divinidad ama, por lo que sus capacidades y ocupaciones tomarán como muestra lo que en ella proviene de los dioses (*República* 501b). De ahí que el orden no sólo sea un carácter del universo, sino también del alma humana<sup>55</sup>, cuyo conocimiento involucra tanto el autoconocimiento como el saber acerca del mundo. En efecto, la divinidad es el mejor espejo de la conducta humana con respecto a la virtud del alma, lo que le permite al hombre conocerse mejor y saber qué le conviene (*Alcibiades* 133c). En *República* Sócrates utiliza un argumento circular para formular la idea de que en el ser humano inteligente, que estudia para mejorar interiormente, el alma alcanza una organización política que lo hace apto para actuar en un Estado justo y si de este quizá haya en el cielo un paradigma<sup>56</sup>, de querer contemplarlo, podrá fundar uno semejante en su interior, actuando en conformidad con él (592b)<sup>57</sup>. Este juego de reflejos que hace que la inteligencia pueda iluminar y hacer foco en el paradigma, como la visión del mismo proyectar su esplendor sobre el entendimiento<sup>58</sup>, muestra también el valor que Platón le acuerda a la semejanza. Por consiguiente también el Estado ha de seguir los atributos del modelo divino (500e) y conciliar su organización con lo que es Justo, Bello y Moderado por naturaleza.

*Atento a estas consideraciones, en lo que sigue me he propuesto hacer una descripción del universo y de la actividad divina en la filosofía de Platón, con vistas a demostrar que en estos planteos ya está configurado lo que propone como estructura de la ciudad y especial gobierno de la misma. El hilo conductor es entonces el accionar divino y su producto como modelos de la actividad política y sus resultados en el mundo terrenal. Con ese propósito, haré un viaje por algunos mitos que abarcan dichos asuntos para luego desarrollar su*

<sup>55</sup> “Clemente se ocupa de precisar que la *oikonomía* no concierne sólo a la administración de la casa, sino a la del alma misma y que no sólo el alma, sino incluso el universo entero se rige por una “economía” (...). Clemente reúne estrechamente economía y providencia”. Ver Clemente de Alejandría, *Stromata* 2.20.2 citado por Agamben, G., *El reino y la gloria*, trad. cit., 90.

<sup>56</sup> *Paradigma* en griego figura en los contextos de la definición ideal, en los procesos de hacer visible en lo concreto la idea que excede en perfección toda concreción espacio-temporal. Lo que el paradigma hace visible es lo que en todo caso es visible por sí mismo, ontológicamente visible por antonomasia. Ver Agamben, G., *La comunidad que viene*, trad. cit., 15. En la filosofía de Platón hay una aporía, según la cual la idea es paradigma de lo sensible y viceversa, es decir, es lo sensible considerado como paradigma una vez que a éste le ha sido desactivada su facticidad empírica para exhibir sólo su inteligibilidad. Ver Agamben, G., *Signatura rerum*, trad. cit., 35-36.

<sup>57</sup> En este pasaje, Sócrates expresa una suerte de acercamiento de la Idea a su realización terrenal, a pesar de sus dudas al respecto. En efecto, dice que no importa si el Estado existe o existirá, pues se trata de un paradigma celestial, un anhelo no tanto para la ciudad como para nosotros mismos. Ver Stalley, R., *Plato's Laws*, ed. cit., 16.

<sup>58</sup> Al tratar el proceso de glorificación, Agamben refiere un pasaje de Juan donde dice: “EL Hijo del hombre ha sido glorificado y Dios ha sido glorificado en él”. Se trata de un proceso de glorificación recíproca entre Padre e Hijo en el que la economía glorifica el ser, como el ser glorifica la economía. En el espejo de la gloria parecen coincidir ser y economía. Ver G. Agamben, *El reino y la gloria*, trad. cit., 361-365. En la circularidad referida por Platón, quien sea capaz de pensar en términos dialécticos puede captar los paradigmas, también de haber paradigmas en el cielo, quien quiera contemplarlos podrá pensar en términos dialécticos. En el primer caso, el alma ilumina la idea (glorifica la idea), en el segundo la idea echa luz en el alma (glorifica el alma).

*proyecto político. Incluiré dentro de ellos los que versan sobre la generación de los seres humanos, pues expresan la naturaleza de aquello sobre lo cual debe accionar el gobernante, los elementos que la conforman, algunos más otros menos proclives a la producción de subjetividad y las dificultades que entraña esa tarea según se trate con unos o con otros. Asimismo habré de describir mitos relacionados con la vida después de la muerte, a los fines de dar cuenta del papel que tiene el castigo en el disciplinamiento de cuerpos y almas. Todo lo cual funciona como paradigma de lo que gobernantes y gobernados deben tener en cuenta para conformar una sociedad virtuosa y feliz. Me dedicaré luego a los tópicos que están destinados al logro de esta finalidad.*

*Acerca de los mitos, leyendas y relatos supuestamente históricos, entiendo que Platón se propone repensar la tradición y la memoria común. Asimismo, al dotarlos de un valor ejemplar ofrece argumentos para sustentar su propuesta política y ética, además de hacerlos funcionar como modelos imperativos inscriptos en el espacio y tiempo cívicos, donde los ciudadanos puedan dar forma a sus actos. Se trata entonces de un bagaje cultural que habla del presente y el pasado de la ciudad, en definitiva bellas mentiras en las que está fuertemente implicado el relator. En consecuencia es también político y como tal, convenientemente administrado y organizado, puesto de nuevo en circulación como una de las tantas formas de llenar una carencia. Por otra parte, con este aporte y el de otros pensadores de la época, el mito deja de ser un hecho natural transmitido en forma oral para pasar a formar parte del pensamiento abstracto.*

*Importa señalar en este punto preliminar un aspecto, no siempre puesto de relieve al interpretar el pensamiento platónico, que consiste en el valor que le otorga a la utilidad y la conveniencia en toda reflexión o actividad cognitiva en general. Platón se ocupa de resaltar la escasa importancia de la especulación cuya finalidad se agota en sí misma, es decir, sin que se encuentre en ella una aplicación transformadora de la comunidad con vistas a su perfeccionamiento<sup>59</sup> y felicidad<sup>60</sup>. De ahí que su producción filosófica tenga una singular*

---

<sup>59</sup> En *República* Sócrates sostiene que quien cuida del alma y asuntos propios ignorando la interacción con la comunidad, no alcanza a desarrollar su plena capacidad como ser humano. Su potencialidad para hacer el bien para sí mismo y para otros puede ser alcanzada solamente a través de una suerte de activismo político. En una ciudad en la que el Estado está fuertemente implicado en la educación de sus ciudadanos, los que han llegado a niveles de instrucción superiores tienen un deber con los demás (520b-c). “La operación central de la filosofía política es reducir previamente la política, no a lo real subjetivo de los procesos organizados y militantes –que, hay que decirlo con claridad, son los únicos que merecen ese nombre–, sino al ejercicio del «libre juicio» en un espacio público donde, en definitiva, no cuentan más que las opiniones. (...) Por ‘metapolítica’ entiendo los efectos que una filosofía puede extraer, en sí misma y para sí misma, del hecho de que las políticas reales sean pensamientos. La metapolítica se opone a la filosofía política, para la cual, como las políticas no son pensamientos, es al filósofo a quien corresponde pensar ‘lo’ político.” Ver Badiou, A., *Compendio de metapolítica*, trad. cit., 8-9.

<sup>60</sup> En las lenguas modernas el término *forma-de-vida* define a la vida humana, al hacer referencia a que los modos, actos y procesos singulares del vivir no son meros hechos de carácter biológico o movidos por la necesidad sino sobre todo potencia. Esta circunstancia hace que la vida del hombre esté asignada a la felicidad, por lo que la *forma-de-vida* se constituye como vida política. Ver Agamben, G., *Medios sin fin*, trad. cit., 14.

*vertiente pragmática de interés por su vinculación con la oikonomía cristiana, en la que el accionar del dios artesano platónico aparece como huella del hacer de Cristo.*

### I.b Los dioses y el cosmos

Afín a las nociones cíclicas con que los griegos de la antigüedad clásica consideraban la temporalidad, el universo platónico gira en un sentido cuando es presidido por el dios Cronos y en el sentido contrario cuando a su frente está Zeus (*Político* 269c-275a, *Leyes* 713a-714a).

Durante la primera clase de revoluciones cósmicas los mortales dejan de envejecer, regresan a la juventud, luego a la niñez y desaparecen en la tierra para renacer desde ella sin ser procreados<sup>61</sup>. Entonces la vida es espontánea, los dioses apacientan a los hombres y los dirigen personalmente en un tiempo caracterizado por la ausencia de animales salvajes, guerras, discordias, regímenes políticos y sexualidad. Los hombres son felices porque tienen tiempo libre, pueden conversar entre ellos y con los animales<sup>62</sup>, llegan a filosofar y a aprender de los más sabios (*Político* 272b-c). Este ciclo precede al actual, que es producto del abandono del mundo por parte de los dioses y la asunción posterior a un puesto de observadores. Esta situación provoca un colapso cósmico y la extinción de todo lo viviente, de la que poco a poco el universo va recuperando el equilibrio y la belleza por el recuerdo del orden precedente, aunque también adquiere el elemento corpóreo, lo defectuoso e injusto por obra del desorden<sup>63</sup>. Entonces los dioses en retirada dejan su puesto a los hombres, los reyes actuales, de menor jerarquía que los pastores<sup>64</sup> del pasado y más parecidos a sus gobernados en cuanto a su cultura y educación (275b-c). Como sólo un dios puede actuar como un pastor que cuida a todos y cada uno de los que componen su rebaño, los hombres que se ocupan de gobernar deben dar forma y asegurar la unidad de la ciudad. La diferencia consiste en que al pastorado concierne la vida de los individuos mientras el poder político actúa en el seno del Estado como marco jurídico de la unidad<sup>65</sup>. Al final del ciclo el olvido hará que la mezcla de

---

<sup>61</sup> Ver Nicole Loraux, *Nacidos de la tierra*, trad. cit., 7-8.

<sup>62</sup> En el tiempo primordial no hay diferencias entre seres humanos y animales (del relato han sido excluidos los salvajes), por eso pueden hablar entre ellos y ser apacentados. El ciclo posterior está marcado por la antropogénesis que es aquello que, al decir de Agamben, resulta de la cesura y de la articulación de lo humano y animal, cesura que se da sobre todo en el interior del hombre. Según Aristóteles, ese devenir humano de lo viviente es una operación llevada a cabo por la ontología o filosofía primera. Ver Agamben, G., *Lo abierto*, trad. cit., 145.

<sup>63</sup> Los seres humanos primordiales nacidos de la tierra deben ser aniquilados para dar lugar al ciclo sin fin de la reproducción. Ver Loraux N., *Nacidos de la tierra*, trad. cit., 10.

<sup>64</sup> El pastorado es una idea extraña a los grandes textos políticos griegos o romanos, pero presente en Egipto, Asiria y Judea. Sin embargo, Platón suele hablar del magistrado-pastor, metáfora que desarrolla sobre todo en *Político*. Ver Foucault, M., *Tecnologías del yo*, trad. cit., 99.

<sup>65</sup> Ver Foucault, M., *Tecnologías del yo*, trad. cit., 110-111.

los opuestos ponga en peligro el universo entero y ante esta amenaza, los dioses retomarán nuevamente el timón (273d-e).

En *Leyes* el Ateniense<sup>66</sup> retoma el mito de la edad de Cronos para decir que el dios, sabiendo que el hombre está lleno de insolencia e injusticia cuando carece de gobierno, ordenó que los *daimones* les proporcionaran paz, pudor<sup>67</sup> y obediencia para que entre ellos reinaran la amistad<sup>68</sup> y la felicidad. Algo muy distinto ocurre cuando gobiernan los humanos, por eso los hombres deben imitar la vida que tenían durante la guía de Cronos y obedecer a la razón o alma inmortal, cuya forma de crear el orden se plasma en la ley (713c-714a)<sup>69</sup>. Sostiene que la desmesura funda la enemistad y la mensura el amor a lo medurado y prudente<sup>70</sup>, por lo tanto se trata de considerar al dios, no al hombre, como la medida de todas las cosas, puesto que es el principio, el medio y el fin de todo lo que existe<sup>71</sup>. A su vez los dioses tienen buena disposición hacia los seres humanos que se les asemejan, hacia los que los honran, respetan los dioses familiares y llevan su misma sangre.

*El gran problema que interesa considerar aquí concierne a la relación entre el orden de la vida humana considerada en su tejido colectivo y el orden cósmico. El hilo conductor en este caso parece ser la continuidad de una articulación, que por un lado depende de los seres humanos y que se resuelve en la política y por otro de aquel que concierne a la naturaleza y los dioses, preestablecido en la estructura y dinámica del cosmos. Asimismo el relato procura transmitir que todo lo que el hombre hace está destinado a perecer y que la memoria puede conservarlo, aunque en cierta medida cuyo límite es la fractura que se da en el tiempo. En este sentido cabe considerar el papel del legado que está implícito en las sucesivas narraciones configuradoras de una tradición con significado ideal, pedagógico y moral.*

---

<sup>66</sup> El Ateniense parece ser un sucesor de legisladores como Solón y Licurgo y no un representante anónimo de Sócrates. Más bien podría ser una figura enmascarada del mismo Platón, quien tenía como ancestro al gran legislador Solón por vía de su madre Perictione y a Licurgo como un admirado legislador de Esparta. Ver De Samaranch, P., "Preámbulo de Las leyes" en *Platón. Obras completas*, 1283.

<sup>67</sup> *Aidós*, la vergüenza, es, a la vez, pasividad y actividad, ser mirado y mirar. El heleno no sólo ha nacido "para ver"; "llamado a mirar", la forma de su existencia es el ser mirado. Asimismo es algo que se asemeja a la experiencia de asistir al propio ser visto y de ser tomado como testigo de lo que se mira. Es una subjetivación y una desubjetivación, una suerte de servidumbre y soberanía concomitantes. Ver Agamben, G., *Lo que queda de Auschwitz*, trad. cit., 112.

<sup>68</sup> La amistad de la secta pitagórica, a pesar de su carácter abstracto, contribuyó a la formación del *eros* platónico. Este último, al principio más impulsivo y ligado a la locura, se torna sensato y racional en *República*. Ver Colli, G., *Platón político*, trad. cit., 76 y 83-84.

<sup>69</sup> En *Crátilo* Sócrates se refiere a la etimología del término "Cronos": *kóros nouí*, cuyo significado es "incorrupta pureza de la razón" (396b).

<sup>70</sup> En la cultura occidental el conflicto político decisivo que gobierna todo otro conflicto es el que tiene lugar entre la animalidad (desmesura) y la humanidad del hombre (mensura). La política occidental es, pues, cooriginariamente biopolítica. Ver Agamben, G., *Lo abierto*, trad. cit., 146.

<sup>71</sup> Ver Nota 238.

*Estos relatos intervienen en las costumbres, a la vez que su transmisión de generación en generación activa el mito del origen, estructurador de pertenencia y por consiguiente de un pueblo cualquiera éste sea. El mito de Cronos también configura la memoria en tanto se trata del dios dispensador originario de la temporalidad. Este mito muestra no sólo el origen de la humanidad sino la separación respecto del momento augural, pues es esa diferencia la que constituye la condición humana definitiva, una vez excluida de la compañía de los dioses. Así la catástrofe, ligada a eventos telúricos y devastaciones realmente verificadas en la naturaleza, es una especie de operatoria que interviene como acontecimiento de escansión, aniquilador y al mismo tiempo regenerador. Teniendo en cuenta las convulsiones políticas y sociales ocurridas durante la vida de Platón, los ciclos de las formas de gobierno aparecen como segmentaciones de un tiempo histórico cuyas escansiones pueden ser significadas como sucesos catastróficos. Sobre el fondo de la cultura greco-clásica que no admite un principio ni un fin en el tiempo, el antecedente originario no puede sino concebirse en términos míticos y paradigmáticos. En este caso, el modelo se traduce en paralelo, haciendo del supuesto cósmico un mito político: como el Demiurgo reproduce corporalmente la idea perfecta, así el buen ciudadano debe saber reproducir en las acciones la gloria del pasado<sup>72</sup>. Pero hay en ello una complejidad más que concierne también al ser humano, pues la necesidad de imaginar un nacimiento milagroso está al servicio de instalar el ancestro de un linaje representativo de la humanidad, de la cual quedarán descartados aquellos que difieran de sus atributos. Es necesario entonces que el comienzo sea bello, pues debe tratarse de una historia ejemplar que magnifique valores que interesen al presente. De manera que hay dos realidades<sup>73</sup>, una superior procedente del pasado, modelo de vida feliz, sin conflicto, violencia, ni sexualidad, y otra actual que proviene y está atravesada por el caos, fuente de injusticia, sufrimiento y muerte. El mundo gobernado por hombres, con dioses en posición de meros observadores<sup>74</sup>, transitado por el olvido y la mezcla de los opuestos, se encamina a su*

---

<sup>72</sup> Hay tres formas noéticas generativas fundamentales: la *parousía* (presencia en la cosa), *métexis* (participación), *mímesis* (imitación). Ver Chiodi, G., “La catástrofe nel Timeo platónico” en *La filosofia politica di Platone*, ed. cit., 121.

<sup>73</sup> La muerte de Sócrates ocurrida en 399 abre un abismo insalvable entre el mundo ideal y el real en el pensamiento del filósofo. También incide en los comienzos de la idea de justicia basada en la sabiduría, en su alejamiento de la carrera política y en la necesidad de producir una reforma en dicho terreno. El dualismo pitagórico también tuvo influencia en el pensamiento platónico. Ver Giorgio Colli, *Platón político*, trad. cit., 48, 73.

<sup>74</sup> Clemente inaugura un proceso que llevará a diferenciar teología (naturaleza de Dios) de economía (acción histórica de Dios) una dualidad que corresponde al dualismo gnóstico entre un dios ocioso y otro activo. Ver Agamben, G., *El reino y la gloria*, trad. cit., 92. En Platón se trata del demiurgo en su aspecto creativo y en el de mero observador. En las páginas 38-39 de este trabajo otro mito muestra al dios artesano retirándose tras dar forma al universo y dejando a sus divinos hijos la tarea de gobernar los asuntos de los seres humanos.

*destrucción, del que es rescatado nuevamente por la divinidad para iniciar un nuevo ciclo*<sup>75</sup>. Ante esta perspectiva, puede conjeturarse que la tarea de gobierno es muy difícil para un rey, aún cuando los humanos sean más divinos que el resto de los vivientes y la memoria les permita proyectar un ideal que el tiempo, en su repetición, ha dejado atrás pero también adelante. La referencia al pasado muestra a la vez el camino para la realización de una utopía en el futuro<sup>76</sup>, así como el mesianismo platónico. El doble cuerpo del rey queda plasmado en la ausencia regia de la divinidad y su imperfecta imitación humana<sup>77</sup>.

*En Leyes, el hombre es descripto como insolente e injusto cuando carece de gobierno, por lo tanto el dios interviene para que sea proclive a la paz y la amistad. Cuando el gobierno lo ejercen los humanos, éstos deben imitar la vida en la edad anterior, imponerse a sí mismos una medida tal como el dios instaló en sus almas el pudor y la obediencia*<sup>78</sup>. Ello implica aceptar la dirección del intelecto y el dios como medida de todas las cosas. Así los hombres que se asemejan a los dioses reciben sus favores. En la perspectiva platónica, los dioses son aliados de los hombres, actúan para su bien y carecen de arbitrariedad. Inclusive cuando castigan buscan perfeccionar el alma humana.

*El mito prefigura la posición del gobernante en su deber de dirigir la imperfecta condición humana de manera de lograr hacer un mundo feliz para los hombres. Dicha posición y su producto son un reflejo del modelo que le brinda el relato. Como se verá más adelante, el legislador, como el dios artesano, una vez hecha su tarea normalizadora, se retira para dejar a los magistrados la ejecución y adecuación de las leyes. El recurso de la división en dos partes de la narración permite también liberar a los dioses del fallo en que ha de incurrir el gobierno humano, al que le será atribuida toda la responsabilidad.*

En *Timeo*, el astrónomo que da nombre al diálogo, dice al hablar del origen del universo, que un dios artesano toma como modelo al ser eterno para dar forma y propiedades al que está sometido al devenir. El primero es invisible para los sentidos, no ha nacido jamás, es imperecedero, por lo tanto se aprehende con la razón y es objeto de la ciencia, mientras el

---

<sup>75</sup> En *Político*, *Timeo*, *Critias* y *Leyes* Platón muestra su convicción acerca de que al eterno retorno del Estado ideal le siguen períodos de decadencia y corrupción. Esta concepción cíclica de la historia es incompatible con la idea de un perfeccionamiento progresivo de la humanidad, por lo que Platón no manifestó en su obra interés en la posteridad. Ver Colli, G., *Platón político*, trad. cit., 156-157.

<sup>76</sup> Stalley dice en cambio que Platón describe la edad de Cronos con el fin de diferenciarlo del mundo que le ha tocado vivir, no por pensar que pueda transformarse en realidad. Ver Stalley, R., *Plato's Laws*, ed. cit., 88.

<sup>77</sup> Ernst H. Kantorowicz en su obra *Los dos cuerpos del rey* toma como punto de partida una fórmula que los juristas de la Inglaterra isabelina usaron para diferenciar en el soberano su cuerpo personal (percedero) y un cuerpo político, cuyos miembros son sus súbditos y que no muere jamás. La teoría de las dos naturalezas de Cristo, de origen medieval, se convierte así en el molde que permite forjar una teoría sobre el Monarca y después sobre el Estado. En tal sentido puede hablarse de una 'teología política' en el origen del Estado.

<sup>78</sup> Ver Nota 238.

segundo responde a una causa, es captado por los sentidos y es objeto de la opinión. Se trata nuevamente de dos mundos, uno de los cuales es imagen<sup>79</sup> del otro, éste último verdadero, real (29a-b). El artífice hizo el devenir y el universo sin mezquindad, para que todo se le asemejara (29e). Como quería que primara la belleza, tomó una masa caótica, le impuso un orden y dotó a los seres visibles de inteligencia, que colocó en el alma y ésta en el cuerpo. Así el universo llegó a ser un viviente con alma y razón por causa de la providencia divina. (30a-b). Timeo agrega que los razonamientos deben parecerse a su objeto, de manera que los referidos al modelo serán irrefutables e irrefutables, mientras los que atañen a la imagen deberán ser sólo verosímiles, si guardan alguna relación con los primeros. Entonces los seres humanos deben conformarse con narraciones no verdaderas, aunque verosímiles en el mejor de los casos, sin pretender nada más (29b-d), pues los principios superiores sólo los conoce Dios y algunos hombres a los que concede su amistad (53d)<sup>80</sup>.

*El mundo, que ha sido originado por la obra demiúrgica, nace y es gobernado por dos principios directivos primigenios: una mente inteligente y una necesidad natural, de donde se sigue cómo a su vez la ciudad debe ser gobernada y en la que la memoria de los seres humanos puede ser al mismo tiempo histórica y mítica. En efecto, en ella perduran las leyes de la inteligencia, imitada por aquellos que cultivan la capacidad epistémica y en general la educación, pero también la ley de la necesidad, que es inderogable y actúa como destino*

---

<sup>79</sup> En *Duelo y Melancolía*, Freud modifica su concepción del narcisismo descrita en 1915, considerándolo producto de una identificación con el objeto. Ver Freud, S., *Duelo y melancolía*, trad. cit., 2095. En relación con esta idea, Lacan estima que el yo se constituye como una unidad psíquica precipitada por una cierta imagen que el sujeto adquiere de sí mismo basándose en el modelo de otro. Esa experiencia narcisista fundamental tiene lugar en lo que denomina “fase del espejo”. Ver Lacan, J., *Escritos I*, trad. cit., 86-93. Puede interpretarse que Platón concibe en términos cósmicos, como gestación del mundo sobre la base de un modelo del cual es copia, lo que el psicoanálisis piensa desde el punto de vista de la formación de la subjetividad. En ambos contextos hay un modelo cuya réplica va a constituir una imagen, en el primero del mundo, en el otro del sujeto. La coincidencia consiste en el terreno fantasmático y en el conflicto con la verdad que inauguran.

<sup>80</sup> Para Lacan, el estadio del espejo representa la constitución del sujeto por obra del significante. Como todo está ligado a una articulación simbólica desde que hay mundo y se habla, el orden del lenguaje, que preexiste al ser humano, lo hace al sujeto dependiente de ese orden, lo que quiere decir que su intencionalidad así enajenada vuelve a él como demanda del Otro, que en sí se refiere a otra cosa que a las satisfacciones que reclama. Este sujeto es el sujeto que habla y que no sabe lo que dice. Entonces se da el malentendido porque siempre se dice algo diferente de lo que se pretendía decir. Es también el lugar de la Verdad, en tanto el carácter ficcional de lo que se dice, reclama tal garantía. Ver Lacan, J., *Seminario X La Angustia*. Platón dice en *Crátilo* que todo lo que decimos, incluso las afirmaciones de la ciencia, se valen del lenguaje y que éste es imagen también, como todo el mundo terrenal, de ahí que no asegure su referencia a la esencia de las cosas que nombra, lo que equivale a decir que no es garantía de verdad, tan sólo de verosimilitud. Platón hace abundantes referencias al aspecto persuasivo de la retórica y a como ésta, en su uso mal intencionado, conduce a los individuos a obrar contra sí mismos, idea que podría corresponder a la de enajenación. A pesar de ello, hay una minoría que puede salir de la caverna, aunque es más un doloroso camino que un lugar de permanente sosiego. El alma que nos precede y que se introduce en el cuerpo, según el pensamiento platónico, en el contexto lacaniano es equivalente al lenguaje, anterior a nosotros, que marca el cuerpo y nos hace hablar. El tema del lenguaje en el *Crátilo* de Platón se desarrolla brevemente en la página 85 del presente trabajo.

*ineluctable. En el orden humano la razón se trasunta como la modalidad de imponer o contrarrestar la necesidad y de retardar los resultados de la naturaleza en su aspecto catastrófico, aun cuando el destino siempre termine haciendo triunfar su ley. Durante el imperio de Zeus las decisiones de gobierno de la ciudad requieren la guía del discernimiento de la inteligencia y de la fuerza militar en la que se ha transmutado la necesidad, los dos componentes del mito emergente del Timeo, que encuentran su encarnadura en el mito político, relato indispensable para la solidez y compacidad del ethos de un pueblo.*

*La narración no detiene su complejidad: los dioses fabrican imágenes entre las cuales viven los seres humanos, algunos más concientes de esta circunstancia que otros. Los primeros se valen de la razón para descubrir lo aparente percibido, a diferencia de los segundos que lo toman como realidad. Mientras la Idea se define por su identidad en tanto esencia de lo mismo, en el mundo de imágenes pueden distinguirse las que se definen por su semejanza con el modelo, por consiguiente más verdaderas que las otras, en cuanto se diferencian de él<sup>81</sup>. De manera que la selección debe efectuarse entre los predicados opuestos que califican a las imágenes, las que serán consideradas buenas según su semejanza en el caso de las copias-íconos o malas según su diferencia en el de los simulacros-fantasmas<sup>82</sup>. Dicha distinción instala una jerarquía en el ámbito de lo óntico, con consecuencias importantes en el plano político. En efecto, Platón, que atribuía a la democracia<sup>83</sup> ateniense la pretensión de cada cual con respecto a cualquier cosa, va a intentar una restauración de criterios de selección*

---

<sup>81</sup> En *República* Platón expone la Teoría de las Formas y por consiguiente su preocupación por la relación entre universales y particulares. Así una instancia particular puede llamarse “justa” por su participación en la Forma de lo justo. Las Formas son paradigmas a los que las cosas del mundo se asemejan. Pero en diálogos posteriores (*Teeteto*, *Sofista*, *Político*) su preocupación se centra más en conceptos generales como “ser”, “identidad”, “diferencia”, “movimiento”, “reposo”, “sofista”, “político”, “pescador”, “tejedor”, lo que revela un mayor interés en el mundo empírico. Ver Stalley, R., *Plato's Laws*, ed. cit., 21-22.

<sup>82</sup> Ver Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, trad. cit., 392-393.

<sup>83</sup> Diversos investigadores han reflexionado sobre la actitud de Platón hacia la democracia. Schofield menciona a J. P. Euben, quien propone que el diálogo filosófico contiene la posibilidad de funcionar como un análogo idealizado de deliberación democrática. Schofield sostiene que en *Critón* (49c-e) Platón elige describir la conversación socrática en términos que sirven para enfatizar similitudes con su deliberativo análogo político. También menciona *Leyes* donde el Ateniense sugiere que la legislación debería involucrar una forma de persuasión que es comparada con la discusión filosófica, debido a que los ciudadanos son personas libres, no esclavos (719e-723d, 857b-e). Agrega que la necesidad de consagrar el debido respeto por la libertad en el sistema social y político de la sociedad está asociada a la noción de democracia (693d-e). Asimismo Euben vincula el trabajo de Mikhail Bakhtin con las muchas voces en el diálogo que representan diferentes, a veces irreconciliables y otras inconmensurables puntos de vista, sin que ninguna alcance a hegemonizarlo. Por consiguiente, aun cuando la posición de Sócrates fuese dirigida contra la democracia, la conversación sería democrática. Schofield apunta a diferenciarse de Euben al mencionar el pasaje de *Gorgias* donde Sócrates señala que él ignora a las mayorías, que sabe cómo recoger el voto de una persona y que con los grupos numerosos ni siquiera conversa (474a-b). En ese mismo texto, el diálogo de Sócrates con Calicles en el que ambos tratan de ganar la partida desinteresados en una verdadera conversación, se parece más a una politización del discurso que a su democratización. La nostalgia de Platón por la democracia legada por los ancestros se advierte en la frecuencia con que apela en *Leyes* a la selección por mérito de los magistrados, en lugar de acudir al recurso del sorteo habitual en la Atenas de sus contemporáneos. Además son abundantes las críticas a ese sistema. Ver Schofield, M., *Plato*, ed. cit., 55-59, 76-77.

*entre imágenes a través de la dialéctica, un discurso prescriptivo cuya función consiste en privilegiar lo seleccionado y gobernar, dominando al resto. La razón debe prevalecer sobre los sentidos porque el artífice ha transformado el caos en orden al colocar inteligencia en su obra, lo que da cuenta de las jerarquías, ya sean referidas a facultades de conocimiento, lenguaje o seres humanos. La tarea divina funciona como indicador de cuál debe ser la del gobernante, el docente y cualquier función de autoridad.*

En el relato de Timeo, el cosmos es en definitiva un cuerpo homogéneo y bello formado por los cuatro elementos (tierra fuego, aire y agua), en proporciones armónicas, es decir, matemáticas. El dios partió del fuego y la tierra, vinculándolos con un término medio: el agua, el aire y la proporción, con que alcanzaron la amistad al integrarse todos en una unidad sin par, idéntica e indisoluble (31b-33b). Se trata de un cuerpo sin órganos, un ser viviente esférico del que nada sale ni entra, semejante a sí mismo (33b-c), autosuficiente, dotado de movimiento giratorio circular sobre un mismo punto (34a) y sin atmósfera alrededor<sup>84</sup>. Así solo y aislado, por su virtud puede convivir consigo mismo y no necesita de otro pues se conoce y ama suficientemente a sí mismo, por lo tanto es un dios feliz (34b).

El Alma ha sido formada antes que el cuerpo, por eso éste tiene que subordinarse a aquella, como lo más joven debe hacerlo con respecto a lo más antiguo. El dios artesano la hizo de una mezcla de lo indivisible e invariable, de lo divisible que corresponde a los cuerpos y de la sustancia de lo Mismo y lo Otro (35a). De dicha mezcla nacieron el Cuerpo visible del Cielo y el Alma invisible (36e), que sabe a qué sustancia es idéntica y a qué es diferente. Lo Viviente, que abarca todo lo que participa de la vida, es eterno, se adaptó al Mundo generado cuando el Dios hizo el Tiempo, una imitación móvil de la eternidad, una imagen que progresa en base a leyes matemáticas (37d)<sup>85</sup>. Timeo dice que la expresión “existe” es sólo aplicable a la sustancia eterna mientras que las expresiones “existía” y “existirá” son atribuibles a lo que

---

<sup>84</sup> Para el psicoanálisis el yo primitivamente es autoerótico pues en parte satisface sus pulsiones en sí mismo, manteniendo un estado de indiferencia con respecto al mundo exterior, del que sin embargo recibe objetos. Bajo el dominio del principio de placer acoge en su interior los estímulos placenteros alejando de sí los que le resultan displacenteros, diferenciando así un interior placiente de un exterior hostil a él. El proceso que se denomina narcisismo primario exhibe polarizaciones entre sujeto (yo)-mundo exterior, placer-displacer, amor-odio. De manera que en un principio coincide el objeto con lo ajeno y el odio. La recepción de estímulos es pasiva mientras que la reacción ante ellos es activa, antítesis activo-pasivo que se convierte luego en masculino-femenino. Ver Freud, S., *Los instintos y sus destinos*, trad. cit., 2048-2049. Según el psicoanálisis el estado primitivo del ser humano es narcisista, es decir, vuelto sobre sí mismo y sin contacto con el exterior, como Platón describe los primeros momentos de existencia del mundo. En un estadio posterior el niño reconoce un interior y un exterior, como el universo platónico reconoce lo Mismo y lo Otro respectivamente. Lo Mismo tiene cualidades positivas mientras lo Otro las tiene negativas. De tal dualidad sobrevienen una serie de polarizaciones en ambos contextos.

<sup>85</sup> La concepción de verdad de Platón viene de la mano del *matema* como condición de la actividad filosófica, desplazando a la poesía en la tragedia. Ver Badiou, A., *Manifiesto por la filosofía*, trad. cit., 14.

transcurre en el Tiempo (37e), por eso afirma que el Modelo es eterno y el Cielo ha sido, es y será (38b-c). Timeo pasa a exponer una cosmología geocéntrica, para luego afirmar que si bien el Mundo en un principio fue hecho lo más parecido posible a lo Viviente, era imperfecto debido a que no contenía todas las Formas en la misma especie y número (39e). Entonces formó cuatro especies: dioses, alados, acuáticos y terrestres. De los dioses, el Día y la Noche son los más antiguos y fuente de generación de los restantes. Todos los dioses por ser generados no son inmortales, pero su inmortalidad e incorruptibilidad dependen de la naturaleza formadora divina<sup>86</sup>. Debido a esta condición heterogénea, tienen a su cargo la tarea de hacer la parte mortal de los seres vivos, mientras que de la inmortal se ocupa Dios. Los dioses originados deben hacer nacer a los vivientes, darles alimentos, hacerlos crecer y cuando perezcan, acogerlos con ellos (41b-d). El Dios asignó, de una mezcla de su propia hechura dividida en el número de los astros, una parte para cada uno y luego formuló las leyes fatales para las almas:

Todas tendrían prescrita una primera y única generación, para que nadie fuera perjudicado por él. Después de implantadas en los instrumentos del tiempo correspondientes a cada una, deberían nacer en el más piadoso de los animales, pero, puesto que la naturaleza humana es doble, tal género mejor sería el que luego se habría de llamar hombre. Cuando se hubieran necesariamente implantado en cuerpos, al entrar o salir, deberían tener, primero, una única percepción connatural a todas producida por cambios violentos; en segundo lugar, amor mezclado con placer y dolor; además, temor e ira y todo lo relacionado con ellos y cuanto por naturaleza se les opondría. Si los dominaran, habrían de vivir con justicia, pero si fueran dominadas, en injusticia. El que viviera correctamente durante el lapso asignado, al retornar a la casa del astro que le fuera atribuido, tendría la vida feliz que le corresponde, pero si fallara en esto, cambiaría a la naturaleza femenina en la segunda generación; y si en esa vida aun no abandonara el vicio, sufriría una metamorfosis hacia una naturaleza animal semejante a la especie del carácter en que se hubiera envilecido. Sometido al cambio, no dejaría de sufrir si, conjuntamente con la revolución de lo mismo y semejante que hay en él, no controlara la gran multitud de ruidos e irracional naturaleza hecha de fuego, agua, aire y tierra que le ha nacido como un agregado posterior y, tras haberla dominado con el razonamiento, no llegara a la forma de la primera y mejor actitud moral (41e-42d).

El Dios retornó a su actitud habitual después de dejar al cuidado de los jóvenes dioses la tarea de darle forma al cuerpo mortal y unirlo al alma inmortal, dirigirla y gobernar a cada individuo con belleza y bondad para evitar que sea artífice de su propia desgracia (42e)<sup>87</sup>.

---

<sup>86</sup> El orden del cosmos antiguo no responde tanto a la voluntad de los dioses como a “su misma naturaleza, impasible e inexorable, portadora de todo bien y todo mal, inaccesible a la plegaria (...) y pobre de misericordia.” Por consiguiente en ellos no hay escisión entre naturaleza y acción. Ver Agamben, G., *El reino y la gloria*, trad. cit., 101-103.

<sup>87</sup> El Dios les dio a sus hijos, los dioses, una tarea que cumplir, de manera similar a la que describe Justino (siglo II) como economía de la pasión, es decir, como el cumplimiento de un encargo y de una voluntad divina. Ver Agamben, G., *El reino y la gloria*, trad. cit., 56-57.

Dieron también nacimiento a árboles, plantas y semillas, mezclando con otras formas y con otras cualidades una sustancia semejante a la del hombre. Primitivamente salvajes, estos seres vivos fueron domesticados y educados por la agricultura (77a-b)<sup>88</sup>.

Timeo agrega a las dos especies de ser, el Modelo y su copia, una tercera que es el soporte y receptáculo de todos los objetos que recortan en ella figuras y le imprimen movimiento, por lo que adopta distintos aspectos (50b-51b). Esa especie es lugar de generación de todo lo relativo y como un fantasma participa de lo inteligible en tanto es invisible y exenta de imágenes del ser eterno (52a-d).

Así constituido, el universo visible es muy grande, bello, bueno y perfecto como el Dios inteligible (92c).

*A partir de lo indiferenciado original, el cuerpo sin órganos, los dioses van generando polaridades que implican jerarquías: alma - cuerpo, indivisible - divisible, invisible - visible, lo mismo - lo otro, eterno - temporal, generado – no generado, perfecto – imperfecto, mortal – inmortal, modelo – copia. Los primeros dioses son el día y la noche. Todo ello indica que la creación divina incluye la diferencia y como Timeo aclara más adelante las cosas del mundo están hechas de una mezcla según una disposición ordenada<sup>89</sup>. Asimismo el mito exhibe la imagen del dios que, al término de la tarea de formación y articulación a nivel universal, se echa a descansar y les deja el gobierno a los dioses que él mismo ha creado. Tenemos entonces una jerarquía divina conformada por el dios artesano y los dioses<sup>90</sup>, sus hijos, que tienen asignada las tareas de dar forma a lo viviente, seguir y acompañar con bondad a los individuos en su desarrollo desde el nacimiento hasta la muerte y aún en el más allá. También hay que hacer notar que entre la dualidad que supone el modelo y su copia, hay una tercera entidad, la Chora, que funciona como receptáculo pasivo del que surgen las figuras de todo lo existente. Esta categoría significa tanto materia, en el sentido aristotélico de*

---

<sup>88</sup> Los historiadores de la cultura han pensado que junto con la entrada en el sedentarismo la relación entre el hombre y el animal se ha esbozado también de un nuevo modo. Con la domesticación del hombre por medio de la casa comienza asimismo el *epos* de los animales domésticos, cuya ligazón con las casas de los hombres no es sin embargo sólo de domesticación, sino también de adiestramiento y cría. Sloterdijk, P., *Normas para el parque humano*, trad. cit., 57-58. La casa representa el sedentarismo y con ella la existencia del corral, es decir, de la cría de animales, pero también de la domesticación del ser humano. Platón refiere que la agricultura lo domesticó y educó, haciendo referencia al efecto de esa actividad sobre el cuerpo, la parte animal del hombre, y el alma racional, su parte propiamente humana.

<sup>89</sup> La disposición ordenada orientada a un fin (*oikonomía* divina) aparece en los textos de los primeros teólogos cristianos asignada a la organización del discurso, del cuerpo humano, de los astros o de la materia. Ver Agamben, G., *El reino y la gloria*, trad. cit., 59-64.

<sup>90</sup> La creencia en un único dios lleva a Tertuliano a afirmar una monarquía divina administrada a través de muchas legiones y filas de ángeles ajenos a la sustancia divina, organizados en forma jerárquica. Así la monarquía divina implica una economía, un aparato de gobierno que articula y, a la vez, revela un misterio que no es ontológico sino práctico. Ver Agamben, G., *El reino y la gloria*, trad. cit., 84-85.

*materia prima, como espacio. La tendencia a quebrar los planteos en términos duales se repite al tratar otros asuntos, como se verá más adelante. En cuanto a las leyes fatales, que el dios da a conocer a los mortales, ellas marcan un carácter más de sus prerrogativas, que es la de ser legislador y transmisor benévolo de las mismas. Asimismo tales leyes hacen posible la utopía platónica de una entidad política gobernable mediante regulaciones inscritas en la naturaleza<sup>91</sup>. De tales leyes es posible inferir una serie de consecuencias que funcionan como axiomas en la reflexión platónica acerca del ser humano, su vida terrestre y su destino en la eternidad. Ellas son a) su pertenencia al conjunto de todo lo creado por los dioses; b) el rasgo temporal cíclico de la creación; c) el carácter religioso distintivo del hombre; d) la existencia de dos únicos sexos y la superioridad del hombre con relación a la mujer; e) la inserción del alma en el cuerpo, de la que se sigue la facultad de experimentar sentimientos suscitados por impresiones violentas y de ellos la capacidad de sentir amor atravesado por el placer y el dolor y de padecer otros sentimientos derivados de esos últimos; f) el dominio sobre las pasiones como única forma de vida justa; g) después de la muerte, la promesa de felicidad para los buenos y la degradación en las siguientes reencarnaciones del alma para los que persistan en el vicio, h) para éstos hay una posibilidad de recuperación si logran vivir según la razón.*

*Como se dijo en la Introducción, en la descripción platónica de la obra divina resuenan antiguas teogonías y nociones filosóficas entre las que pueden reconocerse el ser como presencia de Parménides, el movimiento de Heráclito, los cuatro elementos y el Amor-Odio de Empédocles, el número como representación de la armonía y el orden en la naturaleza de Pitágoras. Asimismo pueden mencionarse la preeminencia del alma, la metempsicosis y la existencia del alma después de la muerte del orfismo.*

*Por otra parte, las antítesis muestran el carácter natural que Platón le quiere imprimir a la dualidad de los opuestos, la que hace posible el reconocimiento de las cosas que son por su diferencia con las restantes, así como la identidad frente a la diversidad. Como se verá más adelante, los guardianes deben ser como los perros: amigos sólo de lo familiar o conocido, por lo que tendrán que saber distinguir lo mismo de lo otro. El juego de la identidad y diferencia preside asimismo el método de división del que se vale Platón para dar vida a la teoría de la definición y a la selección entre lo verdadero y lo falso, de gran importancia para su teoría moral.*

---

<sup>91</sup> La función de la inteligencia humana consiste en discernir la verdad acerca de la ley mediante la observación del movimiento del cielo. Ver Stalley, R., *Plato's Laws*, ed. cit., 28-29.

Para que haya movimiento tiene que haber un motor y un móvil. El primero corresponde a las primeras causas, que son el objeto de investigación de los que tengan amor a la inteligencia y a la ciencia, el segundo pertenece a las segundas causas. Aquellas producen efectos buenos y bellos, mientras las otras generan azar y desorden (46e). Sólo está en movimiento lo que no es uniforme porque es desigual. En efecto, los elementos extranjeros provocan la destrucción de los más débiles, así como los corpúsculos más pequeños o menos numerosos se extinguen por la acción de los más grandes o más numerosos. Por otra parte la rotación y la circularidad del movimiento de los cuerpos provocan fenómenos de compresión que impiden la existencia del vacío a la vez que promueven los cambios de lugar. Así presionados se movilizan hacia arriba o hacia abajo, en la búsqueda de sus lugares naturales (58c). Como todo está en movimiento, el estado de un determinado objeto será incierto y por ello no podremos inmovilizarlo con nuestras palabras (*Teeteto* 183a). En *Fedro*, Sócrates dice que lo que está en movimiento, como es movido, tendrá su cese en algún momento y también al final de su vida. Sólo el principio se mueve a sí mismo, siendo esta condición la causa de que no se detenga todo lo que existe (245c-d).

Los dioses, en su bondad y virtud, mantienen el universo en orden, en vistas de la salvación y felicidad del conjunto<sup>92</sup>. Se ocupan tanto de los grandes acontecimientos como de los detalles, pues no son perezosos ni cobardes como para dejar que cada parte deje de hacer lo conveniente para el logro del bien común (*Leyes* 902e-903d). Un ejemplo del cuidado que ejercen sobre los hombres puede observarse en *Teeteto* cuando Sócrates dice que la divinidad le prohíbe mentir y en cambio le ordena la búsqueda de la verdad (151d). La obediencia a los dioses implica asimilarse a ellos, lo que posibilita al hombre huir de los males que le acontecen a la naturaleza mortal y alcanzar la justicia y la santidad gracias al ejercicio de la inteligencia (176b). Hay premios y castigos, por lo que los hombres que se ocupan de Dios son bienaventurados, mientras los otros son dignos de lástima, ya que al morir, los primeros habitan el lugar puro libre de todo mal, mientras los segundos no acceden a él (177a).

*El relato brinda nuevas antítesis y un modelo de gobierno con su jerarquía de gobernantes y gobernados. El que mueve y el que es movido se ubican en planos bien diferenciados y están dotados de cualidades también diversas. Así el primero está ligado a lo inmóvil, bello y*

---

<sup>92</sup> En el siglo II el término “*oikonomía*” significaba “actividad divina de gestión y gobierno” que se extiende de la casa celeste a su manifestación terrena. También refería a la economía de salvación. Para el estoicismo, el término no corresponde a la esencia divina sino a sus modos de ser, con lo que remite a una pragmática. Ver Agamben, G., *El reino y la gloria*, trad. cit., 74-75. La referencia de Platón a la tarea que efectúan los dioses es expresiva de su concepción pragmática de la divinidad, idea que se trasladará a su proyecto biopolítico de Estado.

bueno mientras el último tiene como propiedad la desigualdad<sup>93</sup>, lo que remite al azar y el desorden: una idea que puede identificarse con lo referido anteriormente con respecto a lo ajeno o diferente. En efecto, donde hay movimiento hay peligro para el débil con relación al más fuerte y poderoso, no obstante lo cual todo en definitiva tiende a colocarse en el lugar que la naturaleza le fija en razón de que en ella hay una armonía equivalente a la justicia. Así lo que no cambia y es homogéneo sostiene al resto en la existencia. Pero el continuo movimiento del mundo—imagen hace que todo en él sea incierto, al punto que ni la palabra puede sujetarlo, al contrario ella sólo introduce confusión y error cuando se refiere a él. En medio de este mundo alterado, lo mejor es asimilarse a los dioses gobernantes y obedecerlos para escapar a la mediocridad de lo terrenal y a la desgracia. Ellos, que se ocupan de todo lo que han creado, saben recompensar al que es capaz de observar hasta en los mínimos detalles la autoridad divina. La obediencia rinde tributo a la semejanza al modelo, a la vez que posee un efecto disciplinador a través de la recompensa y la sanción. La inmutabilidad de lo presencia exhibe el aspecto aristocrático<sup>94</sup> de la metafísica platónica a la vez que su perspectiva del poder en sus efectos disciplinarios. En efecto, el movimiento que los mismos dioses instituyen introduce la mezcla, la confusión, el error, pero también la necesidad de conjurar esos males mediante una organización política de control y vigilancia. Así la responsabilidad sobre la persistencia del desorden en el mundo terrenal recae sobre los seres humanos, a los que les cabe la tarea de generar recursos terapéuticos y políticos para aislar los elementos disruptivos y encauzar las conductas en armonía con la naturaleza de las cosas. La necesidad de recurrir a un dispositivo estatal racionalmente organizado e institucionalmente potente, que tenga entre sus principales objetivos el formateo de los habitantes de la ciudad, está presente en las obras políticas de Platón, ya sea como propuesta teórica en *República*<sup>95</sup> o como su aplicación práctica en *Leyes*<sup>96</sup>. No obstante señalar esta

---

<sup>93</sup> Para los pitagóricos originarios la igualdad define la naturaleza de la justicia, como principio de orden cósmico, a la vez matemático y místico. La idea responde a un ideal de politicidad, pues subsume la diversidad en una unidad superior, esencia del universo aunque no realizable en la tierra (noción presente en *Gorgias*). Para Heráclito y Parménides, en cambio, el hombre sabio puede elevarse a la suprema realidad y plasmarla en la vida terrena. La idea pitagórica de justicia igualitaria se transforma posteriormente para adecuarse a la multiplicidad de valores propia de la vida humana, diversidad que es necesario jerarquizar. El resultado es la justicia proporcional que lleva a una estructura política aristocrática (idea presente en *República*). Ver Colli, G., *Platón político*, trad. cit., 79-81.

<sup>94</sup> La tendencia aristocrática se manifiesta en toda la obra de Platón, probablemente inculcada en su entorno familiar. Solón, un antepasado materno, podría haber sido el modelo de hombre ideal, es decir el filósofo. Ver Colli, G., *Platón Político*, trad. cit., 38-39.

<sup>95</sup> Gomperz, Wilamovitz, Barker y Windelband consideraron que en *República* Platón pretendía influir sobre la vida práctica, mientras Anderhub pensaba que la obra no tiene carácter realista aunque tampoco se dedica a construir meramente una idea. Para Colli *República* indica los métodos para alcanzar lo ideal a través de lo real. Ver Colli, G., *Platón político*, trad. cit., 101-102.

<sup>96</sup> En *Leyes* Platón no procura comprometerse en una pura especulación sino en basarse en la experiencia del hombre real en una ciudad real. Ver Stalley, R., *Plato's Laws*, ed. cit., 90.

*diferencia, estimo que no es abismal, dado que, según mi interpretación, el pensamiento platónico siempre estuvo plasmado con una intencionalidad política. Un proyecto de reformas en ese sentido no podía sustentarse sin un dispositivo que lo hiciera posible y sin una teoría de la verdad desde la cual disponer, como lo hacen los dioses, lo que debe ser incluido o excluido. Una clave de singular importancia para resolver la opción es la semejanza entre la imagen y el modelo, relación que es interna y que está referida al ser y lo verdadero<sup>97</sup>.*

Tras el relato de Timeo sobre el origen del universo, Critias, en el diálogo homónimo, comenta a sus interlocutores que todo lo que se dice es una imitación, dando crédito a la idea de que las narraciones son tan sólo verosímiles. Como las obras de los pintores reciben críticas cuando representan cosas mortales y humanas, mientras las restantes no mueven a la reflexión a pesar de ser indecisas y engañosas, así los discursos acerca de los dioses suelen ser satisfactorios, mientras sucede lo contrario con los que atañen a la naturaleza humana. Esto es así por la dificultad que entraña moverse en el terreno de la continua familiaridad de la percepción (107c-e). En este diálogo Critias esboza en términos míticos, un relato que los sacerdotes egipcios le hicieron a Solón. En él se cuenta cómo los dioses, tras un conflicto bélico muy remoto, dividieron la tierra en doce partes poniéndose cada uno a cargo de una de ellas y gobernando a los humanos desde lo alto como a sus propios bienes, mediante la persuasión y sin ejercer violencia sobre sus cuerpos, a diferencia de los pastores con respecto a sus rebaños (109b-c). El narrador comenta que en los tiempos en los que los hermanos Hefesto y Atenea se hicieron cargo del Ática, pusieron población autóctona y gobernaron a su gusto (109c-d), disponiendo que hombres y mujeres ejercieran en común las funciones específicas de cada especie, con excepción de las bélicas que eran comunes. Los que no fueron destinados a estas funciones conformaron clases de ciudadanos dedicados a diversos oficios y a la agricultura. Los guerreros pertenecían a la clase de los guardianes, no tenían posesiones, aunque disponían de lo suficiente para su supervivencia (110d) y todo era común. Esta civilización padeció varios diluvios, el último de los cuales fue el de Deucalión, que arrasó con todo lo que los hombres habían construido.

*Este relato reviste mucha importancia debido a que en República y Leyes se sigue para la ciudad la estructura que los dioses diseñaron para la tierra, así como las funciones*

---

<sup>97</sup> Para Deleuze, más importante que la semejanza entre imagen e Idea, es la selección que realiza Platón para descartar el simulacro-fantasma en beneficio de la copia-ícono. Ver Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, trad. cit., 10.

*específicas que pergeñaron para hombres, mujeres y clases. Se reitera el papel que dioses y antepasados tienen como faros que alumbran el devenir humano y también el que cumple la memoria en tanto indagación de la antigüedad, aun cuando aquella sólo es posible si hay ocio y ciudadanos satisfechos en lo que hace a sus necesidades básicas. Platón legitima su proyecto político apelando a la autoridad de la tradición, según la cual los atenienses, atados al suelo nutricio, están unidos a él indisolublemente. Asimismo el relato sostiene la idea de que la persuasión es más valiosa que la violencia, que hombres y mujeres deben realizar tareas diferenciadas con excepción de las militares que deben ser comunes y que entre los guardianes todo debe ser en común. En cuanto a la autoctonía, ésta tiene un valor positivo contrario al desplazamiento, lo que armoniza con la idea de que lo permanente y el fundamento tienen superioridad con respecto al movimiento y la apariencia. El mito del origen remite así a la oposición entre lo Mismo y lo Otro, es decir, a la negación de la alteridad. Pero el tema adquiere otra lectura si se lee con cuidado lo que Critias relata cuando dice que los dioses “pusieron” población autóctona, pues está señalando una implantación de población que más bien remite a la extranjería<sup>98</sup>. La versión del mito por parte de un egipcio refuerza esta última idea.*

### I.c Los dioses y el hombre

*Platón ha dedicado buena parte de su reflexión al ser humano y su comportamiento, como una forma de adquisición de un saber que le permitiera pensar en un gobierno consistente que asegure la armonía del Todo.*

En el diálogo *Crátilo* Sócrates comenta que el término “*ánthropos*” significa “examina lo que has visto”, ya que el hombre, a diferencia de los animales, es capaz de examinar y razonar acerca de lo que incita su visión (399b-c)<sup>99</sup>. Dice que el hombre tiene alma (*psyché*) y cuerpo (*sêma*), que el alma es principio de su movimiento y causa de la vida, porque le procura la respiración al cuerpo, refrescándolo (*anapsychōn*) (399d-e). En cuanto al cuerpo, menciona a los órficos que decían que es la tumba (*sêma*) del alma, su signo (*sêma*) por ser aquello a

---

<sup>98</sup> Los dioses técnicos y colonizadores crean a los autóctonos y fundan ciudades en la alteridad. En la obra de Platón, fundación y colonización tienen el mismo sentido. Ver Loraux, N., *Nacido de la tierra*, trad. cit., 189-190.

<sup>99</sup> El primado de la visión, en detrimento de la escucha, caracteriza a la cultura griega a partir del período post-homérico, pero en la obra de Platón esa facultad está explotada en toda su potencialidad metafórica. Así “Idea” y “teoría” son parte de una herencia que debido a la opción platónica se insertan para siempre en el lenguaje de la filosofía. Ver Cavarero, A., “Teoría y Política nella *Repubblica* di Platone” en *La filosofia politica di Platone*, ed. cit., 39-40.

través de lo cual ella se expresa y su cárcel (*sôma*) porque, encerrada en él, padece castigo por sus faltas (400c).

En *Protágoras*, Platón atribuye al sofista, a quien dedica el diálogo, el relato del mito referido al origen de la humanidad y de la vida humana en común. Dice que los dioses formaron a los mortales en las entrañas de la tierra mezclando tierra<sup>100</sup>, fuego y otras sustancias, dotando a cada especie de distintas habilidades para la autoconservación, de modo que hubiera un equilibrio que garantizara la supervivencia de todos. Los seres humanos en cambio carecían de los atributos defensivos<sup>101</sup> dados a los animales por haber sido empleados todos en éstos y como estaban desnudos e indefensos recibieron de Prometeo<sup>102</sup> el fuego y las artes útiles para la vida robados a Hefesto y Atenea. Portando ya algo de los dioses, comenzaron a honrarlos, adquirieron la capacidad de emitir sonidos y articular palabras (320c-322a) y se dieron los recursos necesarios para hacer sustentable la vida. Al principio vivían dispersos y luego al reunirse en ciudades se hacían daño mutuamente<sup>103</sup> porque carecían de un atributo exclusivo de Zeus: la política y dentro de ella, el arte de la guerra para defenderse (322a-b). Entonces Zeus, al ver que la especie estaba en riesgo de desaparecer, le dio el pudor y la justicia para que reinaran en las ciudades la amistad y la armonía, es decir, la política (322c) y estableció como ley que los que resistieran el don fueran exterminados, como se procede con una plaga (322d). Por eso todos tienen parte en el pudor y la justicia y es considerado loco todo aquel que no disimule que carece de ella, pues ese defecto lo coloca fuera de la Humanidad (323c). Esto indica que el don de Zeus no garantiza que la violenta naturaleza humana supere el estado pre-político, por lo que son necesarias las leyes, la comunidad política y la tarea educativa de los sofistas.

En *República* Sócrates aconseja utilizar un relato fenicio, denominado por él “Noble Mentira” (414b-415d), para persuadir a gobernantes, militares y ciudadanos, acerca de que, como en los mitos atribuidos a Timeo y Protágoras, todos han nacido de la tierra y fueron modelados a

<sup>100</sup> Hay dos formas de origen ctónico de la humanidad: uno es espontáneo y el otro es obra de un dios artesano que fabrica al ser humano modelando tierra. El primero es natural, el segundo producto de un artificio. Ver Loraux, N., *Nacidos de la tierra*, trad. cit., 7, 8.

<sup>101</sup> La debilidad natural del ser humano era un tema muy difundido en la antropología del siglo V a.C., en especial por el materialista Demócrito.

<sup>102</sup> El robo de Prometeo implica el nacimiento del hombre como ser social, a la vez que la ruptura con los dioses, cuyo efecto es la creación de la mujer. Ver Hesíodo, *Teogonía*, trad. cit., 48.

<sup>103</sup> Según un mito elaborado por Freud, luego del asesinato del padre de la horda primitiva a manos de sus hijos, estos se trabaron en lucha fratricida. Del arrepentimiento por el crimen cometido sobrevino la instauración de la ley que prohíbe el incesto y el asesinato, precisamente lo que estaba interdicto por el padre. La culpa pasa a ser el germen de la cultura. Ver Freud, S., *Totem y tabu*, trad. cit., 1839. El relato de Platón refiere a un mítico estado de naturaleza donde los seres humanos se matan unos a otros, lo que justifica la instauración de la ley y su efecto normalizador. Esta situación prejurídica es descripta como “estado de guerra” por Hobbes. Ver Hobbes, T., *Leviatán*, trad. cit., 129-132.

partir de ella. Por lo tanto, la tierra está al cuidado de cada uno porque es su verdadera madre<sup>104</sup> y aquello que los hermana (414d-e). También se les dirá que el dios que les dio forma, colocó oro<sup>105</sup> en la mezcla de los guardianes gobernantes, plata en la de los guardianes soldados y hierro y bronce en la de los trabajadores manuales (415a). Cada una de estas clases engendrará hijos del mismo o de distinto linaje, aunque lo importante es que se vigile que tengan el destino adecuado a su constitución (415b-c). Sócrates agrega que un oráculo ha hecho un mal presagio para los Estados gobernados por hombres de hierro y bronce (415c)<sup>106</sup>.

*Al intentar definir al hombre, Platón destaca como esenciales las facultades de la visión y la reflexión acerca de lo visto. Al respecto, en República compara la visión que percibe con claridad lo que está iluminado por el sol con la razón cuando se fija en lo inteligible. En ese sentido el ojo se asemeja al astro como la ciencia y la verdad se parecen al bien (508 a-e). Otros rasgos comunes son la indefensión originaria y los recursos posteriormente adquiridos para compensarla: la religiosidad, el lenguaje, la invención de medios para hacer sustentable la vida, la construcción de ciudades y la política. Esta es el arte de hacer que haya armonía y amistad entre los hombres que habitan las ciudades a partir del pudor y la justicia en todos y cada uno de ellos. La virtud política, que incluye la justicia, es la condición necesaria de la existencia de la polis. Otro modo de defensa, en oposición al primero, es el arte de la guerra. Un procedimiento para persuadir acerca del valor de la amistad para la supervivencia de la ciudad, es forjar mitos para uso del cuerpo cívico. Esto no carece de efectividad porque la potencia mítica ya está instalada ahí, de lo que se trata ahora es de convencer a todos los ciudadanos de que tienen una misma madre, la tierra, y que los dioses deciden a qué clase pertenece cada uno y sus descendientes. Este modo de apelación de la política a una falsedad se legitima si está al servicio de la defensa de la ciudad, por lo que sus destinatarios principales son los guardianes, quienes deberán amarla en su propio interés y en el de la comunidad. Si bien la nobleza no parece concordar con la apelación a una mentira, el término puede apuntar menos al recurso que al objetivo de alentar la convivencia entre iguales y desiguales, y a garantizar con ello la unidad y la paz entre los ciudadanos. El mito se presenta así como una justificación teológica de la manera*

---

<sup>104</sup> La tierra, más madre que materia, es una potencia antropomorfizada.. Ver Loraux, N., *Nacidos de la tierra*, trad. cit., 9.

<sup>105</sup> Ver Hesíodo, *Los trabajos y los días*, trad. cit., 70.

<sup>106</sup> La religión es dominante en la vida y forma de la sociedad ideal imaginada en *República*, donde se anticipa un planteo mucho más elaborado en *Leyes*. Puede conjeturarse que Platón apela a una fuente de autoridad que sea incuestionable, que sostenga las tradiciones y cuyo pronunciamiento pueda ser inmediatamente persuasivo para la población en su conjunto. Los dioses encajan perfectamente en esos requisitos. Ver Schofield, M., *Plato*, ed. cit., 292.

*en que las capacidades y roles de los individuos están determinados y ordenados jerárquicamente. Asimismo se trata de un mandato formulado para impedir la asunción equivocada de que las capacidades naturales son siempre y necesariamente heredadas. Finalmente implica una profecía de terribles consecuencias para el caso de que el imperativo sea ignorado. Cabe señalar en este punto que el recurso de la mentira deja el problema de la verdad en el ámbito de lo que es conveniente para el modelo de moralidad, tal como es concebido por Platón<sup>107</sup>. En efecto, la educación debe apelar a historias literalmente falsas (377a), cuando se trata de ficciones moralmente admirables con poder de encantar jóvenes para conducirlos a la virtud (377b-c)<sup>108</sup>.*

*Los dos fines de la política, consolidar la armonía interior con la apelación a la tierra común y la fraternidad universal y hacer la guerra como herramienta de expansión y de protección contra el ataque exterior, acuden a reforzar la identidad de los diversos componentes de la ciudad. Como la educación tiene algo para decir y hacer en esta tarea, Platón pone en boca de Protágoras un mito que tiende a justificar su ocupación como maestro de virtud. Al mencionar que los dioses distribuyeron el conocimiento de la política entre todos los seres humanos con la finalidad de que pudieran vivir en sociedad, él asegura estar en condiciones de inculcarlo a los ciudadanos desde la infancia, como toda la ciudad lo hace por una combinación de costumbres e instrucción apoyada en premios y castigos.*

*Como en Critias, Platón apela a un extranjero para la transmisión de un suceso que no es confiado a ninguna memoria histórica autóctona, sino a un relato mitopoiético que proviene de otro lado, lo que implica al mismo tiempo distancia o sorpresa por el descubrimiento de una realidad desconocida.*

Da una idea de la importancia que reviste la teología en el planteo platónico la afirmación de Sócrates acerca de que el hombre es una posesión de los dioses, de que estamos en una especie de presidio y que la liberación depende más de ellos que de uno mismo (*Fedón* 62b-c). Por eso, en circunstancias en que Sócrates está a punto de morir, explica el hecho de estar

---

<sup>107</sup> En el debate sobre Metilene, Diódoto había denunciado la degradación de la cultura política, de tal forma que quien tuviera algo bueno que decir debía mentir para ser creído. En este contexto, la mentira podía no tener más dimensión moral que la utilizada para convencer a un niño sobre la necesidad de tomar un medicamento, recurso grave por cierto en el ámbito político en tanto implica una asimetría entre gobernantes y gobernados que está presente en toda la obra de Platón. Ver Schofield, M., *Plato*, ed. cit., 293-297.

<sup>108</sup> Sócrates expresa casi explícitamente que el gobierno de los filósofos, amantes de la verdad, puede ser percibido como paradójico (*República* 473c-e), dado que el gobernante filósofo aun haciendo uso de la mentira útil debe odiarla. Hay una evidente tensión en este punto entre las aspiraciones de los filósofos y los límites que les plantea la tarea de gobierno. Quizá el hecho de contemplar la realidad como un todo haga que los asuntos humanos sean visualizados como trivialidades (*República* 486a) entre las cuales esté la necesidad de decir mentiras.

componiendo poesía, diciendo que esa tarea lo hace sentir cerca de los dioses y que su esperanza consiste en que al abandonar la vida estará próximo a ellos. Agrega que la divinidad premia a los que han sido buenos y se han apartado en lo posible de las necesidades corpóreas dedicándose al conocimiento. Este ejercicio de separación es lo que define la ocupación de los filósofos, por lo que no temen a la muerte ni se resisten al encuentro de la sabiduría (67e-68b). Apelando a la idea tradicional de que las almas habitan en el Hades y regresan a la tierra naciendo de los muertos (71c-d), postula la idea de que vida y muerte, si bien son contrarios, constituyen uno el origen del otro (71d), que la generación es circular (72 a-b) y que el alma es inmortal por estar en algún lugar luego de separarse del cuerpo (73a). También por eso es divina y como tal debe mandar y ser la dueña del cuerpo mortal (72e-80a). Argumenta que algo está vivo si tiene alma y como la vida es contraria a la muerte, el alma también lo es, por lo tanto es inmortal. Luego de hacer referencia al destino de las almas tras su separación del cuerpo, dice que si bien no es sensato pensar que las cosas suceden como las refiere, en cambio es conveniente sostener la creencia en su inmortalidad.

Desde luego que el afirmar que esto es tal cual yo lo he expuesto punto por punto, no es propio de un hombre sensato. Pero que existen esas cosas o algunas otras semejantes en lo que toca a nuestras almas y sus moradas, una vez que está claro que el alma es algo inmortal, eso me parece que es conveniente y que vale la pena correr el riesgo de creerlo así -pues es hermoso el riesgo-, y hay que entonar semejantes encantamientos<sup>109</sup> para uno mismo, razón por la que yo hace un rato que prolongo este relato (114d).

*Platón expone en este pasaje su teoría acerca de la dualidad cuerpo-alma, que ya se ha incluido en la naturaleza de las cosas, como que hay día y noche. Importa señalar que el alma es primera con respecto al cuerpo, que es divina porque no es mortal, que por todo ello tiene el don del mando y es representativa de toda autoridad. Desde otra perspectiva podría interpretarse que el alma es el lenguaje, que éste precede al hombre, que es dueño del cuerpo, de toda la estructura individual y también su fuente de vida<sup>110</sup>. Volviendo a Platón, una puede preguntarse por qué la doctrina de la supervivencia del alma no es sensata, pero sí conveniente. Una posible respuesta es que tal doctrina se basa tan sólo en una narración, pero ella permite dar sustento a la idea de que hay una instancia superior que vigila, juzga y*

---

<sup>109</sup> El término “encantamiento” aparece en varias obras de Platón, utilizado como un estado de sometimiento de la voluntad a un poder mágico, de atracción o seducción. Por ejemplo en *Leyes* está entre los recursos que producen daño como los venenos, la magia negra, los trucos y los hechizos (933d), también como el sortilegio que en los niños causan los cuentos, la música y los textos referidos a la felicidad que proviene de la victoria sobre los placeres (840c). En este último caso el encantamiento tiene un efecto positivo. Derrida demuestra en *La farmacia de Platón* que leer la obra platónica exige prestar atención a los flujos y reflujos que lo excluido tiene en la trama significativa del texto. En efecto, aquello que tiene una valencia negativa en un lado reaparece contradiciéndola en otro.

<sup>110</sup> Ver Nota 168.

*sanciona con premios y castigos en otra vida, a la vez que legitima la institución imagen de la anterior, que procede de igual manera en el mundo terrenal. Ya sea en este mundo o en el otro, la creencia en la posibilidad de tal comportamiento por parte de la autoridad, aunque la misma no exista, tiene el efecto disciplinador del miedo a la sanción o de la esperanza en una vida mejor por toda la eternidad. Este recurso muestra la conveniencia de instalar la creencia en una autoridad omnipresente, en este caso divina, que sea capaz de poner orden allí donde se asome la contingencia humana, representada tanto por el desvío del bien como por la finitud de la vida. El mito muestra así su eficacia instrumental ideológico política plena de la mano del filósofo.*

En *Fedón*, Sócrates dice que morir consiste en separar el cuerpo del alma, operación para la que se preparan los filósofos durante la vida (64a). Filosofar sería entonces una forma de muerte. Argumenta que el cuerpo es fuente de deseos, temores e imágenes que engañan al alma, por lo tanto es un mal (66b) del que hay que prescindir, como hacen los filósofos para alcanzar la verdad a través de la reflexión. Por eso no se dedican a los placeres y cuidados del cuerpo ni a acordar realidad a la multiplicidad siempre cambiante (78d-79a) que perciben los sentidos, antes bien se desligan de ellos para permitir que el alma, a solas consigo misma, acceda a los conceptos, unidades invisibles tan sólo asequibles a través de la inteligencia (79d)<sup>111</sup>. Sócrates considera que la búsqueda de la riqueza es responsable (66b) de las iniquidades de las guerras, revoluciones y luchas, todo ello debido a los cuidados del cuerpo<sup>112</sup>. Por eso dice a los amigos que lo acompañan que el ejercicio de las virtudes preserva contra esos males (69c), pues el bien y lo debido son los que sostienen todas las cosas. Les aconseja entonces distinguir la causa real de aquello sin lo cual la causa no podría ser lo que es y descubrir la potencia que hace que las cosas se coloquen en la mejor forma (99a-c).

En el diálogo se hace referencia a la teoría acerca de la inmortalidad del alma, del origen de lo vivo en lo muerto (70d) y de la reminiscencia (72e) que supone la precedencia y jerarquía del conocimiento de la unidad con respecto al de la multiplicidad que aportan los sentidos. Así para establecer las semejanzas y hacer comparaciones se debe contar con los datos de los

---

<sup>111</sup> Con las diferencias que distinguen al pensamiento de Platón del de Gregorio de Nisa, hay un texto de este último que recuerda la dualidad cuerpo-alma de aquel: “(...) tú debes referir todos los nombres más elevados a la divinidad y a la naturaleza que es superior a la pasión y al cuerpo; aquellos más humildes, refiérellos en cambio al compuesto y a aquel que por ti se ha vaciado, se ha hecho carne y, por no decir algo peor, se ha hecho hombre y, luego, ha sido elevado para que tú, eliminando lo que de carnal y de terrenal hay en tu doctrina, aprendieras a engrandecerte con la divinidad y, sin quedarte en las cosas visibles, te hiciera elevar por las cosas inteligibles (...).” Ver Agamben, G., *El reino y la gloria*, trad. cit., 113.

<sup>112</sup> Aquí como en *República* (VIII y IX) los cambios de carácter social y económico son atribuidos al hecho de que los deseos y el dinero son inseparables.

sentidos, pero también con el recuerdo de lo igual, que es anterior y diferente (74d-75a) a las cosas percibidas de las que decimos que son iguales. Estas aspiran a ser como lo igual en sí sin lograrlo (75a), lo que es un índice de la superioridad del principio.

Sócrates dice que en la otra vida hay castigos para los intemperantes y premios para los que han practicado la virtud popular y cívica que llaman moderación<sup>113</sup> y justicia (82a-b), aunque los más felices serán los filósofos, que pertenecen al linaje de los dioses por ser puros y deseosos de saber, por rechazar la riqueza, los honores y los placeres del cuerpo. Por eso vale la pena vivir en la virtud (114c), ya que ello abre las puertas de las moradas más bellas que existen, por toda la eternidad.

*Platón establece una alianza entre sabiduría divina y revelación filosófica, ambas emparentadas por el intelecto. En este pasaje se hace referencia a lo que debe ser un filósofo, pero también, como se verá más adelante, a lo que se constituye como una exigencia para los gobernantes. A tal efecto, la filosofía forma parte de la educación de los magistrados, en profundidad creciente según sean más elevadas sus posiciones en la estructura del Estado. Fedón es un diálogo acerca de la separación del cuerpo y del alma, también de la exclusión del primero, pero que continuamente no exhibe otra cosa que la contaminación que se da en la mezcla. Ella permanece aún después de la muerte en la descripción de las vicisitudes del alma y es esa mixtura la mayor preocupación de la autoridad, representada por padres, maestros, gobernantes y legisladores. Como lo es también para Platón, puede decirse que su filosofía política es biopolítica en tanto se dirige en forma conciente a incidir tanto sobre el alma como sobre el cuerpo humano.*

Los mitos escatológicos hacen referencia no sólo a la naturaleza del mundo y los seres humanos, sino a la justicia divina que premia o castiga según haya sido la existencia de las almas al ser encerradas en cuerpos mortales. Entre los relatados por Platón, el que está a cargo de Sócrates en el diálogo Gorgias, narra una historia en la que Zeus decide que los hombres sean juzgados como cualquiera después de la muerte, por tres jueces, también muertos y desnudos como los primeros (523a-524a). Como la muerte consiste en la separación del cuerpo y el alma, la permanencia posterior de esta última permite que sea juzgada según las huellas que haya dejado de acuerdo a su comportamiento. Así las intemperantes y apartadas de la verdad van al Tártaro y las virtuosas a la Isla de los Bienaventurados. Sócrates dice que

---

<sup>113</sup> Un prerequisite de toda virtud es el auto control, la auto disciplina, moderación o *sofrosyne*. Ver Stalley, R., *Plato's Laws*, ed. cit., 5.

el castigo trae provecho a los delincuentes y corrección para sus almas. También sirve a las demás, que experimentan también pena y temor induciéndolas así a ser mejores (525b). De esta manera obtienen un beneficio cuando el delito tiene remedio, aunque siempre se trata de que la punición produzca dolor y sufrimiento en la tierra y en el Hades, como reaseguro contra la injusticia. Quienes hayan cometido delitos atroces y son incurables no tienen ningún beneficio, pero sirven de ejemplo a las almas que, cual espectáculo, los ven sufrir siempre lo más terribles dolores colgados en el Hades. Allí irá la mayor parte de los que están al frente de los ciudadanos por cometer delitos atroces e impíos a causa de su poder (525a). Una vez ubicadas las almas ante a los jueces, se les pone una señal indicadora de si se las considera curables o incurables. Los jueces tienen una varita en la mano y Minos empuña un cetro de oro y observa sentado (*Odisea* XI 569).

*De corte pitagórico, la justicia aparece en Gorgias como orden y armonía cósmica o natural, de carácter retributivo, en tanto imparte premios y castigos. En lo individual, el dolor tiene una consecuencia correctiva cuando se aplica con justicia, por lo tanto el que lo padece tiene que sentirse feliz de remediar su delito y de esta forma mejorar su condición como ser humano. Al mismo tiempo, el castigo aplicado a un individuo acarrea un bien en lo colectivo porque sirve de ejemplo disuasivo con respecto a conductas igualmente punibles. Platón coloca a los que ambicionan riquezas y poder desmedidos en la especie de los incurables, mostrando así un cierto escepticismo con respecto a la posibilidad de instrumentar reformas tanto en algunas conductas humanas como en los métodos políticos de la democracia ateniense<sup>114</sup>. El personaje Calicles, miembro del partido oligárquico en la obra mencionada, entabla un diálogo con Sócrates (481b-527e), en el que se muestra a las claras hasta qué punto son inconciliables sus discursos. Calicles sostiene que hay que distinguir naturaleza de ley<sup>115</sup> y que esta distinción hace que lo que es bueno para una, no lo sea para la otra y viceversa. Así, desde el punto de vista de la ley, es injusto que un individuo tenga más que la mayoría, pero de acuerdo a la naturaleza, como puede verse entre los animales y en muchas ciudades y grupos humanos, es justo que la mayor posesión concierna a los mejores, que son los más fuertes. Los débiles y la masa establecen las leyes para su propia utilidad, con vistas a ese fin educan a los superiores diciéndoles que lo bello y lo justo consiste en que todos*

---

<sup>114</sup> Desde el punto de vista griego, la democracia consistía en el derecho de los ciudadanos masculinos adultos de formar parte de los tribunales y de votar en la asamblea. El más alto poder político descansaba en esas instituciones, en las que los magistrados eran generalmente elegidos por sorteo. Ver Stalley, R., *Plato's Laws*, ed. cit., 120.

<sup>115</sup> Para Platón la distinción entre ley y naturaleza es una herejía prevalente entre sus antecesores y contemporáneos. Ver Stalley, R., *Plato's Laws*, ed. cit., 29.

*debemos tener lo mismo. Agrega en bien de su hipótesis que la ley reina con violencia irresistible entre mortales e inmortales y la filosofía, buena en los años juveniles, en la madurez contrasta con la experiencia y vuelve incapaces a los hombres para las relaciones públicas y privadas, como para el cumplimiento de las leyes y cuestiones relacionadas con las pasiones y placeres humanos. Hombres así, dice Calicles, merecen ser golpeados impunemente, pues vivir bien consiste en dejar que los deseos alcancen la mayor intensidad sin reprimirlos y encontrar los objetos que los satisfagan haciendo uso del valor y la inteligencia. A quienes tienen condiciones para procurarse una magistratura, tiranía o dominio no les cuadra la moderación y la justicia, antes bien, les conviene ser dueños de su voluntad y no esclavos de la ley, la razón o la censura de otro.*

*Como puede apreciarse, la diferencia entre el mundo ideal y el real, que había sido establecida en el pensamiento de Platón tras la muerte de Sócrates, se ve ampliada y profundizada en Gorgias<sup>116</sup>, junto con la impugnación a la sofística y la retórica<sup>117</sup> y la afirmación de la idea de que en ese estado de descontrol sólo un esfuerzo excepcional podría contribuir a mejorar las leyes y la ciudad. La respuesta al desafío recayó en la elevación de la política a la filosofía<sup>118</sup>, un hallazgo que se verá materializado en República<sup>119</sup>. No obstante, con haber diferencias entre la concepción antropológica socrática y la reflejada por el oligarca Calicles, en ambas se afirma la existencia de hombres superiores e inferiores, si bien difieren en cuanto a qué condición los hace pertenecer a una categoría u otra. También existe una coincidencia en cuanto los primeros pueden pasar por sobre la ley: el filósofo rey como se verá más adelante en Político, el plutócrata en Gorgias. La persistente*

---

<sup>116</sup> Colli, G., *Platón político*, trad. cit., 74.

<sup>117</sup> En *Gorgias* Sócrates afirma que la retórica podría ser tanto una técnica manipulativa que sirve a los fines de gratificar a la audiencia como una forma de discurso empleada para promover la buena vida. Según él, Calicles utilizaría la primera opción, por lo que, en lugar de tener poder sobre la masa, se vería sometido a ella (512e-513c) y no se diferenciaría de los sofistas. Debería pues ser como la mayoría, si su deseo es tener algún progreso real en la amistad con el pueblo ateniense, dado que éste se complace en los discursos hechos de acuerdo a su propio espíritu, ofendiéndose en cambio cuando tienen otra factura (512e-513a-c). Además le adjudica a Calicles las características del alma democrática por su desmesura, tal como la describe en *República* (Libro VIII). En general Platón concibe la democracia como un sistema totalitario dado que la opinión del público impone un sistema corrupto de valores al conjunto social. Ver Schofield, M., *Plato*, ed. cit., 63-68. “De hecho, la palabra «democracia» depende de lo que llamaré la *opinión autoritaria*. Está en cierto modo prohibido no ser demócrata. Más precisamente: va de suyo que la humanidad aspira a la democracia, y toda subjetividad que se suponga no ser democrática es tenida por patológica. Atañe, en el mejor de los casos, a una paciente reeducación; en el peor, al derecho de injerencia de los legionarios y los paracaidistas demócratas. La democracia, inscribiéndose así en la opinión y en el consenso, atrae necesariamente la sospecha crítica del filósofo. Pues, desde Platón, la filosofía es ruptura con la opinión. Es responsable de examinar todo lo que es espontáneamente considerado como *normal*. Si «democracia» nombra un supuesto estado normal de la organización colectiva, o del querer político, entonces el filósofo pedirá que se examine la norma de esta normalidad. No admitirá ningún funcionamiento de la palabra en el marco de una opinión autoritaria. Para el filósofo, todo lo que es consensual es sospechoso”. Ver Badiou, A., *Compendio de metapolítica*, trad. cit., 41.

<sup>118</sup> Platón *Carta VII*, trad. cit., 326a-b.

<sup>119</sup> Colli, G., *Platón político*, trad. cit., 69

*responsabilidad atribuida por Platón a la codicia<sup>120</sup> en los males que aquejan a la sociedad, puede deberse a la desmesura exhibida por los miembros del partido oligárquico, a quienes imputaba carecer de dominio de sí mismos sobre placeres y deseos (491c). Su teoría al respecto se extiende al contexto general de la sociedad, al que atribuye como rasgo sobresaliente el amor por el dinero, en la medida en que es el medio que permite satisfacer toda clase de apetitos. Dicho contexto se configura como el escenario en el que se desarrolla la espiral descendente impulsada por el materialismo que, a los ojos de Platón, la democracia había alcanzado en su tiempo. Razón de más para pensar en un dispositivo de gobierno que garantice la justicia pública y la privada.*

En *Fedro* Sócrates hace referencia al alma como principio de movimiento y dice que para los seres humanos la esencia del alma sólo puede definirse y comprenderse a partir de comparaciones, porque lo que sea verdaderamente compete únicamente a los dioses. Dispuesto a valerse de una analogía, es decir, de una ficción, agrega entonces que el alma es semejante a una fuerza natural que mantiene unido un carro alado a su auriga (246a). Su función es estar al cuidado de lo inanimado y recorrer el cielo asumiendo distintas formas: la más perfecta gobierna el mundo. Sócrates describe las revoluciones que realizan los dioses en el cielo preservando la jerarquía del panteón, ya que Zeus en su carro alado marcha primero, le sigue un ejército de dioses y demonios, organizados en 12 secciones a cargo cada una de uno de ellos (246e-247a). El auriga y los dos caballos del carro de los dioses son todos buenos y de excelente calidad, mientras que el de las almas humanas está transportado por un caballo hermoso, bueno, de idéntica calidad y por otro de mala constitución, pesado, que fatiga al auriga cuando éste no lo domestica bien (247b), por lo cual estas almas sólo consiguen que a veces el auriga pueda levantar la cabeza y contemplar algunas realidades. Otras, por impericia del conductor no consiguen siquiera esa visión, por lo cual retornan sin haberse iniciado en la contemplación. Las almas que alimentan a los caballos con inteligencia y ciencia, consiguen mantenerse en la cima de la bóveda del cielo contemplando el lugar supraceleste y sintiéndose felices en la contemplación de la verdad, la justicia, la templanza y la ciencia que no implica devenir (247d-e), las otras alimentadas de vergüenza y maldad debilitan sus alas y caen a

---

<sup>120</sup> Platón se hace eco de una larga tradición griega de reflexión política, desde Hesíodo y Solón a través de muchos escritores de los siglos V y IV a.C., que señala la codicia como la principal fuerza responsable de la destrucción de los asuntos humanos. La asociación de la injusticia con los apetitos sin control a los que se entrega alguien que ostente poder absoluto es común en la opinión de personajes de Platón, como Glaucón y Adimanto en *República*. Por otra parte, Polo y Calicles en *Gorgias* o Trasímaco, Glaucón y Adimanto en *República* critican el poder tal como ellos lo conciben: se demuestra que la habilidad y oportunidad para hacer lo que se quiere es realmente una perspectiva de pesadilla, una receta para la desgracia. Ver Schofield, M., *Plato*, ed. cit., 251, 268-269.

tierra y se encarnan conformando el ser viviente mortal. La ley de Adrastea dice que las que hayan visto algo de la verdad quedarán indemnes si logran repetir siempre la contemplación, mientras otras, por haberse llenado de olvido y maldad por causa de algún acontecimiento del que han sido víctimas, se hacen pesadas, pierden las alas, caen a tierra y se alimentan de opinión. La que más ha visto se encarna en un amigo de la sabiduría, la belleza o las Musas y en un entendido en el amor. La que le sigue se encarna en un rey que se somete a las leyes y que es apto para el mando, la tercera en un político o en un buen administrador o negociante, la cuarta en un gimnasta o un médico, la quinta en un adivino o un iniciado, la sexta en un versificador o imitador, la séptima en un artesano o agricultor, la octava en un sofista o demagogo y la novena en un tirano (248d-e).

Las almas que al encarnarse lleven una vida justa son recompensadas con una vida mejor, las demás van a un juicio en el que pueden ser condenadas a prisión bajo tierra o a algún lugar del cielo donde viven de acuerdo a cómo se han comportado mientras tenían forma humana. También pueden encarnar en animales (249b).

*El alma sólo puede describirse apelando a una alegoría que da cuenta de una figura conformada por las tres partes que la componen<sup>121</sup>: el auriga representando a la razón, el caballo blanco a las más nobles pasiones y el caballo negro a las más bajas. Esta trilogía representa no sólo a la estructura del alma, sino también a la del cuerpo y de la sociedad. Con respecto a esta última, se trata de las tres clases sociales en las que se organiza la ciudad. La superioridad es encarnada en todos los casos por aquello que puede elevarse hacia la contemplación de la verdad e imbuirse de las virtudes más excelsas. Existe entonces una gradación de categorías humanas y sociales que aíunan cualidades cognitivas y morales según los niveles que hayan alcanzado avizorar en el espacio celestial<sup>122</sup>. La posición que las almas alcanzan en su trayecto hacia la verdad depende de la constitución de los caballos por un lado y de la alimentación y dirección que les prodiga el auriga por otro. La metáfora alude al gobierno de la razón en alianza con la valentía sobre la rebelde concupiscencia. En este pasaje Platón muestra la jerarquía de dioses, seres vivos y saberes. En efecto, en el orden de presentación Zeus toma la delantera, le siguen los doce dioses, los daimones, los seres humanos con sus diferencias según se valgan de la ciencia o de la opinión y por último los animales. Recuérdese que el dios artesano ordenó el mundo con inteligencia y que, según cuenta la tradición, los doce dioses presiden las doce partes en las que fue repartida la tierra. Puede observarse también la obsesiva necesidad de categorizar a los seres humanos, colocándolos en sus “verdaderos” lugares,*

---

<sup>121</sup> La tripartición del alma pudo haber sido tomada de los pitagóricos, también de las observaciones efectuadas por Platón en Egipto. Ver Colli, G., *Platón político*, trad. cit., 72.

<sup>122</sup> El relato de la jerarquía de las funciones presupone la ya constituida jerarquía de lo semejante y lo desemejante. Puede verse en esta idea una crítica a la democracia, ya que uno de sus caracteres distintivos es la igualdad. Ver Rancièrè, J., *La comunidad de los iguales*, trad. cit., 104.

según sea su “verdadera” condición, como efecto de la puesta en orden mediante particiones jerárquicas estrictas e intervenciones hasta los más finos detalles de la existencia<sup>123</sup>. En definitiva, todos aquellos recursos que garantizan el funcionamiento capilar del poder. Es de observar la diferenciación que establece Platón entre los aspectos constitucionales del alma y los derivados de la alimentación o su equivalente: la educación y el cuidado por parte de quienes la conducen.

#### I.d Los dioses, el amor y la amistad

En *Político*, el Extranjero dice que el buen gobierno o arte real debe contener a todos los hombres de la ciudad, libres y esclavos, en una red basada en la concordia y el amor para que la ciudad llegue a ser feliz (311b-c).

En *Leyes*, Platón le hace decir al Ateniese que se debe legislar con el objetivo de determinar qué de lo instituido conduce a la virtud y qué no (836d) y para ello se debe dilucidar en qué consiste la amistad, el deseo y el amor. Por tal motivo esos temas tienen un lugar de privilegio en el pensamiento platónico, en tanto funcionan como herramientas para el logro de la armonía ciudadana.

En *Lisis*, la cuestión planteada requiere la apelación a los poetas, pues con frecuencia reciben inspiración de los dioses<sup>124</sup>. En efecto, Homero ha dicho siempre que un dios empuja hacia lo semejante (214a)<sup>125</sup> y agrega Sócrates en son de crítica que, como los malos no se quieren ni a sí mismos, la amistad sólo puede darse entre los buenos, siendo amigos por ser buenos y no por semejantes. Un argumento que no abona la apreciación homérica consiste en que también es cierto que se ama lo que falta, pues nadie ama si se basta a sí mismo (215c-d), lo que indica que hay una finalidad que va más allá del amigo hacia el principio mismo de la amistad, por el cual se ama todo lo demás. Si esto es así, los amigos serían simples fantasmas<sup>126</sup> que inducen a error, debido a que son medios para llegar a lo que verdaderamente amamos: el principio

---

<sup>123</sup> El argumento hace recordar los lugares naturales hacia los que se orientan los elementos que componen el orden cósmico en el relato de Timeo.

<sup>124</sup> Los poetas, como otras figuras del universo platónico (retórica, extranjero, mujer, encantamiento), muestran su carácter de pharmakon tal como es descrito por Derrida en *La farmacia de Platón*, es decir, su dualidad.

<sup>125</sup> Ver *Odisea*, XVII, trad. cit., 383.

<sup>126</sup> El fantasma es el resultado de la escritura en el alma que procede de la memoria unida a las sensaciones y las pasiones, a la que se le añade el dibujo de las imágenes de las cosas dichas. El hombre ve dentro de sí esas imágenes cuando percibe los objetos de los discursos y las opiniones (*Filebo* 39b-c). Platón quiere demostrar en *Filebo* que el deseo y el placer no son posibles sin esta “pintura en el alma” y que no existe un deseo puramente corpóreo. Como dice Lacan: el fantasma se sitúa aquí bajo el signo del deseo. Ver Agamben, G., *Estancias*, trad. cit., 113-115. Para Lacan el deseo es producto de la reactivación de una huella mnémica, es decir, de una inscripción en la memoria debida a la primera experiencia de satisfacción que, por su carácter fantasmático (no es nada corpóreo, como sería el alimento), hace que el deseo permanezca siempre insatisfecho.

absoluto que lo hace posible (219c-d). En la amistad hay entonces una conveniencia, pues tiene como causa el deseo de lo que falta, en consecuencia se es amigo de la falta (221d-e) y entonces el amigo sería el que desea.

*Quizá debería desconfiarse de la crítica de Sócrates a Homero, debido a que si sólo aman los buenos, la bondad los asemeja o espeja y si se ama lo que no se tiene, es decir, lo que falta y esto es el principio que hace posible el amor, se es amigo de lo mismo, ya que el principio es uno. Entonces el amado sería una especie de medio y no un fin, por lo tanto se ama una imagen. Pero en un mundo de copias en el que sólo los dioses están en contacto con la verdadera realidad mientras los humanos tienen una visión limitada de ella, el principio único es tan fantasmal y enigmático<sup>127</sup> como la multiplicidad de la que es fundamento<sup>128</sup>. Desde este punto de vista, la semejanza sería el criterio de ordenamiento de lo individual y social a la vez que un problema para la asunción de la diversidad: niños, mujeres, extranjeros, locos y delincuentes no podrían ser objetos de amor. Pero al mismo tiempo, la negatividad en tanto es causa de deseo y como tal de la vida misma, introduce una dinámica interesante en el planteo filosófico platónico, más inclinado a valorar la inmutabilidad del ser.*

El papel de la falta como motor del deseo es desarrollado por Platón en el famoso diálogo *Banquete* dedicado enteramente al tema del amor. En esta obra varios personajes sostienen la creencia de que Amor es un dios y se dedican a su alabanza. Entre los expositores se encuentra Aristófanes quien define al amor como el deseo de una mítica unidad perdida (189c-193d)<sup>129</sup>. En su relato hay una curiosa descripción del modo de ser y obrar de la

---

<sup>127</sup> Pablo consideraba misteriosa la voluntad o la palabra de Dios que había de ser revelada en su praxis (*oikonomía*). Con Tertuliano lo misterioso pasa a ser la triple actividad que mantiene y otorga armonía a la unidad del ser divino. Ver Agamben, G., *El reino y la gloria*, trad. cit., 76-77. Platón, por su parte, hace referencia al resto que existe entre lo que puede abarcar la razón humana y el principio, fundamento de todas las cosas que existen.

<sup>128</sup> La invisibilidad absoluta del origen de lo visible, del bien-sol-padre-capital, el hurtamiento a la forma de la presencia, todos esos excesos que Platón designa como *epekeina tes usías* (más allá de la presencia) da lugar, si se puede decir aún, a una estructura de suplencia tal que todas las presencias serán los suplementos sustituidos al origen ausente y que todas las diferencias serán, en el sistema de las presencias, el efecto irreductible de lo que queda *epekeina tes usías*. Ver Derrida, J., *La farmacia de Platón*, ed cit., 254.

<sup>129</sup> Recuérdese el ciclo en el que Cronos gobernaba a los hombres y reinaba con él la plena armonía. Ese tiempo se ha perdido por designio de los dioses, le ha seguido una catástrofe luego de la cual sobreviene la era de lo humano. Para Lacan, el estadio del espejo representa la constitución del sujeto por obra del significante. El significante originario, rasgo unario, que entra en lo real antes que nosotros, implica la pérdida del instinto y su conversión en pulsión con objeto variable por represión primaria. Como resto de la operación de configuración del sujeto por obra del significante, queda un Real residual, del que Freud habla profusamente en *Lo siniestro*, que no es simbolizable ni imaginable, y que Lacan designa con la letra algebraica “a” para destacar su carácter de objetividad sin referente. Como tal se trata de un objeto teórico que viene a sustituir simbólicamente lo

divinidad. El relato da cuenta de la primitiva existencia de tres géneros de humanos que tenían tanto poder que desafiaban a los dioses. Con el propósito de castigarlos, Zeus pensó en aniquilarlos, pero se detuvo porque esa decisión lo iba a privar de los honores y sacrificios que necesitaba<sup>130</sup>. Por tal motivo, los hizo cortar por la mitad (190c-d), castigo del que resultaron, según la constitución anterior de lo que había sido cada género, dos varones, dos mujeres y un hombre y una mujer, deviniendo cada uno un símbolo (191d). No contento con esta sanción, los amenazó con volver a repetir la cortadura si seguían siendo hostiles a los dioses. Cada mitad, primitivamente fusionada a otra antes de la operación divina, no olvidó la pérdida y tendió a recuperar la unidad. Desde entonces el amor es deseo del todo. El relato de Aristófanes termina con una defensa de la piedad hacia los dioses por parte de los seres humanos y un anhelo de encuentro de lo que es afín para integrar la primitiva naturaleza y de esa manera ser bienaventurados y felices (193d).

*En este relato el amor nace del dolor y la pérdida, y la humanidad de su condición mortal, producto del castigo que los dioses imponen a los que desafían su poder. Al mismo tiempo, estos aparecen necesitados de la piedad humana, quizá por eso el potente Zeus limita su poder de castigo, consiguiendo con ello corregir a los discolos y a la vez multiplicar el número de fieles. A los fines de obtener la obediencia de los humanos, modifica dramáticamente sus cuerpos e incide sobre su sexualidad. El mito tiene resonancias del pensamiento de Empédocles en tanto recuerda los ciclos cósmicos en los que el Amor unifica todo lo que existe, alternados por aquellos en los que esa unidad se destruye por obra del Odio. Esta idea se repite en la dialéctica que vincula unidad y multiplicidad, en la teoría de*

perdido. En el corazón de ese objeto está el falo que es el significante de la falta en el Otro y es ese faltante lo que mueve al deseo a completarlo. El amor no es sino amor al cuerpo propio transferido en parte al cuerpo del otro, el sujeto de la falta es aquello por lo que se constituye propiamente el amor. Ver Lacan, J., *Seminario La angustia*, trad. cit., 20-21. En *Banquete*, la falta es producto de la operación realizada por voluntad del dios, similar a la catástrofe relatada en Timeo y a la que es causada por el significante en Lacan. Esa falta motoriza el deseo, la búsqueda del objeto que pueda restituir la unidad perdida. En el contexto platónico, ese objeto podría ser la armonía que existe bajo el gobierno de los dioses.

<sup>130</sup> Las aclamaciones que forman parte de la liturgia religiosa cristiana tienen como contenido la gloria de Dios, por la cual él es glorificado, es decir, honrado, predicado, alabado y adorado por los elegidos y por todos los hombres. Se trata de un círculo vicioso en el que Dios exige glorificación como eco de su gloria, por lo que todo lo que Dios realiza lo hace para su gloria y sin embargo las criaturas le deben por eso gratitud. Sin embargo, siguiendo la reflexión de Leonardo Lessius en *De perfectionibus moribusque*, acrecentar su gloria interna es una tarea imposible para la actividad humana porque Dios ya la posee plenamente. Por lo tanto el objetivo divino es la adquisición y el acrecentamiento de la gloria externa, que el hombre debe tener como fin de todas sus acciones. Así mientras el Estado territorial extiende su gobierno a todos los seres humanos, la Iglesia consagra su misión al gobierno planetario de las almas, no tanto para su salvación como para la mayor gloria de Dios. Marcel Mauss en *La doctrina del sacrificio de los Brâhmanas* sugiere que la glorificación es un ritual eficaz que produce la gloria; de ser así, sería la sustancia misma de la divinidad y el verdadero sentido de su economía. Por lo tanto, en la medida en que dependa de la glorificación se entenderá que la exija con impropiedades e intimaciones. Esta relación entre el culto y la gloria se evidencia también en la literatura rabínica y en la cábala. Ver Agamben, G., *El reino y la gloria*, trad. cit., 377-398.

la reminiscencia, así como en el proyecto de ciudad feliz basada en la exigencia de armonizar las diferencias, abandonando a su suerte o a la muerte a los que no quepan en ella.

En el relato atribuido a Aristófanes, Platón muestra otra versión de la creación del hombre a partir de la ruptura con los dioses y de un hecho catastrófico que se constituye en una bisagra en la existencia humana. La ley divina instala el deseo dirigido a una imagen como la que captura a Narciso, en un mito-metáfora que alude al hecho de que toda intención erótica está siempre dirigida a una sombra. La propuesta de Aristófanes desafía así la cultura más extendida acerca de la disimetría de edad, de sentimientos y comportamientos entre el amante y el amado, al establecer una simetría que proviene del hecho de que ambos son el resultado de la partición de un mismo individuo en dos mitades. Por lo tanto el hombre que busca a un igual no pretende feminizarlo sino encontrar su par en un ser enteramente viril, con lo que quedan derogadas las complejas relaciones entre el hombre y el adolescente<sup>131</sup>. El relato muestra la arrogancia del deseo en su intento de restitución de la unidad originaria y es también un ejemplo de reproducción en un círculo cerrado, ya que el hombre nace de machos descendientes del sol y la mujer de hembras descendientes de la tierra. Sólo el andrógino, descendiente de la luna, escapa a la monotonía, pues da origen a ambos géneros. El amor es asimismo el puente que permite alcanzar lo ideal, uniendo lo que está separado gracias a la comunidad. De esta manera la vida política queda justificada<sup>132</sup>. En Banquete, el dualismo insalvable expuesto en Gorgias se atenúa para dar lugar a la virtud, no sólo de la parte cognoscitiva del alma, sino también de la pasional y sensitiva. La virtud de sobrehumana deviene humana y por consiguiente factible de alcanzar su realización política.

Tras formular el mismo interrogante ontológico en *Banquete* (199c) que en *Fedro*, donde sostiene que si no se sabe la esencia de cada cosa la investigación no llega a nada, por lo que para reflexionar sobre el amor, primero hay que dilucidar qué es (*Fedro* 237d), la intervención de Sócrates muestra a Amor no como un dios sino como una suerte de *daimon*<sup>133</sup>, un ser intermediario entre hombres y dioses. Pero esta vez lo emparenta al filósofo (*Banquete* 204c), de quien dice que como Amor, no es ni sabio ni ignorante, sino un amante de lo que le falta, lo que equivale a decir que es deseo, no posesión, de sabiduría<sup>134</sup>. Esa condición intermedia incumbe a lo que Platón en varias obras refiere como recta opinión, es decir, una opinión

<sup>131</sup> Ver Notas 140, 338.

<sup>132</sup> Ver Colli, G., *Platón político*, trad. cit., 108.

<sup>133</sup> El *daimon* es una entidad nacida de la unión de ninfas o mujeres y dioses (*Apología* 27d), que acompaña a Sócrates, según testimonia, bajo la forma de una voz interior (31d), lo que le permite ponerse en contacto individual con la divinidad.

verdadera acerca de lo que se ignora (*Menón* 85c) y que como tal no constituye ignorancia ni tampoco conocimiento. La reminiscencia es un ejemplo de tal opinión, la que es preciso “encadenar” para convertirla en ciencia y entonces hacerla estable. Estas nociones presuponen la teoría acerca de la preexistencia del alma, su inmortalidad y una experiencia que ella habría adquirido al estar separada del cuerpo y que al encarnarse sería olvidada. Se trata de una sabiduría recibida en otra vida y que en ésta se trata de recuperar (86a-b)<sup>135</sup>. La búsqueda del conocimiento no sería más que una tarea de actualización de recuerdos, como la que hace el esclavo para resolver un problema matemático con la ayuda de las hábiles preguntas de Sócrates (85d) o el enamorado en su deseo de capturar lo bello en sí, su verdadera naturaleza y la unicidad de su forma, de modo tal que en el recuerdo vivo de lo que ha visto, lo que lo liga al objeto amado es el reflejo y la imitación de la belleza misma (*Banquete* 206d-e). Con respecto a la acción, las opiniones verdaderas son tan útiles como la ciencia y el hombre que las posee vale lo mismo que el sabio (*Menón* 98a-c). De modo que el filósofo, en tanto intermediario o mensajero de los dioses, rellena el hueco y así el Todo queda ligado consigo mismo (*Banquete* 202d-203a)<sup>136</sup>.

Sócrates agrega que el deseo de poseer lo bello, lo bueno y de alcanzar la felicidad, es fuente de creación, de que algo pase del no ser al ser, por amor de inmortalidad y como tal, impulsa no sólo a los enamorados sino a los realizadores de todas las actividades que entran en la esfera de las artes. Si bien el amor debe dirigirse más al alma que al cuerpo del objeto amado, la divisoria no es tan neta e infranqueable entre uno y otra, por eso están los generadores de vida según el cuerpo y los que la engendran según el alma (206b). A éstos últimos les corresponden las virtudes y la sabiduría moral, la más bella de las cuales es la del ordenamiento de las ciudades y comunidades (208a), que tiene por nombre moderación. El

---

<sup>134</sup> El amor sería la condición de posibilidad de la filosofía, es la búsqueda de un saber o verdad sin objeto, es deseo por lo que está ausente y nunca puede llegar a presentarse de manera absoluta a nuestros sentidos y a nuestro entendimiento.

<sup>135</sup> Para Freud lo esencial de la vida psíquica se condensa en elementos infantiles reales o fantaseados. Ellos representan los años olvidados de la infancia que pueden ser dilucidados mediante el análisis psicoanalítico. Ver Freud, S. *Psicopatología de la vida cotidiana*, trad. cit., 782-787. Lo que en Platón es una experiencia del alma en una existencia anterior a su encarnación en un cuerpo (ver además “reminiscencia” en páginas 50 y 73 de este escrito), para el psicoanálisis son vivencias complejas reales o fantaseadas, adquiridas durante la vida, que operan en el psiquismo aunque hayan sido olvidadas. La técnica psicoanalítica consiste en recuperarlas para el manejo conciente de ese contenido por parte del sujeto.

<sup>136</sup> Con referencia a *Banquete*, Foucault dice que la exigencia de austeridad está implicada no en una ley universal sino en la constitución del sujeto dueño de sí. Ver Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, trad. cit., Tomo II, 60-61. En materia de *eros* el régimen normal no distingue entre amor heterosexual y homosexual, más bien es una directiva inscripta en la categoría fundamental de la filosofía platónica: templanza y virtud. El Amor como dominio de sí enlaza la ética de la subjetividad, la política como aquella ciencia a la que sólo pueden acceder los que se gobiernan a sí mismos y la estética por su vínculo con la Belleza. Pero también involucra a la verdad, ya que el discurso de Sócrates-Diotima se interroga sobre el ser del amor y el amor a la verdad. La práctica en la que se reemplaza el placer por el auténtico objeto de amor que es la verdad o el saber, es una práctica ética de constitución de la subjetividad. Ver Marí, E., *El Banquete de Platón*, ed. cit., 300-313.

verdadero amor no se caracteriza por la exclusión del cuerpo, sino por el largo y penoso camino que va atravesando las apariencias hasta la visión de la verdad.

*El anhelo amoroso, tal como lo concibe Platón hace necesaria la vida estatal. En efecto, el eros platónico si bien se desarrolla en el individuo, es la fuerza que lleva a la individualidad a manifestarse en su aspecto universal. Así impulsa al alma a la búsqueda de otros seres humanos, primero a uno luego a una cantidad mayor de ellos para concretar su inmortalidad por medio de la acción y la generación, sólo posible en la vida en común. Como la colaboración mutua facilita la generación de los hijos, de la misma manera ella es el medio en el que los legisladores pueden dar a luz sus hijos inmortales: las leyes y la virtud. Por eso el filósofo, como amante de la sabiduría, forma parte de la jerarquía divina, en tanto es intermediario entre dioses y hombres, condición que lo convierte en el más capaz de ejercer las funciones de gobierno, en especial la de legislar, que por estar presidida por la moderación, es una de las más bellas sabidurías. El filósofo es quien cierra las hiancias del ser, restableciendo así la unidad del Todo. En función de legislador obra como el dios artesano al dar forma a lo macro y dejar las tareas ejecutivas al rey o al político administrador<sup>137</sup>. Pero el fin último del conocimiento sólo puede ser viabilizado a través del Estado, el que se transforma en una institución educativa para conducir al individuo a la idea suprema por mediación de eros. He aquí una propuesta de conciliación entre lo teórico y lo práctico ofrecida por Platón.<sup>138</sup>*

En *Fedro*, Sócrates se refiere al método por el cual se alcanza la comprensión de la “idea” en un viaje que realiza el alma en compañía de los dioses, yendo de las numerosas sensaciones a una única cosa vista por ella (249b). El filósofo es quien, poseído por la divinidad, apela al recuerdo de lo contemplado alguna vez, apartándose de lo cotidiano y quedando expuesto por ello a la reprensión del vulgo. Es una forma de locura, como la del que vislumbrando la belleza de este mundo recuerda la del otro y decide mirar hacia lo alto. Dice Sócrates que ese está loco de amor y que es la mejor locura (249e).

Pero son pocos lo que pueden tener esta clase de recuerdos, algunos de los cuales carecen de resplandor en este mundo, como es el caso de las imágenes de la justicia y la templanza, mientras que otras evocaciones, como la de los que han contemplado la belleza, recuperan su brillo purificador, liberados del cuerpo al que el alma se encuentra encadenada (250a-b). La

---

<sup>137</sup> En *Banquete* Platón trata la reproducción física como la forma más baja de perseguir la inmortalidad, superada por el filósofo en su encuentro con la Forma de la Belleza (211d-212a).

<sup>138</sup> Ver Colli, G., *Platón político*, trad. cit., 115-118.

visión es el sentido más agudo pero no va al pensamiento, por eso la belleza, por ser lo más manifiesto, despierta el amor (250d). Los iniciados, a diferencia de los intemperantes que persiguen el placer, se calientan ante la visión de un rostro o un cuerpo bellos, transpiran y con ello se refuerza su deseo de altitud y todo está en ebullición y palpitación (251a-b). Pero Sócrates propone sofrenar el ímpetu que lleva al alma a abalanzarse sobre el amado y seguirlo en cambio con temor y reverencia (254e-255a) como si fuese un dios. Entonces, dice, se pueden hacer amigos<sup>139</sup> gracias a la benevolencia del amante, quien está enamorado pero no comprende qué le pasa ni es conciente de que se ve a sí mismo en su amante, como en un espejo (255d). Esta imagen del Amor lo lleva a querer besarlo y poseerlo, pero la parte racional del alma lo incita a resistir y en el caso de que triunfe la virtud sobre el vicio, llevarán una vida ordenada y filosófica y viajarán en mutua compañía (255e-256d).

*En este pasaje, Platón hace un elogio de la locura amorosa que asalta al filósofo, una suerte de entusiasmo que experimenta al ser poseído por la divinidad y que lo aparta de la multiplicidad de lo cotidiano para elevarlo hacia la unidad de todas las cosas. Dicho alejamiento tiene, sin embargo, una consecuencia lamentable pues lo convierte en blanco del ataque de los ignorantes. Esa exaltación se da también en los que arden ante la visión del amado, en el que se espejan los amantes, como lo harían frente a la contemplación agalmática<sup>140</sup> de lo Bello en sí<sup>141</sup>. La sublimación del deseo de unión sexual con los jóvenes hermosos que dicha contemplación hace posible, pasa a ser una herramienta de gran importancia para la armonía social y por consiguiente un tópico a tratar en la legislación civil elaborada en Leyes. El relato es asimismo expresivo del drama del alma en su lucha*

---

<sup>139</sup> Formaba parte de la reflexión moral en la Grecia clásica la precariedad del amor entre un adolescente y un hombre, no sólo por inconstancia sino porque el envejecimiento del muchacho le restaba encanto y además porque no era bien considerado amar a un joven que ha sobrepasado la adolescencia ni que éste se dejara amar. Entonces el ardor del amor transformado en amistad era una forma de asegurar la continuidad del vínculo. Ver Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, trad. cit., Tomo II 185-186.

<sup>140</sup> En el Seminario *La transferencia*, Lacan vincula el término “agalma” surgido de la poesía épica griega, con un objeto de admiración a la vez brillante, que en el contexto psicoanalítico deviene causa de deseo. En *Banquete* el objeto del deseo fantaseado es ese objeto redondo y totalizante, parecido a un soberano Bien, cuya presencia colma y cuya ausencia frustra en un contexto dual. Ver Lacan, J., *Seminario La transferencia*, trad. cit., 11-22.

<sup>141</sup> En *Gloria. Una estética teológica*, Hans Urs von Balthasar ha intentado ligar lo verdadero y lo bueno a través de lo bello en la teología cristiana. Al respecto dice que Dios se revela al mostrarse e irradiarse a sí mismo en aquella “ausencia de interés” que el amor verdadero tiene en común con la belleza. Por otra parte, Maimónides en la *Guía de los perplejos* define la gloria de Dios como una luz creada que hace descender milagrosamente sobre un lugar para glorificarlo, también como la esencia de Dios y la glorificación de que es objeto por parte de los seres humanos. Ver Agamben, G., *El reino y la gloria*, trad. cit., 345-348. La tendencia estetizante de la filosofía de Platón parece arraigar en la luz deslumbrante que proviene de lo divino, cuya contemplación es el norte que guía al filósofo en su camino hacia la verdad, como el enamorado movido por el deseo va en busca de capturar la belleza del amado. La luz y la belleza aparecen como la huella de lo que en la teología cristiana definen a la gloria.

*interior contra sus propios deseos, contienda que tendrá un prolongado destino en la historia de la espiritualidad. Un ejemplo de la violencia, tanto del deseo como de la persistente resistencia que la parte racional del alma le opone, es la imagen del auriga tirando hacia atrás al impetuoso caballo negro, ensangrentando su lengua y mandíbulas con el freno sujetado a sus dientes y entregándolo así a la ira y al más profundo dolor (254e).*

*La memoria cumple un papel esencial aquí como en otros pasajes de la obra platónica, pues permite capturar el principio del que el alma se nutre para su autoconocimiento, en este caso, para el saber acerca del sentimiento amoroso<sup>142</sup>. En este punto llamo la atención sobre la interesante ecuación que liga la pasión del enamoramiento, la belleza y el resplandor que emerge de la propia imagen.*

### I.e Los dioses, el placer y el dolor

La tarea de persuasión encarada sobre el cuerpo y el alma del ciudadano requiere, como ya se dijo, un saber acerca de los mismos, por lo que es menester poner el foco en el placer y el dolor, ya que son las guías básicas del comportamiento humano. También los dioses tienen que ver con este tema tan importante para la antigüedad clásica. Así Sócrates en *Filebo*, al inicio de su reflexión sobre la cuestión, invoca a Afrodita, la diosa cuyo nombre remite a “placer”. De él dice que hay que comenzar por plantear su naturaleza en términos de unidad y multiplicidad (12b-c), ya que hay una diversidad de placeres de los cuales puede buscarse su unidad. Agrega que es inherente al discurso la referencia a lo uno y lo múltiple (15d)<sup>143</sup> y que esto es así porque, según la tradición, Prometeo los lanzó junto con el fuego desde las regiones divinas y por ello componen todas las cosas. Esa misma tradición enseña que contienen el límite<sup>144</sup> y lo indefinido o ilimitado (16c). Siendo que las cosas están ordenadas así, los dioses han establecido como método de investigación, de descubrimiento y de

---

<sup>142</sup> A diferencia de Oriente, a Occidente le ha interesado construir un dispositivo en el que reside la formidable voluntad de saber acerca del sexo. La filosofía de Platón emplea el *eros* asociado a la memoria como impulso de un saber que implica racionalismo, es decir, las categorías filosóficas seculares del pensamiento occidental: razón y verdad. Pero esta relación de *eros* con la verdad, a la vez que le da su fundamento y su fuerza, le brinda una ayuda para apartar todo goce físico y convertirse en el verdadero amor, rasgo este que conduce al uso moderado de los placeres y a la dominación de la violencia. Adviértase que en la concepción platónica de ninguna manera ese conocimiento es una herramienta para que el individuo diga la verdad sobre sí mismo ni proporcione elementos para una hermenéutica del deseo. Ver Foucault, M. *Historia de la sexualidad*, trad. cit., Tomo II, 86-87.

<sup>143</sup> La idea de que pueda haber algo único, lo Uno, considerado como originario y absoluto, implica una violencia contra la multiplicidad, es decir, lo otro. Para Derrida esta diferencia conlleva agresión contra el hombre en tanto sea “otro”, mientras lo Uno se protege de la alteridad, se olvida de esa injusticia y de que en esa negación atenta contra el otro que hay en el Uno. En efecto, no habría Uno sin otro. Ver Derrida, *La différance*, trad. cit. 54.

<sup>144</sup> Ver Nota 238.

enseñanza, la búsqueda de la forma única en cada conjunto<sup>145</sup>. En defensa de su postura, Sócrates hace mención del dios lunar Thot de la tradición egipcia, que descubrió que la voz es una sola pero también que sus sonidos son ilimitados, que las vocales son múltiples, que hay letras mudas y emisiones que no son sonidos sino ruidos. De todos ellos dijo que son elementos (18b-c) interdependientes, que sólo pueden ser aprendidos con referencia al conjunto, unidad que es objeto de la ciencia única a la que llamó gramática (18c-d). De la misma forma, Dios ha revelado que en los seres hay tanto de infinito como de limitado (23c).

*Platón introduce dos nuevas polaridades, las que se dan entre lo uno y lo múltiple, el límite y lo ilimitado, a las que naturaliza atribuyéndolas a la divinidad. También de ésta depende la dialéctica platónica. Pero como se observará, la lengua configura esa unidad que lleva dentro de sí la multiplicidad, lo que implica un reconocimiento de la diferencia en su mismo seno. Lo ilimitado está asociado en este contexto a lo infinito, que en el contexto de la filosofía platónica equivale a caos<sup>146</sup>. En la interpretación cristiana lo uno y lo múltiple tiene su correlato en la composición de la trinidad divina, de cuya complejidad trata El reino y la gloria.*

## **II El hombre**

### **II.a Conflictividad**

En *Fedón* Sócrates advierte sobre las dificultades de considerar sólo los extremos al momento de constituir un saber acerca del hombre. Dice al respecto que el conocimiento de los asuntos humanos demuestra que son pocos los buenos y malos absolutos y que en cambio el término medio es el que más abunda (89e-90a)<sup>147</sup>. Esta idea apunta a la conflictividad que existe en el alma humana, de ahí que afirme que es necesario pensar que en ella no hay armonía (92e-

<sup>145</sup> En *Parménides*, Platón dice: “si el Uno no es, nada es” (137b). Para Badiou se trata de hacer un platonismo de lo múltiple, es decir, una matemática fundada en la teoría de conjuntos, donde el conjunto es un múltiple que ya no depende de la unicidad. La filosofía, según esta propuesta, no pronuncia verdades absolutas, pues el Uno se encuentra atravesado por la multiplicidad de lo azaroso. La verdad se encuentra forzada por las realidades locales y frágiles, y generada por lo humano (ni masculino ni femenino). Badiou, A., *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, ed. cit., 114.

<sup>146</sup> Lo “otro” está ahí dando “orientación” al caos que implica la remisión de huellas *ad infinitum* en la que consiste la *différance*. Derrida inspirado en Nietzsche nos muestra de manera inequívoca que la *différance* es caos irreductible e indecible fundador, motor y posibilitador de ulterior estabilidad. Pero cualquier estabilidad (ley, sentido, regla, método, institución, tesis, archivo, etc.) está tocada en su ser de inestabilidad que la imposibilita desde su fuero interno. Luego la presunta estabilidad que pretende, por el logocentrismo, siempre está condenada a sucumbir, pues no es natural, esencial o sustancial y es por eso que la política y la ética son posibles. Ver Derrida, J., *Desconstrucción y pragmatismo*, trad. cit., 163.

<sup>147</sup> Ser justos representa una conquista siempre precaria y provisoria, si bien un justo ordenamiento del alma pone al ser humano en la condición mejor para continuar obrando bien en el futuro. También implica que ningún alma puede ser declarada incurable a priori, aun cuando esto pueda ser desmentido después de haber pasado por un riguroso examen por parte de un juez sabio.

93a), la habría si siempre accediera a los deseos y necesidades del cuerpo, pero muchas veces está en conflicto con ellos. El alma más bien los guía y doma, pero los principales obstáculos para que cumpla esta función son la ignorancia, que hace que el mismo encadenado coopere con su propio encadenamiento (82e-83a), y el placer y el dolor intensos que obligan a considerar aquello que es su objeto como evidente y verdadero sin que sea así (83d). Sócrates le dice a Protágoras en el diálogo que lleva el nombre del sofista, que la mayoría de los hombres afirman que en muchas ocasiones, sabiendo acerca del bien, realizan algo distinto por dejarse vencer por el placer, la tristeza o alguna afección (352d-e). También en *República* Platón reflexiona sobre la conflictividad del hombre cuando Sócrates dice que el alma posee una parte racional, origen de los mejores deseos y otra bestial y salvaje que da impulso a los placeres y deseos innecesarios, algunos de ellos contrarios a toda norma. Estos últimos cobran vida en los sueños, se abren paso cuando duerme la razón para satisfacer los instintos (571c), atreviéndose a todo lo que la ley reprime<sup>148</sup>. Así la locura y la desvergüenza llevan a imaginar comercio sexual con la madre, con otro hombre, dioses o fieras y todo tipo de crímenes (571d)<sup>149</sup>. Esa parte sacrílega, que está hasta en los que pasan por moderados, es morigerada por la sabiduría, la que permite el reposo, alcanzar la verdad y evitar que se presenten las visiones prohibidas de los sueños (572a-b)<sup>150</sup>.

*Platón invita a eludir las simplificaciones, apuntando a la necesidad de no pensar en términos binarios al tratar los problemas humanos, como sería suponer que hay sólo seres humanos buenos o malos en términos absolutos, sino en la existencia en cada uno de ellos de una compleja relación entre cuerpo y alma a la vez que entre las distintas partes del alma. Esboza en este punto el concepto de término medio, vinculado a las virtudes, y los obstáculos internos que convierten al ser humano en un enemigo de sí mismo. Tanto la ignorancia como*

---

<sup>148</sup> S. Freud plantea tres puntos de vista en su metapsicología: el punto de vista tópico se encarga de determinar los lugares del acontecer psíquico (Ello, Yo y Superyo), el dinámico describe al conflicto entre los sistemas y el económico los flujos y el equilibrio energético libidinal. Desde el punto de vista dinámico los fenómenos psíquicos son resultantes del conflicto de fuerzas de origen pulsional. Así plantea que el Ello, fuente de deseos regida por el principio de placer-displacer, pugna por satisfacerlos en la realidad, siendo censurados por el Yo en su función de representante del principio de realidad y por el Superyo, instancia normativa de la personalidad instaurada a través de los premios y castigos inherentes al proceso de socialización. Ver Freud, S., *El "yo" y el "ello"*, trad. cit., 2704-2728. Durante el sueño, los deseos censurados aparecen deformados por lo que puede decirse que el sueño es una realización (disfrazada) de un deseo reprimido. Ver Freud, S., *La interpretación de los sueños*, trad. cit., 445. En la psicología de Platón la parte racional del alma subyuga a la irracional, pero en el sueño ésta se libera y se expresa dando así paso a la satisfacción a los deseos más sacrílegos. Esto sucede hasta en los individuos más moderados.

<sup>149</sup> Artemidoro enumera cinco posibles relaciones sexuales contra natura; con dioses, animales, cadáveres, uno mismo y entre dos mujeres (entre varones son actos conformes a la ley). Ver Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, trad. cit., Tomo III, 17.

<sup>150</sup> La tradición determinaba que los dioses les hablaban directamente a las almas puras cuando éstas se abandonaban al reposo. Ver Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, trad. cit., Tomo III, 10.

*el placer y el dolor intensos funcionan como escollos para que la parte racional del alma se enseñoree sobre la más bestial y salvaje, la que exhibe su naturaleza ajena a toda norma durante el sueño, cuando la racionalidad se adormece. La locura y la falta de pudor que entonces emergen están en todo ser humano, pero para su beneficio son atemperadas por el ejercicio de la razón y reprimidas por la ley. De ahí que las funciones de la educación y el estatuto sean prioritarias en la filosofía política de Platón.*

Más adelante dice que una parte del alma aprende, busca la verdad y es filósofo; otra parte es impetuosa, se apasiona, ambiciona la victoria y los honores (581a) y una tercera desea comida, bebida, sexo y sobre todo riqueza (580e-581a). El predominio de una de las partes sobre las demás determina tres géneros de hombres y tres especies de placeres (581b-c), el más beneficioso según cada uno de los implicados<sup>151</sup>. Pero la experiencia, la inteligencia y el razonamiento indican que el género de los filósofos es el mejor preparado para decidir sobre las opciones (582d)<sup>152</sup>, siendo por consiguiente más agradables el placer cognoscitivo y el modo de vida correspondiente (583a).

*En varias de sus obras Platón sostiene que ser virtuosos hace al interés de cada individuo, fundamentando el aserto en tres principales argumentos: a) en la medida en que la virtud es equivalente al sano y armonioso estado del alma, ella es más valiosa que la salud del cuerpo, b) la vida virtuosa es la más placentera, c) después de la muerte los virtuosos serán recompensados y los malos castigados. Tanto en República como en Leyes estas ideas se replican, pero aunque Platón prefiere no desdeñar el placer, éste no es considerado el bien a menos que esté ligado al género de vida de los filósofos. Recuérdese que la función del gobernante es procurar la felicidad de los ciudadanos, cuya condición es la virtud. Ésta está ligada a la racionalidad, la parte autónoma del alma, mientras las otras dos partes son fruto de la interacción con la naturaleza y la cultura. Por eso la relación de la razón con los apetitos y las ambiciones es siempre un problema político. En consecuencia, los más capacitados para gobernar y procurar ese estado del alma serán aquellos que hayan alcanzado, por su constitución y educación, los niveles más altos de sabiduría. La filosofía es*

---

<sup>151</sup> La elección del alma de un género de vida más que el de otro es el principal tema del Mito de Er (*República* 614b-621d), relato que instruye acerca de que ser hombre, mujer, águila, guerrero o artesano es una situación temporal y contingente con respecto al horizonte de lo que es siempre y sobre lo cual se mide el amor por el saber, lo esencial del alma.

<sup>152</sup> Según Sócrates, el hombre justo tiene más autoridad para afirmar que los placeres de la vida virtuosa son más agradables o beneficiosos que los que corresponden a otros tipos de vida. Desde una perspectiva crítica puede decirse que cada uno de ellos tiene sus correspondientes placeres, sin que por ello pueda decirse que unos sean preferibles a otros.

*superior no sólo porque es naturalmente más placentera, sino porque es el único instrumento con el cual es posible argumentar intersubjetivamente y justificar la praxis humana en lo que atañe al problema de la felicidad.*

## II.b Teoría del placer

En *Timeo* Platón explica las causas de los placeres y dolores a partir de las impresiones (64a-b). Dice el astrónomo que una impresión contraria a la naturaleza producida de golpe es fuente de dolor, la que restablece el estado normal de manera súbita es placentera, la que sobreviene de a poco es insensible (64c-d) y la que se genera con facilidad es muy sensible, pero no conlleva ni placer ni dolor.

Platón esboza en *Protágoras* una teoría sobre el placer, que está en la línea del saber acerca del hombre y que queda ligada a sus ideas políticas. Analizando el por qué muchos buscando el placer y huyendo del dolor<sup>153</sup>, no obstante procuran para sí sufrimiento, Sócrates afirma que lo que proporciona alegría en lo inmediato puede producir dolor más adelante y viceversa (353d-354a), ya que lo más cercano tiene preferencia sobre lo diferido (356b). La consecuencia de ello es que hay placeres que son malos y sufrimientos que son buenos (355a), contraviniendo así la idea de que son buenos los placeres y malos los sufrimientos. Hay entonces una ambigüedad en torno a este tema, que puede zanjarse si se tiene en cuenta que el criterio más preciso es el que considera las magnitudes, lo que equivale a decir que el hombre no escoge entre el bien y el mal sino que lo hace entre el bien mayor y el menor, así como entre el mal mayor y el menor. Se trata de una comparación que abarca además la que existe entre lo inmediato y lo diferido. De manera que la dilucidación del tema corresponde al arte de medir o de la ciencia del exceso y el defecto (357a-b) y lo que vence a los hombres y los lleva a hacer una mala elección entre el bien y el mal es un fallo del saber (357d-e). Sócrates concluye que dejarse vencer es efecto de la ignorancia, es decir, de tener una opinión falsa y mentirosa sobre las cosas de valor, mientras que vencerse a sí mismo es saber (358c).

En *Gorgias* dice que el placer reside en satisfacer una necesidad, pero al mismo tiempo aquel desaparece cuando ésta es satisfecha, por lo tanto quedamos privados de los deseos y de los placeres, pero no quedamos libres de los bienes y de los males, luego lo placentero y lo bueno no son lo mismo, se trata entonces de que lo placentero se realice con vistas al bien, de lo

---

<sup>153</sup> Para el psicoanálisis evitar el displacer y procurar el placer son dos principios que rigen el funcionamiento del comportamiento psíquico. El displacer es ocasionado por un aumento de las cantidades de excitación originadas en fuentes orgánicas diversas y el placer por la disminución de las mismas. Ver Laplanche – Pontalis, *Diccionario de Psicoanálisis*, trad. cit., 289-290, 307-311. En *Timeo*, el placer y el dolor se encuentran contenidos en las leyes fatales que rigen la vida por designio de los dioses. Ambos planteos, el psicoanalítico y el platónico, son fundamentales para explicar el comportamiento humano. Ver página 39 de este escrito.

contrario el placer es aquello cuya presencia produce desenfreno. La diferencia consiste en la temperancia, es decir, en el orden que es una característica no de la incontinencia sino de lo bueno (506c-507a). En *Fedro*, Sócrates dice que hay dos principios o motivos de acción en el ser humano que a veces coinciden, a veces no y a veces predomina alguno de ellos: uno es innato y tiende al placer, el otro es adquirido y tiende a lo mejor. Cuando la razón domina la tendencia al placer, a dicha fuerza se la denomina templanza<sup>154</sup> y procura lo mejor, la fuerza contraria se llama intemperancia y conduce al desenfreno (237d-238a)<sup>155</sup>.

Pero entre el dolor y el placer hay un estado intermedio en el que no se goza ni se sufre (*República* 583c), una suerte de reposo, diferente del movimiento que caracteriza tanto al dolor como al placer, y que parece grato por el cese del dolor y penoso por la ausencia de placer. Se trata de una especie de encantamiento que vive la mayoría, para la cual el placer está ligado a la pena. Es como una sombra del verdadero placer. Este último consiste en seguir a la parte filosófica del alma que escoge los placeres más verdaderos (586e-587a).

*Platón afirma que el placer y el dolor tienen su origen en las impresiones. Profundiza el conocimiento del comportamiento humano vinculado a ambos, al introducir, además del conflicto entre cuerpo y alma y entre las diversas partes del alma, el que se deriva de lo inmediato y lo diferido, con lo que contribuye a relativizar las valoraciones del placer como bueno y del dolor como malo. En cuanto a dichos valores, la consideración de la magnitud viene a complejizar la elección entre unos y otros. Esta inclusión, que involucra el arte de medir tiempo y cantidad, conduce a la ciencia del exceso y el defecto en que consiste el término medio, por consiguiente a la opción entre vencerse a sí mismo por sabiduría o*

---

<sup>154</sup> En la antigüedad pagana tenían predicamento ciertos atletas de la templanza por su dominio sobre sí mismos y su renuncia al placer sexual. En *Banquete* Sócrates es deseado por todos debido a su sabiduría, justamente la que le permitía abstenerse de poseer la belleza provocadora de Alcibiades (217a-219c). Por entonces la relación entre restricción sexual y acceso a la verdad estaba establecida. Pero la austeridad sexual no estaba organizada en una moral unificada, impuesta para todos, sino presente en determinados ámbitos de individuos masculinos libres y con el fin de dar forma a su conducta con vistas al acceso a la sabiduría. Ver Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, trad. cit., Tomo II, 24-25.

<sup>155</sup> Lacan diferencia placer de goce. El principio del placer en el hombre está condenado a un primer objeto amoroso que se ha perdido y que nunca más será reencontrado, por lo cual deberá conformarse con sustituirlo por otro objeto amoroso. Sin embargo la sustitución nunca es efectiva, porque no se la considera suficiente o igual al objeto perdido, entonces comienza una búsqueda interminable por la primera fuente de placer. Por todo eso es que para Lacan el placer está del lado de la neurosis. El goce en cambio implica que el sujeto trata de ir más allá de la sustitución ante la pérdida de lo amado. En el goce no hay conformidad con la pérdida sino deseo de tomar aquel objeto perdido de naturaleza incestuosa, aunque a la larga ocasione mayor displacer. Por ello se equipara con la psicosis. El goce es desmesurado pues pretende no reconocer las limitaciones que por estructura sostiene al hablante como deseante o decir necesariamente insatisfecho. La concepción del goce consiste en el supuesto de que este existe como ilimitado o decir que hay alguien o algo que se supone puede ser alcanzarlo plenamente sin limitaciones. Roudinesco, E. y Plon, M., *Diccionario de psicoanálisis*, trad. cit. Tanto en el pensamiento de Lacan como en el de Platón, la falta de límite señala la diferencia entre un concepto y otro.

*dejarse vencer por ignorancia. La exploración en el terreno moral de placeres y dolores tiene otra arista, en cuanto al ya mencionado término medio o temperancia, pues el placer cuando se relaciona con el bien es bueno, mientras que la intemperancia conduce al goce. El deseo de placeres es un principio innato mientras que la opinión que lleva al bien es adquirida, fruto del dominio de la razón sobre el placer. Ambas tendencias pueden estar en conflicto. Una tercera posición entre placer y dolor es una especie de indiferencia, una ficción de placer verdadero como la que vive la mayoría. Pero el verdadero placer sólo reside en el ejercicio de la razón. Será tarea del gobernante atender a la formación de la opinión que conduce al bien, tema que se tratará más adelante.*

### II.b.1 Sentidos y sensaciones

Platón explica el origen de las sensaciones en *Timeo* cuando se refiere a la formación de los seres humanos por obra de los dioses creados. Éstos fabrican un cuerpo único para cada individuo a partir de una mezcla de los cuatro elementos (42e), introducen en él la marea continua de movimientos del alma inmortal y modelan otra especie de alma, la mortal, que conlleva pasiones temibles e inevitables (43a-44a). Forman parte de ella el placer, incentivo del mal, los dolores, causas de abandono del bien, la temeridad y el miedo que son consejeros estúpidos, el apetito sordo a todo consejo y la esperanza tan proclive a la decepción. Los dioses mezclaron todo esto a la sensación irracional y al amor, dispuesto éste a arriesgarlo todo (69d). Este complejo avanza sin orden, de manera irracional, errante, al azar, en todas direcciones, turbado aún más por las impresiones de objetos exteriores (43d). En esta situación lo Mismo y lo Otro se confunden pasando uno por otro de forma falaz y loca. El alma, al momento de nacer, cuando es encadenada a un cuerpo está en ese estado<sup>156</sup>, pero al ir madurando los movimientos adquieren estabilidad, nombran a lo Mismo y lo Otro de manera exacta y adquiere sensatez, luego la educación continúa la tendencia hacia la salud y la normalidad (44a-b)<sup>157</sup>.

---

<sup>156</sup> El cuerpo del infante entre los tres y cuatro primeros meses de vida se define como “cuerpo despedazado” por su debilidad neurológica. Su condición es la de estar constituido por piezas sueltas, contrariamente a la evidencia de lo visible, lo que señala un estatuto subjetivo del cuerpo que es primario en relación a la satisfacción de la gestalt, de la buena forma. Esto es lo que da sentido al estadio del espejo, un acontecimiento que tiene relación con la posición esquizo-paranoide descrita por Melanie Klein, en la que el yo inmaduro y fragmentario del niño se encuentra expuesto al conflicto entre las pulsiones de vida y muerte. Ver Klein, M., *Amor, culpa y reparación*, trad. cit., Tomo 1. *Timeo* describe los comienzos caóticos de la vida humana, planteo que le permite a Platón fundamentar la necesidad de instrumentar su propuesta educativa como un asunto de máxima importancia. El desorden, en cualquiera de sus dimensiones humanas, pasará a ser un problema a resolver por la política.

<sup>157</sup> Al credo del humanismo pertenece la idea de que los seres humanos son “animales bajo influjo” y que por ello es imprescindible llegar a descubrir el modo correcto de influir sobre ellos. De este convencimiento se desprende la perpetua batalla entre las tendencias bestializantes y las domesticadoras. Se halla en juego aquí nada menos que una definición del ser humano de cara a su franqueza biológica y a su ambivalencia moral.

*Las sensaciones son movimientos incesantes que los dioses introducen en el cuerpo y que provienen del alma y también del cuerpo. Al nacer, las sensaciones están en desorden, no hay diferencia entre lo propio y lo ajeno y libradas al azar están alteradas además por las impresiones que provienen del exterior. La maduración primero y la educación después imponen organización a este complejo, un tema que pasará a ser cuestión de Estado.*

La vista es el sentido que presta mayor utilidad al ser humano. De no ser por ella no vería los astros, el día, la noche, la regularidad de las estaciones, los equinoccios, los solsticios, a partir de los cuales conoce el número, el tiempo y le permite especular sobre la naturaleza del universo. Por la vista es posible la ciencia. Timeo agrega que los movimientos del universo y los del pensamiento son de la misma naturaleza, por lo cual siguiendo los primeros el ser humano puede estabilizar los segundos. La palabra le ha sido dada al hombre con ese mismo fin (46e-47c)<sup>158</sup>, pero como todo está en movimiento, en *Teeteto* Sócrates dice que no puede aplicársele la inmovilidad con las palabras (183a)<sup>159</sup>. No obstante, como los sentidos son especializados en tanto el ojo ve, los oídos oyen, la lengua percibe el sabor, el tacto la sequedad, lo que unifica las sensaciones y nos permite ser concientes de ellas<sup>160</sup> es otra facultad que manifiesta lo que es común a todas esas sensaciones<sup>161</sup>. En efecto, el órgano propio para esos sensibles comunes no reside en la sensación sino en el alma (185c-e) sin el

---

Desde las reflexiones platónicas sobre la educación y el Estado, predomina la noción de que los hombres son animales, de los cuales unos crían y disciplinan a sus semejantes, mientras que los otros son criados. Ver Sloterdijk, P., *Normas para el parque humano*, trad. cit., 32-35, 64. Platón emplea en muchas oportunidades metáforas que parecen homologar al ser humano con animales, aun cuando en varias ocasiones muestra nociones diferentes del hombre en su relación con la educación y el Estado.

<sup>158</sup> Cuando Freud funda el psicoanálisis, la cura en este primer período se plantea como levantamiento de la represión y desciframiento del deseo: es el momento de la apelación a la palabra. A mayor desciframiento e interpretación (aclaratoria o recomponedora de significación) se produciría la reubicación del sentido, y la liberación del sujeto neurótico. La palabra aparece como el medio privilegiado de proceder a la cura del paciente. Freud, S., *Estudios sobre la histeria. Comunicación preliminar*, trad. cit., 43. La palabra tiene en Platón un aspecto armonizador, como un reflejo de la racionalidad que gobierna el universo. Ese aspecto es análogo al que ofrece la medicina para proveer de salud al alma.

<sup>159</sup> En *Más allá del principio del placer* y en el *Seminario X* de Lacan, cuando aparecen la teoría del 'objeto a' y los goces, irrumpe lo inexorable de la repetición en lugar de la ingenua liberación por el relato o el diálogo. Entonces el sujeto no sabe lo que es y por lo tanto no sabe lo que dice. La palabra, único recurso disponible en la primera época aludida en la nota anterior, es relativizada por la búsqueda de otro tipo de intervenciones o estrategias que van a incidir en las diferentes escuelas psicoanalíticas. Ver Freud, S., *Más allá del principio de placer*, trad. cit., 2514. Para Platón el fluir de la realidad percibida no permitiría que las palabras la reflejen, ya que cuando pretendieran nombrarla, hubiera dejado de ser lo que era. Muestra así las falencias del lenguaje humano y como en otros temas de su filosofía, las dificultades que existen tanto en la búsqueda de la verdad como en el intento de hacer racional la vida social.

<sup>160</sup> Platón plantea en este pasaje la unificación de los sentidos especiales por obra del sentido común y el problema de la apercepción, retomada por Aristóteles en *De Anima*. Ver Aristóteles, *De Anima*, trad. cit., III, I.

<sup>161</sup> La unificación de los sentidos por obra del sentido común es solidaria con la metafísica de la unidad del ser y con la de la unidad política que procura el mayor bien de la sociedad.

concurso del cuerpo. Es ese instrumento por el cual es captado el ser, lo semejante y lo diferente, lo mismo y lo otro, las relaciones mutuas que anteceden y las que dan motivo al pasado, presente y futuro de los seres (186a).

En cuanto al placer, éste aparece definido como el mayor bien por Filebo, el personaje que da nombre al diálogo en el que Platón tiene ese tema como eje central. Sócrates polemiza con esta definición planteando que la superioridad la tienen el entendimiento y la ciencia, pues la condición del bien es la autosuficiencia, la perfección y ser una meta para todo ser conciente (19d). A diferencia de la hipótesis de Filebo, postula que la vida dedicada al placer requiere de entendimiento, conciencia y memoria del propio goce y opinión verdadera para saber en el instante de placer que ello está sucediendo (21a-c), de lo contrario no sería una experiencia humana. Pero una vida con entendimiento, memoria y ciencia sin placer ni dolor tampoco sería deseable<sup>162</sup>, por lo cual el bien no se relaciona con una u otra forma de vida sino con aquella en la que el entendimiento es más cercano y semejante al placer (22c-d). Sócrates avanza sobre el tema diciendo que el todo se compone de lo ilimitado, el límite, la mezcla de ambos y la causa de la mezcla y producción. El placer pertenece al género de lo ilimitado, la medida es el límite<sup>163</sup>, la mezcla corresponde a lo producido, es decir, a las creaciones de la salud y la armonía y la causa universal es la sabiduría y el entendimiento o sea, el alma (30a-b). La ruptura de la armonía hace nacer el dolor y su restablecimiento el placer (32a-b). Más hay que agregar a esta afirmación una segunda especie de placer y dolor, que se debe a la memoria de los acontecimientos agradables y desagradables respectivamente, y también un tercer estado, la vida de la sabiduría, en la que no hay ni placer ni dolor (33a-b) y que es la más divina de todas.

*El sentido de la vista es el más importante porque permite observar la naturaleza, cuyas regularidades y transformaciones incitan a la formulación de nociones científicas. En cuanto a los movimientos del universo, éstos son iguales a los del alma, lo que implica que cada uno de los seres humanos es creado por una pequeña porción de sustancia divina, de idéntica moción circular a la que puede observarse en el cielo. Dicho movimiento no es otro en el alma humana que el de la actividad de la razón. Pero cuando el alma es implantada en el cuerpo, éste deviene sujeto de sensaciones y pasiones, dando lugar a toda clase de movimientos irracionales, que serán estabilizados por la contemplación de los racionales,*

---

<sup>162</sup> Platón evoluciona desde una virtual exclusión de las pasiones y deseos, característica del intelectualismo socrático, hacia un mayor reconocimiento de los elementos afectivos en la vida humana. Ver Stalley, R., *Plato's Laws*, ed. cit., 9.

<sup>163</sup> Ver Nota 238.

*función de equilibrio que también cumple el lenguaje, a pesar de que éste no sea capaz de sujetarlos. Más adelante las pasiones constituyen el alma mortal atada a los elementos inmortales de la razón<sup>164</sup>. Los sentidos son especializados, pero lo que es común a todas las sensaciones reside en el alma, pues las compara, relaciona y temporaliza. Por eso el mayor bien no reside en la sensación de placer sino en el alma que la hace conciente, convirtiéndola así en una experiencia humana. Pero una vida saludable y armónica no requiere sólo de placer o sólo de entendimiento sino del placer moderado por el entendimiento, también de la memoria, de modo que el dolor proviene de la ruptura de la armonía o de recuerdos desagradables y el placer del restablecimiento de la armonía o de recuerdos agradables. Pero la vida de la sabiduría, en la que no hay ni placer ni dolor, es la más divina de todas. Según mi lectura, Platón desarrolla un amplio saber acerca de la intimidad de las sensaciones, pasiones y sentimientos humanos y su forma de operar, pues desea instrumentar, como una tarea de buena política, el control sobre esa esfera del ser humano. Desde este punto de vista, resulta esencial el manejo del placer para incentivar las buenas costumbres como el del dolor para desacreditar las malas. El aparato del Estado y la familia cumplen un papel de relevancia en este proyecto.*

## II.b.2 Verdad y falsedad<sup>165</sup>

El tema del placer y el dolor, tan importante para el conocimiento de la psicología humana, lleva a Platón a otro capítulo de singular importancia en su filosofía, que es el de la verdad. En efecto, el problema aparece en *Filebo* como un desarrollo de las reflexiones vinculadas a la sensación, el recuerdo, el olvido y la reminiscencia.

---

<sup>164</sup> La doctrina de las partes del alma descrita en *Timeo* (69c-73d) se corresponde con la que Platón expone en *República*, donde atribuye al alma racional el verdadero sí mismo, el único elemento inmortal y divino en el hombre, por consiguiente merecedor de ejercer dominio sobre el resto de las partes. *Leyes* sigue la misma doctrina (713c-714a), también cuando el Ateniense afirma que los mejores elementos deben gobernar a los peores (726a), lo que equivale a decir que éstos han de obedecer la ley (728a). La afirmación muestra el aspecto práctico y político de la sabiduría.

<sup>165</sup> “La verdad no puede manifestarse a sí misma sino manifestando lo falso, que no resulta separado y repelido a un lugar distinto; al contrario (...) la verdad se manifiesta sólo dando lugar a la no verdad, esto es, como tener lugar de lo falso, como exposición de la propia e íntima impropiedad.” De la misma forma, el bien se revela como no consintiendo en otra cosa que en el asimiento del mal. De estar este último en lugar separado, la conquista del bien implica un crecimiento de la parte del mal que resulta rechazada. A todo esfuerzo de los muros del paraíso corresponde un ahondamiento del abismo infernal. Ver Agamben, G., *La comunidad que viene*, trad. cit., 19-20.

En esa obra Sócrates define la sensación como una afección, fruto de una conmoción del conjunto cuerpo-alma (34a), el recuerdo como la conservación de la sensación, el olvido como la huída del recuerdo (33e) y la reminiscencia como la recuperación de una sensación o un conocimiento que el alma efectúa por sí misma sin el concurso del cuerpo (34b). La reminiscencia explica el deseo y el placer que experimenta el alma independientemente del cuerpo. El deseo es siempre una tendencia hacia lo contrario de lo experimentado, como el vacío aspira a lo lleno. Pero cuando alguien no tiene ninguna impresión actual ni la ha tenido nunca como en el comienzo de la vida, el vacío carece de referente hacia el cual dirigirse, lo que demuestra que el deseo, motor de todo ser vivo, pertenece a la parte apetitiva del alma. De donde pérdida y saciedad son afecciones que tienden a la conservación y destrucción de los seres vivos, vinculados estos estados con el placer y dolor según los casos (35e). La memoria cumple un papel destacado pues interviene para morigerar el sufrimiento del vacío a través de recuerdos placenteros mientras haya esperanza de satisfacción, entonces se está entre ambos estados. Si no se da esa esperanza, el sentimiento de dolor es doble (36a-c)<sup>166</sup>.

*Platón parte en este pasaje de su concepción del deseo como tendencia a la recuperación de la falta o de aquello de lo que se carece. Como tal implica un vacío, una nada que se pretende completar o llenar. Pero cuando no hay una experiencia de satisfacción previa, como sucede al nacer, el deseo muestra su carácter ajeno a la impresión, mientras exhibe su pertenencia exclusiva al alma. La pérdida saciada se relaciona con el placer y la conservación del organismo, lo contrario se relaciona con el dolor y la destrucción del mismo. Si hay recuerdo de saciedad, aunque ésta no se produzca, el dolor de la pérdida se atempera con la esperanza de saciedad y el placer del recuerdo. Con lo que el placer y el deseo exhiben su naturaleza fantasmática.*

---

<sup>166</sup> El proceso pulsional se manifiesta inicialmente en el niño por la aparición de un displacer provocado por el estado de tensión inherente a la fuente de excitación de la pulsión. El niño se encuentra en una situación de necesidad que exige satisfacción. En consecuencia, el objeto que se le propone para la satisfacción le es ofrecido sin que él lo busque y sin que tenga una representación psíquica de él. La dependencia de otro que satisfaga la tensión es la fuente del sentimiento moral. Este proceso de satisfacción origina un placer inmediato que está ligado a la reducción del estado de tensión producto de la pulsión. Esta experiencia primera de satisfacción deja una huella mnémica, es la representación del proceso pulsional. Cuando reaparece el estado de tensión pulsional la huella mnémica es reactivada. Pero ya después de la primera experiencia de satisfacción la manifestación pulsional ya no puede aparecer como una necesidad pura sino que se transforma necesariamente en una necesidad ligada a una representación mnémica de satisfacción que puede anticipar la satisfacción a través de una alucinación. Por lo tanto la esencia del deseo debe buscarse precisamente en ese dinamismo que encuentra su modelo en la primera experiencia de satisfacción, aunque siempre habrá una diferencia insalvable con él. Ver Freud, S., *Proyecto de una psicología para neurólogos*, trad. cit., 229-236. Platón intenta demostrar que el deseo tiene menos que ver con un objeto corpóreo que satisfaga la necesidad que con un recuerdo o una tensión dolorosa del alma. Agrega que aun cuando haya esperanza de satisfacción, siempre será incompleta. Prioriza así el alma sobre el cuerpo y enfatiza la falta como motor del deseo.

Tanto la opinión como el goce tienen un objeto: el que agrada (37a-b), sin embargo se considera que sólo la opinión es verdadera o falsa. Sócrates afirma que también el placer y el dolor son cualificables en tanto pueden producirse por una opinión verdadera o falsa (37e). Para explicar esta afirmación dice que el alma se parece a un libro (38e), que el encuentro de lo que está almacenado en la memoria con las sensaciones y reflexiones que de ello se sigue, se inscriben en el alma como un discurso<sup>167</sup> verdadero o falso (39a), que da lugar a opiniones verdaderas o falsas. A las palabras del discurso se asocian imágenes, una vez que se han separado de impresiones inmediatas o sensaciones de cualquier índole. De modo que las imágenes serán verdaderas sólo si las opiniones y discursos asociados a ellas son verdaderos. Esto en cuanto a las representaciones presentes o pasadas, en cuanto a las futuras, lo que se denomina “esperanza” es discurso y las imágenes que lo acompañan son pinturas (39d-e) que generan placeres. Los hombres buenos pueden experimentar placer verdadero por una esperanza de futura buena ventura, los malos sentirán un placer falso en el caso de tener el mismo anhelo. Así mientras el sentimiento es siempre real para el que lo experimenta, el placer y el dolor pueden ser verdaderos o falsos (40e).

Como ya se dijo, cuando hay deseo el alma aspira a estados contrarios a los del cuerpo, pero es éste el que vehiculiza las afecciones derivadas de una impresión (41c), de modo que pueden coexistir placer y dolor como sentimientos opuestos y simultáneos (41d). De éstos puede decirse además que son cambiantes, por lo tanto imaginarios, verdaderos o falsos, es decir, aparentes y como tales fuentes de error e injusticia. También es dable afirmar que las mezclas pueden ocurrir en el cuerpo, en el alma o en el conjunto cuerpo- alma y que en algunos casos predomina alguno de los componentes de la mixtura. Un ejemplo de coexistencia de sentimientos opuestos lo constituye el sufrimiento del envidioso que goza con el mal del envidiado, siendo aquel víctima de una ilusión acerca de la riqueza, la belleza y la virtud. Existen asimismo los placeres puros, sin mezcla (50e), como los que produce el conocimiento, sólo reservados a una minoría (52a-b) y relacionados con la verdad. Sócrates

---

<sup>167</sup> La experiencia psicoanalítica descubre en el inconsciente toda la estructura del lenguaje, la que preexiste a la entrada que hace en él cada sujeto en un momento de su desarrollo mental. Dicho sujeto parece siervo de un discurso, cuya sustancia proviene de la tradición que lo instaura y que funda las estructuras elementales de la cultura. Esas estructuras revelan una ordenación de los intercambios que son inconcebibles fuera de las permutaciones que autoriza el lenguaje. Ver Lacan, J., *La instancia de la letra en el inconsciente*, trad. cit., 474-475. Para Platón las imágenes que se forman a partir de los discursos inscritos en la memoria, cuando las sensaciones ya no son inmediatas serán verdaderas o falsas si los discursos y las opiniones asociadas a ellas son verdaderos o falsos. Las imágenes que acompañan discursos sobre el futuro generan placer verdadero o falso en coincidencia con el valor de los discursos. Una tarea de la educación consiste en generar discursos defensores de la virtud, que queden asociados en la memoria de los jóvenes a imágenes y sensaciones placenteras, de modo que sean lo suficientemente persuasivos como para devenir verdaderos.

propone pensar en cómo lograr una mezcla de sabiduría y placer (59d-e), es decir, una vida mixta, de manera de hacerla más deseable (61d-e), aunque, reflexiona, ella estaría más ligada a la verdad y al bien que al placer. Así pensada, la vida mixta resulta de un ordenamiento incorpóreo, procurado por la medida y la proporción, destinado a gobernar al cuerpo. Sócrates aclara que el bien se caracteriza por la belleza, la proporción y la verdad, lo que hace que la vida mixta sea buena (64b-65a). En la escala jerárquica de los bienes, en primer lugar se ubica la medida, le siguen la proporción, la belleza, la perfección y la eficacia, el tercer lugar es para el entendimiento y la sabiduría, en el cuarto se ubican las ciencias, las artes, las opiniones rectas y en el quinto, los placeres puros del alma solamente (66a-c). La vida correcta no debe perseguir el placer ni huir del dolor sino aceptar con alegría el justo medio (*Leyes* 792c-d).

*La memoria está escrita como un discurso con imágenes asociadas que son susceptibles de generar placer o dolor, cuya verdad o falsedad depende de la del discurso y sus imágenes. Como se dijo previamente, hay conflicto entre el cuerpo y el alma así como entre las diversas partes del alma y del cuerpo, de modo que pueden coexistir placer y dolor, siendo éstos verdaderos o falsos y por tanto fuentes de error e injusticia. Pero existen los placeres sin mezcla, que son los derivados del conocimiento, más ligado a la verdad que al placer y reservado a una minoría. Por lo tanto es la medida, la que gobernando al cuerpo proporciona el ordenamiento necesario para procurar una vida mixta que la haga buena, esto es, conformada con alegría al justo medio. No se trata entonces de rechazar el placer sino de moderarlo.*

### II.b.3 Teoría moral

En *Leyes*, el Atenicense dice que la legislación se refiere preferentemente a placeres y dolores, tanto en las ciudades como en los caracteres de los seres humanos o en cualquier ser vivo (636d). En el caso de los hombres, por estar éstos encarnados en un cuerpo, no obedecen tan sólo a los dictados de la razón sino también a los de las pasiones. De modo que tiene que haber algo que los persuada de obrar en el sentido de la virtud y ese “algo” es el placer. Por ello es necesario convencer acerca de que la vida virtuosa es placentera y el camino del vicio sólo lleva al sufrimiento. Como placeres y dolores tienen tanta influencia sobre el ser humano, ellos son relevantes en el trabajo de los legisladores y en el de los que educan a los jóvenes, a los que deben formar en el dominio de los afectos para evitar que sean débiles, esclavos o malos ciudadanos (635b-d). La naturaleza deja fluir esas dos fuentes, pero sólo es feliz aquel que sabe dónde, cuándo y cuánto beber de ellas, mientras que hacerlo a la ligera, fuera de toda

justa medida, conduce a la miseria moral (636d-e)<sup>168</sup>. La naturaleza ha dotado de un placer muy intenso al deseo amoroso porque es esencial para la supervivencia de la especie (636c), como también sucede con la necesidad de alimentarse y de beber para asegurar la supervivencia individual<sup>169</sup>. De los tres grandes apetitos, el primero resulta ser el más poderoso (783a-b) pero todos son causa de incontinencia y de inversión de las jerarquías, al punto de llegar a tener un dominio absoluto sobre el alma (*República* 402e)<sup>170</sup>. Al respecto, el Ateniense defiende la institución de las fiestas comunitarias pues sirven a los fines de fortalecer el poder de control sobre sí mismo (*Leyes* 647e-650b). En efecto, la bebida intensifica el placer, pero resistir la tentación incentiva al ser humano a desarrollar un genuino auto-control. Más adelante, el Ateniense señala que el placer y el dolor son las primeras percepciones de un niño y que es la infancia la etapa de la vida en la que se conforman las virtudes y los vicios del alma (653a). Define entonces la virtud como la concordancia entre el placer, la amistad, el dolor y el odio generados correctamente, es decir, con relación a dónde, cuándo, cuánto y con respecto a qué o a quién, antes de la comprensión por la razón y la toma de conciencia de la coincidencia entre dichas afecciones y las costumbres (653b-c).

*Placer y dolor tienen mucha influencia en el ser humano, por eso es un aspecto relevante a tener en cuenta por la legislación y la educación. En efecto, ambos instrumentos deben propender a crear las condiciones para que los jóvenes hagan la experiencia de sentir de manera apropiada. Para ello se necesita crear un hábito desde la temprana infancia que familiarice al niño con lo que hay que aceptar y lo que se debe rechazar de acuerdo a las costumbres correctas. Generar placer en la virtud y dolor en el vicio es un aprendizaje previo a toda comprensión racional del logos de la ciudad y corresponde a la educación. En cuanto a la legislación, la misma debe aconsejar al ser humano, sujeto a placeres y dolores por su encarnadura, perseguir la misma clase de vida virtuosa que recomienda la razón. Siguiendo el punto de vista del Ateniense, honrar el alma implica resistir los halagos del placer y soportar el dolor y el miedo (727c), con lo que no puede asignársele el mote de*

---

<sup>168</sup> Previamente el Ateniense se ha referido al mito de Ganimedes, un bello joven raptado por Zeus y transformado en su amante. Al respecto comenta que los cretenses inventaron este relato para justificar la práctica de la homosexualidad que en *Leyes* será condenada por intemperante.

<sup>169</sup> En 1910 Freud enuncia la oposición entre las pulsiones que sirven a la sexualidad, es decir a la obtención del placer sexual, y las pulsiones del yo que tienen por fin la autoconservación del individuo. Ver Freud, S., *Concepto psicoanalítico de las perturbaciones psicopatógenas de la visión*, trad. cit., 1633. Platón efectúa idéntica distinción entre el deseo sexual que sirve a la supervivencia de la especie y los deseos que aseguran la del individuo.

<sup>170</sup> La actividad sexual no es un mal en sí misma sino porque desencadena una fuerza que puede pasar al exceso, lo que plantea la cuestión moral acerca de cómo dominarla y asegurar su conveniente economía. De manera similar son tratados los placeres del vino y de la mesa (*República* 389d-e).

*hedonista. Sin embargo resulta interesante detenerse en la manera en la que Platón concilia posiciones hedonistas y no hedonistas en su pensamiento. Así parece que la virtud es buena en sí misma porque es el resultado del alineamiento del alma con la razón. Pero en la medida en que el ser humano está encarnado en un cuerpo, tiene la posibilidad de perseguir una vida virtuosa sólo si ésta es placentera. De modo que aunque el placer no es el bien, es la condición necesaria de la buena vida de la humanidad. Puede decirse que sin inconsistencias, Platón sostiene las principales proposiciones de su doctrina ética: la virtud es valiosa en sí misma porque es la vida conforme a la razón, pero la vida virtuosa es posible en la medida en que pueda obtenerse placer en la virtud<sup>171</sup>.*

La crianza adecuada se caracteriza por la realización de esa combinación en lo que se refiere a placeres y dolores, mientras la educación se distingue por la instalación en el individuo del nexo entre el odio y lo que hay que odiar y el amor y lo que se debe amar (653b- c) desde el principio hasta el final de la vida. En efecto, el legislador debe inculcar que los injustos son infelices y los justos felices y que los juicios del alma mejor son más verdaderos que los del alma peor y aunque hubiera mentira en los juicios del alma mejor, el aserto sería eficaz para que los jóvenes actuaran justamente, por su propia voluntad (663c-e)<sup>172</sup>. Por eso la máxima pena para la maldad consiste en asemejarse a los malos y huir de los buenos y las buenas razones (728b). De esto se sigue que el objetivo de la educación no reside en inculcar el juicio acerca de la imitación o la igualdad según el criterio del placer, sino en la corrección de ambas según su naturaleza, propósito y de qué es imagen (667e-668a). La educación comporta esfuerzos que cuando crean la carne que se les adapta, terminan siendo agradables<sup>173</sup>, por eso hay que inducir en los niños, a través de cuentos y relatos con música<sup>174</sup>, la idea de que la victoria sobre los placeres conduce a la felicidad mientras que la derrota trae desdicha

---

<sup>171</sup> El objeto de la reflexión moral para los griegos consiste en la dinámica que une el deseo que lleva al acto, el acto que está ligado al placer y el placer que suscita el deseo. La ontología de la ética del comportamiento sexual muestra que lo que está en juego es el control del conjunto dinámico constituido por actos, placeres y deseos, de modo que la distinción fundamental se da entre continencia e incontinencia. Ver Foucault, M., *El uso de los placeres*, trad. cit., 42-44.

<sup>172</sup> La virtud que, en los períodos de juventud y medio de la producción platónica, depende del conocimiento, deriva progresivamente hacia la idea de que los ciudadanos pueden llegar a ser virtuosos en la medida en que pasiones y deseos estén disciplinados de tal forma que obedezcan a la ley como una cuestión de hábito. Ver Stalley, R., *Plato's Laws*, ed. cit., 9.

<sup>173</sup> El agrado aparece como un incentivo para convencer sobre la superioridad del acto justo. Puede objetarse sin embargo que no es del todo evidente que la vida del justo sea al mismo tiempo agradable y feliz o la del injusto, displacentera e infeliz. Ver Stalley, R., *Plato's Laws*, ed. cit., 62-64.

<sup>174</sup> Los pitagóricos utilizaban la educación musical como forma de inculcar la armonía de contrarios y el orden para reunir las partes diversas del alma, en lo que consistía la sabiduría. Ver Colli, G., *Platón político*, trad. cit., 71-72.

(840c)<sup>175</sup>. Un ejemplo del efecto que el placer ocasiona cuando está ubicado en el lugar del bien, lo han brindado los poetas quienes, siguiendo ese criterio, han llegado a mezclar géneros y estilos musicales que estaban bien diferenciados en los tiempos de las antiguas leyes. Esta unión de todo con todo ha orientado a la plebe hacia la ilegalidad y la osadía con respecto a las leyes y la opinión del mejor, a la falta de obediencia hacia los magistrados, progenitores y mayores, a la desvergüenza y la trasgresión de los juramentos, garantías y dioses. La libertad insolente ha terminado desplazando a la aristocracia por una teatrocracia malvada (700 a-701c)<sup>176</sup>.

*Tras exponer cuáles son los objetivos de la crianza y la educación, Platón procura instalar tanto una ecuación entre justicia, placer y felicidad como entre el alma justa y los juicios verdaderos. De estos últimos dice el Ateniese que aunque no sean necesarios son convenientes, motivo que lo lleva a recurrir a la mentira y a aconsejar mantener bajo control a los poetas para no alterar las correlaciones y así convencer a los jóvenes sobre la importancia de actuar según la virtud.*

*El tema del placer y el dolor no sólo concierne al individuo sino también a la comunidad. En efecto, el mayor mal para ella es la desintegración (República 462a-b), cuya causa es la particularización, es decir, cuando no se pronuncian al unísono “mío”, “no mío” y “ajeno” (462c). Por lo tanto lo que la preserva de ese mal es el placer y el dolor ante los mismos acontecimientos y lo que garantiza que esa identificación sea posible es la comunidad de mujeres<sup>177</sup> y niños, la vida en común de los guardianes y la ausencia de propiedad privada entre ellos (464a-e)<sup>178</sup>. El alejamiento del ciudadano de aquellos elementos que, como la propiedad y la familia<sup>179</sup>, pueden favorecer el aspecto empírico y contingente de la*

---

<sup>175</sup> En varios pasajes de *Leyes*, los personajes utilizan metáforas militares. Ver Stalley, R., *Plato's Laws*, ed. cit., 50.

<sup>176</sup> La particular inquina de Platón contra los poetas no puede entenderse sin considerar que hasta la aparición de los sofistas el lenguaje no era concebido como una fuente de violencia, luego de lo cual dicho criterio comenzó a perder validez. Este fenómeno pudo observarse también en el siglo XVIII, lo que induce a pensar que la ilustración de la conciencia junto a la libertad de opinión y de palabra no pueden proliferar sin la violencia lingüística. Ver Agamben, G., *El hombre sin contenido*, trad. cit., 12.

<sup>177</sup> Heródoto y Eurípides atestiguan la existencia de esta institución en Grecia. Ver Colli, G., *Platón político*, trad. cit., 100.

<sup>178</sup> En *Leyes* los remedios para sanar la sociedad son un nuevo sistema legal, un nuevo estilo de legislador, la creación de un elaborado sistema educativo, el férreo control sobre la población y la vida económica, la selección correcta del medio ambiente para la ciudad y el fomento de sentimientos de unidad y amistad a través de la familia y de otros grupos sociales. Ver Stalley, R., *Plato's Laws*, ed. cit., 99.

<sup>179</sup> Las aspiraciones emocionales y reacciones humanas están vinculadas a la adhesión a las cosas y las personas, la que adquieren su forma por acuerdos y usos relativos a la propiedad y por el matrimonio y la crianza de los hijos. De manera que si la propiedad y su uso son mayormente privados, las adhesiones y emociones también lo serán, con su masivo potencial de dividir a la sociedad. Las instituciones comunales, en cambio, proveen adhesión colectiva. Ver Schofield, M., *Plato*, ed. cit., 222.

*individualidad, tiende a favorecer la toma de posesión de la propia conciencia como parte del orden universal y de la vida comunitaria. Es decir, de lo que es la virtud del Estado<sup>180</sup>, constituido por instituciones que entrenen a los jóvenes en la tarea de resistir placeres y deseos tanto como dolores y temores<sup>181</sup> y orientarlos en el sentido correcto. En este punto hay que tener en cuenta que el problema de la propuesta platónica consiste en que los medios que considera útiles para fomentar la unidad de la sociedad están sólo referidos a la clase de los guardianes. En Leyes, la noción de lo común, extendida en la medida de lo posible a toda la ciudad, se da en el mejor sistema político (739b-c).*

*El Ateniese justifica su propuesta poniendo el acento en la decadencia que experimenta la sociedad y en el consiguiente colapso de toda forma de respeto por la autoridad que se evidencia en ella. La libertad, que es causa de ese fenómeno, se distingue ampliamente de la libertad moderada que propugna. Al respecto recuerda que bajo la antigua ley los individuos no tenían autoridad sobre las cosas, en cambio vivían en una suerte de voluntaria esclavitud a la ley (Leyes 700a). La declinación de ese orden provino del cambio cultural, más específicamente, del abandono de reglas objetivas y de estándares controlados de actuaciones musicales que condujeron a la libertad para todos en esa esfera, es decir a una “teatrocracia” en lugar de una “aristocracia musical”. Cuando la libertad se vuelve dominante, los individuos rechazan la obediencia a los gobernantes, padres y ancianos, luego hacen caso omiso de las leyes, juramentos, promesas y dioses.*

*La libertad moderada avalada por el Ateniese consiste en la aceptación voluntaria del gobierno de la ley y en la participación de los individuos en el sistema político como ciudadanos libres antes que como esclavos de sus gobernantes<sup>182</sup>. Por su parte, Sócrates en República entiende como individuos libres a aquellos que poseen espíritu independiente, temen más la esclavitud que la muerte (387b), son valientes, auto-disciplinados y temerosos de dios<sup>183</sup>, motivo por el cual se espera de ellos su consentimiento más que la obligación de*

---

<sup>180</sup> Ver Colli, G., *Platón político*, trad. cit., 121.

<sup>181</sup> Platón distingue tres clases de vicios motivados a) por una falsa opinión sobre lo que se debe hacer o no hacer (error intelectual), b) por fuertes pasiones opuestas a un juicio correcto (debilidad de la voluntad), c) por deseos que distorsionan el juicio acerca del bien y el mal (deseos dominantes). Ver *Leyes*, trad. cit., Libros I, II y III.

<sup>182</sup> Con respecto a la relación entre democracia y libertad, *Leyes* suena como muchos de los textos de los siglos V y IV a.C. El más famoso es el de Herodoto cuando atribuye a Demaratus, el depuesto rey espartano, la idea de que cuando los espartanos luchan como un cuerpo son invencibles, porque aunque son libres no lo son completamente pues tienen como señor a la ley. Una noción similar está presente en Solón de Atenas. Asimismo Demóstenes decía que ningún hombre puede atribuir la prosperidad de Atenas, su libertad, su sistema democrático, a otra cosa que a las leyes. Ver Schofield, M., *Plato*, ed. cit., 81-82.

<sup>183</sup> La reflexión sobre la libertad no alcanza solamente a la independencia de la ciudad entera, sino a la libertad de los individuos entendida como el dominio que son capaces de ejercer sobre sí mismos, indispensable para el Estado por entero. Pero esa forma de soberanía no debe entenderse como libre albedrío. Su contrario es la esclavitud de uno con respecto a placeres y deseos. Ver Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, trad. cit., Tomo II, 76-77.

*vivir en el orden social. Condición que se alcanza con el libre diálogo, que en la ardua investigación de la verdad tiene por finalidad el conocimiento (499a)<sup>184</sup>.*

### II.c Realidad y ficción.

*La necesidad de hacer concordar los dioses y el universo con los hombres, en especial los que ejercen el gobierno, y las ciudades respectivamente, así como entre palabras e imágenes, lleva a Platón a tratar el tema de la verdad y el error o la mentira estrechamente vinculado al de la realidad y la ficción.*

La conocida alegoría de la caverna (*República* Libro VII), muestra la oscuridad de las creencias y de los lugares comunes que conforman la cultura compartida por los seres humanos en la sociedad. Ese entramado de apariencias lleva a Platón a establecer la jerarquía y naturaleza de los entes que conforman ese mundo y la relación de los hombres con respecto a ellos. En dicho pasaje unos seres humanos se hallan encadenados en el interior de una caverna, obligados por esa circunstancia a ver imágenes proyectadas sobre una pared como única experiencia de vida. La inmovilidad en la que se encuentran no les permite darse vuelta para observar que esas imágenes son las sombras de unos objetos ubicados a sus espaldas (514a-515c). Pero uno sólo de esos prisioneros logra liberarse de sus cadenas y así comprender la naturaleza y causa de las imágenes, al percibir los objetos de los que aquellas son meras sombras. Finalmente el prisionero consigue salir del encierro. Una vez fuera de la caverna, esperará a la noche para evitar la luz que lo enceguece y poder contemplar los reflejos en el agua y los astros en el cielo. Luego, al clarear podrá ver con mayor precisión los entes naturales y finalmente el sol, que hace posible la existencia de todo lo demás y también el conocimiento del mundo gracias a su luminosidad (515c-516c)<sup>185</sup>.

Así el relato muestra el rango ontológico de las cosas, que va de menor a mayor realidad y verdad, y el orden gnoseológico en el que son aprehendidas. Están las imágenes en el lugar más bajo de la escala del ser y del conocer, le siguen los objetos tridimensionales del mundo

---

<sup>184</sup> Se trata de una concepción aristocrática de la libertad, cuya aparición en el diálogo está confinada a las discusiones de la élite conformada por los guardianes. Ver Schofield, M., *Plato*, ed. cit., 80-83.

<sup>185</sup> El método dialéctico, como propio del pensamiento filosófico, no tiene el significado de la ciencia moderna y no se configura como posesión de la verdad, sino sobre todo como un camino continuo de ascenso desde la hipótesis a lo anhipotético. Esta vía no parece que pueda ser entendida como una deducción desde el principio, que diera lugar a un saber absoluto de la idea, pues éste sería un saber divino, una *sophía*, sino el que corresponde al amor al saber que es connatural al pensamiento humano. Ver Duso, G., "Platone" en *La filosofía política di Platone*, ed. cit., 18.

natural, sus relaciones de causa efecto y finalmente la divinidad, el Bien. Éste, representado por el sol, preside el conjunto de lo visible y da sentido a toda la estructura<sup>186</sup>.

El prisionero liberado vuelve a la caverna para dar a conocer la experiencia a sus compañeros de cautiverio y allí se encuentra con el rechazo e inclusive con la agresividad de los que no quieren ver alterada la estrechez de su existencia, al punto de mostrarse dispuestos a matar a quien ose perturbarlos (516e-517a). Platón brinda esta alegoría en el contexto de una propuesta para el proceso gradual de la educación de los gobernantes, quienes munidos de la filosofía tienen con ella la verdadera experiencia necesaria para la conducción política<sup>187</sup>.

*El relato compara la naturaleza de los que han recibido educación con la de los que carecen de ella, mostrando asimismo una posibilidad de huída del mundo de apariencias y simulacros que transita la mayoría de los seres humanos en el transcurso de la vida. Apartarse de ese mundo es la precondition para contemplar las Formas y esta visión es la precondition para percibir claramente y actuar de manera virtuosa en el reino humano<sup>188</sup>. El nivel de agresividad homicida con el que los cautivos reciben al liberado, muestra a las claras lo que para Platón es una consecuencia desgraciada de la ignorancia. Entonces la misión del iluminado no consiste en quedarse en la contemplación por más feliz que ésta sea, sino en su renuncia para volver con su eros al punto de partida que es la comunidad, y lograr con ella dar cumplimiento a la aspiración al bien de la humanidad. Es el trabajo en común del que surge, “como la luz que brota de chispas palpitantes”, la idea del Bien, cuyo conocimiento es el más importante, pues hace que cualquier cosa sea útil y beneficiosa, incluyendo la variedad de artes y formas de experiencia. Agrega que de atender a otras formas de conocimiento, pero no a la que concierne al bien, no podrá conocerse si lo que se estudia o produce es beneficioso o útil (505a-b). Entonces el Sol, la Línea y la Caverna enfocan el tema de la educación filosófica como la herramienta necesaria para el conocimiento y la*

---

<sup>186</sup> Que la Idea del Bien no sea una esencia sino “lo que está más allá de la presencia” (*República* 509b), implica que la idea excede la capacidad del pensamiento. Por lo tanto, la tentativa del discurso en cuanto a la idea no tiene el rigor de la exposición de la contradicción, sino la apelación al uso de la imagen, en este caso de la luz y del sol. Ver Duso, G., “Platone” en *La filosofía política di Platone*, ed. cit., 17-18.

<sup>187</sup> La propuesta educativa de Platón contrasta con la provista por Esparta a sus jóvenes, basada en un régimen brutal y embrutecedor de extrema privación y sufrimiento. El propósito de esta propuesta consistía en desarrollar la tenacidad, la resistencia, la obediencia a los superiores y el hábito de los valores militares aceptados por la sociedad espartana. Ver Schofield, M., *Plato*, ed. cit., 37.

<sup>188</sup> En *Vida activa*, Hannah Arendt sostiene que Platón es el precursor de una fuga de la realidad de la política, entendida ésta como la actividad que se da en la *polis*, el espacio y la organización de una pluralidad de personas que interactúan entre sí. Dicha actividad corresponde a la facultad del obrar y se caracteriza por la espontaneidad, lo ilimitado e impredecible. La fuga de la vida política responde al diseño que hace depender la política de la teoría, lo que queda ejemplificado en la salida de los asuntos humanos por parte del prisionero liberado, la contemplación solitaria de la idea y su regreso para imponer los principios que derivan de ella. Ver Cavarero, A., “Teoria y politica nella *Reppublica* di Platone” en *La filosofia politica di Platone*, ed. cit., 40-41.

*comprensión que deben tener los guardianes de su función de gobernantes. Pero ellos requieren además ser persuadidos por el reconocimiento de pertenecer a la ciudadanía, inspirado inicialmente por la Noble Mentira. Esta presupone un vínculo concebido en términos de filial obligación, nacido al calor no tanto de una reflexión metafísica como de la capacidad de retribuir a la comunidad por la posibilidad única de haber tenido acceso a la verdad. El prisionero liberado vuelve a la caverna, no porque la ciudad sea una asociación unida por valores puramente racionales, sino por la convicción y lealtad a sus deberes políticos, el sentido de pertenencia a la comunidad y a su propia identidad. Así la tarea del filósofo no consiste en la trasposición mecánica de un modelo ideal a la realidad mundana, dado que el mundo del devenir en su intrínseca opacidad e inestabilidad no es plenamente redimible. De últimas, el proverbial pesimismo platónico de naturaleza cósmica y antropológica milita contra el intento de derrotar la inconstancia del mundo<sup>189</sup>.*

Entonces la educación es ese proceso ordenado y progresivo que corrige el rumbo de los intereses para orientarlos hacia lo que es debido (518d): lo más verdadero, el Bien. El que no tiene experiencia de lo blanco juzgará lo gris con relación a lo negro, por eso es que la educación debe ofrecer alternativas superadoras como la del género cognitivo que apunta hacia lo permanente y verdadero en desmedro de las que están al servicio de lo perecedero (585c-d) y fantasmal.

*El problema que debe afrontar el proyecto político de Platón es la naturaleza ficticia del mundo terrenal, no ajena a la conflictividad humana más proclive al error y la injusticia que a la verdad y la virtud. De ahí que sea una preocupación permanente tratar de desentrañar los fenómenos que conciernen al problema que acarrearán no solamente la constitución del mundo como copia, imagen de otro, por designio de los dioses, sino la esencial índole del lenguaje, un instrumento bastante impotente por su lejanía del legislador al que se debe su origen y por su incapacidad para apresar la condición cambiante de lo visible. Semejante*

---

<sup>189</sup> “El animal humano se ha mostrado el más taimado de los animales, el más paciente, el más obstinadamente esclavo de los deseos crueles de su propia potencia. Sobre todo supo poner al servicio de su vida mortal la capacidad que le es propia, y que consiste en ubicarse sobre el trayecto de las verdades de manera que le advenga una parte de Inmortal. Es lo que ya dejaba presentir Platón, cuando indicaba que su famoso prisionero evadido de la caverna y encandilado por el sol de la Idea, tenía como deber volver a la sombra y hacer que sus compañeros de servidumbre se beneficien de aquello que, en el umbral del mundo oscuro, lo había capturado. Sólo hoy mensuramos plenamente lo que este retorno significa: es el de la física galileana hacia la maquinación técnica o el de la teoría atómica hacia los explosivos y las centrales atómicas. El retorno del interés-desinteresado hacia el interés bruto, el forzamiento de los saberes por algunas verdades. Todo lo cual condujo al animal humano a devenir amo absoluto de su biosfera que, por cierto, no es sino un planeta de segundo orden.” Ver Badiou, A. *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, ed. cit., 136.

*instrumento en manos de sofistas, retóricos, poetas y políticos representa un desafío para un proyecto que busca instalar una ciudad organizada con vistas a hacer virtuosos y felices a sus ciudadanos. Pero asimismo lo es para las ciencias y las leyes, porque también emplean palabras con vistas a la verdad y el bien. El supuesto de la existencia de dioses buenos y de principios incommovibles que, aunque invisibles, hacen coherente el mundo, sostiene la difícil empresa de trasladar en la medida de lo posible, ese orden perfecto de belleza y verdad al reino de la apariencia que es el mundo humano. En lo que sigue se verán ejemplos de los recursos reflexivos que emplea Platón para dilucidar el tema y extraer beneficio de sus conclusiones.*

Un método para diferenciar lo verdadero de lo falso consiste en ubicar bajo una Idea única, una multiplicidad de cosas que llevarán su nombre (*República* 596a)<sup>190</sup>. Esa Idea no es de factura humana sino divina y es la que tiene un artesano, autor de segundo grado, como modelo cuando fabrica un ente particular. Éste es una imitación, por lo tanto no es real. Pero hay una copia de esa copia, que es la representada por un pintor o un dramaturgo (597b), ambos autores en tercer grado, por lo tanto más alejados de la verdadera realidad (598e-599a). El pintor imita lo aparente, muestra un aspecto de las cosas, es decir, lo que aparece de ellas no lo que es, por lo tanto fabrica imágenes (598b). Lo mismo puede decirse de todos los imitadores, entre los cuales se encuentran los poetas que, valiéndose de tan sólo palabras, crean un poderoso hechizo (601a-b)<sup>191</sup> para quienes se dejan seducir por ellas<sup>192</sup>.

Un tema importante en la filosofía platónica es el de la persuasión que ejercen las imágenes sobre las multitudes y cómo éstas son convencidas por lo que no responde a realidad alguna. Son muchas las reflexiones en las que aparece la preocupación de Platón por esta circunstancia y por el carácter persuasivo de la retórica y por consiguiente, del discurso. Sócrates explica en *Fedro* que todas las grandes artes se valen de palabras y que la retórica es una de ellas. En ese mismo diálogo Sócrates define a la retórica como arte oratoria, es decir,

---

<sup>190</sup> Lo que permanece aquí sin nombre es el ser nominado, el nombre mismo (...), sustraído a la autoridad de la lengua es sólo ser-en-el-lenguaje. Según la tautología platónica que permanece por pensar aún y por siempre: la idea de una cosa es la cosa misma, el nombre en cuanto nombra una cosa, no es sino la cosa en cuanto está nombrada por el nombre. Ver Agamben, G., *La comunidad que viene*, trad. cit., 66.

<sup>191</sup> Platón censura a los poetas que recurren a falsedades al mismo tiempo que crean un poderoso efecto de verdad mediante encantamientos. Sin embargo, con respecto a éstos últimos, contempla una ambigüedad, ya que esa seducción sólo es criticable si el contenido de la poesía no coincide con las concepciones de bien y de virtud moral apropiadas para la educación de los ciudadanos. De modo que la verdadera objeción se centra en el hecho de que las historias relatadas no son admirables (*República* 377d) sino impías (391b). En *Leyes* castiga con severidad el uso de hechizos. Para Platón, como para el mundo griego en general, el arte tenía poder sobre el ánimo, de manera que podía representar un peligro para la ciudad debido al efecto de fascinación (*República* 607c), lo que explica su intención de expulsar a los poetas.

<sup>192</sup> Ver Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, trad. cit., 192 y ss.

arte de conducir las almas mediante discursos. En *Político* el Extranjero dice que la retórica es la ciencia que tiene el poder de persuadir a la muchedumbre y a la masa no a través de la enseñanza sino de la narración de historias. Agrega que la retórica está al servicio de la política (304c-d). Recuérdese que Timeo distingue los razonamientos que se refieren a lo que permanece, de los que se aplican a lo que es copia o imagen del Ser. Estos últimos serán tan sólo verosímiles, por lo cual los seres humanos deben conformarse con esta condición de las narraciones (29c-d). Sócrates sostiene en *Fedro* que es frecuente encontrar a quienes toman la verosimilitud como la totalidad de ese arte y que tal efecto se produce en la mente del vulgo por su semejanza con la verdad. Dichas semejanzas tan sólo las evalúa como tales el que conoce la verdad (273d). Para evitar estas confusiones, quien desee guiar a otro en el arte de la elocuencia, deberá seguir un método que consiste en reflexionar sobre la naturaleza del alma porque es a la que se aplica la oratoria, dilucidar qué la hace producir o padecer algo y por qué causa y desentrañar la razón por la que es persuadida por unos discursos y no por otros. Entonces recomienda averiguar cuántas formas tiene el alma, cuántas formas de discursos hay y observarlas en la práctica (271c). Quienes puedan implementar estas técnicas podrán suministrar ideas y tareas justas para infundir en el alma la convicción y la virtud que se desea (270b). Por otra parte, recomienda que el discurso sea grato a los dioses y no a los que los sirven, aunque el rodeo sea largo (273e).

*Platón desarrolla el tema de la imagen, objeto de su preocupación, en tanto tiene un efecto persuasivo sobre la multitud cuya consecuencia es el apartamiento de la verdad. De ahí su necesidad de establecer diferencias al interior del ser y el conocer. Para ello distingue entre la Idea divina de la que el dios artesano extrae la forma del universo que fabrica, y el producto, la copia de aquella. El mundo es entonces una imitación de primer grado, mientras lo que fabrican los artesanos humanos, por ejemplo una mesa, es una copia de segundo grado y lo que hace un pintor o un poeta cuando la retrata es una copia de tercer grado. Se trata de meras apariencias, si bien ordenadas jerárquicamente, dentro de las cuales se encuentra el discurso en el nivel inferior. La retórica es el arte de persuadir y dirigir a la muchedumbre mediante discursos que narran historias sin impartir enseñanza alguna. Dichos discursos no son verdaderos sino tan sólo verosímiles, diferencia que no es advertida por los ignorantes. Esta condición pone la retórica al servicio de la política. Platón muestra en esta reflexión su interés por establecer una ciencia que descubra la naturaleza del alma, las clases de almas que existen, lo que las lleva a ser persuadidas por unos discursos y no por otros, verificar las hipótesis en la práctica e implementar aquellos discursos que sean*

*más eficaces para infundir convicciones y virtudes. Con esta propuesta pone de manifiesto que su reflexión no es meramente especulativa, sino que apunta a constituir un conocimiento que le permita modificar actitudes en el sentido de su propia idea acerca de la sociedad más perfecta y bella. Entonces el uso retórico del discurso no está criticado, sino aquel cuya finalidad no está dirigido al bien y la verdad. De ahí su apelación a aquellos que se valen de palabras, para incitarlos a que busquen agradar a los dioses más que a los hombres.*

Platón desarrolla su pensamiento acerca de las palabras en el diálogo *Crátilo*. En el mismo la interrogación pasa por establecer si los nombres revelan la esencia de las cosas o si la relación es arbitraria. Al respecto Sócrates dice que los nombres han sido establecidos primitivamente por el legislador (389a)<sup>193</sup>, según Homero los dioses han asignado con exactitud nombres naturales a los mismos objetos (391d-e), pero la antigüedad de esa asignación y las transformaciones sufridas a lo largo del tiempo, podrían hacer imposible seguir las huellas hasta el fenómeno originario. Sócrates conjetura que también se pueden atribuir los nombres primitivos a los bárbaros (421c-d)<sup>194</sup>. Esto permite pensar que un nombre cualquiera se acomoda a un objeto cualquiera, aunque también podría negarse la exactitud de los nombres primitivos. Pero es seguro, dice Sócrates, que no hay exactitud en los derivados, aún más porque la de los primitivos se ignora (426a-b). Si esto es así, la falta de certeza con respecto a las palabras se traslada a la de los discursos.

En *Fedro* Sócrates desprecia el valor de la escritura argumentando que se parece a la pintura, ya que presenta a las cosas como seres vivos pero silentes. Agrega que los únicos discursos que tienen valor son los que versan sobre la justicia, la belleza y el bien (278a-b), pero es la verdad la que ayuda a poner a prueba lo escrito. No obstante es más bello ocuparse seriamente de estas cosas y plantar en almas apropiadas discursos acompañados de ciencia, para ayudar y ayudarse de modo que no sean estériles (276e-277a).

En *Teeteto* Sócrates dice que para Protágoras no hay verdad o falsedad sino utilidad, por lo que la legislación de una ciudad empleará como criterio central este principio (167c). Por otra parte refiere que para el sofista lo que a cada uno parece, así es realmente tal como le parece (170a), por lo cual habrá cierta autarquía en cuanto al disfrute de la sabiduría por parte de cada individuo. Sin embargo, agrega, para Protágoras los sabios tienen algún privilegio pues educan y ganan dinero con ello, lo que relativiza el aserto, en tanto admite una diferencia entre sabiduría e ignorancia (170b), considerando a la primera como pensamiento verdadero y

---

<sup>193</sup> Platón no aclara quién es el legislador aunque puede suponerse que se trata de un dios.

<sup>194</sup> Platón busca rebajar la autosatisfacción griega, atribuyendo un posible origen bárbaro a las palabras, al tiempo que, aunque con ambigüedad, introduce en lo griego la alteridad.

a la segunda como pensamiento falso. La conclusión del *homo mensura* implica que no hay verdad absoluta (170c-d) por lo que la afirmación contraria también será verdadera y si todos la sostuvieran, lo afirmado por Protágoras sería falso inclusive para sí mismo. Entonces la verdad de una opinión no está determinada por su naturaleza o realidad propia sino por lo que parece y por el tiempo que lo parezca. Los que así piensan suelen carecer de ocio, es decir, de tiempo para pensar y por aquello de que todo está en movimiento, transitan incesantemente los foros y los lugares semejantes defendiendo asuntos personales por cuenta de un dueño, aunque esto tenga como consecuencia hacer cosas tortuosas (172c-173a). Y todo por despreciar la justicia y la verdad. Por esta causa en *Sofista*, el Extranjero aconseja tener en cuenta las fronteras entre sofística y filosofía (231b) y no dejarse llevar por las semejanzas. En ese diálogo afirma que la sofística es una imitación, una vana apariencia de la filosofía producida por un gran dominio del lenguaje para crear imágenes simuladoras de realidad (234c)<sup>195</sup>.

*Platón medita sobre el hecho de que el lenguaje no da cuenta de lo que las cosas son, pues si en su origen ha tenido alguna referencia verdadera, ésta se ha perdido en el transcurso del tiempo y las variaciones acontecidas en los derivados. De esto se sigue que no hay palabras primitivas y que abandonada la ilusión de lo Mismo, en su lugar se ha instalado lo Otro. Platón ha introducido la opacidad en el lenguaje y su referencia a que pueda estar inficionado de extranjería refuerza la idea de su oscuro e ininteligible origen. Esta condición del lenguaje afecta al discurso; en cuanto al escrito el alejamiento de la verdad se profundiza porque es silente. De modo que sólo el lenguaje referido a lo que no cambia puede estar dotado de valor y belleza, sobre todo si implantado en las almas es útil para ayudar y ayudarse. Pero no es la utilidad el único criterio de verdad. De aceptar lo contrario, así como la idea del homo mensura, según la cual es falso que una opinión carezca de verdad por su naturaleza o realidad propia sino por lo que parezca y por el tiempo que parezca, se caería en la falta de pensamiento y en la defensa de cualquier afirmación según el mejor postor, aunque ello implique destrucción de vidas. Tras su fuerte crítica a un rasgo con el que*

---

<sup>195</sup> Agamben critica la época del triunfo del espectáculo en la que está comprometido seriamente el lenguaje, la comunicabilidad misma y el ser lingüístico del hombre. El capitalismo que hoy domina la historia mundial no se dirige sólo a la expropiación de la actividad productiva sino del logos, de lo Común al decir de Heráclito, expropiación que en su forma extrema es el espectáculo. Los *media* muestran como verdad auténtica lo que es la no-verdad absoluta volviendo indiscernibles verdad y falsedad. El peligro consiste en que la palabra -es decir, la no latencia y la revelación de algo- se separe de lo que revela y adquiera una consistencia autónoma, que más bien revela la nada de todas las cosas. La política contemporánea en todo el planeta desarticula y vacía tradiciones y creencias, ideologías y religiones, identidad y comunidad. Ver Agamben, G., *Medios sin fin*, trad. cit., 70-73.

suele caracterizar a la democracia<sup>196</sup>, como es el relativismo sofista y su apetencia por el dinero, Platón aconseja distinguir entre filosofía y su imitadora, de gran habilidad para crear simulacros de realidad a través de discursos. Se apoya para estas reflexiones en la idea de que hay entidades cuyo valor es intrínseco, es decir, absoluto. Esta idea tiene un fuerte sesgo religioso, está presente en todo su pensamiento y determina jerarquías ontológicas que tienen su expresión en las que estructuran el Estado en su propuesta política. Desde el lugar más elevado de la escala humana, el sabio se permite insuflar modos de pensar y actuar en sus interlocutores, quienes deben aceptar la dirección de los mejores, como el cuerpo se somete al alma. En este contexto hay que concluir que sin el andamiaje religioso y metafísico que presenta el pensamiento platónico, queda tan sólo el mundo de apariencias en el que se disuelve toda idea de verdad y belleza en los términos hasta aquí planteados. Removido el imperialismo de lo Mismo, queda el exilio en la indeterminación de lo Otro.

En *Político* el Extranjero defiende la superioridad de la ciencia sobre la de las leyes, debido a que éstas no pueden abarcar lo que es más útil para todos, porque la diversidad y los cambios hacen que sea difícil reflejar todos los casos y tiempos. En *Timeo* el astrónomo dice que las leyes humanas pertenecen a lo perecedero, su imperfección se deriva del hecho de que el Tiempo es generado, por lo tanto es una especie de imitación (37d-e). Al respecto, el Extranjero en *Político* afirma que el gobierno real es una ciencia crítica y prescriptiva (292b), por lo tanto quien lo ejerza ha de hacerlo de acuerdo a ese saber y a lo que es justo para el bien de la ciudad. Por lo tanto es preferible que reine un hombre sensato a que lo haga la ley (294a).

(...) la ley jamás podría abarcar con exactitud lo mejor y más justo para todos a un tiempo y prescribir así lo más útil para todos. Porque las semejanzas que existen entre los hombres, así como entre sus acciones, y el hecho de que jamás ningún asunto humano –podría decirse– se está quieto, impiden que un arte, cualquiera que sea, revele en ningún asunto nada que sea simple y valga en todo los casos y en todo tiempo (...) ((294 a-b). Y la ley, en cambio pretende lograr esa simplicidad, como haría un hombre fatuo e ignorante que no dejara a nadie hacer nada contra el orden por él establecido, ni a nadie preguntar, ni aun en el caso de que a alguna persona se le ocurriera algo nuevo que fuera mejor (...) (294 b-c). (Los que enseñan gimnasia) consideran que no es posible ocuparse

---

<sup>196</sup> Con respecto al “conocimiento democrático”, recientemente Josiah Ober ha identificado elementos centrales en su interpretación de la ideología ateniense de finales del siglo V y el siglo IV a.C., los que permitieron configurar un régimen de verdad capaz de proporcionar las bases para discriminar lo verdadero de lo falso. Ellos son: 1) la innata superioridad de los atenienses, 2) el ideal de igualdad política, 3) el deseo de consenso y libertad de expresión pública, 4) la superior sabiduría de las decisiones colectivas, 5) la amenaza que las élites plantean a la democracia (aun cuando son consideradas como indispensables participantes de su proceso). Ver Schofield, M., *Plato*, ed. cit., 125.

de cada caso en particular y prescribir lo que conviene a cada cuerpo, sino que es preciso –creen ellos- impartir las órdenes de un modo más general, prestando atención a lo que es más ventajoso a los cuerpos en la mayoría de los casos y para la mayoría de las personas (294 d-e). Así también debemos pensar que el legislador, que es quien comanda a esos rebaños en lo que a la justicias y los contratos recíprocos se refiere, nunca será capaz, puesto que imparte sus órdenes en conjunto, de atribuir con exactitud a cada uno en particular lo que le conviene (294e-295a).

No obstante, si bien es conveniente hacer una tarea de persuasión dirigida a todos y cada uno de los ciudadanos (296a) para que la ley se cumpla, en algunos casos, cuando una decisión supera los códigos, es justa la violencia para establecerla si contribuye a hacer más justos y mejores a los ciudadanos. Lo que importa es que el hombre sabio y bueno administre de manera provechosa los asuntos de la gente a la que gobierna (296d-297b), por lo cual la ley no sería un patrón absoluto sino una suerte de mal menor cuando se trate de gobiernos imperfectos, lamentablemente más abundantes que los otros. Las leyes promulgadas por hombres sabios son imitaciones de la verdad, una especie de paradigma o criterio para juzgar la bondad de cada forma de gobierno, aún cuando ellos puedan elaborar otras cuando les parezcan mejores (300c-d). De modo que cabe suponer que los regímenes políticos basados en la ley y no en la ciencia, serán fallidos, pero por defectuosos que sean habrá de determinarse cuál es el menos malo de todos los posibles. En este punto es necesario diferenciar, en cuanto a su origen y comportamiento, la intelección de la opinión. La primera se produce por enseñanza científica, va acompañada de razonamiento verdadero y se valen de ella sólo los dioses y una minoría de seres humanos. La segunda es irracional, cambiante, ocasionada por persuasión convincente, no requiere justificación alguna, va acompañada por la percepción sensible y es propia de todos los hombres (*Timeo* 51d-e).

*Las leyes también están hechas de palabras, por lo tanto, si están formuladas por sabios son imitaciones de la verdad, criterios para distinguir buenos gobiernos de los que no lo son, pero no pueden reflejar la diversidad de las situaciones humanas ni sus transformaciones a lo largo del tiempo. Luego, es mejor confiar en la ciencia crítica y prescriptiva del gobierno real, y en el hombre sensato que gobierne de acuerdo a ese saber y a lo que es justo para el bien de todos. La ley contempla la mayoría de las situaciones, pero cuando hay que hacer cambios beneficiosos, la ortodoxia no es la mejor solución sino la violencia de una decisión que supera los códigos. De modo que las constituciones basadas en la ley no en la ciencia serán fallidas, pero un mal menor para gobiernos imperfectos, lamentablemente más frecuentes que sus contrarios. Entonces como consecuencia de las falencias humanas, puede*

*decirse que el rey filósofo tiene validez como ideal teórico, mientras el gobierno de la ley es recomendable en la práctica. Platón sugiere que de haber un hombre sabio que gobierne se justificaría un estado de excepción.*

### **III Las virtudes y el Estado**

*Al haber hecho mención en varias oportunidades a las virtudes, me he propuesto en este punto hacer una referencia a la teoría que las contempla y a la que Platón dedica buena parte de su obra. Siendo muy extensa, me limitaré a algunas definiciones que operan más significativamente sobre lo que constituye el objetivo del presente trabajo. También haré una remisión a la relación que establece Platón entre las virtudes y el Estado. En principio, la importancia de dedicarles un espacio radica en el hecho de que inculcar valores es el principal objeto de la legislación.*

#### **III.a La indeterminación de la potencia**

En el diálogo *Protágoras*, Sócrates hace mención a la inscripción consagrada a Apolo por los Siete Sabios “conócete a ti mismo y nada en demasía” (343b), para dar cuenta de la lacónica brevedad que caracterizaba a la antigua ciencia. Al respecto menciona también un dicho de Pittaco: “es difícil ser virtuoso” (343e) y parafrasea una crítica de Simónides a esa última afirmación diciendo que sólo el hombre capaz de resistir, el que es sabio y virtuoso, puede verse reducido a la impotencia, pues es difícil, aunque posible, llegar a ser virtuoso, pero serlo es imposible. Dice entonces que sólo el bueno puede llegar a ser malo, el que ya es malo no puede llegar a serlo. En *Hippias Menor* manifiesta que como el más instruido es mejor que el ignorante<sup>197</sup>, entonces el que miente conscientemente es mejor que el que lo hace sin quererlo o saberlo, pues entonces no miente. De resultados de lo cual el engaño requiere el poder de cometerlo, por lo tanto hay que ser indulgente con el que hace el mal sin quererlo (372d-e). El alma más fuerte y más sabia es más justa, pero si posee fuerza y ciencia puede hacer el bien y el mal voluntariamente (376b). De ahí que sólo puede abstenerse de hacer el mal o el bien el alma más fuerte o más sabia porque el alma menos fuerte y menos sabia sólo puede ser injusta involuntariamente. Precisamente la justicia queda definida como potencia o fuerza del alma (375d-376a). En *Critón* Sócrates se queja de la masa expresando que si fuese capaz de hacer

---

<sup>197</sup> No se puede ser un hombre moral sin estar en posesión de cierta forma de saber, aserción que adjudica a la razón el mando del alma.

los más grandes males, en ese caso también podría cometer las mejores acciones (44d) y en *República* dice que el entendido es hábil para producir un beneficio y un perjuicio, justamente porque conoce la materia (334a).

*El diálogo presenta una huella de lo que podría caracterizarse como una indeterminación de la potencia, propia del alma justa, en la que cualquier decisión es posible. El problema del alma menos fuerte y menos sabia es su previsibilidad, su ausencia de creatividad y su deriva involuntaria hacia la injusticia. Este tema es tratado en Leyes para lo que hoy diferenciamos como delito culposo y doloso, pero tiene otras implicancias en cuanto a que Platón considera que quien carece de potencia en su alma es más proclive a ser captado por imitaciones de la verdad.*

### III.b La virtud

En *Protágoras* Sócrates sostiene que para Simónides el justo medio es suficiente para quedar al margen de la censura, no hay negro o blanco sino mezcla y en *Fedón*, afirma que las almas que han vivido en el término medio se encaminan al Aqueronte (113d), suben a las barcas y arriban a la laguna donde se purifican y son absueltas recibiendo recompensa según sus méritos. El Extranjero desarrolla en *Político* lo que llama “el arte de la medida”, distinguiendo la medición que se establece entre algo con relación a su opuesto y la que lo hace con respecto a un patrón de medida o justo medio. Este último es el criterio de virtud, está a igual distancia de los extremos (283e) y su preservación permite que las obras sean bellas y buenas (284b). La virtud quedaría definida entonces como el término medio, un concepto que designa moderación, conveniencia, deber y oportunidad según sea el caso.

Pero en *Menón*, el personaje que da nombre al título del diálogo, afirma que hay distintas virtudes: para el hombre administrar los asuntos de la ciudad, gobernar a los hombres con justicia, asegurar el bien de los amigos y el mal de los enemigos y resguardar su propio bien; para la mujer administrar bien la casa y obedecer a su marido. También dice que hay una virtud propia de los hijos, ancianos, cada clase de acción, cada edad, etc. (71e). Sócrates señala en el diálogo que Menón hace referencia a una multiplicidad de la cual la unidad es lo que hay en común a todas las virtudes (72c-d), es decir, a la prudencia, la templanza, la piedad y la justicia que son partes de la virtud. Asimismo puede decirse que la virtud misma es un bien y que es útil, pues nos hace buenos si está dirigido por la razón. Si la virtud es útil debe ser una especie de razón, no un don de la naturaleza, pues en ese caso todo estaría ya

realizado, aunque es difícil saber qué es lo que hace virtuoso a un ser humano. Quizá, reflexiona, sea un favor divino sin intervención de la inteligencia (100b).

*El criterio de virtud designa cosas bien distintas como moderación, conveniencia, deber y oportunidad. Metafóricamente alude a toda la gama de matices que existe entre el negro y el blanco porque, en realidad, los extremos no existen. Así la precisión de Menón, al referirse a las virtudes como deberes que le caben a cada cual, es contrapuesta a la búsqueda de Sócrates de lo que unifica a todas ellas. La dificultad de definir el concepto de virtud es coronada por la indefinición a la que finalmente se llega en cuanto a lo que hace virtuoso a un ser humano: quizá el gobierno divino del mundo sea la respuesta<sup>198</sup>.*

### III.c Las partes de la virtud: sabiduría, prudencia, valentía y justicia

En *Eutidemo* Sócrates dice que la mayor parte de los bienes son neutros, ya que conducidos por la razón y el saber aumentan su valor, mientras que dirigidos por la ignorancia son males (281d-e). De esto puede concluirse que sólo la sabiduría es un bien y la ignorancia un mal. Si es cierto que la felicidad es un fin al que todos aspiramos y que éste depende de la sabiduría, el hombre debe disponer de todos los medios para llegar a ser sabio (282a).

En *República*, Sócrates postula que las virtudes de la sabiduría, valentía, moderación y justicia<sup>199</sup> son propias del Estado más perfecto (427e). Define a la sabiduría como el conocimiento caracterizado por la prudencia, que en algunos ciudadanos corresponde a la

---

<sup>198</sup> En el pensamiento estoico se origina el concepto de providencia, estrechamente relacionado con el de destino. Este es asimilado a una ley según la cual se desarrolla todo lo que ocurre. Para Plutarco la primera providencia es la inteligencia o la voluntad del primer dios, operadora del bien y del orden según lo mejor y más bello. La segunda providencia, incluida en la primera es la de los dioses segundos que recorren el cielo y de las que dependen las cosas morales. La tercera providencia corresponde a los demonios, encargados de vigilar y ordenar las acciones individuales de los hombres. La primera es superior al destino y si éste es comparado a una ley, la primera providencia es similar a una legislación política apropiada a las almas de los hombres. En la perspectiva del destino todo lo que ocurre es considerado efecto de un antecedente. Providencia (Reino) y destino (Gobierno), articulados entre sí, van a constituir la máquina del gobierno del mundo y el intento de superar la escisión entre ser y praxis, trascendencia e inmanencia, teología y *oikonomía*, un Dios extraño al mundo y un Dios que gobierna para redimir y salvar una naturaleza corrupta para un reino que no es de este mundo. La consecuencia paradójica es la de gobernar un mundo sustancialmente ajeno. Sin embargo, el elemento decisivo sigue siendo aquello a lo que la máquina estaba destinada: la *oikonomía*, es decir, el gobierno de los hombres y de las cosas. Ver Agamben, G., *El reino y la gloria*, trad. cit., 212-251. Timeo ha descrito en el diálogo que lleva su nombre, una jerarquía de dioses que comienza con el dios artesano, hacedor del universo, legislador y padre de los dioses, a quienes, tras su retiro, encarga la formación y cuidado de los seres vivientes. Por otra parte, Sócrates ha manifestado en *Apología* que un *daimon* con quien mantiene un diálogo interior, se ocupa de guiar sus decisiones. Este esquema puede compararse con lo que Agamben describe como Providencia y Gobierno, teología y *oikonomía*. Sobre este tema ver comentario en páginas 38- 39 y Nota 134 de este escrito.

<sup>199</sup> La sabiduría refiere al liderazgo del recto juicio, la temperancia a la necesidad de control de los placeres, la valentía al control del dolor y la justicia al hecho de que la armonía interior de las virtudes conduce a la acción correcta. Ver Stalley, R., *Plato's Laws*, ed. cit., 57.

vigilancia que ejercen los guardianes perfectos. Estos son una minoría que hace al Estado sabio en su totalidad (428e). En *Alcibiades* el personaje que da nombre al diálogo dice de la prudencia, que es la ciencia de la política, es decir, del arte de administrar la ciudad y de velar por su seguridad (126a) mediante la amistad entre unos y otros, la ausencia de odio y de espíritu partidario (126c). Más adelante, Sócrates postula que la prudencia descansa en el conocimiento de sí mismo para lo cual es necesario investigar qué es el sí mismo, no el sí mismo absoluto sino lo que es cada uno en particular (130d). Se requiere entonces un arte para hacernos mejores y un conocimiento de lo que somos, pues de ello depende saber de qué manera cuidarnos mejor (129a)<sup>200</sup>. En cuanto a la valentía, en *República*, afirma que ésta conserva la opinión engendrada por la ley acerca de cuáles y cómo son las cosas terribles. Esa permanencia está garantizada por la educación, en la medida en que instruye para hacerla prevalecer sobre placeres, deseos y temores<sup>201</sup>. La moderación puede homologarse a una concordancia y a una armonía que ordena y controla placeres y apetitos, de manera que la parte mejor del hombre prevalezca sobre la peor y hacerlo así “dueño de sí mismo” (430e). Cuando la relación entre las partes es inversa, se dice que se es esclavo de sí mismo e inmoderado (431a-b). Lo mismo sucede en el Estado. En él se halla una multiplicidad de deseos, placeres y sufrimientos, sobre todo entre los niños, las mujeres y los sirvientes y en la multitud de mediocres, aunque sean llamados “libres”. Los pocos son mesurados y guiados por la razón de acuerdo con la opinión recta entre los bien educados (431b-c). Estos son los que deben gobernar, aunque la moderación debe estar presente en gobernantes y gobernados, ya que es una especie de armonía. La sabiduría y la valentía residen en partes del Estado, pero la moderación en todo<sup>202</sup>.

El dominio de sí exige una suerte de relación agonística, un combate contra placeres y deseos, lo que implica obtener la victoria gracias a la razón, al ejercicio y al arte, ya sea en los juegos como en la acción (*Leyes* 647d-e).

---

<sup>200</sup> En esta obra, Sócrates aconseja al ambicioso Alcibiades que antes de querer gobernar la ciudad, es necesario aprender a ocuparse de sí mismo (*Alcibiades* 133d-134c). El cuidado de sí es una actitud con respecto a sí mismo, a los otros y al mundo. Implica una determinada atención a lo que uno piensa y a lo que sucede en el pensamiento, abstrayéndose del exterior. Ese giro de la mirada conduce a realizar acciones transformadoras y purificadoras del sí mismo. En la antigüedad el cuidado de sí era la condición de acceso a la verdad, ambos temas privilegiados de la filosofía. Ver Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto*, trad. cit., 36-37.

<sup>201</sup> En *Leyes* la valentía es simplemente la capacidad de resistir temores en aras de un objetivo de largo plazo. Ver Stalley, R., *Plato's Laws*, ed. cit., 56.

<sup>202</sup> Platón aspira a que la sociedad en su conjunto sea temperante, pero no entiende que todos lo serán. En el Estado en el que reina la moderación, una multitud viciosa está dominada por las pasiones y la inteligencia de una minoría virtuosa. De modo que la austeridad no sujeta a los individuos de la misma manera, al contrario se trata de una práctica que articula principios generales con la acción en su momento, según el contexto y en función de determinados fines. Ver Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, trad. cit., Tomo II, 58-61.

La justicia consiste en hacer lo que corresponde a cada uno del modo adecuado (*República* 433b), sin inmiscuirse en los asuntos de los demás (433d). Los gobernantes tendrán a su cargo los procesos judiciales del Estado, es decir, se ocupará de preservar y asegurar lo que es propio de cada uno, ya que la justicia reside en tener cada uno lo propio y hacer lo suyo (433e-434a)<sup>203</sup>. Lo contrario es injusticia (434a-c). En un Estado justo, también el hombre lo será, por lo tanto habrá una relación similar en el individuo entre sabiduría, valentía y moderación (435b-c), por la cual estimará los estudios que mejoran su alma, despreciando lo demás (591c) y mirando la organización política que hay dentro de sí, vigilará que no lo perturbe lo abundante o escaso de su fortuna, acrecentándola o gastándola con moderación (591d-e). Lo mismo hará con los honores, actuará en política a condición de que sea en un Estado justo (592a).

En *Gorgias*, Sócrates dice que el hombre justo y moderado encamina sus acciones hacia el orden y la proporción como fin determinado, lo que se traduce en la salud con respecto al cuerpo y en la justicia y la ley, con relación al alma (504c-d). Céfalo, el anciano padre de Polemarco, comenta que al aproximarse a la muerte se sienten temores por la posibilidad de recibir castigo en el Hades por causa de alguna injusticia cometida, lo que genera una desdichada expectativa. Pero el que ha sido justo tiene por nodriza a la esperanza (*República* 330e-331a). Más adelante Sócrates dice que el hombre justo se autogobierna, ordenándose a sí mismo y armonizando sus tres especies (443c-d). A partir de la multiplicidad generará la unidad absoluta, moderada y armónica, tendrá por injusta la acción que destruya su estado y por ignorancia la opinión que la presida (443e-444a). Al practicar la justicia y hacer prevalecer la razón, hará que haya amistad entre los hombres y los dioses (621c) como así también entre las partes del alma (588e-589a). Lo justo es obrar y hablar de modo que el hombre interior prevalezca sobre el hombre total y que

vigile a la criatura polifacética; tal como el labrador alimenta y domestica las plantas inofensivas pero impide que las plantas salvajes crezcan, el hombre tomará como aliada a la naturaleza del león y cuidará de las otras partes, haciéndolas amigas entre sí, y así las criará (589b).<sup>204</sup>

---

<sup>203</sup> Puede observarse en este pasaje, una etapa de Platón en la que hay una búsqueda solitaria de lo que es profundamente “propio” o esencia interior. Posteriormente, a partir de *Banquete* puede advertirse una apertura más dirigida a la comunidad. Ver Colli, G., *Platón político*, trad. cit., 122-123.

<sup>204</sup> Del último hombre dice Nietzsche: “En el fondo lo que más quieren es simplemente una cosa: que nadie les haga daño. (...). Pero esto es cobardía aunque le llamen “virtud”. (...) Virtud es para ellos lo que vuelve modesto y manso: con ello han convertido al lobo en perro, y al hombre mismo en el mejor animal doméstico del hombre.” Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, trad. cit., 240. En este pasaje Nietzsche muestra su posición frente a lo que entiende como resultado de la domesticación del hombre, amansado por lo que Platón llama virtud.

En *Critón*, Sócrates sostiene que la injusticia daña el alma, siendo ésta más importante que el cuerpo, por consiguiente no es el vivir lo más estimado, sino el vivir bien o lo que es lo mismo, vivir honesta y justamente (48b). Una forma de hacerlo es respetar los compromisos contraídos con los demás, es decir, obedecer las leyes de la ciudad. Lo contrario consiste en infringirlas, lo que equivale a promover la destrucción tanto de ellas como de la ciudad entera.

*La mayoría de los bienes no tienen valor propio, es la sabiduría o la ignorancia que los conducen las que los hacen buenos o malos respectivamente. Si la felicidad depende de la sabiduría, entonces el ser humano debe tener los medios para ser sabio y ahí tiene lugar la política. Cuatro son las virtudes: sabiduría, valentía, moderación y justicia. La sabiduría se relaciona con la prudencia, ciencia de la política destinada a administrar y preservar la seguridad del Estado mediante la amistad, la ausencia de intereses particulares y la vigilancia de una élite que haga posible tales objetivos. Lo que se desea para la sociedad en su conjunto, es una aspiración para el individuo, por lo cual la prudencia es también cuidado de sí<sup>205</sup>, que requiere un saber acerca del sí mismo particular y un arte para procurar su perfección y asistencia. La valentía preserva lo que la ley considera temible, -es decir que está socialmente instituido- y la educación transmite para que prevalezca sobre las pasiones, mientras la moderación consiste en el control sobre placeres y deseos, que hace del hombre un ser armónico y dueño de sí. Dicho control se muestra como una fuerza batalladora en la que está en juego el poder, una relación de mando. Así como es necesario para el soldado o el luchador conocer al adversario para vencerlo, de la misma manera el combatiente tratará de apelar al saber, al apoyo de las musas y de los dioses como se procede para hacer frente a una tropa hostil, aunque en lo que hace a la conducta moral, el adversario no es otro sino una parte de sí mismo. La sabiduría y la valentía son propias de una minoría mesurada, bien educada, destinada a gobernar, pero la moderación es una virtud que debe estar en toda la sociedad. En cuanto a la justicia, ella está presente allí donde cada cual hace lo que le corresponde y le es propio, sin invadir las competencias y lo que es de los demás. Así en un Estado justo están presentes todas las virtudes, como lo están también en el ciudadano. Éste posee una organización política interior, que le permite administrar con moderación la*

---

<sup>205</sup> Esta temática reaparece en los dos primeros siglos bajo la forma de una insistencia en la atención que conviene concederse a sí mismo, la que incluye una particular vigilancia, la inquietud por las perturbaciones del cuerpo y del alma todas ellas evitables por medio de un régimen austero, el respeto por sí mismo apelando a la razonabilidad y limitando los placeres a los del matrimonio y la procreación. La promoción de la reflexión moral vinculada a las prácticas sexuales no supone un endurecimiento del código de prohibiciones sino una intensificación de la relación consigo mismo por la que uno se constituye como sujeto de sus actos. Ver Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, trad. cit., Tomo III, 28.

*riqueza y los honores, como aspirar a lo que pueda mejorar su alma y actuar en política sólo en un estado justo. Ordenar sus acciones implica salud para su cuerpo, vigencia de la justicia y la ley para su alma y esperanza de una vida mejor después de la muerte. Amará la justicia y desdeñará su contraria, logrando armonizar su alma y la relación entre hombres y dioses. Con ello conseguirá vivir bien, es decir, de acuerdo a las leyes de la ciudad. Esta obediencia preserva tanto a la ciudad como a sus leyes. Por consiguiente el Estado velará tanto por la virtud de la estructura política como por la calidad moral y la felicidad del ciudadano.*

### III.d El Estado justo

En *República* tanto en el Estado como en el hombre hay tres sectores que se corresponden recíprocamente<sup>206</sup>. En el Estado se configuran como clases sociales con sus funciones y virtudes específicas, y en el hombre como partes del cuerpo, del alma y virtudes correspondientes a cada una. Cabeza, tronco, región ventral y sexual se corresponden con el alma racional, el alma fogosa y el alma apetitiva respectivamente<sup>207</sup> y a cada una de ellas pertenecen las virtudes de la sabiduría, la valentía y la templanza respectivamente, aunque ésta última debe reinar en toda la estructura. Esta tiene su correlato en el Estado conformando estamentos: los guardianes gobernantes, los guardianes soldados y los trabajadores manuales con sus funciones respectivas de administración, defensa y manutención del Estado, a los que corresponden las mismas virtudes que a los sectores que conforman el ser humano. El Estado justo es aquel en que cada parte realiza su función específica, sin inmiscuirse en otra<sup>208</sup>, estando toda la estructura organizada jerárquicamente y sometida a la superioridad de la parte racional<sup>209</sup>. Lo mismo puede decirse del hombre justo, caracterizándose ambas

---

<sup>206</sup> Su teoría del alma constituye la clave de la teoría ética y política desarrollada en *República*. El análisis del alma primero asume y luego enriquece una compleja reflexión acerca de los seres humanos como animales políticos, cuyas motivaciones tienen una inevitable dimensión social. Ver Schofield, M., *Plato*, ed. cit., 252.

<sup>207</sup> Freud supone una diferenciación tripartita del aparato psíquico. Cada parte está dotada de características y funciones diversas, dispuestas en un determinado orden, lo que permite considerarlas metafóricamente como lugares psíquicos de los que es posible dar una representación espacial figurada. Existen dependencias y conflictos entre los sistemas psíquicos. Ver Laplanche J. y Pontalis, J., *Diccionario de psicoanálisis*, trad. cit., 452-456. Platón también concibe una estructura tripartita del alma, con una dinámica similar en cuanto a dependencia y conflicto entre las partes se refiere.

<sup>208</sup> La definición socrática de justicia como el hacer propio de cada uno, es anticipada por la de Céfalo según la cual la justicia consiste en dar a cada uno lo debido (*República* 331b).

<sup>209</sup> La *archè*, entendida a la manera griega, no puede ser reducida al simple comando, es decir, a la relación formal del que manda y del que obedece que caracteriza al concepto moderno del poder político. Si bien este vínculo está en el pensamiento platónico, el mismo no es formal porque implica gobernar bien con vistas a la felicidad de la ciudad y no de los gobernantes. Se trata entonces de ejercer el gobierno para el bien común, de un modo justo. En este contexto, el gobernante no exige una obediencia pasiva sino más bien ayuda a conducirse mejor a los gobernados de modo que cada uno haga su propio bien y se mantenga la unidad y la armonía del todo. Ver Duso, G., "Platone" en *La filosofia politica di Platone*, ed. cit., 21.

configuraciones por el autogobierno, el orden y la armonía de sus tres especies (443c-e)<sup>210</sup>. Por consiguiente al raciocinio le corresponde mandar por ser sabio y tener a su cuidado el alma entera<sup>211</sup> y a la fogosidad ser su servidor y aliado (441e). Ambos gobernarán sobre lo apetitivo que es lo más abundante y que por su naturaleza está ávido de riquezas, por lo que es conveniente vigilarlo para que no crezca, haga lo que le corresponde y no esclavice ni gobierne al resto de la estructura trastornándolo todo<sup>212</sup>. Las dos especies gobernantes han de poner en guardia el alma entera contra los enemigos de afuera (442a-b).

La forma de gobierno descripta, que corresponde a la monarquía o aristocracia, es buena y recta como el hombre que se le asemeja<sup>213</sup>, mientras que las otras constituciones (timocracia, oligarquía, democracia y tiranía) son deficientes, como el hombre similar a ellas (449a)<sup>214</sup>. No obstante, aunque se hubiese instaurado la ciudad justa, ella puede ceder ante el empuje de las partes irracionales del alma de su mismo grupo de gobierno, llevándola a la reapropiación privada de los bienes. De esta manera, tanto la ciudad como el alma del que la habita pueden fácilmente degenerar desde una condición a la siguiente, pasando eventualmente hasta el caso límite, la tiranía, que es retratada como el paradigma de la injusticia y la miseria. Esta descripción, aunque aparenta tener una secuencia temporal está organizada sobre principios puramente teóricos. En el Libro VIII de *República*, la intención de Platón es representar modelos de Estado gobernados por sus valores característicos (545b-569c). Así en su timocracia el valor es la victoria y el honor, la oligarquía tiene como única meta la riqueza, en la democracia reinan la libertad y la igualdad como valores supremos y la tiranía significa esclavitud a los peores deseos del tirano. Si Platón presenta los estados defectuosos en una secuencia temporal, es porque es el recurso que mejor dramatiza la real amenaza que, para él, suponen los apetitos en su tarea de desestabilización de la sociedad.

---

<sup>210</sup> Las palabras suelen no ser unívocas, así el término “justo” puede no tener el mismo significado aplicado al hombre que el atribuido a la ciudad. Como predicado del hombre, designa más bien un beneficio intrínseco individual, lo que no es una característica reconocible como “justicia”. Ver Schofield, M., *Plato*, 269.

<sup>211</sup> La virtud relacionada con los dictados de la razón es un bien divino, mientras las restantes vinculadas al cuerpo son meramente humanas (*Leyes* 631b-c).

<sup>212</sup> Sócrates describe los apetitos como insaciables cuando están abandonados a sí mismos, lo que no ocurre cuando son regulados de alguna manera por la razón.

<sup>213</sup> La actividad política y el acto moral fueron uno de los temas más constantes del pensamiento político griego, al punto de sostener que una ciudad no podía ser feliz y bien gobernada sino a condición de que sus jefes fueran virtuosos, e inversamente, que la buena constitución de la ciudad y las leyes sabias eran factores decisivos para la conducta justa de los magistrados y de los ciudadanos. Ver Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, trad. cit., Tomo III, 61.

<sup>214</sup> La democracia ha sido siempre considerada, a favor o en contra, en comparación con alguna otra alternativa. Desde el siglo V a. C., en Atenas el tema fue representado como una elección entre democracia y tiranía o monarquía absoluta. En cuanto al esquema del sistema político (gobierno de uno, de los mejores y de la mayoría), el mismo está presente en la obra *Pythian* (2.86-8) de Píndaro (518 a. C. aprox.). Pero la identificación de cuatro categorías es original de Platón, sin duda nacida de la convicción de que la constitución de Creta y Esparta en especial, podía no ser fácilmente ubicada dentro del esquema tripartito. Ver Schofield, M., *Plato*, ed. cit., 101, 131.

*La estructura hombre-sociedad descrita en República está organizada en correspondencia y cada uno de sus elementos, para el hombre cuerpo y alma, para la sociedad clases y funciones, presenta una composición tripartita. En tanto el Estado aparece como una expansión del individuo, esta condición le sirve a Platón para resolver el problema moral pues las virtudes son comunes al hombre y a la sociedad. De esta manera la moral coincide con la política<sup>215</sup>. En efecto, el conjunto se resuelve en una estructura en la que cada componente queda diferenciado de los demás, tiene una función específica no superpuesta ni reemplazable<sup>216</sup>, conformando un todo ordenado donde las dos partes que comprenden a las pasiones se subordinan a la parte racional, dando lugar a lo que Platón entiende como Estado justo<sup>217</sup>. Platón recurre a la tradición, puesta en relato por Critias en el diálogo homónimo, para describir las clases sociales tal como los dioses Hefesto y Atenea lo dispusieron para su gobierno del Ática. Asimismo la prevalencia de la parte racional sobre el resto de la estructura, en tanto imperio del orden y la proporción, espeja los que el dios artesano impuso al universo. El todo así conformado parece garantizar su bondad y justicia, por consiguiente la armonía de sus elementos o *sofrosyne*<sup>218</sup>, por lo que la discordia y la violencia deben orientarse hacia afuera del mismo, es decir, en el enemigo externo. De no contar con esta distribución en el seno del dispositivo, el conflicto se daría en su interior configurando mezcla e injusticia.*

*Es necesario señalar que, aunque el Estado es descrito por Platón de manera orgánica<sup>219</sup>, está constituido de modo cualitativamente diferente del individuo que lo compone. En efecto, el Estado es el medio en el que los individuos tienen la posibilidad de desplegar con plenitud sus distintas actividades. Por otra parte, la tripartición del alma le permite sistematizar una teoría de la educación, que dejando de lado la tercera clase, se concentra en las otras dos*

---

<sup>215</sup> Ver Colli, G., *Platón político*, trad. cit., 110.

<sup>216</sup> Para Platón el respeto por la particular habilidad propia de cada uno, es tan fundamental como para constituir el núcleo principal de la justicia. Ver Cotta, G., “Política ed antropologia nel pensiero di Platone” en *La filosofia politica di Platone*, ed. cit., 98

<sup>217</sup> La definición de justicia, que se corresponde con la justicia proporcional propiciada por el pitagorismo de Arquitas, es una respuesta a la formulada por Trasímaco en el libro I de *República*: lo justo es la utilidad del más fuerte. Este aserto comporta el supuesto de que las leyes son promulgadas por quien detenta el poder en su provecho, tesis que a los ojos de Platón no hace prevalecer la parte racional del alma. También responde a la definición de Glaucón en el libro II del mismo diálogo, la que supone un posible origen contractualista del concepto. De la debilidad y temor de quienes pueden padecer injusticia por parte de los capaces de provocarla, surge la necesidad de hacer un pacto de no agresión, llamándose justicia al compromiso de no causar ni sufrir injusticia. Pero en este caso, lo justo no es considerado un bien, pues implica una renuncia a los aspectos agresivos del ser humano, lo que para Glaucón entra en conflicto con la más profunda naturaleza humana. En respuesta a estos puntos de vista, el Sócrates de Platón formula la estructura jerárquica de las partes del alma y de la sociedad y su propia noción de justicia.

<sup>218</sup> Ver Colli, G., *Platón político*, trad. cit., 121.

<sup>219</sup> Ver Colli, G., *Platón político*, trad. cit., 109.

para agregar a la formación musical, destinada más bien a los filósofos, la gimnasia destinada a los guerreros. No obstante, Platón trata de armonizar ambos métodos para consolidar la unidad de la clase gobernante infundiendo en ella tanto valentía como amor a la sabiduría<sup>220</sup>. En cuanto a la *sofrosyne*<sup>221</sup>, corresponde decir que es la virtud que une y agrupa a la comunidad<sup>222</sup> y que define una vida guiada por la razón y la relación con lo verdadero que la gobierna. Una vida así lograda por el ejercicio de un arte más que por la sujeción a una regla universal del buen comportamiento, se inscribe en el mantenimiento o la reproducción de un orden ontológico de cuyo respeto recibe una belleza visible para todos aquellos que puedan contemplarla. La reflexión moral se orienta hacia una estilización de las actitudes y a una estética de la existencia<sup>223</sup>.

Interesa destacar el punto de vista de Platón con relación a la democracia, a la que le atribuye los caracteres de igualdad y libertad. Al respecto Sócrates dice en *República* que la forma de igualdad que es propia de la democracia, extendida a toda la esfera de la vida, lleva a una anarquía que al final destruye a la misma constitución (562e-563e). En cuanto al segundo rasgo, lo entiende como libertad individual, es decir, como licencia para hacer lo que se quiere (557b). De ahí que la ciudad democrática aparezca descrita en su carácter multifacético, porque los tipos humanos que florecen dentro de ella exhiben gran variedad<sup>224</sup>, lo que afirma la índole plural de la democracia frente a la homogeneidad cultural propuesta por Platón. Así mientras el saber constituye el principio formal de la ciudad ideal, el coraje y el sentido del honor el del régimen timocrático y los apetitos dan forma a la oligarquía, en la democracia están presentes todos esos elementos, pero ninguno de ellos alcanza a imponerse como un principio formal en grado de imprimir un carácter específico a la constitución. Por lo tanto, la constitución democrática aparece como un régimen fundamentalmente anárquico, mientras la tiranía se presenta como el concepto del mal político. La crítica a la democracia se justifica entonces no tanto sobre la base de un rechazo ideológico por el régimen político de la mayoría como por la insuficiencia epistémica, debida

<sup>220</sup> Ver Colli, G., *Platón político*, trad. cit., 112.

<sup>221</sup> En *Cármides*, *sofrosyne* se define como conocimiento del bien y del mal (174b-c), en *Filebo* como moderación (45d-e), en *Gorgias* como control de los apetitos y estado de orden en el alma (506c-507a), en *República* como armonía en los diferentes elementos del Estado (430d-e) y del alma (442c-d), en *Leyes* como la correcta relación entre razón y pasión. Entendido en sentido amplio, el término *sofrosyne* es la razón de ser de la institución social y educacional. Ver Stalley, R., *Plato's Laws*, ed. cit., 54-56.

<sup>222</sup> Aunque la educación es representada como importante para el control de los apetitos, la clase económica es excluida de ella. Platón es claro en cuanto a que no sólo los apetitos de la mayoría ordinaria deben ser controlados (431c-d) sino que los que la componen deben reconocer y aceptar limitaciones en su conducta. Para que eso sea factible las partes del alma deben someterse a la razón, como la clase más ignorante debe obedecer a la más sabia de los gobernantes filósofos.

<sup>223</sup> Ver Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, trad. cit., Tomo II, 90-91.

<sup>224</sup> Ejemplo de ese carácter versátil lo ofrecen Alcibiades o Calicles, cuyo espíritu, de manera igualitaria pasa a ser de filosófico a competitivo y a entusiastamente materialista. Ver Schofield, M., *Plato*, ed. cit., 117.

*a su ineptitud para conferir forma, impartir orden racional a través de las ideas. Esta incapacidad de captar semejanza y diferencia y de orientarse con discernimiento en base a ellas, se refleja también en el principio de igualdad en la medida en que no contempla el reclamo de desigualdad por parte de los que no son iguales<sup>225</sup>. La comunidad exige la diferencia, mientras la democracia pensada como la sociedad de los semejantes –los homoi– restringe la posibilidad de hacer florecer el aporte a la deliberación política de cada pequeña inteligencia ateniense. En ese sentido la democracia enreda las cuentas y confunde los ideales de la comunidad, transformándose así en lo impensable de ella. Platón asume ese impensable; la discordia de la comunidad con la democracia<sup>226</sup>.*

#### **IV La organización política**

##### **IV.a Orígenes**

En *República II* Sócrates elabora una hipótesis acerca del nacimiento del Estado, según la cual éste se origina cuando los seres humanos no se abastecen (369b) y entonces se asocian con el fin de satisfacer necesidades (369c). De modo que el alojamiento común es el Estado y su actividad específica es el intercambio que se hace con vistas a la búsqueda de un bien para cada uno: alimentos, vivienda y vestimenta (369d). Por consiguiente se requerirán artesanos para satisfacer esas necesidades y con la finalidad de procurar eficiencia en la atención de las mismas se dividirá el trabajo y cada uno ejercerá un solo oficio en función de las diferencias naturales (369e-370b). Se recurrirá a quienes fabriquen herramientas para los trabajos (370d) y a los que se ocupen de cuidar el ganado. Además de artesanos se necesitarán comerciantes para las tareas de intercambio de bienes (371a), navegantes (371b) y mercaderes para comprar y vender a cambio de plata (371d). En resumidas cuentas, la sociedad y el Estado se crean con vistas al intercambio, por medio del mercado, surgiendo éste y el signo monetario (371b). Para las tareas más pesadas estarán los asalariados, por ser menos valiosos en inteligencia que en fuerza, quienes recibirán un salario por su tarea. Así organizados, los hombres vivirán en paz, con salud, llegarán a viejos y los descendientes heredarán su forma de vida. Este es el verdadero Estado, sano, sin lujos (372e).

*Según Platón, el Estado se establece a causa de la incapacidad del ser humano de bastarse a sí mismo y por consiguiente de satisfacer sus necesidades básicas. Así los individuos se descubren interdependientes y disponibles para el intercambio pacífico de bienes por medio*

<sup>225</sup> Ver De Federicis, N., “Platone, le forme, e la crisi della democrazia” en *La filosofia politica di Platone*, ed. cit., 135-139.

<sup>226</sup> Ver Rancière, J., *En los bordes de lo político*, trad. cit., 100-101.

*del mercado, lo que sólo puede ser realizado en el recíproco reconocimiento de la habilidad de cada uno. La eficiencia en la actividad específica lleva a la división del trabajo, a que cada uno desempeñe un solo oficio y al surgimiento de la moneda. Los que cuenten con menos inteligencia y más fuerza harán las tareas más pesadas y recibirán un salario por ellas. Así organizados, los seres humanos vivirán felices en una sociedad perfecta, sana, sin lujos. El análisis hasta aquí desarrollado, podría decirse que responde a una perspectiva naturalista basada en lo que sirve al ser humano para una vida simple, inspirada en la moderación, lo que presupone una plena conciencia intuitiva del ser de las cosas, en tanto se está en condiciones de producirlas de un modo óptimo y de acuerdo a una evaluación correcta de su utilidad respecto a la propia necesidad. Por lo tanto no hay falsas imágenes o mitos destinados a producir interpretaciones engañosas, sino sólo una percepción inmediata de la verdad en su simplicidad y estable unidad. El primer plexo de coordinación que identifica a la ciudad sana describe entonces la formación de una espontánea circularidad entre naturalidad, conocimiento y reconocimiento de la verdad, cuya situación práctica no es otra que la justicia realizada en la ciudad, de la que sólo pueden derivarse cosas buenas. Por consiguiente y dado que de Dios sólo proceden las buenas cosas, el mal se debe buscar en causas diversas (379c).*

La exigencia de dar satisfacción a las necesidades básicas puede verse superada por la de procurarse bienes suntuarios, dando lugar al Estado afiebrado. Éste requerirá en cambio otra clase de efectos y por consiguiente también una multitud de quienes puedan subvenir esas apetencias. Así se multiplicará la población y el territorio terminará siendo pequeño (373c). Entonces habrá que conquistar otros espacios y defender los propios de los que tengan las mismas aspiraciones (373d) y sobrevendrá la guerra con sus calamidades tanto para lo público como para lo privado (373e)<sup>227</sup>. Surgirá la necesidad de formar un ejército (374a), de establecer reglas del arte bélico y apelar al concurso de guardianes conocedores de ese arte, portadores a la vez de aptitudes especiales para ejercerlo (374e). Sus condiciones principales serán tanto la agudeza y rapidez en la percepción como la fuerza para luchar con la presa, la valentía (375a) y la fogosidad (375b) como cualidades del alma. Como los perros de caza, han de ser mansos con los conocidos y feroces con los extraños (375e) y serán también filósofos,

---

<sup>227</sup> En *Fedón* Sócrates ubica al cuerpo y sus apetitos como causas de la guerra, los conflictos civiles y peleas entre los seres humanos (66c). Hay correlaciones muy estrechas entre la filosofía moral de la antigüedad y las primeras doctrinas cristianas. Esta conjunción de ideas llegaron a marcar la moral de las sociedades europeas modernas. Ver Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, trad. cit., Tomo II, 17.

pues como todo amante del conocimiento, delimitan la frontera entre lo conocido y desconocido, entre lo propio y lo ajeno.

*La convicción de que la Atenas contemporánea está enferma y que podría ser curada mediante una transformación de la fábrica social, es la fuerza que impulsa la elaboración de la filosofía política de Platón. También asiste a este proyecto la necesidad de determinar los orígenes de la justicia y la injusticia en las ciudades y consecuentemente en las almas individuales. La tesis consiste en que el descontrol y la carencia de restricción moral se infiltran en el alma conduciéndola al desorden de los deseos (República 560a-561e)<sup>228</sup>. La misma idea aparece en Leyes al tomar como ejemplo la ausencia de moderación por parte de los persas, atenienses y dorios. El remedio contra esa dolencia es la obediencia a la ley (Leyes 691a) y su causa se relaciona en República a motivos que pueden atribuirse a lo ilimitado de los deseos, entre los cuales está la aspiración a la riqueza. En efecto, Sócrates sostiene que del Estado sano se pasa al Estado enfermo cuando, no conformes con la satisfacción de las necesidades básicas, los hombres aspiran a procurarse bienes suntuarios. Una característica de esta segunda ciudad es la falta de moderación, es decir, la ausencia de conformidad entre necesidades, actitudes naturales y reconocimiento recíproco, que en vez armonizaban espontáneamente en el primer modelo político. El deseo no justificado desde las necesidades originales y la consiguiente sobrevaluación de los otrora bienes naturales lleva a requerir de una multitud que pueda procurar dichos bienes, al consiguiente aumento de la población y a la necesidad de adicionar territorio para darle cobijo. El resultado es la calamidad de la guerra de conquista y defensa contra los que aspiran a lo mismo. También la necesidad de formar un ejército, establecer sus reglas y reclutar guardianes que conozcan el arte, sean sagaces, valientes y fogosos como cualidades del alma. Como los perros de caza sabrán ser feroces con los extraños y también filósofos para distinguir entre lo conocido y lo desconocido, entre lo propio y lo ajeno. Así tras la caída de la ciudad natural ha sido introducida una nueva clase con la finalidad de dotar a la comunidad de capacidad militar. De esta manera Platón muestra no sólo cómo nace el Estado sino cómo degenera, no bien la búsqueda de placeres y de dar satisfacción a deseos no necesarios abren las puertas a la desgraciada guerra, a los límites entre propios y extraños y, según parece, a la filosofía misma. La tarea política intentaría, una vez asumido el Estado afiebrado como realidad, restablecer la modestia y la salud del Estado perfecto. Para ello Platón deberá examinar la*

---

<sup>228</sup> Sería un error pensar que Platón es determinista, pues forma parte de su pensamiento la idea de que aún condicionado por una sociedad enferma, el ser humano es portador de la razón para comprender su posición en la misma y tener la posibilidad de escapar a sus designios.

*estructura del alma y develar qué cosa es lo propio de cada uno, condición necesaria para la realización de lo propio de la ciudad. Una vez alejado de la ciudad natural, se trata del estudio de la diferencia, allí donde la confrontación con la diversidad permite el conocimiento de la alteridad, ya sea dentro y fuera de sí, entendiendo que en la indiferenciación e inmediatez de la verdad y la justicia, el conocimiento teórico no es posible. La indagación filosófico-política, a través del recorrido dialéctico, que consiste en el pasaje de la multiplicidad a la unidad, se mueve guiada por la valencia unificante del bien, lo que hace posible la realización de la justicia y la felicidad. Por otra parte, cabe agregar que la dualidad de los estados es un reflejo de la que acontece a nivel cósmico en Político y Timeo, pero en el caso de la comunidad humana, responde a la necesidad de pensar en la complejidad del mundo civilizado y en que el primitivismo no es una opción para dilucidarla.*

También los dioses y la naturaleza han intervenido en la organización política de las ciudades. El Ateniense comenta en *Leyes* que es infinita e incommensurable la cantidad de tiempo transcurrida desde que comenzaron a establecerse las organizaciones políticas (676a), sin embargo puede conjeturarse que durante ese largo período han surgido y desaparecido muchas de ellas. Por lo cual es necesario establecer la causa del cambio. Una de la hipótesis consiste en afirmar que en la historia han ocurrido muchos cataclismos que hicieron desaparecer comunidades enteras. Se dice que de esos acontecimientos dramáticos quedaron escasos sobrevivientes, unos pocos pastores montañeses que carecían de instrumentos para ejercer las otras artes y de las artimañas con que los hombres de las ciudades suelen perjudicarse unos a otros para tener poder, hacer daño y obtener ganancias (677a-b). Tampoco tenían los conocimientos necesarios para organizarse políticamente (677c), por lo cual vivían en aislamiento, no había rebeliones pues siendo pocos la actitud era buena y abundaban los medios de vida (678e-679a). Además los dioses proveyeron a estos hombres de ciertas artesanías, el tejido, el trenzado, por lo cual no eran pobres, ni tampoco ricos pues no poseían oro ni plata. El Ateniense agrega que donde no hay pobres ni ricos los caracteres son muy nobles y no proliferan la insolencia, la injusticia, los celos y la envidia. Eran más ignorantes que los que habían vivido antes de los cataclismos, pero también más simples, virtuosos y obedientes (679b-c). Por entonces la autoridad la ejercían los padres, quienes daban las leyes a los hijos, se organizaban en linajes distanciados unos de otros, se regían por las costumbres, gobernaban los más ancianos a quienes los demás seguían como pájaros en bandadas y así estaban todos sometidos a la monarquía más justa (680d-e). Esta regulación política, que no

requería de asambleas, legisladores ni leyes escritas, se denomina señorío (680a-b)<sup>229</sup>. El sinecismo, dice el Ateniense, aparece cuando esos mismos hombres forman comunidades más amplias, algunas de ellas dedicadas a la agricultura, construir murallas y una casa común (680e), aunque mantienen los aspectos básicos de la organización anterior. Esta situación continúa hasta que alguna de las comunidades logra imponer sus leyes a la mayor de ellas. Entonces eligen en común las mejores costumbres y guías, a los que llamarán legisladores, y se insta una aristocracia o una monarquía modificando así el orden político (681d). El Ateniense refiere la historia subsiguiente de la fundación y posterior destrucción de Troya, las fundaciones de Argos, Mesene y Lacedemonia y los acuerdos que estas ciudades realizaron: defender la monarquía en cualquiera de ellas siempre y cuando no hubiera opresión ni se ejerciera la injusticia contra gobernados o gobernantes, que las leyes fueran legisladas con el consenso de la mayoría y que se permitiera la igualdad de la riqueza (684d). Esa alianza impidió que proliferaran las protestas contra leyes que habilitaban la condonación de deudas o la distribución de tierras y fincas (684e) hasta que finalmente la impericia y la ignorancia acerca de los asuntos humanos hicieron fracasar el proyecto (688c).

*En este relato, aparece una referencia al desconocimiento del origen de la sociedad humana debido a que el tiempo ha borrado sus huellas. Se sabe, sin embargo que muchas organizaciones políticas han aparecido y desaparecido, pero se ignora la causa del cambio. El Ateniense esboza una serie de hipótesis y relatos supuestamente históricos con los que intenta justificar las transformaciones de las comunidades, su idea acerca de que para el ser humano no es automática ni innata la vida en sociedad aunque los estados se desarrollan en forma natural a través de largos períodos de tiempo y expresar su rechazo a las doctrinas que presentan la vida política como el resultado de intervenciones divinas o de acuerdos humanos<sup>230</sup>. El relator termina afirmando que la estabilidad de los Estados depende de la defensa de la organización política, la vigencia de la justicia, el consenso en cuanto a las leyes, la igualdad de la riqueza y la ausencia de opresión. El enemigo principal de los acuerdos en el sentido descrito es la ignorancia. Como puede apreciarse, el propósito de la narración consiste en establecer los principios que deberían gobernar tanto las valoraciones acerca de los Estados como la legislación de la nueva ciudad cretense, que es objeto de Leyes. Como se verá más adelante, Platón retoma algunos elementos arcaicos y otros de la*

<sup>229</sup> Esta simplicidad tiene algo del mismo tenor descrito en *República* para la comunidad saludable, en la que sus miembros tienen sólo satisfechas las necesidades básicas (369b-372d). Nuevamente los cataclismos producen escansiones y como consecuencia de ellos cambios en los acontecimientos humanos.

<sup>230</sup> Dichas doctrinas aparecen sostenidas por Protágoras (intervenciones divinas) en *Protágoras* 320c-322d y por Glaucón (acuerdos humanos) en *República* 358b-359b.

*historia menos lejana para pensar una legislación que haga posible una vida humana buena. Así señala que el gobierno paterno era originalmente la norma, que la función del legislador es una actividad humana deliberada, aunque fruto de un proceso natural y que la vida en una comunidad civilizada es el objetivo del desenvolvimiento humano*<sup>231</sup>.

El Ateniense sostiene que la mayor ignorancia consiste en odiar lo que parece ser bueno y bello y amar lo contrario (689a), la inteligencia en cambio reside en la concordancia entre juicio y sentimiento. Pero la más bella concordancia es la más grande sabiduría del que vive según la definición contenida en la ley, que ordena el acatamiento voluntario y sin violencia (690c) de gobernados a gobernantes y que establece los títulos de autoridad para que los padres gobiernen y guíen a los hijos, los nobles a los plebeyos, los viejos a los jóvenes, los amos a los esclavos, el más fuerte al más débil, el inteligente al ignorante. También es justo que aquel al que un sorteo<sup>232</sup> designa para gobernar, gobierne y al que no, sea gobernado.

Prosiguiendo con la historia de los tres estados establecidos por los dorios luego de su arribo al Peloponeso, el Ateniense dice que tanto Argos como Mesene dejaron de respetar el juramento y sobrevino la discordancia (691a). Lacedemonia, en cambio, logró su salvación evitando la desmesura de los tiranos, mediante la división de la monarquía en dos reyes, un ejército eficiente, un consejo de ancianos, la institución del Apolo délfico (686a) y procurando el control de unos con respecto a los otros. Pese a todo esto, los lacedemonios nunca abandonaron la guerra contra las otras dos regiones<sup>233</sup>. Esta historia pone en evidencia que hay que honrar los acuerdos, limitar el poder de los reyes, constituir un poder político sólido y ganar el respeto de griegos y bárbaros (686e-687b). El Ateniense sostiene la conveniencia de que el legislador procure legislar para que la ciudad sea libre, prudente y amiga de sí misma (693b), fines que no difieren entre sí (693c) sino que hacen a la virtud de la justicia. También debe enaltecer la virtud para que la ciudad sea feliz, de lo contrario, si honra la mala vida de los excesivamente ricos y los tiranos, no contribuirá al buen arte político (697b)<sup>234</sup>. De esta última manera procedieron los persas cuando no deliberaron en favor del pueblo sino en bien

---

<sup>231</sup> Ver Stalley, R., *Plato's Laws*, ed. cit., 71-72.

<sup>232</sup> No obstante ciertas concesiones a la democracia efectuadas por Platón en *Leyes*, como la elección por sorteo, esto no significa que modificara la actitud negativa que tuvo hacia ella en *República*. Al respecto hay diversas posiciones entre los investigadores. Ver Schofield, M., *Plato*, ed. cit., 60-61.

<sup>233</sup> El Ateniense hace referencia a la inverterada preferencia doria por la práctica de la guerra, lo que puede leerse como una crítica a la luz de sus muchas referencias a la necesidad de crear las condiciones para la amistad y el respeto entre los pueblos. Dicha particularidad doria era admirada especialmente por los sectores más conservadores de la política griega, posición de la que Platón pretende mostrar una distancia. Ver Stalley, R., *Plato's Laws*, ed. cit., 5.

<sup>234</sup> El colapso de la Liga Doria se debió a la carencia de auto-control, cuya importancia ha sido establecida en los libros I y II de *Leyes*. Esparta sobrevivió porque evolucionó hacia una constitución mixta: monarquía y democracia, ejemplificadas por Persia y Atenas. Ver Stalley, R., *Plato's Laws*, ed. cit., 5.

de su propia autoridad, devastaron pueblos amigos, se hicieron odiar (697d) y al no lograr la adhesión de los suyos para constituir los ejércitos, recurrieron a mercenarios y extranjeros convirtiendo lo que era honorable y bello en pura charlatanería comparado con el oro y la plata. De esto se concluye que no hay buen gobierno si se apela a la esclavitud y al despotismo desmedido (697e-698a). El temor ante el ataque persa estimuló una mayor amistad entre los ciudadanos atenienses y los obligó a someterse a sus gobernantes y leyes, logrando así la victoria sobre el enemigo. Mientras los persas recurrieron a la más terrible esclavitud para su pueblo, los atenienses impulsaron al suyo a la libertad absoluta (699e) de la cual han podido derivarse efectos poco beneficiosos. En efecto, tanto el despotismo como la democracia funcionan bien cuando hay medida, es decir cuando se evita el desplazamiento hacia los extremos, es decir, la esclavitud en el primero y la libertad excesiva en la segunda (701e). Asimismo el exceso de bienes es causa de disenso y enemistad tanto en el ámbito público como en el privado, mientras lo contrario genera esclavitud (729a), por lo cual el Ateniense aconseja dejar a los hijos en herencia pudor en lugar de oro (729b).

*La historia de los tres Estados dorios introduce dos elementos de singular relevancia para la filosofía política de Leyes: la importancia de la sofrosyne y la necesidad de una constitución mixta. En principio el Ateniense sostiene que sólo el empleo correcto de las instituciones puede hacer poderosos a quienes las poseen, mientras lo contrario conduce al desastre. En el caso de los dorios se registra que experimentaban un desacuerdo entre los afectos de placer y dolor y el juicio de la razón, desequilibrio que aqueja también a los estados cuando los pueblos no manifiestan voluntad de obedecer reglas o leyes. Es deber del legislador hacer un esfuerzo para expulsar esta locura e implantar la sabiduría, que consiste en una armonía entre juicio y sentimiento (Leyes 689d). De estas consideraciones se sigue que hay una dependencia mutua entre buenas instituciones, auto-disciplina por parte de los ciudadanos y una legislación que la inculque. El Ateniense sostiene que no hay constitución que pueda sobrevivir a menos que el pueblo voluntariamente acepte vivir de acuerdo a ella, aun cuando la conformidad desagrade. No es suficiente entonces sugerir formas constitucionales buenas; se debe también asegurar el encuentro entre la ley, el carácter y las aspiraciones de aquellos que viven bajo su amparo<sup>235</sup>. La moderación es la virtud capaz de respetar los acuerdos, poner límites al poder real, otorgarle firmeza y hacer que obtenga el respeto de propios y extraños. Gracias a ella la ciudad será justa y libre, rechazará por mala la excesiva riqueza, la tiranía y la esclavitud para la felicidad de todos. Es conveniente entonces que se legisle*

---

<sup>235</sup> Tal concordancia justifica el planteo biopolítico de Platón.

*para que la ciudad sea amiga de sí misma, pues es lo que asegura la victoria sobre el enemigo e inculcar la sofrosyne para moderar la más terrible esclavitud promovida por el despotismo, así como la excesiva libertad que suscita la democracia.*

*Este catálogo de principios podría presentarse como un programa de gobierno, cuyo éxito depende de la lucha contra la ignorancia y la formación del carácter a través de todo el dispositivo pensado por Platón, dentro del cual la educación y la ley cumplen un rol central.*

*En cuanto a la necesidad de una constitución mixta en la que diferentes elementos se controlen unos a otros, el Ateniense propone la libertad de la democracia restringida por la monarquía, como la constitución más apropiada en orden a la virtud<sup>236</sup>.*

*Una reflexión más suscita el aserto según el cual la inteligencia se adquiere bajo la tutela voluntaria de los mejores. En efecto, aquel que por estatuto se encuentre colocado bajo la autoridad de los demás, no necesita encontrar dentro de sí mismo la templanza, puesto que le bastará con obedecer las órdenes y prescripciones que le den (República 590c). Platón proporciona un listado de todos aquellos que pueden exhibir títulos de autoridad tanto para ejercer la guía individual como colectiva. Con relación a la mencionada lista, la misma parece responder al interrogante acerca de los atributos que son exigibles a quienes deberían ejercer el poder. Llama la atención la referencia a los títulos de autoridad del fuerte sobre el débil, dado que en varias ocasiones esta relación, si se trata de la que es propia de los animales, es rechazada por Platón (Leyes 714b-e), a menos que se refiera a la fortaleza del que es capaz de imponer la razón sobre las pasiones. Por otra parte es difícil suponer que la autoridad ejercida por la fuerza sea voluntariamente aceptada, al igual que la del amo sobre el esclavo. Cabe acotar que la referencia a padres y amos corresponde al ámbito privado, mientras los restantes pertenecen a la esfera pública. Estos últimos combinan las consideraciones por las cuales los gobernantes serían elegidos: la nobleza de nacimiento, la edad proveya, la fortaleza y la inteligencia que apuntan a la monarquía o a la aristocracia, mientras la forma de elección es propia de estados democráticos. Hay que advertir que la concesión a algunas formas democráticas de gobierno por parte de Platón, puede verse como una consecuencia restringida a la igualdad de los que han recibido la misma educación bajo las mismas leyes. Estas argumentaciones muestran tanto la importancia asignada a ambos ámbitos institucionales como a la exigencia de equilibrio entre control individual y control popular o entre despotismo y libertad. Sin embargo el balance no implica un término medio entre mucha y ninguna restricción de la libertad personal, sino en la aceptación voluntaria de una legislación cuyo objetivo sea el bien del conjunto de la comunidad (Leyes 715a-d). En*

---

<sup>236</sup> Ver Stalley, R., *Plato's Laws*, ed. cit., 6.

*un Estado correctamente organizado los extremos se concilian en la ley, producto de la razón que gobierna el universo*<sup>237</sup>. La historia relatada exhibe asimismo los beneficios de la sujeción a la ley y las desventajas de su abandono.

#### IV.b El gobierno real

En *Político*<sup>238</sup> el Extranjero intenta definir el gobierno real tratando de aislar al rey sensato de aquellos que pretenden imitarlo haciéndoles creer a muchos que lo son sin serlo (292d). Uno o muy pocos, ricos o pobres, con imposición o persuasión, con ley o sin ella, lo que hace que un buen gobierno sea capaz de salvar la ciudad y mejorarla es la ciencia y la justicia (293a-d)<sup>239</sup>. En cambio la imitación hace ilegítimos a los regímenes políticos, aunque la semejanza puede ser más aproximada al paradigma del recto gobierno si se rige por buenas leyes (293e). Lo más conveniente es que gobierne la sensatez<sup>240</sup>, porque las leyes no pueden abarcar toda la complejidad que se deriva de la diversidad de los casos y los cambios que se suceden en el tiempo (294a-b). No obstante como no hay un rey que conduzca la ciudad con sabiduría, es necesario redactar leyes que reflejen con más precisión los regímenes políticos más genuinos (301d-e). De manera que si los ricos son buenos imitadores se tendrá una aristocracia, si por el contrario se apartan de las leyes se estará en una oligarquía, si se trata de un solo hombre respetuoso de las mismas podrá hablarse de una monarquía y si las ignora entregándose a la concupiscencia e ignorancia, se estará en presencia de una tiranía (301a-c). La democracia es el régimen político más débil porque la autoridad está distribuida en pequeñas parcelas entre numerosos individuos (303a), aunque es el mejor dentro de los que no respetan las leyes. De

---

<sup>237</sup> La imposición del límite (medida, proporción, *ratio*) en lo ilimitado produce orden y armonía. Así la buena vida involucra el límite sobre placeres y apetitos, como el orden del universo implica la divina razón, de la cual la razón humana es un pequeño fragmento. Dios es la medida de todas las cosas (*Leyes* 715e-716c).

<sup>238</sup> La crítica moderna atribuye este diálogo de Platón al período de regreso a Atenas, luego de la frustrada experiencia en Siracusa. Sin renunciar al intento de ver concretado su Estado ideal, encara la profundización del proyecto concediendo mayor importancia al conocimiento del mundo visible y la actividad jurídica del hombre. Por ello hay en la obra un primer plano en el que se destaca el verdadero político, hombre superior y filósofo que gobierna por encima de la ley y un segundo en el que campea el escepticismo con respecto a la posibilidad de hallarlo. El recurso ante esta carencia es la subordinación a la ley como única solución a los males de la sociedad. Ver Colli, G., *Platón político*, trad. cit., 138-142.

<sup>239</sup> El Extranjero parece desviarse de la preocupación platónica por el consentimiento presente en *República* y *Leyes*. Sin embargo más adelante contempla al gobernante presidiendo una ciudad en la que sus habitantes son educados en la virtud y donde la coerción está justificada sólo en los casos de naturalezas malignas (308d-309d). Así en la práctica, preferiría gobernar con la colaboración voluntaria de los ciudadanos, aun cuando ello no forme parte de la definición de gobierno científico.

<sup>240</sup> La obra refleja la figura del político sabio que en *República* se plasma en la de los filósofos gobernantes y a la vez anticipa la línea de pensamiento distintiva de *Leyes*. Ver Colli G., *Platón político*, trad. cit., 143.

todas las constituciones la mejor es el reinado y la peor es la tiranía, mientras la aristocracia y la oligarquía están en el medio<sup>241</sup>. El más perfecto es el gobierno del político filósofo que gobierna por encima de la ley, pero está tan alejado de los hombres como dios lo está respecto de ellos (303b)<sup>242</sup>.

El Extranjero define a la política como la ciencia que gobierna el arte persuasivo y el arte oratorio (304d). También como la ciencia que gobierna las que tienen la capacidad de actuar, conoce la oportunidad o inoportunidad de hacerlo porque sabe cuál es el punto de partida y la puesta en marcha de los más importantes asuntos de la ciudad (305c-d)<sup>243</sup>. Entreteje las leyes y los asuntos políticos del modo más correcto (305e). Es el arte que sabe decidir si se debe entrar en guerra o bien dirimir los litigios amistosamente.

Esta ciencia actúa como un arte combinatorio que entreteje elementos diversos, buenos y malos, desechando estos últimos en la medida de lo posible y tomando los que son apropiados y útiles para formar una unidad que ostente un único carácter. El arte político se valdrá del juego y la educación para dirigir y ordenar la formación de caracteres que sean apropiados para la armonía del conjunto. Tanto el político como el buen jurista se ocuparán de implantar en las almas opinión verdadera sobre lo bello, lo justo y lo bueno y sus contrarios, estableciendo lazos para unir las partes que suelen orientarse en sentidos opuestos (310a). Para ello encargarán esta tarea a la recta educación y a la crianza, a las que supervisarán<sup>244</sup>, a los fines de educar a los que de condición valiente y sensata tiendan a la virtud (308e).

---

<sup>241</sup> Schofield considera que la preocupación de Platón no está centrada en las constituciones como tales sino en la sabiduría o pericia en el gobierno, la construcción de una verdadera comunidad y un continuo compromiso con el desafío de desarrollar una ideología con la que se asegure la obligación de los ciudadanos con el orden social y político, que encarnará la razón y la genuina comunidad. Ver Schofield, M., *Plato*, ed. cit., 62.

<sup>242</sup> El hombre natural no puede emerger de su condición, mientras el hombre divino es el resultado del azar, no de la educación como en *República*. Ver Colli, G., *Platón político*, trad. cit., 146-147.

<sup>243</sup> El texto sugiere un intento de construcción de un conocimiento político que alcance sus objetivos por medio del gobierno o el control de formas de competencia subordinadas. Este conocimiento de carácter arquitectónico está expuesto previamente en *Cármides* y *Eutidemo*. En la primera de las obras Sócrates considera que el conocimiento del bien y el mal es capaz de proporcionar el beneficio de la felicidad, no así el conocimiento arquitectónico (174d). En consonancia con esta postura, en *República* la filosofía suministra la competencia necesaria para el desempeño político.

<sup>244</sup> En *Político* Platón pone en un lugar de subordinación a la educación con respecto al gobierno y la legislación. Además la división y valoración de las formas de constitución imperfectas, que en *República* dependían del carácter de los individuos, en *Político* obedecen a la observancia de la ley. Con ello la moral cede su lugar al derecho. Ver Colli, G., *Platón político*, trad. cit., 148-149.

El arte real, a diferencia del pastoreo dedicado a la crianza del rebaño<sup>245</sup>, debe cuidar del mismo reuniendo los caracteres diversos como un tejedor combina colores y texturas para lograr una bella trama, sólo que la finalidad es, en el caso de la ciencia política, lograr que la concordia y el amor entre todos, ya sean libres o esclavos, hagan posible la vida en común para que la ciudad sea feliz (311c). El gobierno real es mucho más un asunto de entendimiento que de competencia práctica. En efecto, al entendimiento concierne no sólo el razonamiento puro y la evaluación de sus consecuencias sino también la dirección de los asuntos prácticos. Quien es verdaderamente rey no realiza funciones él mismo sino gobierna sobre aquellos que poseen la capacidad de llevarlas a cabo, porque conoce el momento apropiado para poner y mantener en movimiento las más importantes empresas de la ciudad (305c-d). Es decir que se trata de un arte cognoscitiva auto directiva (259c-260e), pues no asume decisiones provistas por otros y se basa en el juicio mesurado, es decir, en el tratamiento del término medio entre el exceso y el defecto, concepto nuclear de *Político* (283c—285c).

*Al tratar de definir el gobierno real, Platón apela al método dialéctico, según el cual se trata de advertir las diferencias que existen dentro de la unidad que abarca a una multiplicidad, con la intención de destacar los aspectos que lo distinguen de sus imitadores. En vistas de este objetivo, señala que cualquiera sea el tipo de constitución, lo que legitima al buen gobierno no es la ley sino la sensatez y la justicia, porque las leyes no pueden contemplar todos los casos ni los cambios que se dan a través del tiempo. No obstante, como no hay gobernantes que exhiban esas virtudes, lo más conveniente es que se ajusten a buenas leyes y entonces no serán legítimos, pero se parecerán a ellos<sup>246</sup>. Así los imitadores serán mejores o peores de acuerdo a su grado de obediencia a la ley que refleje el recto gobierno. Según Platón el rey más perfecto es aquel cuya obra de coordinación está fundada en un saber acerca de los patrones absolutos y perfectos, lo que lo coloca por encima de la ley. Es entonces el filósofo el más capacitado para la tarea de gobierno, pues es el único que posee el saber del mundo de las Formas y su entrelazamiento. En tanto la instancia suprema es el*

---

<sup>245</sup> El extranjero eleático comienza su búsqueda de una reevaluación de la noción tradicional de estadista, aplicando el método de la repetida división clasificatoria del concepto de conocimiento. Llega con ella a la definición del estadista como aquel que tiene competencia en la cría de humanos, diferenciando a estos últimos, casi bizarramente, de otros animales como una manada de bipedos sin cuernos (258b-267c). La vieja idea del rey como pastor de su rebaño es sucesivamente defendida, criticada y luego abandonada por un nuevo modelo: el gobernante experto como tejedor. Al respecto llama la atención que una tarea que el mismo Platón atribuye a las mujeres (*República* 455d), sea asignada nada menos que al rey filósofo.

<sup>246</sup> El rey filósofo podría gobernar sin restricciones, el tirano, que representa la peor degradación, rige sin ellas, lo que indica que las formas de constitución no garantizan la probidad del gobernante. La educación política y la ley pueden prevenir posibles desvíos del ideal. Ver Stalley, R., *Plato's Laws*, ed. cit., 15.

*saber y no la ley, al tejedor real le cabe el derecho de instalar el estado de excepción<sup>247</sup> con respecto a la legalidad humana, obedeciendo en cambio al orden divino. Con relación a la norma temporal, es tan anárquico como el dios que por su propia naturaleza le da forma al universo y a todas las cosas que existen en él, según la descripción de Timeo<sup>248</sup>. El problema de la ley consiste en que siendo la obra divina una imagen de la verdadera realidad, no puede esperarse del gobierno humano otra posibilidad que no sea la de una imitación, en todo caso lo más parecida a su modelo, pues también la ley comparte con lo terrenal el carácter de imagen, por consiguiente no es extraño que no pueda contener la complejidad de lo real. No obstante la sabiduría resulta ser un contrapeso de la arbitrariedad y una garantía, aunque limitada, de justicia<sup>249</sup>. Entonces el arte político es un saber acerca de las acciones prudentes de gobierno y cuándo implementarlas. Implica conocimiento acerca de la ciudad, del modo de persuadir y valerse de la oratoria para ello. El accionar del político es similar al de un tejedor que elige elementos diversos combinando los más útiles y apropiados de modo que conformen una única y bella trama. Para ello se necesita dirigir y supervisar la crianza, la educación y el juego a fin de que a través de ellos se implanten en el alma opiniones verdaderas sobre lo que debe o no ser valorado. El objetivo de la ciencia política es hacer posible la vida en común para todos, ya sean libres o esclavos.*

*En ningún lugar se encuentra una brecha más profunda que la que separa al filósofo de República con sus pensamientos orientados hacia lo eterno, del estadista de Político con sus preocupaciones acerca del flujo constante de los asuntos humanos (294a-b). Así los teocráticos atributos del primero son desechados para convertirse en los de un supremo orquestador, alguien que puede hacer uso de una completa gama de roles y asociadas formas de competencias, disponibles en la ciudad griega<sup>250</sup>. En cambio, puede haber algunos puntos*

---

<sup>247</sup> En la *Summa teológica* Santo Tomás dice que el fundamento último de la excepción es el principio según el cual “toda ley está ordenada para la salvación común de los hombres, y sólo por esto tiene fuerza y razón de ley; si no sirve a ese fin, no tiene eficacia obligatoria”. Ver Agamben, G., *Estado de excepción*, trad. cit., 60. Para Platón la sabiduría del tejedor real supera los vacíos que hay en la ley, por la dificultad que ella tiene para contemplar las diversas situaciones humanas. Esta falencia autoriza al gobernante una posible intervención legislativa o en casos de necesidad la suspensión de la ley.

<sup>248</sup> La noción moderna de voluntad es extraña al pensamiento griego. Sin embargo, cabe preguntarse si Platón no está dando cuenta de la autonomía moral de la política, un tema de maquiavélica memoria.

<sup>249</sup> El término “*oikonomía*” adquiere el sentido de excepción a partir de los siglos VI y VII sobre todo en el derecho canónico bizantino. Debido a la misteriosa praxis divina correspondía restringir o suspender ocasionalmente la aplicación rigurosa de las leyes en vistas a la debilidad de aquellos a quienes se aplica. Se produce entonces una contraposición entre “canon” y “economía”, lo que implica una decisión con respecto al uso estricto de la ley, es decir, una excepción que se vale de la economía. Ver Agamben, G., *El reino y la gloria*, trad. cit., 94. La necesidad de administrar los asuntos de la grey cristiana lleva en ocasiones a la suspensión del derecho canónico, en virtud del misterio de la economía divina. En esos casos la economía se impone al canon.

<sup>250</sup> Otra interpretación sugiere que un rey filósofo comparte con los filósofos el hecho de ser mediadores con lo divino. Desde este punto de vista, se trata de un gran hombre que como tal está invadido por grandes pasiones, entusiasta, loco, obsesionado por fuerzas superiores a las cuales abandonarse con reverencia. Sólo un tirano así descrito puede superar la crisis de la polis y marcar una línea de continuidad entre la *kallipolis* platónica, la

*de contacto entre el tirano y el filósofo-hombre regio: la tendencia erótica y el pertenecer a una categoría excepcional de seres humanos. Esta condición y el hecho de que el ordenamiento del alma no sea perenne, hace que el tirano sea susceptible de ser reeducado no sólo en línea teórica sino prácticamente, para la realización de una óptima república. Entonces hay un primer orden político, el del filósofo rey, que es excepcional y paradigmático<sup>251</sup> y un segundo orden, el del sistema legal alternativo, en el que hay que respetar la ley y ordenar la vida de acuerdo a ella.*

#### IV.c El Legislador

En *Leyes*, el Ateniense sostiene que el legislador no tiene función de gobierno, pero sí debe propender a legislar para que la ciudad sea libre, amiga de sí misma y poseedora de razón (701d). Como un buen arquero que apunta siempre al bien, la ley debe tener en la mira la virtud<sup>252</sup>, impidiendo que se den asuntos tales como propiciar que los gobernantes se hagan del poder para permanecer indefinidamente en él<sup>253</sup>, no permitir la participación en el gobierno de los vencidos y sus descendientes, entregar las magistraturas a los ricos por el sólo hecho de serlo o a los que tienen fuerza, grandeza corporal o títulos nobiliarios. Facciosos, no políticos, son quienes apunten a privilegiar los intereses particulares (715a-c) sobre el bien común, ya que éstos disgregan a las ciudades mientras lo común une y por lo tanto conviene tanto a lo público como a lo privado (875a-b). En *República*, Sócrates afirma que el Estado no se ha instituido para hacer feliz a una clase sino para lograr que toda la sociedad lo sea (420b), ya que sólo así puede hablarse de justicia.

En *Leyes* el Ateniense sostiene que los verdaderos políticos, para ser considerados ciudadanos, deben obedecer la ley (715c-d) y persuadir para que sea observada por toda la ciudadanía<sup>254</sup>. Con respecto a esto último, el Ateniense afirma que el legislador, además de

---

*cosmopolis* helenístico-romana y quizá la cristiana. Alfieri, I., "Platone Realpolitiker?" en *La filosofía política di Platone*, ed. cit., 69-71.

<sup>251</sup> Parece claro que Platón había superado el prejuicio antimonárquico del siglo V a.C. que sostenía la creencia de que el poder absoluto sólo podía corromper al detentador único del mismo. Platón se distingue por su particular interés en los acontecimientos interiores del tirano más que en los aspectos exteriores de su gobierno y en la posibilidad de intervenir sobre la dinámica del alma del déspota reorientando su *eros* y conduciéndolo hacia la filosofía. Ver Giorgini, G., "L'instaurazione dell'ordine nuovo" en *La filosofía política di Platone*, ed. cit., 50-51,56.

<sup>252</sup> La virtud es el objetivo de la ley y un prerrequisito de la virtud es el auto-control o moderación, que se alcanza por medio de correctas experiencias de placer y dolor. La legislación es en gran medida un asunto de educación. Ver Stalley, R., *Plato's Laws*, ed. cit., 5.

<sup>253</sup> Platón atribuye el malestar de los ciudadanos, no sólo al amor por el dinero sino también al deseo de poder (Leyes 715a-c). Por eso en *Leyes* el Ateniense procura restringir la propiedad privada, la acumulación de la riqueza y la concentración del poder.

<sup>254</sup> Una buena parte de las propuestas del Ateniense pueden ser vistas como promociones de la soberanía de la ley. En *República* y en *Leyes* el mayor anhelo está centrado en la unidad y armonía bajo el control de la razón. En *República*, la racionalidad está encarnada en los guardianes, en *Leyes* la encarna la ley aunque requiere de un

aprender de los ciudadanos, como el médico libre aprende de los enfermos, también los instruye y no prescribe sin haberlos convencido ni tranquilizado (720b-e). De manera que hay dos tipos de leyes, la servil que es simple, ordena sin persuadir y la ley doble, que lo es por estar precedida de un preámbulo, una especie de introducción destinada a convencer acerca de lo que deben hacer o dejar de hacer los ciudadanos para el cuidado de sus almas, cuerpos y bienes materiales, es decir, para su educación<sup>255</sup>. El legislador tiene que poner un preámbulo delante de todo el código y uno delante de cada ley (722e-723b)<sup>256</sup>.

El legislador tiene como objetivo escribir las leyes con exactitud y competencia, luego guardar y corregir las leyes cuando haya pasado el tiempo. Pero no debe pensarse en que la ciudad sea un reflejo exacto de lo legislado, es decir, de lo más bello y verdadero, antes bien deberá considerarse en común lo que es más útil y conveniente para ella. Lo más beneficioso, a juicio del Ateniense, es que el legislador sea guardián de la ley (770a) pues ambos persiguen la virtud total, de modo de procurar un orden político que haga mejores a los seres humanos..

Para que ello se cumpla, el legislador debe intentar poner freno a las tres apetencias necesarias del hombre: comida, bebida y procreación, de las que resulta la virtud cuando están bien llevadas, lo contrario es consecuencia de una mala educación. Los dos primeros deseos deben ser atendidos desde que los hombres nacen. En cuanto al que irrumpe en último término, puede decirse que los ciega completamente, por lo cual el legislador ha de considerarlos a todos como enfermedades a sanar mediante tres medios: temor, ley y palabra verdadera, además de apelar a las Musas y otros dioses (782d-783b). Dice también que con ese fin, el legislador debe orientar la legislación por sobre todas las cosas a la virtud y a hacer felices a los ciudadanos proporcionándoles todos sus bienes tanto los divinos como los humanos

---

sabio legislador que cree las condiciones para ponerla en práctica.

<sup>255</sup> Lo que se trata de explicar, lo que pone en marcha la máquina explicativa, es la desigualdad, la ausencia de razón que tiene necesidad de ser racionalizada, la facticidad que requiere ser ordenada, la arbitrariedad social que necesita ser puesta en orden. Le explico una frase a alguien porque supongo que no comprendería si no le explicara. Es decir, le explico que, si yo no le explicara, él no comprendería. En definitiva, yo le explico que es menos inteligente que yo y que es por eso que él merece estar ahí donde él está y yo donde estoy. La relación social se mantiene en virtud de esta operación sin fin del consentimiento que se llama explicación en las escuelas y persuasión en las asambleas y tribunales. Ver Rancière, J., *La comunidad de los iguales*, trad. cit., 118-120.

<sup>256</sup> La analogía que vincula al médico y al legislador adolece de aspectos erróneos, dado que el enfermo puede negarse a realizar un tratamiento médico sin recibir castigo, mientras el culpable de un delito será sancionado lo quiera o no. La legislación presupone siempre una amenaza que en determinadas circunstancias entra en acción. Así puede considerarse que es un instrumento de control social para los ciudadanos. Puede suponerse, no obstante, que en el caso de Platón la justificación consiste en que está dirigida a ciudadanos libres para permitirles ser moralmente mejores. La deliberación socrática busca el consentimiento de una persona racional de menor conocimiento por obra de otra persona racional con conocimiento experto, El resultado de tal procedimiento queda explicitado en los preámbulos de la ley que encarnan el derecho, la oportunidad de los ciudadanos de ser persuadidos y no obligados, por el mero hecho de ser racionales. Hay, sin embargo, una paradoja, pues el ejercicio del control sobre las pasiones implica ponerse bajo la tutela moral de la persona en quien gobierna la razón, es decir, esclavizarse a ella (*República* 589b-591a). Ver Schofield, M., *Plato*, ed. cit., 84-89.

(631b)<sup>257</sup>. Teniendo en cuenta este principio, el legislador debe velar por los matrimonios, los nacimientos, la educación de los hijos, los jóvenes, tanto hombres como mujeres, hasta la madurez y la vejez, distribuyendo honores y castigos en forma conveniente y vigilando penas, placeres, deseos y pasiones, reprendiéndolos y alabándolos por medio de las leyes. No debe dejar de observar y evitar los efectos de la desgracia, como la cólera o el miedo y tratar de explicar y delimitar lo que es honesto de lo que no lo es. Asimismo debe vigilar adquisiciones y retribuciones y cómo se producen, ser custodio de relaciones y rupturas de los ciudadanos, discriminando en ellas lo justo de lo injusto, recompensando a los obedientes y castigando a los transgresores de las leyes. Se ocupará también de reglamentar las sepulturas y los honores destinados a los que mueren<sup>258</sup>. Los guardianes guiados por la sabiduría y los que lo hagan por la opinión verdadera harán que todo esto se oriente hacia la temperancia y la justicia, no a la riqueza y vanidad (631d-632d).

Es importante que logre la inmutabilidad de las leyes tanto como sea posible, de modo que ya no se recuerde que alguna vez fueron distintas, logrando con ello temor y resistencia al cambio. Siendo la justicia una propiedad de los dioses y dado que los hombres deben vivir en armonía con ellos, se trata de hacer que se adapten a lo que les agrada a los primeros a través de la educación del cuerpo y del alma. Por lo cual una vez establecida la ley que mejor refleja el propósito divino, es conveniente que sea inmutable<sup>259</sup>, pues será respetada y se temerá su cambio cuando nadie recuerde que alguna vez fue distinta (797d-798b). Entonces el legislador debe ser capaz de crear esta situación, tarea que es extraordinariamente política (657a).

El Ateniese compara a la ciudad con un navío que navega en alta mar y que por ello necesita vigilancia de noche y de día. Así la ciudad, en la marejada de los demás Estados, puede caer en emboscadas, por lo cual requiere que una cadena de vigilancia ejercida por los magistrados organice relevos de unos por otros y el pase de las consignas correspondientes (758a-b).

*El legislador debe hacer su trabajo apuntando a la virtud, la que puede reinar si la legislación contempla el bien, no de una parte sino de toda la sociedad, ya que así concebida beneficiará lo público tanto como lo privado. Otra condición de la buena legislación es que sea adecuada y obedecida por magistrados seleccionados entre los mejores por sus antecedentes personales, familiares, filosóficos y religiosos. El legislador no ejerce el*

---

<sup>257</sup> Entre los primeros se encuentran la inteligencia que gobierna a los restantes: la prudencia, la justicia y la valentía. Entre los segundos están la salud, la belleza, la fuerza y la riqueza no ciega sino clarividente (631c).

<sup>258</sup> Se advierte aquí la amplitud de los asuntos a contemplar por las leyes de la ciudad.

<sup>259</sup> La inmutabilidad de la ley, salvo aquellas alteraciones que conciernen a meros detalles, se funda en la creencia de que ella encarna principios de la eterna razón.

gobierno<sup>260</sup>, su función consiste en escribir las leyes con exactitud y competencia, efectuarles correcciones de ser necesario, pero lograr en lo posible que sean inmutables para generar en los ciudadanos resistencia y miedo al cambio. No obstante, ellas son sólo un modelo que no ha de ser reflejado en su perfección por el ámbito al que se aplica, pues éste ha de velar por lo que le sea más útil y conveniente en cada situación<sup>261</sup>.

Las leyes, el temor<sup>262</sup>, la palabra verdadera y la apelación a los dioses actuarán como correctivos de los excesos en los que suelen incurrir los seres humanos, en especial los derivados de las apetencias sexuales. Éstas y otras circunstancias peligrosas para la estabilidad del Estado hacen necesaria la vigilancia rigurosa por parte de los magistrados. Lo preferible es que el legislador sea guardián de la ley por la visión totalizadora de la virtud que ambas magistraturas comparten. Por otra parte, los políticos, además de cumplir la ley deben persuadir a la ciudadanía sobre su observancia y ser compasivos con la mayoría, ya que ella sólo se basa en la ley. Precisamente la necesidad de acudir a la redacción de preámbulos a las leyes se debe a la preferencia por la obediencia libre, por propia voluntad de los ciudadanos, más que por causa del temor o del castigo, los que operarán tan sólo cuando la persuasión no alcance su objetivo. Mientras en República los mitos están dirigidos en especial a una élite cuidadosamente educada para lograr que acepte el imperativo que la liga al cuidado de la ciudad, en Leyes la persuasión asume otro carácter, en la medida en que se trata de convencer acerca de la necesidad de observar ese mandato a individuos

---

<sup>260</sup> La idea de que el legislador crea las leyes de la ciudad pero no gobierna, aparece en el tratado pseudoaristotélico *De mundo* donde se dice que Dios es salvador y generador de todo el cosmos sin que trabaje fatigosamente por sí mismo. En efecto, desde la región más alta de los cielos en que habita, su potencia se difunde dominando todas las cosas. Describe el aparato administrativo de Jerjes, el Gran Rey persa, para dar a entender que si un gobernante de la tierra no despacha todos los asuntos sino a través de una compleja organización jerárquica de súbditos expertos, con más razón puede conjeturarse tal procedimiento por parte del gobierno divino del mundo. De donde el dispositivo administrativo por el que los soberanos de la tierra conservan su reino resulta ser el paradigma del modo en que los dioses rigen el cosmos. Este gobierno es lo que los teóricos llaman *oikonomía* en comparación con la acción de la ley, cuya inmovilidad ordena la ciudad. Numenio, filósofo platonizante del siglo II distingue dos dioses: uno es un rey extraño al mundo, trascendente y completamente inoperoso, mientras el segundo es activo y se ocupa de gobernar el mundo. Este paradigma divide radicalmente Reino y Gobierno. La teología de Aristóteles contiene la doctrina de la sustancia separada y el motor inmóvil, que, aunque separado, mueve las esferas celestes. Para superar la escisión introduce el orden, un recurso destinado a mantener juntas las dos figuras del ser. La aporía consiste en que el orden se convierte en el modo en que la sustancia separada está presente y actúa en el mundo. Es decir, que la categoría de sustancia se traslada a la de relación entre ontología y praxis, entre el ser de Dios y su acción. Así se conforma un sistema doble formado por una *archè* trascendente y un concurso inmanente de acciones y causas segundas. Ver Agamben, G., *El reino y la gloria*, trad. cit., 123-149.

<sup>261</sup> La afirmación no significa que deban efectuarse significativas innovaciones, sino más bien algunos suplementos durante un período limitado por la adecuación a las condiciones de la nueva colonia, luego del cual las regulaciones serían declaradas inalterables. Un ejemplo es el de los festivales (772b-d).

<sup>262</sup> El respeto es un poderoso motivo en *Leyes*. Platón lo considera como un efecto del temor a la vergüenza ante la idea de violar las normas sociales, que luego de ser internalizado y transformado en hábito constituye la base de la virtud de la *sofrosyne* (646e-650b). Su manejo es tradicional y refuerza el clima de conformidad más que el de compromiso que impregna el ideal de sociedad que el Ateniense imagina.

*comunes, con una capacidad ordinaria de comprensión general de proposiciones éticas, sin un apetito intelectual por la dialéctica filosófica.*

*Como ya se ha dicho, además de la persuasión, para el Ateniense el legislador debe encargarse de generar las condiciones que hagan posible la supervisión de todas las actividades de los ciudadanos, así como la instrucción de los mismos acerca de lo correcto y su contrario. Por este motivo puede decirse que tiene un significativo rol cultural que se traduce por un lado, en la realización de leyes que gobiernen la crianza de los niños y establezcan instituciones educativas apropiadas, por otro en la asunción de que la legislación en sí misma es una suerte de instrumento de formación del carácter, ya sea por persuasión o por coerción. En efecto, no puede haber soberanía de la ley sin auto control por parte de los ciudadanos, puesto que la obediencia a las reglas supone una condición en la que las pasiones y deseos se hayan conciliado mediante la internalización de la ley. Como ningún ser humano posee en suficiente grado la virtud de acatar voluntariamente las normas, la constitución debe estar dispuesta como una restricción suplementaria externa del auto control. Este es imprescindible para la vida en la comunidad en la medida en que no puede haber una constante supervisión social ejercida sobre cada uno de sus miembros, ni puede esperarse que se adquiera en forma espontánea. De ahí la importancia concedida a padres, maestros y a la sociedad en su conjunto<sup>263</sup>.*

*Esta idea conduce al hecho de que la obediencia libre, que sería el resultado de la persuasión, en realidad parece estar más bien vinculada a la coerción ejercida por el dispositivo legal y social, el cual está dirigido a formatear individuos que respondan a un punto de vista compatible con la línea oficial. La confianza de Platón en que su modelo es el más perfecto posible a los fines de lograr la felicidad de los ciudadanos, lo lleva a plantear que si el mismo se explica convenientemente, no encontrará otra actitud que la aceptación. A menos que los receptores del mensaje sean incapaces o indóciles por naturaleza, en cuyo caso corresponde el castigo o la exclusión.*

#### IV.d Las magistraturas en la colonia de Magnesia

El sistema político previsto para la colonia cretense de Magnesia está conformado por los cuerpos deliberantes (Asamblea, Consejo y Junta Nocturna), las magistraturas con sus funciones ejecutivas y las leyes adecuadas para cada una. La Asamblea elige a los

<sup>263</sup> En *República* la correspondencia entre la sociedad justa y el hombre justo es analógica, por ende no se sigue de ella que ciudades justas sean habitadas por individuos justos. Puede conjeturarse que el mecanismo psicológico por el cual la ley puede alcanzar tal efecto consiste, por un lado en la amenaza a su incumplimiento (plenamente desarrollado en *Leyes*) y por otro en el hábito de limitar los apetitos dentro de la ley (424d). Ver Schofield, M., *Plato*, ed. cit., 274-275.

magistrados, abre y cierra procesos por crímenes contra el interés público, puede cambiar algunas leyes y prolongar el permiso de residencia a extranjeros. Esta institución está integrada mayormente por las clases<sup>264</sup> más ricas. El Consejo preside la ciudad, pero como sus miembros deben ocuparse de sus asuntos privados y administrar sus haciendas, la duodécima parte de sus componentes debe estar siempre haciendo guardia durante un año en común con las otras magistraturas, para impedir o curar en lo posible las innovaciones que ocurran (758b-d). También tiene a su cargo las relaciones exteriores y el orden interior. Se subordina a los guardianes de la ley y en él están representadas todas las clases sociales pues votan todas ellas, aunque la más baja lo hace con carácter optativo. La Junta Nocturna es el intelecto, la cabeza y alma del Estado. Su función consiste en discernir los fines y medios políticos de la legislación, qué ley y qué hombre aconseja mejor (962d), mantener la virtud, el respeto debido a las leyes y el mejoramiento del cuerpo legal. Debe cultivar el conocimiento filosófico, fundamento de la legislación, y formar jóvenes que en el futuro serán gobernantes. La conforman los diez guardianes de la ley más ancianos, el magistrado que supervisa la educación, ciudadanos que han visitado ciudades extranjeras para tomar conocimientos de ellas, jóvenes discípulos y pobladores elegidos por su virtud.

Si las leyes deben ser apropiadas para que tengan el efecto deseado, los que vayan a ocupar los cuerpos deliberativos y ejecutivos han de estar probados desde la niñez, tanto ellos como sus familias, para garantizar que una vez en funciones sepan elegir a los mejores y rechazar a los indignos (751c-d). Por lo tanto, los magistrados deben distinguirse por orientar su acción hacia las cuatro especies de la virtud: valentía, sabiduría, prudencia y justicia, y por haber superado la educación elemental (735a). Algunos, como buena parte de los miembros de la Junta Nocturna, han de tener una educación más profunda: sabrán mirar la multiplicidad y avanzar con el intelecto hasta la aprehensión de la unidad y su conocimiento, a partir de lo cual captarán y ordenarán el conjunto; no desconocerán que los dioses existen y que son todopoderosos, que el alma es voluntad de realizar cosas buenas, que se caracteriza por ser la más antigua, inmortal y divina, y que movida por otro creó el ser que siempre fluye; tampoco ignorarán que el intelecto mantiene el orden del universo en el que existe una unión filosófica

---

<sup>264</sup> En *República* los guardianes dedicados al ejército y al gobierno tienen distintas funciones, diferenciándose marcadamente de los agricultores, trabajadores manuales y comerciantes. Además las primeras dos clases tienen prohibida la propiedad. En *Leyes* los ciudadanos tienen funciones de gobierno, sirven al ejército y son propietarios de al menos un lote. Por otra parte, en *República* los seres humanos nacen con aptitudes bien diferenciadas, de manera que su ubicación en la sociedad tiene que ver con su constitución natural. En *Leyes* estas disposiciones quedan minimizadas, por cuanto todos los ciudadanos deben cumplir diversas funciones. Este último rasgo cambia la visión del ser humano fragmentado por otra más integral. Cabe añadir que la población de Magnesia, para la cual legisla el Ateniese, no parece estar conformada por tres clases, como en *República*, sino por una única clase de ciudadanos basada en el trabajo de esclavos y metecos excluidos del Estado. Ver Stalley, R., *Plato's Laws*, ed. cit., 108-111.

que debe aplicarse a los hábitos del carácter y las leyes<sup>265</sup>. Los mejores entre los magistrados tendrán además compasión por la mayoría de los habitantes porque éstos sólo siguen la palabra de las leyes (966b-e). Quienes no conozcan estas cosas y no posean las virtudes populares no podrán ser gobernantes (968a).

Cada magistratura es descripta por el Ateniense según el número de integrantes, la edad y las cualidades de los candidatos a ocuparlas, modos de elección (por votación, sorteo o mano alzada), estamentos que participan de la elección en cada caso, penalidades para los que no concurran a emitir su voto, duración de los mandatos, esferas encargadas de la vigilancia de cada una, castigos en casos de transgresión y ámbitos de competencia.

La primera magistratura en ser descripta es la de los guardianes de la ley, cuyas tareas son legislativas, judiciales, de control y supervisión<sup>266</sup>. Integran la Junta Nocturna y llevan el registro de la fortuna de cada ciudadano y su cumplimiento impositivo (754d-e). Los votan todos los ciudadanos<sup>267</sup>. Le siguen los magistrados militares en todas sus categorías (los tres cuerpos de hoplitas, caballería e infantería ligera) y los que conforman el Consejo (755b-756e). El Ateniense menciona seguidamente a los guardianes urbanos, cuya competencia se centra en la vigilancia del orden propio del casco de la ciudad y su suburbio. Controlan los caminos de la ciudad, las carreteras que convergen hacia ella, el código de edificación urbano y la calidad del agua que llega desde el área rural. Se eligen por sorteo entre los ciudadanos de la clase más rica. A continuación se refiere a los guardianes del mercado, de atribución en la regulación y vigilancia tanto de la templanza como de la insolencia del mercado. Se ocupan del orden de la plaza (759a), templos y fuentes de ese ámbito (764b). Son elegidos entre los miembros de las dos clases más pudientes (763e). Los guardianes urbanos y del mercado tienen además autoridad para castigar a infractores con golpes y cárcel si son esclavos o extranjeros y con multas en dracmas si son nativos (764b-c). Luego alude a sacerdotes y sacerdotisas para el cuidado del culto de los dioses, recintos sagrados y templos. En cuanto a los intérpretes, los candidatos correspondientes son designados por cada tribu y seleccionados luego por el Oráculo de Delfos. Los intérpretes tienen la función de explicar las leyes del

---

<sup>265</sup> Platón apela a la armonía universal para legitimar su teoría acerca del orden social y político, sin embargo de aquella poco y nada se deriva acerca de lo que los seres humanos deben o no deben hacer. En la práctica, para él son buenas las recomendaciones que garantizan la estabilidad y seguridad del Estado y si ellas provienen de estándares convencionales y moralmente aceptados, a los que en general, tiende a proporcionar estatus de verdad divina. Ver Stalley, R., *Plato's Laws*, ed. cit., 29.

<sup>266</sup> Platón no distingue entre poder judicial y ejecutivo, por eso la mayoría de los magistrados poseen ambas funciones.

<sup>267</sup> Al respecto cabe destacar que Platón no apela en general al privilegio de la riqueza al conformar las magistraturas, por ejemplo en la elección de los más importantes cargos del estado como son los guardianes de la ley y los auditores, si bien en el caso de los primeros la asistencia a los comicios es opcional para la clase más baja.

culto originadas en el Oráculo mencionado. Le siguen los tesoreros, cuidadores, personal subalterno y adivinos (759a-760a).

El Ateniense aclara que nada debe quedar sin la vigilancia que ejercen generales, jefes de campaña, prefectos de caballería, comandantes de escuadrones de caballería, presidencia del Consejo, guardias urbanos y de mercado (760a-b), según sus esferas de competencia.

También instituye la magistratura de los guardias rurales cuyos componentes provienen de las tribus. Sus funciones consisten en vigilar que se haga difícil el tránsito para los enemigos y fácil para los amigos, cuidar las aguas de Zeus, hacer fosas y defensas utilizando animales de tiro y esclavos, efectuar canales subterráneos para fertilizar la tierra, construir gimnasios con baños termales para ancianos y disponer de madera seca para la curación de enfermedades. Los guardias rurales tienen, además la tarea de vigilar a los enemigos y a los que dicen ser amigos y ser jueces de los ciudadanos que perjudican a otros, ya sean éstos libres o esclavos. Son una suerte de policía secreta que no puede abusar de su poder ni transgredir la ley ni a los dioses. Esta magistratura forma parte del período educativo y sus miembros deben durar dos años en sus cargos, participar de comidas comunes, llevar una vida cotidiana humilde y pobre y recibir castigos severos por cualquier trasgresión a dichas normas (760e-763c).

Le siguen los magistrados de la música<sup>268</sup> y la gimnasia, unos para la educación de los ciudadanos y otros para los certámenes (764c) y el supervisor de toda la educación de varones y mujeres. Esta última función es la más importante de entre las más altas de la ciudad (765e) y por esa razón integra la Junta Nocturna. Debe ser el mejor de los guardianes de la ley y tener hijos legítimos. En cuanto a las magistradas, ellas son mujeres inspectoras que ejercen control sobre los matrimonios durante los primeros diez años de vida conyugal, los niños entre los tres y seis años de edad y sus nodrizas. Cuando corresponda, también deben ocuparse de aplicar sanciones a esclavos, extranjeros y ciudadanos<sup>269</sup>. De haber discrepancias con respecto a dicha sanción por parte de un ciudadano, actuarán los guardias urbanos (794a-c). El Ateniense legisla asimismo sobre la elección y funciones de los auditores. Dice que éstos deben juzgar a los magistrados al término de sus mandatos, hacer públicas sus decisiones (946d) y a su vez ser acusados por la magistratura ante los jueces electos en el caso de haber actuado injustamente y ser auditados ellos mismos (946e). Están a la altura o por encima de los guardianes de la ley y pueden condenar a muerte. Se eligen entre los

---

<sup>268</sup> El término griego *mousikè* deriva de *Mousa*, musa. Hasta el siglo IV a.C., el término *mousikè* definía el mensaje poético en su completud, o sea la íntima simbiosis existente entre palabra, melodía y danza. Ver Dioni, G., “La filosofía è la musica più grande” en *La filosofia politica di Platone*, ed. cit., 148.

<sup>269</sup> En *Leyes* la mujer accede a la magistratura, por lo que puede pensarse que tiene derechos políticos.

ciudadanos más virtuosos de la ciudad y de resultar dignos de sus cargos se los honrará de acuerdo a sus méritos.

En lo que se refiere a la administración de justicia, los jueces son magistrados y las causas pueden ser públicas o privadas. Las primeras son de competencia de la Asamblea, de los guardianes de la ley y del tribunal de magistrados del año anterior. Las segundas son tratadas por tribunales de circunscripción o de primera instancia, tribunales de segunda instancia y corte suprema de justicia. El tribunal de primera instancia actúa como mediador, aunque puede emitir veredicto si falla la mediación. El de segunda instancia está conformado por los ciudadanos y sus decisiones son apelables. En cuanto a la tercera instancia, tiene carácter de suprema corte de justicia, pero sus miembros pueden ser acusados ante los guardianes de la ley. Existen además tribunales militares, familiares, formados por personas mayores de sesenta años y otro integrado por ciudadanos virtuosos para el juzgamiento de comerciantes (956b-958c).

*Leyes<sup>270</sup> es una obra escrita luego de la última desastrosa experiencia de Platón en Siracusa y tras su regreso a Atenas. Entonces el contacto con la cruda miseria humana había profundizado su alejamiento de lo ideal, ya experimentado con anterioridad y expresado en Político. Fruto de esta situación, en Leyes no hay una resignación con respecto a la acción, pero sí con relación a la exigencia de subordinar la realidad histórica al ideal, en beneficio de la aceptación del ideal en la medida en que pueda coexistir con dicha realidad<sup>271</sup>. Los seres humanos, poco preparados para la dialéctica, aceptan en cambio la religión<sup>272</sup>, la que junto a las leyes pasan a ser los fundamentos del Estado<sup>273</sup>. Ambas son principios externos que establecen un límite al desordenado devenir del mundo empírico. Ya no es eros el portador del dinamismo creador presente en República, sino la unión externa y abstracta de dios y el mundo, dos contrarios en estática armonía. En este contexto la educación proporciona un límite y un ordenamiento a los impulsos opuestos de la natural condición humana. Asimismo la obra hace concesiones al espíritu democrático y al método retórico, al que Platón asigna un lugar a través de la inserción de los preámbulos, cuya función es*

---

<sup>270</sup> *Leyes* es un diálogo en el que se discute tanto acerca del sistema social y político (*politeia*) como de la naturaleza de la ley (*nomos*) antes de encarar la elaboración del código legal para Magnesia. Pero es Dios el fundamento y el supremo objetivo de toda la teorización.

<sup>271</sup> En *República* el acento está puesto en el ideal. Ver Colli, G., *Platón político*, trad. cit., 158-159.

<sup>272</sup> *Leyes* constituye una sistemática indagación acerca de la manera en que la religión debe realizar su rol ideológico. Ver Schofield, M., *Plato*, ed. cit., 315.

<sup>273</sup> En *República* la soberanía la ejercen los guardianes, los cuales tienen una extensa formación en filosofía. En *Leyes*, en cambio, el énfasis está puesto más bien en la ley y en la participación de los ciudadanos en el gobierno, equilibrada por la inclusión final de la Junta Nocturna en el mismo. Ver Stalley, R., *Plato's Laws*, ed. cit., 13.

*persuadir sobre la conveniencia de interiorizar el abstracto mandato de la ley. La propuesta jurídica es entonces una constitución mixta en la que coexisten la división en clases sociales según la riqueza y la ancestral organización tribal, los derechos políticos a todos los ciudadanos, la asamblea popular y la elección por sorteo*<sup>274</sup>. *No obstante toda esta reunión de elementos, en la última parte del diálogo aparece una nueva magistratura en lo alto de la estructura, conformada por hombres de ciencia que conocen la recta opinión y la divinidad, como triunfo final del papel del conocimiento destinado a la plena realización del ser humano en la comunidad*<sup>275</sup>.

*La obra es una respuesta al interrogante acerca de cómo vivir de la mejor manera en un régimen imperfecto*<sup>276</sup>. *Consiste en la formulación de un marco jurídico que intenta acercar a la realidad un ideal de vida pública y privada, mediante la consideración de sus aspectos políticos, educativos, administrativos, religiosos, económicos, jurídico-penales, civiles y comerciales. No obstante tratarse de una propuesta referida a un lugar en especial, la colonia cretense de Magnesia, la misma pasa a convertirse en una amplia reforma consciente, un programa político a la vez que un proyecto normativo que abarca toda la vida. El texto describe un sistema político de cuyos miembros se exige una alta profesionalidad para la tarea de cuidado y vigilancia que ejerce el dispositivo sobre toda la sociedad, incluyendo la propia estructura gobernante y, como desarrollaré más adelante, su poder de castigo. La existencia de diferentes órganos del Estado capaces de restringirse unos a otros y deber su autoridad a diferentes fuentes, muestra la preocupación de Platón por evitar la concentración del poder. El principio en que se asienta dicho sistema consiste en el otorgamiento de autoridad a los mejores calificados en términos de antecedentes familiares, carácter y experiencia. Pero la supremacía reside en aquellos que poseen entendimiento filosófico y teológico, aunque el acento está puesto en la formación moral y en la experiencia*

---

<sup>274</sup> En *Leyes* la asamblea popular parece tener restringidos los poderes a la elección de los oficiales y miembros del Consejo, similarmente el rol de los tribunales populares está considerablemente reducido. Por contraste, los magistrados tienen mucho más poder que en la Atenas contemporánea. Ver Schofield, M., *Plato*, ed. cit., 96.

<sup>275</sup> Ver Colli, G., *Platón político*, trad. cit., 160-172.

<sup>276</sup> Podría decirse al respecto que una buena parte de la legislación propuesta en *Leyes* está destinada a deconstruir elementos presentes en el mundo cultural de Platón y a sustituirlos por otros más apropiados a su perspectiva política. Al respecto cabe recordar que la fundación de nuevas ciudades y la construcción *ex novo* del ciudadano sobre la base de un modelo religioso era un evento normal y recurrente de la época arcaica. Así las leyes fundamentales de los nuevos asentamientos comprendían la interiorización de un principio de justicia que al mismo tiempo era de respeto hacia los dioses así como un criterio identitario. Esto puede advertirse tanto en el modelo de ciudad delineado en *República* como de manera más moderada en *Leyes*, por otra parte fácilmente reconocible en el estilo de vida ético político de la polis doria. Platón debe haber pensado en la necesidad de fundar una nueva ciudad que se asemejara a Esparta, sin los inútiles arcaísmos y particularismos étnicos que la caracterizaban y con la constitución de una nueva clase dirigente menos guerrera que espiritual, lo que es la mayor innovación con respecto al modelo espartano, para reorientar la vida política griega resguardándola de las continuas contiendas civiles. Ver Alfieri, L., "Platone Realpolitiker?", en *La filosofía política di Platone*, ed. cit., 68-69.

que dan los años de vida. Mas para Platón estas condiciones no son suficientes para garantizar que los que posean dichos atributos sean elegidos, pues el resorte último depende de la existencia de ciudadanos suficientemente bien educados para que la elección sea correcta. Con la convicción de que las instituciones de Grecia son irracionales por naturaleza, Platón propone tribunales judiciales más bien pequeños, con tiempo para analizar los casos con calma y apelando a la responsabilidad por parte de los jueces a la hora de emitir el voto. Pero en este caso como en el de otras magistraturas es hostil a las decisiones individuales en beneficio de las tomadas por miembros de un comité, que discutiendo sin prisa puedan alcanzar algún tipo de consenso. Cabe recordar que Platón no distingue entre poder ejecutivo y judicial, motivo por el cual en general la mayoría de las magistraturas tienen ambas competencias, estando las judiciales limitadas a aplicar multas y castigos hasta cierta cantidad, con el objetivo de acotar las atribuciones de los tribunales, lo que implica una tendencia oligárquica. Si bien el proyecto platónico procura lograr representación y consenso de los sectores que componen la sociedad, así como equilibrio de poderes y justicia distributiva, es cierto que los ciudadanos plenos son sólo los padres de familia y la votación en algunos casos es obligatoria para las clases más ricas y voluntaria para las menos beneficiadas.

Los ejes centrales de la obra son: la fundamentación epistémico-filosófica de la política, el horizonte paradigmático como ideal regulativo y la idea de que el verdadero político debe gobernar para el bien común y para hacer mejores a los ciudadanos.

#### IV.e Las leyes<sup>277</sup>

En cuanto a las leyes, el Ateniense dice que tienen eficacia<sup>278</sup> cuando los ciudadanos se han educado desde niños con ellas (752c), aprendiendo no sólo a obedecerlas sino a armonizar su conducta con lo que el legislador alaba o critica (822e-823a). Sin embargo esto no siempre sucede, por lo que no deja de ser vergonzoso el hecho de que haga falta legislar sobre la

---

<sup>277</sup> El término griego *nomos* abarca cualquier forma de orden que sea verdaderamente aceptado o que deba ser consentido por un grupo social. Por su extensión se aplica a todo modo de vida de una comunidad en particular y aún a hábitos humanos, de manera que incluye reglas de moralidad o etiqueta, creencias religiosas y prácticas. Ver Stalley, R., *Plato's Laws*, ed. cit., 23.

<sup>278</sup> Aristóteles en la *Poética* distingue entre los discursos apofánticos que pueden ser verdaderos o falsos y los no apofánticos que por no ser ni verdaderos ni falsos pertenecen a la retórica o la poética. Sólo los primeros fueron considerados por la ciencia y la filosofía, lo cual marcó el destino de la historia de la lógica occidental. Dentro de los discursos no apofánticos, desde el siglo XX llamados prescriptivos o imperativos, figuran las órdenes, las plegarias, las amenazas, las preguntas, las maldiciones, las exclamaciones, las imprecaciones, las advertencias, etc. Una característica de los imperativos es que no refieren al ser sino al deber ser, por lo tanto no se aplican a algo existente, a través de ellos la realidad no es aseverada sino ordenada. La ontología del imperativo gobierna el dominio de la ley, la religión y la magia. Ver Agamben, G., *¿Qué es una orden?* en *Teología y lenguaje*, trad. cit., 49-59. ...

corrección o incorrección en la práctica de la ley en un estado bien administrado y virtuoso (853b). Si bien las amenazas y los castigos tienen una función disuasiva con respecto a la tendencia a cometer delitos, lo cierto es que no deberían tener lugar en tal circunstancia y es de lamentar que las leyes no hagan dúctiles a todos los hombres (853d). Sin duda alguna, ellas son necesarias porque nadie nace sabiendo lo que conviene hacer en el orden político y conociéndolo, poder hacer lo óptimo (875a). Las leyes son la mejor guía para ser mejores si están bien hechas (957c), en ese caso funcionan como una piedra de toque para resolver desacuerdos (957d) y como un antídoto contra la injusticia. En este último caso, dar muerte como curación hace a los jueces seres dignos de alabanza (958a).

Un aspecto importante a tener en cuenta es la inmutabilidad que da salud y permanencia a los cuerpos de la ciudad y del sistema político. Asimismo preserva el respeto, la salvación y conservación de las leyes al tiempo que da amparo al orden en las almas (960d). A su cuidado y vigilancia está la ya descrita Junta Nocturna, representante de la virtud integral, órgano supremo del Estado y ancla de la ciudad. Se reúne antes del alba y combina en cada uno de sus miembros el intelecto mezclado con las percepciones más bellas (961a-d). Los jóvenes que la integran tienen la misión de actuar como mensajeros de lo que sucede en la ciudad, una especie de correa de transmisión entre los ciudadanos y los supremos con la finalidad de que la legislación no esté destinada a héroes sino a hombres. Así el intelecto está representado por los ancianos y la percepción por los jóvenes.

Es evidente que, si la propia ciudad es el tronco, los guardianes jóvenes, apostados como si fuera en la cima de la cabeza –una vez que hayan elegido los de una naturaleza mejor dotada, porque tienen agudeza en todas las facultades del alma- observan en círculo toda la ciudad y mientras vigilan, transmiten sus percepciones a la memoria y se convierten en mensajeros para los guardianes más viejos de todo lo que sucede en la ciudad. (...) los ancianos, deliberan y utilizan como ayudantes con capacidad de determinación conjunta a los jóvenes. De esta forma ambos grupos salvan y conservan en común realmente a toda la ciudad (*Leyes* 964e-965a).

Así dotados de la más alta calificación podrán regular sus propias atribuciones. El Ateniense recomienda que la educación filosófica que reciban sus miembros no esté fijada por escrito, sino por lo que es más pertinente: la forma personalizada, es decir, sólo por estrecho contacto entre maestro y alumno (968c-e).

*En Leyes, Platón se ocupa del amplio objetivo de las normas, por eso abarca los principios fundamentales de la constitución, las leyes que prohíben los crímenes, las regulaciones que*

*conciernen a las actividades del agro y el comercio, las reglas de la observancia religiosa, las maneras en que los niños deben ser criados y los pautas del comportamiento sexual. Asimismo es conciente de que no todas las normas pueden ser escritas, porque en algunos casos puede ser inapropiado establecerlas de esa manera cuando se trata, por ejemplo, de la vida familiar. Considera también que el sistema legal requiere de una base de creencias morales, costumbres y convenciones, que si bien no son parte del sistema legal, sin ellas colapsaría cualquier legislación. En cuanto a la conducta sexual, existen tabúes que son más poderosos que un código legal formal, por lo cual no es conveniente modificar su estatus. Al respecto, Platón no incurre en ninguna diferencia de jerarquía entre las leyes escritas y no escritas. Al contrario, todas ellas caen dentro de la preocupación del legislador, siendo su tarea la de establecer apropiadas normas de conducta. Una consecuencia de esta posición consiste en la falta de reconocimiento de la distinción entre ley y moralidad, motivo por el cual no hay vida privada en la que la ley no pueda interferir.*

*Las leyes tienen su propio intrínseco estándar de corrección o incorrección: las que más procuran la finalidad de promover el bien común serán consideradas mejor que las que más se alejen de él. Pero esto no quiere decir que las últimas carezcan de validez. En efecto, no hay una división clara entre sistemas espurios y genuinos, pues aún los códigos más equivocados de estados existentes tienen alguna pretensión de legitimidad.<sup>279</sup>*

*Pero el principal fundamento de la ley es teológico, así lo hace saber el Ateniese en Leyes cuando afirma que el orden del universo querido por los dioses está bajo el control de la razón, por eso la ley es una reflexión dentro de la esfera humana acerca del gobierno racional del universo como un todo.*

*Las leyes tienen inserción en los individuos cuando se han criado con ellas, no sólo en cuanto a la obediencia que se les debe sino a la adaptación de los mismos al juicio del legislador. Sin embargo las leyes no siempre hacen dúctiles a los hombres, por lo cual las amenazas y los castigos suelen tener un papel disuasivo con respecto a conductas delictuales y una función sanadora, aún cuando se trate de la pena de muerte. Son una guía para resolver controversias y un obstáculo para la injusticia. Su inmutabilidad da solidez a todo el sistema político y al ordenamiento de las almas. Por su importancia, las leyes están al cuidado de la más alta de las magistraturas, la Junta Nocturna, un cuerpo calificado, instruido convenientemente para regular sus propias atribuciones. Dicha institución tiene además la función de impartir instrucción filosófica a los jóvenes seleccionados para ello. La estructura política que propone el Ateniese permite pensar en una aristocracia, a la que los individuos*

---

<sup>279</sup> Ver Stalley, R, *Plato's Laws*, ed. cit., 27-28.

*deben amoldarse dócilmente según la voluntad del legislador y de los gobernantes, de lo contrario la amenaza y el castigo, aún la muerte, serán los correctivos que, cual medicina, salvarán sus almas. El efecto disciplinario de esta estructura es consecuencia de un dispositivo que coacciona también por el juego de la mirada; implica un aparato de poder montado para ver claramente a aquellos sobre quienes se aplica. La misma propuesta urbanística, que ubica los lugares donde moran los guardianes en lo alto de la ciudad, rodeando la cima que ocupan los templos, muestra palmariamente las jerarquías y sus funciones. En el proyecto platónico, los ciudadanos se ubican en lo que Jeremy Bentham describirá en el siglo XVIII como la máquina panóptica, dominados por los efectos de poder de ese haz de técnicas físico-políticas.*

## **V La educación.**

*En este apartado se intenta mostrar la tarea sublimatoria de los aspectos irracionales del ser humano que Platón propone para la educación. En su reflexión sobre el tema, se advierte la voluntad de apropiación del cuerpo y el alma por parte del Estado, con vistas a dirigirlos hacia un formato compatible con el logro de una ciudad virtuosa y por lo tanto feliz. La importancia que Platón le adjudica a la educación radica en la convicción de que ella es uno de los pilares de la unidad y permanencia del Estado, condición fundamental de la vida virtuosa. En este contexto, en República la educación está pensada fundamentalmente para los guardianes, a los que está reservada la tarea de cuidar y gobernar la ciudad. La preocupación dirigida en forma exclusiva hacia la formación de los guardianes no sólo tiene su fundamento en el hecho de que esté depositada en ellos la máxima responsabilidad con respecto a los destinos de la ciudad, sino en la convicción de que deben funcionar como un modelo en el que se refleje el resto de la sociedad. En mi interpretación, en Leyes la educación concierne a todos los ciudadanos y su objetivo es hacerlos virtuosos mediante la recta instrucción del juicio y el apropiado adiestramiento de las emociones<sup>280</sup>.*

### **V.a Principios**

En *Leyes* el Ateniense reflexiona acerca de que el hombre es un juguete de Dios, por lo cuál sólo éste debe ser tomado en serio, no así lo que atañe a las cuestiones humanas. De todas maneras, hay que encontrar la manera de considerarlas seriamente aun cuando se tenga

---

<sup>280</sup> Ver Stalley, R., *Plato's Laws*, ed. cit., 54.

conciencia de las limitaciones de este planteo. Una vía para ello es hacer que los hombres vivan pensando lo contrario de lo que hacen, proponiéndoles mediante la música y los juegos más bellos cantar, bailar y hacer sacrificios para el agrado de los dioses y así procurar su ayuda para vencer al enemigo. Otra clase de juegos, como hacer la guerra, considerada importante para obtener la paz, no conduce a ese resultado. Por consiguiente, lo conveniente para los humanos es vivir de acuerdo a la naturaleza, como una marioneta<sup>281</sup>, y participando de alguna verdad en lo que hace a ciertas cosas de poca importancia (803c-804b). De ahí que la educación sea obligatoria y tenga la jerarquía de una cuestión de Estado, no susceptible de ser dejada en manos de las familias. En efecto, los hijos pertenecen más a la ciudad que a sus progenitores (804d).

La armonización de la conducta humana con la naturaleza requiere un saber acerca de ella, por lo cual los jóvenes libres han de ser educados en el conocimiento de las ciencias, aunque sólo lo alcancen los que tengan facilidad y posibilidad para ello. Se trata de un saber por el cual el hombre deviene divino (817e-818c).

*Los seres humanos no son libres, están sometidos al destino y deben hacer lo que convenga a la naturaleza de las cosas. En el modelo en espejo que propone Platón, la idea de que la condición del hombre sea la de una marioneta de los dioses, lo habilita para pensar en la sujeción del ciudadano con respecto al Estado. La educación viene entonces a hacer posible la más perfecta imitación del designio divino, de ahí su importancia y el hecho de que sea asumida en su totalidad por el dispositivo estatal. Una consecuencia necesaria de tal planteo es la subordinación de la individualidad al interés del conjunto de la sociedad. Por otra parte, la existencia de una naturaleza de las cosas le brinda al filósofo un recurso para hacer sustentables sus hipótesis devenidas “naturales” y también una manera de respaldar su idea aristocrática de una selecta minoría capaz de desentrañar la providencia divina. Así Leyes puede leerse como un ataque sistemático a la distinción entre ley y naturaleza, sosteniendo en cambio que ambas son productos de una misma razón divina y por consiguiente pertenecen a la misma clase de orden.*

---

<sup>281</sup> En *Essais de théodicée* G. Leibniz dice: “Según los cabalistas judíos, *Maljut* o el reino, la última de las *sefirot*, significaba que Dios gobierna todo de modo irresistible, pero dulcemente y sin violencia, de manera que el hombre cree seguir su voluntad mientras ejecuta la de Dios (...).” Ver Agamben, G., *El reino y la gloria*, trad. cit., 7. En el tratado pseudoaristotélico *De mundo* se compara a Dios con un titiritero que, permaneciendo invisible, mueve su títere con los hilos. Ver Agamben, G., *El reino y la gloria*, trad. cit., 125. Platón piensa en la providencia divina como una fuerza que mueve los hilos de la marioneta humana, mientras ésta cree obedecer a su deseo.

*La enigmática referencia del ser humano como marioneta de los dioses tiene otra implicancia por cuanto podría proponer un modelo determinista, en el que aquel se vería sometido a las rígidas leyes de la naturaleza. Sin embargo Platón asigna la razón a los así llamados fantoches, para juzgar lo que es el bien a la luz de algún criterio independiente. Subsiste sin embargo una contradicción difícil de resolver en este juego de fuerzas.*

En *Timeo*, el astrónomo hace mención a la caótica condición del alma cuando se encadena a un cuerpo en el momento en que nace un individuo, situación que irá cambiando con la maduración y la enseñanza, la que lo rescata del estado de inacabado e insensible (44 a-c). Dice asimismo que las revoluciones celestes son de la misma naturaleza que los movimientos del pensamiento, aunque éstos son más confusos y trastornados. Por lo que siguiendo a los primeros es posible estabilizar los segundos (47b-c), una función similar a la de la palabra otorgada por los dioses con ese mismo fin. Así la música<sup>282</sup> armoniza y el ritmo aporta la medida y la gracia (47d-e), mientras la enseñanza científica es la fuente de la intelección. En otro pasaje, *Timeo* sostiene que el vicio es una enfermedad del cuerpo, que por lo general es motivada por humores que no se exudan al exterior. También es efecto de una mala educación (86d-e), por lo tanto como la maldad obedece a causas independientes de la voluntad, es más sensato acusar a los padres que a los hijos y a los educadores más que a los discípulos (87b). Para compensar las perturbaciones que provienen tanto del interior como del exterior y así preservar la salud, es necesario que cuerpo y alma estén en proporciones semejantes, que se muevan al unísono (88b) y que sus partes imiten la forma del universo entero (88b-c). La gimnasia provee el mejor movimiento para el cuerpo, le sigue el ritmo y luego la acción de las drogas depurativas (89a-b). *Timeo* afirma también que la duración de la vida y las enfermedades están predeterminadas por el destino, dejando a un lado los accidentes, de manera que es mejor respetar la racionalidad que lo gobierna y no prolongar la vida mediante medicamentos ni aplicarlos antes de tiempo (89c-d).

*En este pasaje Timeo se refiere al comienzo caótico de la vida interior, la que ha de organizarse a partir de la maduración y la enseñanza. Justifica este aserto en cuanto a la importancia de la educación, diciendo que los movimientos del alma son reflejos de los movimientos celestes, por lo que seguir la armonía de estos últimos tanto como apelar a la palabra, la música y el ritmo contribuye a atemperar el primitivo desorden del alma<sup>283</sup>.*

<sup>282</sup> Los griegos atribuían a la música eficacia pedagógica. Ver Colli, G., *Platón político*, trad. cit., 100.

<sup>283</sup> En el ámbito musical, los esquemas estilístico-compositivos son denominados *nomoi*, la misma denominación de las reglas jurídicas. Ver Dioni, G., “La filosofía è la musica più grande” en *La filosofia politica di Platone*, ed.

*Asimismo la enseñanza de la ciencia hace su aporte al desenvolvimiento de la razón, mientras la gimnasia<sup>284</sup>, el ritmo y la medicina son las mejores guías para la movilidad corporal<sup>285</sup>. Platón trata en Timeo el problema de la responsabilidad moral al manifestar que la maldad tiene su origen en una enfermedad del cuerpo y en la mala educación, por lo tanto son más responsables los padres y los educadores que los que dependen de ellos. Pero en la misma obra afirma que el demiurgo sugiere que los humanos pueden ser la causa de su propio mal o por lo menos de sus errores (42e). El énfasis parece estar puesto en la afirmación de que nadie hace el mal voluntariamente (86d-e)<sup>286</sup>, pero también en la idea de que depende de los seres humanos escapar del mal mediante la educación, actividades y estudios apropiados (87a-b). Igual conflicto aparece en Leyes cuando el Ateniese pone el acento sobre la propia voluntad al considerar el estado de virtud o vicio de cada cual (904c-d) mientras da importancia a la educación y la ley para hacer virtuosos a los ciudadanos. En cualquier caso, la propuesta superadora de Timeo consiste en hacer la vida saludable mediante la armonización del cuerpo y el alma, hacerlos semejantes al orden universal y seguir el orden natural.*

*Un comentario surge en este punto sobre el poder en cuanto a su capacidad para encauzar las conductas, enderezarlas, utilizarlas y multiplicarlas como tareas del Estado. Cabe acotar que en general son técnicas específicas del poder que pueden confluir en la acción de conducir las multitudes móviles, confusas, inútiles, de cuerpos y de fuerzas para fabricar individuos y orientar sus voluntades<sup>287</sup>.*

---

cit., 153.

<sup>284</sup> Hipócrates aconseja seguir un régimen que comprende la medición de los ejercicios, los alimentos, las bebidas, los sueños y las relaciones sexuales. Entre los ejercicios menciona los naturales (caminar, pasear) y los violentos (correr, practicar la lucha) y la conveniencia e intensidad de los mismos según la hora del día, el momento del año, los alimentos ingeridos y la edad del individuo. Ver Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, trad. cit., Tomo II, 95. La cultura de la antigüedad clásica propiciaba la gimnasia para el mantenimiento de la salud corporal.

<sup>285</sup> Los pitagóricos sostenían que había una correlación entre los cuidados del cuerpo y los que debían dispensarse al alma. Así atribuían a la medicina los primeros y a la música los segundos, atribuyendo a los cantos y a los instrumentos efectos benéficos para la armonía del organismo. Las prohibiciones con respecto a ciertos alimentos tenían una significación cultural y religiosa, por lo que los abusos alimentarios, en las bebidas, el ejercicio físico y las relaciones sexuales asumían un valor de precepto moral y consejo de salud. La fiel observancia del régimen era un indicio de fortaleza moral. Ver Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, trad. cit., Tomo II, 96.

<sup>286</sup> En *Protágoras*, Sócrates minimiza la importancia de las pasiones y sostiene que la virtud es conocimiento. En *República*, Platón parece sostener que el juicio, con ser correcto puede ser dominado por la pasión y conducir al vicio. En *Timeo* (86d-e) y *Leyes* (734b), los actos causados por debilidad de la voluntad o por intemperancia, no son genuinamente voluntarios. Por consiguiente la injusticia se comete contra la voluntad. En la medida en que trata placeres y dolores como ajenos al alma racional, los vicios continúan siendo considerados como involuntarios en tanto obedecen a fuerzas externas. Ver Stalley, R., *Plato's Laws*, ed. cit., 52.

<sup>287</sup> Walhausen, en los albores del siglo XVII hablaba de la "recta disciplina", concepto que aunque referido a la modernidad, podría aplicarse a la biopolítica platónica. Ver Foucault, M., *Vigilar y castigar*, trad. cit., 104.

El Ateniense en *Leyes* sostiene que las leyes deben convencer en unos casos y en otros autorizar la aplicación de castigos si la persuasión no consiga sus efectos. Agrega que según Hesíodo, el camino de la maldad es llano y se puede transitar sin sudor porque es muy corto (718e). Más adelante dice que no es competencia de la ley sino de la educación hacer obedientes a los seres humanos y disponerlos positivamente hacia el cumplimiento del orden legal. Seguidamente establece un catálogo de lo que hay que lograr a través de ella, que tiene también el carácter de preámbulo de las auténticas leyes, objeto del tratado:

- a) Aprecio por la verdad y la fidelidad.
- b) Condena hacia los actos injustos y aceptación de la capacidad de castigo del Estado.
- c) Sentimientos positivos hacia los vencedores en virtud.
- d) Conformidad con actitudes que conduzcan a compartir bienes.
- e) Competencia que permite contender a los demás, es decir, sin envidia.
- f) Ánimos de buena estirpe: piedad hacia el que sufre males incurables, rechazo frente a la exasperación femenina, descarga violenta contra el vicioso y el malo incurable.
- g) Impugnación del amor exagerado por sí mismo o por lo que le pertenece y aceptación de lo realizado por amor a lo justo, lo bueno y lo bello.
- h) Refutación de la ignorancia que pasa por sabiduría y confianza hacia los que saben más<sup>288</sup>.
- i) Moderación de los afectos, ya sean alegrías o dolores. Vivir con esperanza y creer en la bondad de los dioses.
- j) La búsqueda del placer y la evitación del dolor o de que el dolor sea menor que el placer, es decir, que el disfrute supere al sufrimiento (730b-734e).

Protágoras, en el diálogo que lleva su nombre, dice que las actitudes que se oponen a la política deben buscarse en los atributos que los hombres han adquirido y no en los defectos que proceden de la naturaleza o el azar, los que provocan conmiseración a diferencia de los primeros (323d-e). Agrega que esto ocurre porque se supone que la virtud se enseña (323e), por consiguiente el castigo, cuyo efecto es preventivo (324a) y reparador, puede ser un correctivo para las conductas desviadas. Prosigue diciendo que todos deben tener en común la virtud para vivir en sociedad, por eso desde niños se la debe enseñar con lecciones y explicaciones, si es necesario con amenazas y golpes (325d). Luego está la escuela donde el maestro debe enseñar las letras y hacer que los niños, colocados en fila en la clase, lean y

---

<sup>288</sup> Esta exhortación recuerda la idea socrática de que el mayor mal consiste en pensar que uno es sabio cuando en realidad es ignorante.

aprendan de memoria los consejos de los poetas y las hazañas de los héroes para emularlos e imitarlos (326a). Protágoras asegura que la enseñanza de la música hace que los niños queden amansados y tranquilos (326b), además de que el ritmo y la armonía preparan para la palabra y la acción. Más tarde se les enseñará a poner un cuerpo sano al servicio de la inteligencia, para afrontar los deberes de la guerra y toda otra forma de acción. Comenta Protágoras que en general los hijos de los ricos son los más preparados, porque sus padres disponen de más medios (326c). Posteriormente la ciudad es la encargada de enseñar las leyes y de hacer que la vida sea conformada dócilmente al hecho de que no está permitido obrar libremente al capricho de cada cual (326c-d). Al que no aprende se lo “endereza”, “rectifica”, haciéndole rendir cuentas (326d-e) y cuando se lo considere incurable deberá ser desterrado o condenado a muerte (325a-b). La enseñanza de la virtud no depende sólo del hogar en que se nace sino de la educación generada en la justicia y las leyes.

*Para Protágoras, la tarea esencial de la educación consiste en formar individuos virtuosos, a través de lecciones, explicaciones y castigos. Desde su punto de vista, la virtud puede ser enseñada por un maestro como cualquiera en la sociedad instruye al hablar de ella todo el tiempo. En la escuela, los niños habrán de aprender a leer y a memorizar consejos de poetas e historias de héroes para imitarlos, música para estar mansos y tranquilos, ritmo y armonía para formarse en la palabra y la acción y a disponer de un cuerpo sano al servicio de la inteligencia para la guerra y la acción. La ciudad enseñará luego las leyes y la conducta dócilmente adaptada a ellas. Cuerpo y alma quedan involucrados en la formación de una subjetividad obediente y sumisa tanto para la vida en la ciudad como en la guerra, mientras los inadaptados reciben como castigo el destierro o la muerte según los casos. Puede concluirse que el procedimiento descrito por Protágoras cabe considerarlo como performativo, es decir, como una estrategia llevada a cabo mayormente por medio de una gama de métodos básicos, universalmente empleados para influenciar la conducta y para que alguien educado de esta manera sepa cómo comportarse.*

En *República*, Sócrates aconseja que a los guardianes se los eduque desde niños mediante la provisión de juegos de reglas (424e-425a) para que se genere en ellos el afecto duradero por el orden, el que los ayudará a crecer y a descubrir preceptos tales como permanecer en silencio frente a los ancianos<sup>289</sup>, cederles el asiento, cuidar a sus padres, mantener cortados sus

---

<sup>289</sup> El privilegio de los más ancianos con respecto a los jóvenes puede apreciarse también en *Clave de los sueños* de Artemidoro, donde su autor dice que un ensueño en el que un hombre es poseído por otro más viejo y más rico tiene valor favorable pues indica que el primero ha de recibir regalos. Es malo en cambio si el activo es más

cabellos y en condiciones sus ropas, calzado y aspecto corporal. Sentencia que lo semejante atrae a lo semejante y que en ese aserto se basa la educación (425b-c). También sostiene que a los niños hay que enseñarles a honrar a los dioses, a los padres y a valorar la amistad (386a). Asimismo deberán aprender a ser valientes, no temer a la muerte, antes bien preferirla a la derrota y la esclavitud (386b). En esto contribuirán los poetas, quienes en sus versos deben elogiar el Hades y no exhibirlo como temible. Las narraciones no propiciarán la injusticia ni dirán que es provechosa cuando pasa desapercibida, tampoco la destinarán al justo mientras hace feliz al injusto (392b). Se instruirá a los varones nobles para que sean autosuficientes y sin quejas ni lamentos, acepten la privación de un familiar, de la riqueza o de cualquier otro bien (387d-e). La verdad debe ser estimada y la mentira tan sólo utilizada por los médicos y los gobernantes cuando se trate de defender al Estado de enemigos o ciudadanos (389b)<sup>290</sup>. Pero debe recibir castigo quien engañe al Estado, un enfermo que mienta al médico, un atleta que simule ante su entrenador o un marinero que traicione la confianza del piloto. Los jóvenes y las multitudes deberán obedecer a los gobernantes y dominarse a sí mismos con respecto a los placeres de la comida, bebida y sexo (389c-e).

*Algo menos violento que Protágoras, Platón le hace decir a Sócrates que los niños deben aprender jugando a ser ordenados, para luego respetar a los mayores, honrar a los dioses, valorar la amistad y ser cuidadosos con el atuendo y aspecto corporal. Deberán saber apreciar lo semejante, comportarse con valentía aún a riesgo de la muerte y aborrecer la injusticia. Los varones nobles aprenderán a ser autosuficientes, evitar las quejas y soportar privaciones. La mentira estará sólo permitida a gobernantes y médicos cuando la crean conveniente para fines superiores y en cambio, recibirá sanciones en los demás casos. Todos deberán ser obedientes y moderados en los placeres. Los poetas contribuirán a la formación de los ciudadanos con narraciones que enaltezcan las virtudes de una ciudad justa.*

Por la responsabilidad de los guardianes en la organización y felicidad del Estado, Platón le dedica a la educación que han de recibir, buena parte de su obra política. En *República*, Sócrates confía en que el adiestramiento del ejército y su sobriedad pueden hacer la tarea necesaria para la formación adecuada de los guardianes. En dicha obra sostiene que su deber consiste en dirigir la mirada hacia el paradigma, es decir lo más verdadero, para implantar sus reglas o de estar ya establecidas, mantenerlas con su vigilancia (484c-d). Habrán de observar

---

joven y pobre. Ver Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, trad. cit., Tomo III, 15.

<sup>290</sup> Platón hace referencia a la mentira útil como un caso que no configura fraude real, porque toma la forma de un *fármakon*, tal como es considerado por Derrida en *La farmacia de Platón*.

las leyes y costumbres del Estado (484b-c), que éste crezca manteniendo la unidad<sup>291</sup> (423b), para lo cual tendrán como misión evitar el daño que puedan hacerle los enemigos de afuera y los amigos de adentro. Sócrates advierte que es necesario que los guardianes no se corrompan para que puedan comportarse como asistentes benefactores de los ciudadanos y no sus amos salvajes. Debido a esta exigencia no poseerá bienes privados, salvo los de primera necesidad, serán comunes la mesa, la morada en la que han de vivir, el depósito del que se abastecerán y se les asignará un pago para vituallas que recibirán de los ciudadanos para que no les falte ni sobre nada. También serán comunes las mujeres<sup>292</sup>, los matrimonios y la procreación de los hijos, todo lo cual formará un círculo virtuoso de mejoramiento de los humanos, si no se corrompen ni introducen cambios en la gimnasia y en la música (424b). Los guardianes cuidarán de las mujeres y los niños, como los pastores lo hacen con su ganado (451c) y acamparán donde se domine mejor el territorio constituyendo allí su refugio de soldados, no de comerciantes. No podrán hacer viajes particulares de placer, mantener cortesanas ni gustos (420a), no serán sobornables ni apegados a la riqueza (390d) ni se abandonarán a una risa violenta (388e-389a).

Además Sócrates sostiene que los guardianes deben conocer el arte bélico y tener una naturaleza apropiada para el mismo. Recomienda educar sus cuerpos mediante la gimnasia y el alma por medio de la música (376e), la que incluye el discurso, uno verdadero y el otro falso. El falso es el de los mitos que se cuentan al que es joven y tierno, para moldearlo y marcarlo con el sello con que se quiere estampar a cada uno. En consonancia con esta idea, Sócrates aconseja supervisar a los forjadores de mitos y persuadir a ayas y madres para contar los aceptables, de modo que los jóvenes sólo reciban opiniones afines a las que son deseables (377b-c). También propone censurar la imagen de los dioses que los poetas han elaborado en sus obras, aún cuando correspondiera a la verdad, pues no pueden ser ni hechiceros ni mentirosos, sino simples, de alma vigorosa e inalterable (380c-381d). Como los niños no diferencian lo imaginario de lo real y sus impresiones suelen ser persistentes (378d-e), los dioses deben estar representados como buenos y como causa de buenas acciones, de manera que no sean responsables de la mayor parte de lo que les sucede a los seres humanos (379c).

---

<sup>291</sup> En este punto Sócrates propone una hipótesis acerca del factor de unidad que puede interpretarse según los siguientes elementos: 1) el principio de unidad formulado como “el mayor bien para la sociedad es lo que la unifica”, 2) el modo de realización de la fórmula expresado como la adopción de sentimientos de placer y dolor comunes ante las mismas pérdidas y ganancias, 3) la organización racional de la sociedad (462 a-c). Ver Schofield, M., *Plato*, ed. cit., 216.

<sup>292</sup> Entre los pitagóricos las mujeres conviven con los hombres y reciben la misma educación que ellos. Ver Colli, G., *Platón político*, trad. cit., 83.

Si bien la mentira cuando es expresada en palabras puede ser útil<sup>293</sup>, los dioses son veraces en hechos y palabras (382e), lo que ha de servir como paradigma y objeto de respeto para los guardianes (383c).

*Con la vista dirigida hacia el paradigma, es decir, lo más verdadero, como lo hace el dios artesano al dar forma al universo, los guardianes deben implantar sus reglas y vigilar su cumplimiento y permanencia. Dichas normas ordenan el crecimiento del Estado y la defensa de su unidad frente a los enemigos internos y externos. También la protección de los ciudadanos, para lo cual no deberán corromperse, condición que será asegurada mediante la propiedad común<sup>294</sup> de bienes y familias, la única de la que podrán gozar los guardianes. Deberán renunciar a excesos en cuanto a placeres se refiere, mostrándose siempre mesurados en sus actitudes. Los guardianes deben estar preparados por su naturaleza y formación para el arte bélico. Recibirán educación para el cuerpo a través de la gimnasia y para el alma mediante la música, cuyos discursos serán algunos verdaderos y otros falsos, como es el caso de los mitos que se cuentan en la tierna edad para modelarla y marcarla según lo más deseable. En estos relatos los dioses deben aparecer buenos, de ninguna manera mendaces, ni responsables de la mayoría de las acciones humanas. Las narraciones que los muestren con diferentes atributos deberán ser censuradas. La ley de subordinación jerárquica requiere que el mal quede del lado de los inferiores.*

Sócrates sostiene que el Estado debe estar purificado y sin lujos. Una vía para concretar esta meta consiste en que los hombres de bien no imiten muchas cosas ni ejerzan varios oficios (395a) pues siendo de tal condición, no deberían desdoblarse ni multiplicarse<sup>295</sup>. En el caso de

---

<sup>293</sup> En el mundo terrenal, la verdad y la mentira parecen depender de lo que armoniza con el ideal de la sociedad según la propuesta platónica.

<sup>294</sup> La propiedad común puede conducir a efectos diferentes a los previstos por Platón. En efecto, Aristóteles en *Política* señala que la abolición del núcleo familiar puede conducir a un trato indiferente por parte de la ciudadanía con respecto a la crianza de los niños. La misma falta de atención podría tener lugar en el caso de la propiedad común de los bienes. Por otra parte la dilución de los lazos familiares tendería a debilitar las sanciones que los padres aplicarían a sus verdaderos hijos en caso de incurrir en conductas antisociales. Es probable además que en una propiedad compartida surjan quejas entre aquellos que disfrutaban más de los beneficios trabajando menos y los que se beneficiaban menos que ellos trabajando más. Platón seguramente contestaría que la restructuración de la sociedad junto a una profunda reforma educativa obrarán como solución para esos problemas. Ver Schofield, M., *Plato*, ed. cit., 226-227.

<sup>295</sup> La sociedad organizada por Platón busca constituir una identidad común, no la igualdad, por eso es que los guardianes pueden cumplir su función si su manutención es provista al margen de ellos. El hecho de que no se pueda desempeñar más de una función a la vez se debe a que los guardianes tienen que ser preservados del más y del menos, de lo mío y lo no-mío, es decir, de la indeterminación de los deseos que se opone a la medida de lo igual. Platón denuncia de esta manera cuán indecisa es la frontera entre oligarquía y democracia. Ver Rancière, J., *En los bordes de lo político*, trad. cit., 115-116.

que obraran en contrario, correspondería que fuesen echados del territorio (397e-398a). Esto se aplica especialmente a los guardianes, quienes deben abocarse sólo a su arte; aunque si de imitar se trata, sólo deberán seguir a los valientes, moderados, piadosos, libres (395c). En tanto los hábitos de la juventud se conservan en el cuerpo, la voz y el pensamiento, los jóvenes no deben comportarse como lo hacen las mujeres que ofenden a sus maridos o desafían a los dioses, ni como las enfermas, enamoradas o embarazadas. Tampoco como los esclavos en actitudes indignas, los hombres viles y cobardes, los locos o malvados. No deberán copiar a los que ejercen oficios, los sonidos que emiten los animales y los de cosas como ríos, mares, truenos (395d-396b). El más anciano deberá mandar y castigar a los más jóvenes. Estos no harán violencia ni deshonrarán al más anciano y sentirán temor y respeto por él, en tanto puede ser su ascendiente (465a-b).

*El Estado más perfecto es aquel en el que cada hombre de bien desempeña un solo oficio sin imitar a indeseables, animales o cosas. Esto atañe en especial a los guardianes, quienes deben desempeñar un solo arte e imitar a los valientes, moderados, piadosos y libres. Esta regla debe ser aprendida desde la juventud para que no subsistan en el cuerpo las marcas de los malos hábitos. Las actitudes contrarias a la norma merecerán el destierro. Asimismo los más jóvenes deben educarse en el respeto, la obediencia y el temor hacia los más ancianos, ya que pueden ser sus padres o abuelos, debido a que la comunidad de los hijos, no permite conocer la filiación. De las mujeres me ocupo más adelante.*

#### V.b La música y la gimnasia

Sócrates dice que en un Estado saludable los instrumentos de muchas cuerdas y los que multiplican las armonías deberán ser reemplazados por la lira y la cítara, para los pastores por la siringa (399d). En cuanto al ritmo no deberá ser muy variado, los pasos de danza, el decir y el texto deben reflejar y favorecer los hábitos ordenados y valerosos (399e), así como corresponde auspiciar aquellas cosas de la naturaleza o fabricadas por el hombre que estén dotadas de gracia, pues las que carecen de ella suelen asociarse con el lenguaje grosero y el mal carácter (401a). Por eso se deben prohibir las obras de poetas y artesanos que contradigan las normas (401b).

Además, aquel que ha sido educado musicalmente como se debe es el que percibirá más agudamente las deficiencias y la falta de belleza, tanto en las obras de arte como en las

naturales, ante las que su repugnancia estará justificada; alabará las cosas hermosas regocijándose con ellas y, acogiéndolas en su alma, se nutrirá de ellas hasta convertirse en un hombre de bien. Por el contrario, reprobará las cosas feas –también justificadamente– y las odiará ya desde joven, antes de ser capaz de alcanzar la razón de las cosas; pero al llegar a la razón, aquel que se haya educado del modo descrito le dará la bienvenida, reconociéndola como algo familiar. La educación musical y la de las letras apunta a eso, pero no serán conocidas antes sino después de conocer las formas específicas de las virtudes, así como de sus opuestos (401e-402c).

El Ateniense comenta en *Leyes* que los niños cuando aún no han alcanzado la edad de tener inteligencia propia, son completamente locos, gritan de manera destemplada y cuando están en condiciones de pararse, dan brincos desordenados (672c). Pero los dioses han dado a los humanos el sentido del ritmo, la armonía y la alegría concomitante, que con esos movimientos, juntos disponen hacia la música y la gimnasia. Entonces la primera educación la proveen los dioses (653e-654a) y luego las melodías despiertan la disposición que, junto al canto, dan lugar a la danza coral. Falta aún decir que, tomando como modelo lo que sucede en Egipto, los jóvenes destinados a ser guardianes deben ejercitar habitualmente bellas posturas<sup>296</sup> y melodías para formar sus hábitos y que ellas no deben ser innovadas (656d-e). Por consiguiente la buena educación consiste en lograr esa vinculación permanente entre alegría, belleza y hábitos correctos. Esto es legislativo y extraordinariamente político (657a). Puede decirse que mientras la danza es para los que están en la edad del juego, la gimnasia es la conducción con arte del movimiento cuando llega a alcanzar la virtud del cuerpo (673a).

*Tanto los instrumentos musicales como los ritmos deben evitar las variaciones, mientras los pasos de danza y textos deben fomentar en los guardianes el orden, la valentía y la gracia. En cualquier ámbito, ya sea natural o de factura humana, se debe prescindir de la grosería y el mal carácter, de lo contrario las obras que no correspondan a la norma serán prohibidas. La educación de los guardianes tiene como finalidad enseñar a descubrir esas deficiencias y la falta de belleza, de modo que provoquen rechazo, reprobación y odio desde la infancia, antes de que se alcance la comprensión racional del hecho. Más que la conciencia de los jóvenes se debe apuntar a lo no conciente, con influencias destinadas a formarlos con gracia y belleza en la virtud. Así la música y la gimnasia contribuyen a ordenar y hacer virtuosos a los niños al acceder a ellas en un comienzo de la vida a*

---

<sup>296</sup> Las estatuas de la Grecia Clásica reflejan este ideal cultural. En general las correspondiente al Alto Clasicismo, siguiendo un riguroso sistema de proporciones que definía toda la composición de la figura del cuerpo y las relaciones de las partes entre sí, representan hombres jóvenes en la plenitud de su belleza y vigor aunque la expresión deliberadamente neutra es un ejemplo visual perfecto de autocontrol o moderación, una de las virtudes básicas resumida en la expresión «nada en exceso», y que caracterizaban al verdadero héroe. Las posturas suelen mostrar al mismo tiempo armonía y ritmo en delicado equilibrio. Ver Chamoux, F., *Arte griego*, trad. cit., 81.

*través de la disposición natural hacia el ritmo y la armonía. El legislador obra políticamente cuando promueve una educación que vincula sentimientos y hábitos en el sentido correcto.*

En *República* Sócrates sostiene que la música y la gimnasia deben estimular el lado fogoso y el ansia de saber de los jóvenes guardianes de manera que haya armonía entre el cuerpo y el alma. De faltar este equilibrio, la gimnasia sin la música puede embrutecer el ánimo mientras la música sin la gimnasia menguará su temple. Se debe vigilar a los guardianes en todas las etapas de la vida para que hagan lo que conviene al Estado (412d-e), pues es posible subyugar su pensamiento mediante la fuerza o el discurso que roba o hechiza. Por otra parte el tiempo suele hacer olvidar los deberes, mientras el placer, el dolor y el miedo acostumbran a incidir negativamente sobre la fidelidad a una causa (413b-c). La educación de los guardianes no debe predisponerlos a actuar hacia otros ciudadanos como “salvajes amos”, más parecidos a lobos atacando ovejas que a perros cuidando de ellas (416a-c). Por eso la vigilancia sobre los jóvenes debe ser ejercida desde la niñez a través de severas pruebas que dejen al descubierto a los de mejor memoria y convicción. Los que superen arduos trabajos, sufrimientos y competiciones podrán ser gobernantes y guardianes del Estado, dignos de honor hasta después de la muerte (413e-414a)<sup>297</sup>.

*A través de la música y la gimnasia se debe buscar el equilibrio entre el cuerpo y el alma, entre la fogosidad y el amor por el saber, así como hay que vigilar en todo momento a los guardianes para que no olviden sus obligaciones para con el Estado oponiéndose a presiones tales como la fuerza, los discursos que hechizan, el placer, el dolor y el miedo. Para ocupar las más altas magistraturas han de haber atravesado con éxito arduas lides en las que hayan probado su memoria y convicción. En cuanto a la referencia a la abstención de la violencia ejercida por los guardianes contra los ciudadanos, ella refleja una radical alternativa al rudo modelo espartano y cretense de relación entre la clase militar y el resto de la población. Sin embargo la posición de Platón al respecto es bastante ambigua porque la reforma introducida en la educación musical y poética tiene algunas resonancias espartanas<sup>298</sup>.*

---

<sup>297</sup> La necesidad de realizar ejercicios está vinculada con la de ocuparse de uno mismo, condición previa para poder ocuparse de los demás y dirigirlos. No sólo implica conocer lo que se ignora, que se es ignorante y saber lo que se es, sino aplicarse a uno mismo, ejercitarse uno mismo y transformarse. El propio aprendizaje debe hacer capaz de virtud y de poder pues existe un isomorfismo entre dirigirse a sí mismo, gestionar la casa y gobernar la ciudad. Ver Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, trad. cit., Tomo II, 70-76.

<sup>298</sup> Ver Schofield, M., *Plato*, ed. cit., 40.

### V.c La educación de los apetitos

En la misma obra, Sócrates afirma que se debe educar a los jóvenes en la moderación, pues la intemperancia acerca a la locura. Lo más próximo a ella es el placer sexual (403a), a diferencia del verdadero amor que consiste en amar de forma moderada lo ordenado y bello (403a). Así el amante debe dirigirse al amado con un propósito noble y si media consentimiento, de lo contrario, si se excede de las caricias y los besos, su actitud será considerada tosca y de mal gusto (403b-c). El cuerpo ha de ser objeto del cuidado de un alma buena para hacerlo similar a ella en excelencia (403d), por lo tanto es de mucha importancia que los guardianes no se embriaguen para estar siempre alertas, preparados para reaccionar ante situaciones imprevistas durante las campañas y gozar de una salud resistente. Como los héroes de Homero se alimentarán de carne asada y no comerán dulces ni tendrán una joven corintia como concubina. Tampoco probarán la pastelería ateniense (403e-404d).

*En este párrafo, Sócrates se muestra a favor de la moderación de los apetitos, sobre todo los sexuales pues conducen a la locura, por lo tanto formula una serie de normas para morigerar la intemperancia en las comidas, bebidas y sexo. También exhibe su posición condenatoria de la locura, cuando tiene como causa la falta de moderación en lo que a los apetitos se refiere.*

### V.d Buena y mala educación

Continúa postulando que una educación pública viciosa y desvergonzada así como una deficiente educación liberal, falta de justicia y de recursos propios, hacen posible que tanto gente vulgar y trabajadores manuales como quienes se jactan de ser educados, recurran a médicos y tribunales con la misma actitud que si fuesen sus amos y jueces. Además, el hecho de transitar tanto tiempo por los juzgados, más que enseñar cómo obrar de acuerdo a la justicia, prepara para eludirla (405a-c). La medicina es útil para prolongar la vida, pero un artesano prefiere no perder el tiempo en tratamientos médicos largos y utilizarlo en cambio para dar sustento a su vida. Entonces despiden al médico y se cura o se muere, quedando en ambos casos libre de preocupaciones (406d-e). El rico, en cambio, cuando enferma no tiene otra función que practicar la virtud, aunque debiera haberla practicado antes (407a). La experiencia demuestra que cuidarse exageradamente de las enfermedades es un obstáculo para practicar la virtud, así como atender demasiado el cuerpo, más allá de la gimnasia, impide todo tipo de aprendizaje, pensamiento o reflexión y hace que la persona crea estar siempre

enferma<sup>299</sup>. Sócrates afirma que no es provechoso para el Estado ni para aquel que ha perdido la salud, intentar prolongar su vida cuando ésta ha superado el período regular (407b-e), así como será conveniente dejar morir a los que estén mal constituidos físicamente. En cuanto a los que tengan un alma perversa por naturaleza e incurable, serán condenados a muerte. La ley deberá ordenar a médicos y jueces atender correctamente el cuerpo y el alma de los ciudadanos bien constituidos (409e-410a).

*Platón manifiesta en este párrafo que una educación liberal o carente de virtud conduce al sometimiento de los ciudadanos a los médicos y jueces. La enfermedad, al ser considerada como un apartamiento de la naturaleza, compromete tanto al cuerpo como al alma, por lo que la curación debe provenir de la rectificación del género de vida que ha conducido a ella (Timeo 89d-90d). Reflexiona entonces sobre la medicina y la justicia y de resultados de ello se sigue que la recurrencia prolongada a los tribunales promueve más elusión que obediencia a las leyes, que los pobres no necesitan de la medicina, que a los ricos cuando enferman no les queda sino volverse virtuosos cuando debieran haberlo sido antes, que no es beneficioso para el Estado ni para el enfermo que la medicina prolongue la vida más allá de los límites naturales, ni es conveniente mantener con vida a los mal constituidos físicamente. El objetivo del cuidado de la salud es hacer la vida útil y feliz dentro de los límites fijados por la naturaleza. Por otra parte, opina que la condena a muerte es apropiada para los que tienen un alma perversa y son irrecuperables. Finalmente se pronuncia a favor de que la ley regule la actividad de médicos y jueces.*

En cuanto a la educación de los ciudadanos, ha de enseñarse que los de más edad deben conducir a los más jóvenes y ser superiores a éstos en inteligencia, aptitud y preocupación por el Estado (412c). Amarán lo que conviene al Estado y a sí mismos (412d) y serán convencidos por la Noble Mentira del poder letal del oro y de que la propiedad privada los convertirá en administradores y labradores, déspotas y enemigos de los ciudadanos. Finalmente concluirán en que el odio recíproco llevará a la sedición<sup>300</sup> y destrucción del Estado (417a-b).

---

<sup>299</sup> El régimen físico está destinado a cultivar una estética general de la existencia, por lo que debe cuidarse en armonía con la jerarquía propia del alma. Por lo tanto, deben evitarse los excesos en los que incurren algunos atletas como aquellos que caen en una vigilancia exagerada del cuerpo y la salud. La práctica del régimen tropieza con estos peligros que son a la vez morales y políticos.

<sup>300</sup> Platón ve en las disputas entre ricos y pobres una condición endémica y prevalentemente existente en las sociedades en general (422e-423a), por lo cual procura eliminar esta clase de división en la ciudad ideal, negándole principalmente a la clase de los guardianes la posesión de bienes o el uso de oro y plata.

Para Sócrates, la educación es tan importante, que puede corromper las almas mejor dotadas cuando carece de buena calidad (491e)<sup>301</sup>. Así la opinión de la muchedumbre es una guía inadecuada tanto como lo es la coacción que ejercen ciertos sofistas y educadores, mediante la cual privan de derechos políticos, penan con multas y hasta con la muerte (492d) cuando la persuasión no les alcanza para hacer prevalecer su discurso como el único posible. Los que se dedican a la educación privada, suelen llamar “sabiduría” a la opinión de la multitud, pero para ésta no existe lo Bello en sí y por lo tanto critica duramente a quien la contradice (493e-494a). En este contexto la filosofía adquiere mala fama, quedando en el desamparo y la deshonor (495c), por lo cual la vida de quien reflexiona sobre estos asuntos, sólo puede prosperar en una organización política en la que pueda ponerse a salvo a sí misma y al mismo tiempo hacer que permanezcan protegidos los bienes particulares y públicos (497a). En el estado actual de cosas, no existe tal organización política ni hombre excelente que gobierne un Estado de su misma índole, por lo cual al filósofo sólo le queda alejarse de los asuntos de la ciudad, preservar el alma limpia de injusticia y sacrilegio para tener la esperanza de una vida mejor después de la muerte. Ni un Estado justo ni una multitud que escuche una controversia en la que se busque la verdad son imposibles, más sí difíciles de plasmar (499a-d). Esta dificultad debe adjudicarse más a los falsarios que desprestigian a la filosofía que a la muchedumbre, a la que se puede convencer de las bondades de un Estado que imite el modelo divino y del amor al saber, si se dejan a un lado la envidia, la hostilidad y la calumnia de las que aquellos son responsables (499e-500e). Hace falta sólo un filósofo que no se corrompa y un Estado que lo obedezca, para que los ciudadanos hagan su parte (502b). Por eso a los guardianes, además de imponerles la práctica de la música, la gimnasia y el arte de la guerra, hay que probarlos y ejercitarlos para saber si pueden alcanzar los estudios que tienen por objeto la Idea del Bien, a partir de la cual las cosas devienen útiles y valiosas (504c-505a).

*La educación tiene como misión inculcar la obediencia a los más sabios, el rechazo al interés individual por sobre el colectivo, a los bienes suntuarios y al odio recíproco. Por eso la enseñanza debe ser de calidad y no puede provenir de la muchedumbre ni de los que con habilidad discursiva persiguen y condenan a penas graves a aquellos que no se dejan convencer por sus discursos. La multitud ignorante no puede ser el criterio de verdad que esgrimen los educadores privados, ni debe sumir, como lo hace, en la deshonor y el*

---

<sup>301</sup> Una dotación natural excepcional es rara (491a-b) y puede ser utilizada para empresas difíciles como realizar el mejor régimen filosófico; pero en la medida en que sea corrompida por sofistas y consejeros malignos, será conducida a la tiranía, que es el peor régimen de gobierno para quien lo detenta como para sus súbditos.

*desamparo a los filósofos. En tal situación, a éstos sólo les queda alejarse de los asuntos de la ciudad, preservar su alma libre de injusticia y confiar en una vida mejor después de la muerte. Sin embargo, Platón confía en que se pueda revertir la circunstancia con un filósofo que no se corrompa y un Estado que lo obedezca, por eso se debe dotar a los guardianes de estudios y condiciones apropiadas para que accedan a la Idea del Bien a partir de la cual las cosas adquieren un sentido cabal. Platón exhibe su amargura frente a la dificultad de instalar su modelo de Estado, aunque no desiste del proyecto pues confía en la realización terrenal del mismo<sup>302</sup>. Las referencias a la música en la obra platónica involucran una concepción compleja de la misma, en la medida en que está ligada a la filosofía, dando vida así a una antítesis categorial entre una música sublime identificada con la filosofía y una música inculta y profana, mero instrumento del placer, por lo que entre filosofía y arte poética habría un profundo desacuerdo (607b). Según esta perspectiva la posición de Platón oscilaría entre una música que se escucha con los oídos y una música entendida exclusivamente como actividad especulativa. Sin embargo, filósofos y poetas tendrían algo en común: la posibilidad de captar la belleza y la verdad divinas y el privilegio de transmitir las a los demás seres humanos.*

El alma está dotada de la capacidad de aprender a elevarse de lo generado a lo incondicionado y la educación es el arte que lo hace posible (518c-d). Por lo tanto deben estar alejados de la función de gobierno tanto los que no han sido liberados por la educación de la glotonería, la lujuria y los placeres, como aquellos que se dedican sólo al estudio y creen habitar en vida la Isla de los Bienaventurados (519b-c). Por el contrario, sólo los que están formados para cuidar de los demás, ser conductores y reyes de enjambres, deben dedicarse a consolidar el Estado y convencer a los ciudadanos por persuasión o fuerza de la necesidad de beneficiarse mutuamente (519e-520a). Los capacitados para gobernar son deudores de la comunidad que los ha criado y alimentado, por lo tanto deben poner celo en compensarla (520b-c)<sup>303</sup>. Sócrates concluye que los más virtuosos y capaces de vigilar el Estado (521a) son aquellos que han

---

<sup>302</sup> La decisión de abstenerse de la participación en la vida política y de dedicarse al solitario cuidado del alma es para los filósofos, nada más que un repliegue en condiciones en las que la tristeza de los tiempos y de los lugares en que les toca vivir, lo hace necesario.

<sup>303</sup> La idea de la deuda con la comunidad es similar al argumento que las Leyes exponen en *Critón*. En un diálogo imaginario con Sócrates (50c-54d), ellas le recuerdan que Sofronisco lo engendró materialmente, pero el orden común, totalmente previo a Sofronisco y a su matrimonio con Fenareta, es aquello que ha hecho posible, a través de leyes particulares, que Sócrates se abriera al orden mundano y se ubicara en el mundo. Según esta posición, ningún hombre surge como consecuencia de meras leyes naturales o de un simple encadenamiento causal de hechos, sino que en ellos tiene una particular incidencia el orden jurídico y social.

rehusado los bienes privados y conocen de qué son imágenes las imágenes (520c) pues han visto antes la verdad a través de la filosofía (521c)<sup>304</sup>.

Los diversos grados del conocimiento están descriptos en la alegoría de la caverna, ya comentada, en la que un prisionero liberado va progresando desde la oscuridad que implica la mera experiencia que aportan los sentidos hasta la luminosidad del mundo real presidido por la Idea del Bien, aprehensible tan sólo por la razón. Sócrates también apela a otra metáfora, el paradigma de la línea, para dar cuenta de la jerarquía de los entes del mundo y su correlación con la de los órganos de conocimiento capaces de captarlos. Así dice que en el grado superior se encuentra la ciencia cuyo objeto son las ideas morales y metafísicas, en un peldaño inmediatamente inferior ubica al pensamiento discursivo que se ocupa de las ideas matemáticas, debajo de éste coloca a la creencia que capta los entes percibidos con los sentidos y en el lugar inferior, la conjetura que tiene por objeto los entes sensibles reflejados en espejos o en pinturas. Los dos últimos niveles se refieren al devenir e incumben a la opinión, mientras que los dos primeros corresponden a la esencia y conciernen a la inteligencia. La marcha del método dialéctico es ascendente, va desde las imágenes, copias de segundo y primer grado a los entes verdaderos, es decir, desde los supuestos a los principios. En *El Político* el Extranjero define a la dialéctica como el arte de ver la comunidad que existe en una multiplicidad, advirtiendo las diferencias o especies que existen en su interior, agrupando dentro de una única semejanza los rasgos de parentesco y abarcándolos en la esencia de algún género (285a-b). Se trata de un método que es preciso ejercitar para capturar las Ideas, realidades incorpóreas, las más bellas e importantes, asequibles sólo a través de la razón (286a-b). En *República*, Sócrates dice que en cuanto a las cualidades de los que puedan dar continuidad a este proceso, ellas son: valentía, nobleza, virilidad, profundidad en los estudios, facilidad para el aprendizaje, perseverancia y laboriosidad. Además están el cultivo del cuerpo y la buena memoria (535b-c).

*En este pasaje Platón resume la fórmula según la cual deben educarse los guardianes representados por el prisionero liberado. Seguidamente pasa a describir los atributos que deben tener aquellos que lleguen a dominar la dialéctica, y los pasos que han de seguir en los estudios hasta llegar a coronarlos. El proceso educativo guiado por un maestro ejemplar*

---

<sup>304</sup> La necesidad hará que sean forzados a aceptar cargos; de negarse, la penalidad que les espera es ser gobernados por aquellos que ostenten menor integridad moral. El gobernante genuino promueve los beneficios de otros, de los más débiles no de los propios, por lo que luchará por obtener el premio de no tener que ejercer el gobierno (346e-347d).

*tiende hacia el logro de la perfección a través de tareas cada vez más rigurosas y de complejidad creciente, que marcan la adquisición progresiva del saber y de la buena conducta. Se trata de procedimientos de vida y de salvación colectivamente útiles.*

Sócrates propone que la matemática se enseñe desde la infancia aplicando juegos, dado que la enseñanza coercitiva no contribuye a la permanencia de los conocimientos, excepto cuando se trata de la educación del cuerpo. Por otra parte a los hombres libres no debe tratárselos como esclavos y además, jugando los niños aprenden a evaluar sus propias aptitudes (536d-537a). En *Leyes*, el Ateniense dice que el hombre debe ser educado desde la infancia, jugando o actuando seriamente con pequeños instrumentos, copias de los verdaderos, para volver placeres y deseos hacia la excelencia en lo que deba emprender en la vida adulta y hacia el amor por ese objetivo (643b-d). Aclara que queda fuera de ese fin criar a los niños en el aprecio por el dinero, la fuerza o alguna habilidad que no implique inteligencia o justicia, pues en ese caso sería servil y carente de libertad. La educación en general prepara a los más pequeños para ser buenos ciudadanos, capaces de gobernar y ser gobernados con justicia, aunque los mejores son los que saben gobernarse a sí mismos (644a-b).

*Platón muestra en este pasaje la importancia del juego, el placer y el deseo en el aprendizaje de la matemática por parte de los niños, a diferencia de la utilización de la coerción que preconizaba Protágoras, e incluye la promoción del amor hacia la perfección de la tarea a asumir en la adultez. Admite en cambio la coacción en la educación corporal y en el trato dado a los esclavos, así como incorpora las virtudes en la crianza para aprender a ser buen ciudadano, ser gobernado y gobernante de otros y sobre todo de sí mismo.*

Se considera que la vida comienza en el primer año, período durante el cual el niño deberá ser inscripto en los templos de los ancestros familiares (785a). La crianza de los hijos depende más de la enseñanza y el consejo que de las leyes, según el Ateniense (788c), pues ocurre en un ámbito doméstico y particular caracterizado por la intimidad. En un terreno como éste, en el que no es posible legislar, tienen lugar pequeños comportamientos cuya diversidad se debe a la tendencia a ceder ante deseos, placeres y dolores, situación que favorece la trasgresión de las leyes escritas y las costumbres establecidas. Por eso es necesario preservar la corrección de la vida privada de los ciudadanos mediante su tratamiento y consideración, si se quiere dar validez a la legislación (790a-b). De acuerdo a éste propósito, el Ateniense sostiene que es conveniente tener en cuenta las llamadas leyes paternas, que define como usos no escritos,

ancestrales y arcaicos que vinculan todo el orden político y que si están bien establecidas como costumbres, protegen y conservan plenamente las leyes escritas (793a-b). Con esta idea pasa a describir una serie de prácticas tradicionales que aplicadas en los niños hasta los tres años de edad, benefician a toda la ciudad. Así dice que la madre debe modelar al recién nacido como cera y envolverlo en pañales hasta los dos años. Otro tanto harán las nodrizas, de lo contrario serán pasibles de los castigos que fije la ley. El niño debe recibir educación desde el vientre materno, a través del paseo que la embarazada ha de hacer para que el movimiento favorezca la alimentación y la salud de su hijo. Dice que tanto la movilidad como la música asociada a la danza calman el miedo, que procede de una debilidad del alma. Esto es así porque la agitación interior provocada por los temores puede ser dominada por el movimiento exterior, que la conduce a la calma y la tranquilidad. De ahí que postule la necesidad de vencer los miedos como una práctica de la valentía y la importancia del ejercicio físico para la virtud del alma (789d-791c).

Un tema de singular importancia lo constituye la necesidad de implantar el buen carácter en el alma. Así se deberá tener en cuenta que mientras la sumisión extrema crea caracteres serviles y misántropos, lo contrario los hace malos, coléricos e irritables, por lo tanto la corrección en el vivir no reside en perseguir los placeres y huir de los dolores sino en aceptar con alegría el justo medio. Todo varón o mujer, viejo o joven debe procurar ese estado, pero adquiere especial importancia en el recién nacido, pues es el momento en que se forma el carácter a través del hábito. Por consiguiente es necesario incentivar la afabilidad, moderación y suavidad durante el período en que la mujer lleva un niño en su vientre (791c-792e). Para los libres en general, es conveniente permitir que los infantes jueguen desde los tres hasta los seis años y evitar caprichos, sin reconvenirlos ni someterlos a humillación ni a castigos excesivos, recomendación que se aplica también al trato con los esclavos. Las nodrizas deben impedir el desorden y la mala conducta de los párvulos, bajo la atenta mirada de las mujeres supervisoras en ese período (793e-794a), pasado el cual serán separados por sexos, recibiendo los varones educación obligatoria en el manejo de las armas, mientras para las mujeres tal formación será optativa (794d). Ya se dijo que la música y la gimnasia, que comprende la danza y la lucha, están al servicio de la educación del alma y el cuerpo respectivamente. El Ateniese comenta que desautoriza las innovaciones, ya sea que se trate de hábitos de alimentación relativos al cuerpo como a las costumbres del alma, pues contribuyen al descrédito de lo antiguo y celebran lo nuevo, excepto en lo que atañe a los malos comportamientos (797a-d). El cuerpo se familiariza con lo habitual al punto de experimentar placer y tener una respuesta saludable hacia ello, pero cuando se producen cambios, el resultado suele ser el trastorno y la

enfermedad hasta que se instala la nueva costumbre. Lo mismo ha de suceder con la inteligencia humana y las disposiciones del alma, todo lo cual abona la necesidad de preservar la inmutabilidad de las leyes (797e-798b).

*Platón no deja de lado la vida privada en su reflexión, lejos de ello, la constituye en ámbito de competencia del Estado, dado que las costumbres que la regulan, de estar bien consolidadas por las leyes paternas, tienden a dar sostén a la vigencia de las leyes escritas. Por otra parte, la crianza no queda sólo bajo el cuidado de las familias sino que recibe la supervisión de magistradas preparadas para ese fin. La vida queda así bajo la vigilancia estatal desde el vientre materno y se desarrolla en un continuo proceso educativo. La edad de los juegos comprende el período entre los tres y seis años, luego del cual los pequeños son separados por sexo, para la formación militar: los niños con carácter obligatorio y las niñas de forma optativa. Nótese que estas últimas no quedan excluidas de la enseñanza de las armas. Platón opta por el término medio cuando se trata de decidir entre una crianza que apunte a la sumisión extrema o la excesivamente liberal, pues los extremos llevan a la formación del mal carácter. En cuanto al cuerpo, tanto la alimentación como el ejercicio se convierten en elementos de la tecnología política cuya finalidad es la sujeción que garantiza la conquista de la salvación. Por eso se pronuncia por la inmutabilidad de las leyes, pues los cambios que tienen repercusión en el cuerpo como en el alma generan trastornos hasta que se establecen nuevos hábitos.*

En el centro de la ciudad estarán los edificios de enseñanza común y en las afueras los campos de entrenamiento de los caballos y del arco y la flecha para niños. Los extranjeros residentes asalariados<sup>305</sup> harán la tarea docente. La educación será obligatoria y en ella estarán comprendidos hombres y mujeres, pues es estúpido que la ciudad sea reducida a la mitad en lugar de duplicar el esfuerzo (805a-b). Por otra parte, una mujer que no se educa ni participa de lo demás estará condenada a la esclavitud como sucede en muchos pueblos (805e), por lo cual el legislador debe superar la mediocridad y encontrar para ella el término medio entre la vida exclusivamente doméstica de la mujer y la del hombre (805d-e)<sup>306</sup>. Hay que considerar además que en el caso de permanecer relegada al cuidado exclusivo de la casa, los enfermos,

---

<sup>305</sup> Los metecos, a diferencia de los esclavos, gozan de cierta consideración al otorgárseles una función docente.

<sup>306</sup> Al tratar la educación destinada a la mujer, Platón enfoca el tema desde el punto de vista de lo que es conveniente para el bien de la ciudad, pero también como una herramienta para evitar un futuro de esclavitud para ella. Más adelante se profundizará sobre la dualidad de criterio con respecto a la mujer.

los niños y la administración de la economía, quedará inerme frente a los enemigos, sin poder luchar por su patria y sus hijos (806a-b).

Las actividades deben desarrollarse a lo largo de todo el día pues no debe desaprovecharse ninguna oportunidad para lograr la perfección. Así el ciudadano libre y la señora de la casa deben ser los primeros en levantarse (807b-808b), los niños deben partir al alba hacia sus maestros, pues el ganado no debe vivir sin sus pastores, los niños sin sus tutores ni los esclavos sin sus amos, y los magistrados deben permanecer despiertos durante la noche para darle valentía al alma y hacerse temible para los malvados. En cuanto al niño, a quien su razón aún no lo ha disciplinado y es por eso la más terrible de las bestias, maestros y tutores deben domarlo poniéndole muchos frenos y castigándolo como si fuera un esclavo. También ellos o cualquier hombre libre habrán de ser sancionados si no cumplen con su deber y si no aplican el castigo adecuado (808c-e).

A los diez años, el niño dedicará tres años al aprendizaje de la lectoescritura, luego aplicará tres años más para aprender a tocar la lira (809e-810a) evitando experimentar variaciones y diferencias, bajo la supervisión de un magistrado guardián de la ley dedicado al control de la educación (811d-e). Los niños deberán tener profesores y las niñas profesoras (813b). Los hombres libres estudiarán tres materias: 1) el cálculo y los números, 2) el arte de la extensión, la superficie y la profundidad, 3) las revoluciones de los cuerpos celestes y sus relaciones (817e-818a). Los jóvenes deberán aprender a cazar, pero deben abstenerse de la captura de animales acuáticos y pájaros, así como evitar el anhelo por la casa de hombres, la piratería en el mar y el robo en el campo y la ciudad, es decir, todo lo que los convierta en cazadores crueles y sin ley. La caza es un ejercicio que mejora el alma de los jóvenes (823d) siempre y cuando empleen sus propios cuerpos en carreras, golpes y lanzamientos para dominar a bestias terrestres, por lo cual debe rechazarse el uso de trampas y redes y en cambio propiciarse las pruebas de valentía (823b-824a). En cuanto a las maniobras militares y la libertad de expresión en las composiciones musicales, regirán las mismas normas para hombres y mujeres (829e). La ciudad debe participar de las maniobras y los certámenes deben ser tan peligrosos como la realidad, para que en ellos puedan distinguirse los mejores de los peores. Si alguno muriera en forma involuntaria a manos de su oponente, éste quedará sin cargo luego de ser purificado, pues la puesta a prueba es mejor que la pérdida de algunos hombres (830e-831b). Estos certámenes que sirven para la guerra deben estar regulados e incluir carreras, demostraciones de velocidad y de agilidad general del cuerpo, en especial en lo que atañe a pies y manos (832e-833a). En las competiciones atléticas participarán niños, adolescentes y adultos (833c). Las niñas correrán desnudas antes de la pubertad, las de trece

años intervendrán hasta casarse, hasta los dieciocho años y no más allá de los veinte, equipadas adecuadamente (833c-d). Habrá que legislar también los certámenes con caballos (834b) y la inclusión no obligatoria de las mujeres en ellos (834d). Asimismo es parte de la educación la participación de jóvenes en los certámenes atléticos que tienen importancia para la guerra, en los que podrán intervenir también las mujeres (834d). Posiblemente el encuentro asiduo entre los sexos mueva al Ateniese a reflexionar sobre el hecho de que no es difícil cambiar la regulación de una ciudad, pero como sucede con todo aquello importante y al mismo tiempo difícil de hacer creer, tal cosa requiere de una intervención divina, aun cuando sea necesaria al mismo tiempo la de un hombre osado que dirija y ordene la ciudad con vistas a que los deseos más violentos sigan a la razón y concilien con el régimen político en su conjunto (835c). Esto viene a cuento por la dificultad que entraña el hecho de que la amistad entre varones y mujeres caiga en excesos incompatibles con lo que es virtuoso, así como las pasiones amorosas por niños o niñas de las que nacen los mayores males. Si se quiere llegar a una conclusión correcta, es necesario considerar la naturaleza de la amistad, el deseo y de lo que se denomina amor (836e-837a). Estipula que en la milicia, tanto varones como mujeres deben responder a los mandos y prescindir de actuar por sí mismos, pues es de vital importancia que la vida trascorra en común para asegurar la victoria en la guerra. Por eso es conveniente, a los fines de erradicar la anarquía tanto en humanos como en animales, que en tiempos de paz se instruya a los niños en la práctica de mandar y ser mandados (942a-d).

*En Leyes Platón se ocupa de vincular su teoría política con la urbanística. Una muestra de ello es la organización que asigna a los espacios en la ciudad, los que deben estar distribuidos de manera que exhiban los valores que la misma desea priorizar. Así las instituciones religiosas, las destinadas a los guardianes y las educativas estarán ubicadas en zonas centrales de la ciudad. En cuanto a la idea de economizar y hacer eficaz el tiempo de la vida, ella sirve para emplearlo en una forma útil, pero también para promover una disciplina férrea como una manera de ejercer el poder sobre los hombres. Establece asimismo que la educación de los ciudadanos sea obligatoria y gratuita tanto para varones como para mujeres, destina la docencia a extranjeros residentes con salario y estipula los grados y los contenidos que deben ser superados en el curso de la enseñanza, así como los castigos que merecen los indisciplinados. También describe como atributos del proceso educativo, las particularidades que deben tener las maniobras militares, los certámenes que sirven para la guerra, las competencias atléticas y la milicia. Platón se ocupa asimismo de los aspectos que conciernen a los que participan en ellas y lo que debe hacerse frente a la*

*resistencia que pueda ocasionar la inclusión de las mujeres en estas contiendas. El proyecto político incluye la idea de formar guardianes que integren un ejército disciplinado, útil y eficiente, que conforme una fuerza real basada en una técnica y un saber que puedan proyectar su esquema sobre el cuerpo social. En éste como en otros pasajes de la obra platónica se hacen diferencias significativas entre libres y esclavos.*

En *República*, Sócrates dice que una vez concluido el período obligatorio de la práctica de la gimnasia, los infantes deben observar la guerra desde un lugar a cubierto de peligros, para que aprendan a gustar de la sangre como lo hacen los cachorros (537a). Al cumplir los veinte años, se seleccionará a los jóvenes que puedan tener una visión sinóptica de lo que aprendieron en forma dispersa en la niñez y que estén capacitados para vincular los conocimientos entre sí y con respecto a lo real. De este grupo se elegirán a los que llegados los treinta años estén en condiciones de prescindir de los sentidos para captar esencias (537b-d), lo que demandará unos cinco años más. Luego estarán en condiciones de volver a la caverna, ir a la guerra, desempeñar cargos y ser probados en ellos durante quince años, después de lo cual a los mejores se les encargará la organización del Estado teniendo como paradigma el Bien y haciendo práctica de la filosofía<sup>307</sup>. Serán educadores de otros, a los que convertirán en guardianes y al abandonar la vida terrenal habitarán la Isla de los Bienaventurados y recibirán honores como hombres y mujeres venerables y divinos (539e-540c). En el momento en que los verdaderos filósofos sean gobernantes organizarán su propio Estado (540e).

En *Leyes* Platón prevé la educación ciudadana de ancianos, que incluye a individuos de más de treinta hasta los sesenta años, a través de la participación en coros (812b-c) y en la institución doria de las comidas en común (671a)<sup>308</sup>. También extiende este último beneficio a las mujeres (780d-781d). El Ateniense respalda la intervención de niños, libres y esclavos, varones y mujeres, es decir, la ciudad entera, en bailes y cantos variados, de manera de encantarse a sí mismos y encontrar placer renovado en los himnos (665b-c).

*Platón describe en este pasaje la trayectoria que han de recorrer hombres y mujeres en su formación y desempeño civil y militar, desde la conclusión de la práctica de la gimnasia*

---

<sup>307</sup>La posición general de Platón con respecto a la sabiduría política parece consistir en una clase de conocimiento científico que requiere una conciencia de los primeros principios y la habilidad para ponerlos en práctica. Ver *Leyes*, trad. cit., 709 a-e.

<sup>308</sup>El Ateniense defiende la institución doria de la bebida en común, oportunamente supervisada, con la finalidad de fomentar la amistad y el ejercicio del auto-control con respecto a extremos en lo que hace a placeres y deseos.

*hasta la muerte. Aconseja propiciar el gusto por la participación en lides bélicas desde temprana edad, la educación para los adultos mayores y la integración de toda la ciudad en actividades placenteras mediante las cuales se incentive el respeto por la institución religiosa. En cuanto al conocimiento de la dialéctica, ésta resulta ser crucial para llegar a ocupar las más altas magistraturas y gozar de merecida veneración al abandonar la vida terrenal. Platón distingue la selecta y reducida clase de los guardianes perfectos que se harán cargo de las funciones de gobierno, de la restante que tendrá a su cargo tareas militares subordinados a la anterior. Tales guardianes perfectos podrán acceder a la educación superior propiamente filosófica.*

En *Político*, el Extranjero atribuye al arte real la función de supervisar a quienes educan y crían para cumplir con el cometido primordial de la educación que consiste en dar forma a los caracteres que sean convenientes para la mezcla (308e). En cuanto a aquellos que no puedan participar de dicha formación por causa de deficiencias naturales, les aguarda la muerte, el exilio o penas infamantes, mientras que a los ignorantes y afectos a la bajeza, les corresponde la esclavitud. Al resto, el arte real procurará combinarlo y entrelazarlo armonizando cuerpos y almas según sea la afinidad que exista entre las partes. Con respecto a la diversidad, políticos y juristas crearán los lazos para unir lo que tiende a ir en direcciones opuestas, es decir, las condiciones para que la recta educación pueda implantar en las almas opinión verdadera sobre lo bello, lo justo y lo bueno y sus contrarios (308c-309d). Cabe señalar en este punto que al estar los vínculos al servicio de la comunidad, los mismos no pueden quedar al arbitrio de las inclinaciones naturales, de ahí que el arte real ejerza su acción benéfica a fin de que la concordia y el amor reinen en la ciudad.

*En el mundo terrenal la vida de los individuos varía según el tiempo y el lugar en que habitan, de modo que al legislador no le es suficiente el conocimiento de las verdades eternas. En efecto, él debe ser capaz de traducirlas en regulaciones detalladas, adecuadas a las particulares circunstancias de cada comunidad<sup>309</sup>. Al utilizar la metáfora del tejedor, el Ateniense afirma que la diversidad que el político armoniza debe pasar antes por el tamiz de la educación, la que bajo la supervisión del arte real, implantará opinión recta sobre lo que es justo, bello y bueno, conformando así adecuadamente a aquellos que son útiles para la*

---

<sup>309</sup> Platón menciona al respecto lo que él denomina “oportunidades dadas por Dios y el azar”. Ver *Leyes*, trad. cit., 709 a-c. No obstante, en *Político*, afirma que las leyes en general no pueden tener en cuenta circunstancias individuales. Ver *Político*, trad. cit., 294e-295a.

*mezcla. Los que no puedan formar parte del tejido sufrirán las penas que correspondan, ya sea la deshonra, el exilio, la esclavitud o la muerte.*

### V.e La educación y el castigo

En *Sofista*, el Extranjero utiliza el método de división con el objeto de discernir el rasgo general que caracteriza al sofista. En el curso de la reflexión identifica la enseñanza y el castigo como técnicas de purificación de los males del alma, señalando que la enseñanza sana la ignorancia, mientras el castigo remedia la perversión, que abarca la cobardía, la intemperancia y la injusticia. De manera que educación y castigo vienen a estar relacionados íntimamente. En *Leyes* se ha señalado la importancia que la música y el ritmo tienen para la formación de los ciudadanos (798d-e), a propósito de lo cual, el Ateniense establece la necesidad de no introducirles cambios, tomando como ejemplo lo que sucede en Egipto, donde la inclusión de nuevos himnos o coros en homenaje a algún dios<sup>310</sup> es severamente castigada por sacerdotes, sacerdotisas y guardianes de la ley. En efecto, allí quien incurra en tal transgresión a la ley divina y humana es excluido de los festivales, y de haber resistencia por parte del inculcado, éste es sometido al castigo por impiedad de quienquiera y para toda la vida (799a-b). Siguiendo esta referencia, no debe permitirse entonces que los poetas se aparten de lo que la ciudad acostumbra a considerar como bello, bueno y justo, para lo cual sus obras deberán pasar por la censura de jueces y guardianes de la ley, antes de ser presentadas ante los particulares (801c-d). Quien haya sido criado según estas normas,

---

<sup>310</sup> En *El libro de los ángeles*, el teólogo Erik Peterson afirma el carácter “político” y “público” tanto de la ciudad celeste como de la participación litúrgica que ocurre en la Iglesia. Esta se comunica con la ciudad celeste, que según San Agustín está habitada por la jerarquía de ángeles y beatos bajo un único rey, a través del culto. De manera que el culto cristiano tiene una relación originaria con la esfera política en tanto hace referencia a un orden político-religioso. La “politicidad” se define a través del canto de alabanza, “publicidad” de la que los ángeles son su realidad originaria. Según Peterson la liturgia termina en el himno que glorifica a Dios como lo hacen los ángeles en la ciudad celeste. Los hombres sólo pueden alcanzar su plena ciudadanía celeste imitando a los ángeles y participando como ellos en el canto de alabanza y glorificación, con lo que demuestran su vocación política. En cuanto a la jerarquía, los ángeles tienen dos funciones: la de administrar dirigida a los seres humanos y la de asistirlo, es decir, de contemplar. Esta última más noble que la primera. En *De gubernatione mundi*, Santo Tomás sostiene que un gobierno es mucho más perfecto si, para su ejecución particular, se vale de intermediarios tomando como centrales para su análisis los conceptos de jerarquía, ministerio y orden. En dicha obra el principio jerárquico es elevado a ley universal, que implica tanto a las funciones y ministerios angélicos como a las criaturas corpóreas. Agrega que la jerarquía no significa “orden sagrado” sino “poder sagrado” y principio que opera la salvación y la deificación, todos conceptos en los que se traduce la *oikonomía*. Ver Agamben, G., *El reino y la gloria*, trad. cit., 253-270. Al relacionar la jerarquía divina, tal como es expuesta en *Timeo*, con las instituciones presentadas en *Leyes*, Platón está mostrando su concepción acerca de la administración del Estado y su compromiso con la teología. La publicidad, que en el contexto de su obra tiene su expresión en la narración de mitos e historias por parte de maestros, familiares, poetas y costumbres de la sociedad entera, se completa con la alabanza a los dioses. Coros y danzas, al tiempo que los glorifican, cumplen la tarea política de sostener y garantizar la protección divina y con ella la permanencia del orden y la salvación de la ciudad. Todo lo cual puede traducirse como *oikonomía*.

encontrará que cualquier diferencia con respecto a ellas es odiosa y la tendrá por servil (802c-d).

*Platón atribuye a la educación y el castigo la condición de técnicas de purificación del alma, la primera para el mal de la ignorancia, la segunda para el de la perversión. El mejor remedio contra esos males consiste en sostener la perdurabilidad de la ley, tanto sea divina como humana. Ella debe ser inconvencible, por ese motivo es necesario que reciba censura y castigo todo aquel que la intente modificar o transgredir. El desagrado de Platón por los cambios a nivel político, deviene de su concepción de la ley como producto del conocimiento racional del orden divino que gobierna el universo, regulación que no puede, por consiguiente, reflejarse en una legislación fragmentada sino en una única unificada noción. De modo que una vez que el sabio legislador ha llevado a cabo su trabajo, éste no requiere mejoras ni modificaciones, porque los principios de la razón se encarnan en el sistema legal de una forma tan permanente como las leyes matemáticas o los movimientos celestes. De ello se sigue que hay principios morales objetivos, válidos para todo tiempo y para todo ser humano; que ellos son pasibles de ser aprehendidos por la razón; que existe una unidad fundamental entre dichos principios y las leyes naturales que gobiernan a los entes animados e inanimados y que el objeto de toda genuina ley es el bien común y hacer virtuosos y felices a los hombres<sup>311</sup>. Así puede leerse Leyes como un intento de lograr esta meta y de hacer experimentar al lector un sentimiento positivo hacia una vida comprometida con ella. Pero la idea de que todos los seres humanos son racionales (Leyes 644e-645a, 713e-714a) unida a la de que sólo una minoría puede captar lo que es más verdadero y mejor<sup>312</sup>, concluye en la escasa simpatía hacia los diferentes, representados por esclavos y extranjeros. Este rechazo puede extenderse sin mucho esfuerzo de imaginación a toda clase de diversidad, incluyendo ideas políticas y concepciones morales contrastantes con las que anima la ley. El férreo control sobre la vida entiendo que emana de la necesidad de sostener un pensamiento que no admite variedad de opciones, a la vez que manifiesta una fe limitada en la naturaleza humana y su capacidad de enmienda. De ahí el empleo de varias clases de recursos, entre los cuales la educación y la regulación son sólo diferentes y complementarios modos de socialización. Pero hay una distinción que hacer entre ambos: uno consiste en una forma de persuasión mientras el otro lo es de coacción (República 519e).*

<sup>311</sup> Platón es uno de los fundadores de la tradición de la ley natural, de la cual Santo Tomás de Aquino es el exponente más importante. Ver Stalley, R., *Plato's Laws*, ed. cit., 32-33.

<sup>312</sup> Platón no acepta que la soberanía de la ley implique la consagración de los intereses de una clase, antes bien considera que en ese caso no se trataría de una constitución genuina. No obstante, sostiene un estándar absoluto del bien y la existencia de legisladores humanos capaces de conocerlo. Ver Stalley, R., *Plato's Laws*, ed. cit., 84.

## VI.El castigo

En *Gorgias*, Sócrates afirma que los castigos deben ser mostrados como beneficiosos, por lo tanto bellos y útiles, para quienes los reciben, de manera de considerar agraciado a aquel que sufra una suerte justa al pagar la pena correspondiente (478d). En realidad es un auxilio que obtiene el injusto por recibir un bien, algo agradable que mejora el alma y que lo libera de un mal. Por lo tanto el arte más bello es el judicial, en la medida en que proporciona una medicina contra el desenfreno y la injusticia (478a-b), de donde se sigue que permanecer impune es más grave que cometer injusticia (479d-e). Sócrates recomienda entonces acudir al juez a todo aquel que haya cometido una falta o que sepa que otro lo ha hecho, aunque sea un pariente (480a-d), pues la reprensión que frena los deseos es una función de los hombres y del Estado para el logro de los fines superiores de la felicidad de todos. Concluye afirmando que el hombre que tiene enfermos su cuerpo o su alma no debe vivir, pues, en ese caso, necesariamente vivirá mal (512a-b). En *Leyes*, el Ateniense sostiene que el injusto necesariamente es desdichado, tanto si padece por ser malo como si no lo padece por ser incurable, pues en este caso parece para que se salven otros (728c).

*El castigo ejerce un efecto benéfico sobre quien se aplica porque lo libera de un mal, en consecuencia debe recibirlo con agrado como una medicina. De ello se sigue que es peor permanecer impune que cometer injusticia, por lo cual se debe recurrir al juez toda vez que se cometa un delito y denunciar a quien lo perpetre, aún cuando sea un pariente. Por otra parte, la muerte es un bien para quien tenga enfermos su cuerpo o su alma y el castigo justo un favor para el injusto y para los demás que se salvan con la lección que brinda el arte judicial. El castigo es entonces una terapéutica y como se inscribe en el ámbito del pormenorizado saber acerca del hombre, de los que no son ajenas las reflexiones acerca del placer y el dolor, la sentencia también debe pertenecer a la esfera de la ciencia.*

Uno de los ejemplos de aplicación del castigo divino aparece en *Critias*, donde el personaje homónimo comenta que según un manuscrito de Solón, al proceder los dioses a dividir la tierra en doce partes, colocándose cada uno al mando de una parcela, a Poseidón le correspondió la isla Atlántida (113c) ubicada más allá de las columnas de Hércules. Allí crió y educó a cinco generaciones de varones en recintos inaccesibles para los hombres, embelleció la isla y convirtió en rey a Atlas, el primogénito, y de los demás descendientes hizo príncipes y vasallos. La casa real era muy rica y su abundante fortuna (114d) provenía de la heredad

devenida luego imperio. Durante numerosas generaciones, gobernaron el país con virtud, permaneciendo ligados al principio divino y al desinterés por los bienes materiales (120d-121a). Mas con el pasar del tiempo los atlantes se fueron mezclando con los hombres y cayeron en la indecencia, se volvieron injustos y con deseos ilimitados de poder (121a-b). Fue entonces que Zeus decidió castigarlos con el fin de reconducirlos al sendero que habían abandonado (121b-c). Se conoce el destino funesto que mereció la denominada Atlántida<sup>313</sup>.

*En este pasaje Platón deja en claro qué debe hacer un Estado para ser amado por los dioses. En principio no debe abandonar los principios que han sido legados por los ancestros y en su seno debe mantener intactas las virtudes, la piedad y la justicia. Conviene asimismo que evite la contaminación, cuyo origen se encuentra en los extraños, y el interés por lo material y el poder, de lo contrario le sobrevendrá la desgracia y la muerte. En efecto la isla se hundió en el mar Atlántico (Timeo 25c-d).*

El Ateniense afirma que la ignorancia y la incontinencia son causa de desgracia (*Leyes* 734b)<sup>314</sup>, por lo cual y con vistas a la felicidad de los ciudadanos, el legislador debe investigar los asuntos humanos y ocuparse de la purificación y tratamiento de esos males (735b-d). La limpieza más radical y mejor es la que asume el gobernante absoluto que tiene facultad legislativa. La más suave está a cargo del que no es tirano y debe establecer leyes en un nuevo orden político y legislativo. El primer tipo, si bien se vale de la justicia, es más doloroso, pues opera la corrección sólo por medio de una sentencia penal, cuyo punto extremo es el castigo con represalia a los incurables dándoles muerte o exilio. La segunda forma de depuración es una forma benévola de destierro y consiste en deshacerse, con una excusa honrosa, de los pobres que, por hambre, siguen a sus líderes en el alzamiento contra los ricos. El Ateniense dice que usa un eufemismo cuando se hace referencia a una “colonia” como lugar de destino de esos insurrectos (735d-736a). Como el Ateniense no tiene como objetivo proponer una legislación para una ciudad ya constituida sino para una colonia a establecer, se trata de utilizar la persuasión para evitar la mezcla de lo puro y lo impuro, vigilar que a ella no lleguen los malos y organizar a los buenos (736b-c). En cuanto a los esclavos, no hay criterios convergentes en cuanto al trato que debe dárseles. El Ateniense sugiere que es preferible que provengan de lugares diversos y que hablen distintas lenguas, que se los trate bien, sin

---

<sup>313</sup> En el diálogo *Critias* se muestran los orígenes y características de la comunidad ateniense y los de su enemiga Atlántida. Ambas ciudades estuvieron confrontadas en una guerra que terminó con la derrota de los atlantes.

<sup>314</sup> Nadie es voluntariamente licencioso.

violencia y con más justicia que a los iguales a sus amos<sup>315</sup>, aunque no debe descartarse el castigo físico cuando la justicia lo exige, en lugar de apelar a los retos como se hace con los libres. Agrega que es preferible no hacerles bromas y darles órdenes puras y simples. Dice también que evitar la impiedad y la injusticia con los más débiles es una norma que se aconseja de la misma manera a los tiranos y a cualquiera que ejerza una autoridad (777d-778a).

A propósito del trato a los extranjeros, el Ateniese dice que los acuerdos con ellos son sagrados y que, en tanto están lejos de amigos y familias, son más dignos de conmiseración para hombres y dioses, por lo que los crímenes cometidos en su contra revisten una gravedad mayor que los perpetrados contra los ciudadanos. Estos crímenes deben recibir castigo por parte del dios o del espíritu de hospitalidad que acompaña al Zeus protector de los extranjeros (729e-730a).

*El legislador debe ocuparse del saber acerca de los asuntos humanos y de las técnicas de purificación, planteadas por Platón en términos de la dicotomía persuasión-coacción, cuya finalidad es corregir los males de la ignorancia y la desmesura. Hay formas más suaves que otras de lograr que predominen los buenos en una población y como el Ateniese está legislando para una colonia que no está pensada para albergar a deportados, puede valerse de la persuasión, no del castigo, para evitar las mezclas, y la vigilancia para evitar que al nuevo asentamiento lleguen indeseables. Otra forma de evitar la corrupción de la sociedad consiste en que en ella no haya oro y que las transacciones dinerarias se sustancien únicamente en moneda local y queden limitadas a artesanos y comerciantes. Por consiguiente ha de sancionarse la posesión de moneda extranjera. A los esclavos se los debe tratar sin violencia y con más justicia que a los libres, pero con la debida distancia e impidiendo que se comuniquen entre ellos. Lo dicho no excluye el castigo físico cuando las leyes lo determinen. Asimismo la ciudad se mantendrá pura si en ella todos, desde los más débiles hasta los que ejercen alguna autoridad, son tratados con piedad y justicia. Los crímenes contra los extranjeros serán castigados por los dioses o espíritus de la hospitalidad.*

---

<sup>315</sup> En Esparta los ilotas conformaban un grupo homogéneo con una lengua común, por lo que eran una constante fuente de amenaza para sus amos. El Ateniese critica el riguroso sistema espartano de trato a los esclavos proponiendo otra forma de reclutamiento y relación, que en general corresponde a la que se les da a los bienes de uso. En *Leyes* la diferencia mayor entre libres y esclavos se advierte en el Código Penal, donde las penas suelen ser más severas para los segundos ante los mismos crímenes, incluso en algunas situaciones son despojados de toda protección legal frente a los ciudadanos. Al respecto la institución se advierte reforzada con respecto a la existente en tiempos de Platón. Ver Stalley, R., *Plato's Laws*, ed. cit., 106-107.

## **VI La organización social y económica. Leyes agrarias**

*En Leyes Platón propone un proyecto de reforma política que fija la propiedad común de la tierra con usufructo privado de la parte correspondiente a cada ciudadano como fundamento de la organización económica y la familia como célula básica de la organización social<sup>316</sup>. La ciudadanía plena del jefe de familia y la restringida correspondiente a su esposa e hijos, aparece así íntimamente vinculada a la tenencia de la tierra. La propuesta, que combina elementos aristocráticos y democráticos, intenta recuperar las bondades del estado agrario y regular a la vez que limitar la propiedad privada y la población. En efecto, son sus principios básicos la división de la tierra en partes iguales y la restricción del número de ciudadanos. En cuanto a la estabilidad del sistema político, ella queda garantizada por la unidad, la amistad entre los ciudadanos y el interés común por encima del privado. En la obra, el Ateniense ofrece una legislación completa para una colonia cretense, tarea que le ha sido encomendada a Clinias de Cnosos, interlocutor del primero. A pesar de las particularidades que puedan desprenderse del hecho de ser una legislación para un caso particular, la obra exhibe un diseño que, con diferencias, viene anunciado en República y de alguna manera corona la extensa reflexión de Platón sobre el tema político. El legislador aparece como la imitación terrenal más cercana al dios artesano, ya que es el que conforma los principios fundamentales en los que se asienta la organización política de la ciudad, para luego retirarse y dejar el gobierno efectivo a los imitadores de segundo nivel: los políticos. La propuesta de Leyes revela que Platón está pensando en un dispositivo adecuado a su proyecto y que como tal, no deja ningún elemento al azar.*

Según el Ateniense, las leyes deben ser del agrado de la mayoría y permitir una cierta igualdad de la riqueza (684d) como lo hicieron los dorios en su época, condonando deudas y distribuyendo tierras para evitar las desigualdades sociales. En el caso de la fundación de Magnesia, al tratarse de una ciudad nueva, hay que evitar un desacertado reparto de lotes y viviendas para no crear enemistades y odios mutuos. Una correcta distribución se efectúa mensurando el tamaño de la población con relación al de la tierra (737c), la que hay que dividir y repartir equitativamente de manera que la unidad mínima sea un hombre un lote (737e). El legislador debe saber cuál es la cantidad y el tipo de pobladores más adecuados para reconstruir o construir una ciudad y cómo distribuir la tierra en forma equitativa. En

---

<sup>316</sup> En *República* la clase gobernante no puede acceder a la propiedad, incluyendo a la familia dentro de esa restricción. En *Leyes* cada ciudadano debe tener su propia hacienda y familia. Ver Stalley, R., *Plato's Laws*, ed. cit., 13.

Magnesia, la colonia cretense para la cual está legislando el Ateniense, los habitantes serán 5040<sup>317</sup> divididos en doce tribus, doce las partes de la ciudad, número que corresponde a los meses del año y a las revoluciones del universo y en cada una doce aldeas (771b)<sup>318</sup>. En cada aldea el Ateniense fija como mínimo una o hasta cuatro parcelas por ciudadano, dependiendo de la cantidad de bienes que posea al habitar la colonia, por lo cual habrá cuatro clases impositivas. Cada lote tendrá como mínimo una casa en la ciudad y otra en la campaña (745e) y cada familia deberá tener asegurado un heredero varón por cada lote. El territorio así dividido y las casas deben adjudicarse por sorteo, pero aun cuando las parcelas sean de propiedad común, han de cultivarse y estar al cuidado de cada beneficiario. Como la tierra pertenece a toda la ciudad, y la región deberá ser considerada la patria, cada uno habrá de cuidarla más que una madre a sus hijos, porque al ser una diosa es ama y señora de los mortales (740a). Con el ánimo de que no haya demasiada diferencia entre las cuatro clases, según sus miembros posean una, dos, tres o cuatro parcelas, el Ateniense estipula que todo aquel que tenga bienes por más de cuatro lotes, deberá entregar el excedente a la ciudad y a sus dioses (744d-745a), o será multado. Por otra parte, merece castigo quien posea oro y plata, pues para el intercambio cotidiano conviene la moneda local, de valor sólo para transacciones con artesanos y para pagar salarios a asalariados, esclavos y comerciantes. En cambio las operaciones comerciales con el extranjero, las campañas del ejército y viajes al exterior deberán concretarse en moneda griega. El Ateniense propone que quien viaje al extranjero deberá tener autorización de la magistratura y al regreso tendrá que canjear la moneda de afuera que traiga por la local. Aquella será depositada y pasará a ser propiedad pública. Agrega que transgredir a esta norma es un delito tanto para el que lo cometa como para el que teniendo conocimiento de ella no lo denuncie (741e-742c).

Es conveniente que no haya pobreza extrema ni riqueza excesiva pues una es causa de la otra y de desintegración. Asimismo el legislador debe disponer la conveniencia de que la producción abarque todo tipo de bienes, aunque no en cantidad, para evitar que la abundancia de oro y plata conspire contra las costumbres virtuosas.

Ser muy rico siendo muy bueno es imposible. “¿Por qué, pues?”, podría preguntar alguien quizá. “Porque”, replicaríamos, “la propiedad que proviene de lo justo y de lo injusto es más

---

<sup>317</sup> El número elegido por Platón, al ser divisible por todos los números entre 1 y 12, excepto el 11, es muy conveniente para dividir el Estado en grupos de diferentes tamaños y para diferentes propósitos (737e-738a). Puede haber también consideraciones acerca de que una ciudad suficientemente pequeña es más factible de ser administrada y armonizada, mientras sea lo suficientemente grande como para estar dotada de aquellos beneficios de la civilización. Ver Stalley, R., *Plato's Laws*. ed. cit., 100.

<sup>318</sup> El énfasis puesto en el número 12 remite a la coincidencia entre la organización de la ciudad y la otorgada al universo por los dioses.

del doble de la que nace de lo justo sólo y los gastos que no son ni buenos ni malos son el doble menores que los buenos y hechos en cosas buenas”. En consecuencia, el justo nunca llegaría a ser más rico que los que tienen el doble de las posesiones y la mitad de los gastos que el que hace lo contrario de eso (...). Por lo tanto, nuestra afirmación es correcta: no existen los muy ricos buenos, pero si no son buenos, tampoco son felices (743 a-c).

Por otra parte, tampoco es conveniente que la ciudad se instale cerca de la costa ni que el campo produzca más de lo necesario para la vida cotidiana. Lo primero evita el intercambio con otras culturas mientras lo segundo impide que haya resto para el comercio exterior. Al respecto ha de procurarse no fomentar la construcción naval abundante (704a-705c).

*Un aspecto interesante a destacar es el hecho de que todo indicaría que los ciudadanos de Magnesia serían básicamente agricultores en la medida en que todos tendrían una parcela de tierra en su lote, aunque no queda claro si lo trabajarían ellos o sus esclavos. Al respecto, el texto de Leyes no prohíbe expresamente que los ciudadanos realicen tareas de tal índole; por otra parte las leyes agrarias están referidas a los ciudadanos comprometidos con dichas labores (842d); asimismo la cuarta clase es relevada en ocasión de tener que votar a los miembros del Consejo presumiblemente porque deben trabajar (756c-d). Esta circunstancia contrasta con la exención de las tareas manuales por parte de los ciudadanos. Tienen prohibido en cambio poseer oro, plata y divisa extranjera. En efecto, uno de los recursos para lograr conformar una población mansa y obediente consiste en no exacerbar las diferencias en el orden económico. Con esa finalidad Platón propone que haya una distancia de no más de cuatro veces entre los bienes computables de los ciudadanos más pobres y los más ricos. Asimismo el monto de la fortuna de cada uno determina su pertenencia a clases impositivas que deben estar registradas por magistrados de vigilancia al ingresar a Magnesia y en cada oportunidad en que se verifiquen cambios patrimoniales. La forma más igual a lo desigual proporcional favorece la amistad entre los ciudadanos a la vez que preserva a la ciudad de la desintegración y la sedición<sup>319</sup>. El objetivo del legislador inteligente no es lograr una ciudad grande y rica sino una buena y feliz. El otro factor de unidad, importante para promover el sentido de pertenencia a la comunidad, lo constituye una legislación que procure más una excelencia forjada por la tarea educadora y ejemplificadora del Estado que establecer una selección de condiciones naturales para el*

---

<sup>319</sup> Platón se refiere a la igualdad proporcional. Al tener en cuenta que la democracia griega no era representativa, puede suponerse que los griegos pensaban que si todos los ciudadanos son iguales, la elección podía concretarse al azar. Pero si debían elegir a los más capaces para un cargo, entonces se imponía la necesidad de considerar que unos estaban más calificados que otros (751c-d). No obstante su acuerdo con esta última opción, Platón introduce una concesión a los sentimientos igualitarios incorporando la selección por sorteo en algunos casos (756e-757a).

*ingreso de los colonos, sin que éstas dejen de ser tenidas en cuenta. La preferencia por determinados candidatos parece tener más que ver con factores de carácter moral que de índole racial. Pero una vez establecida la población en la nueva colonia y realizada la tarea institucional y educadora, se tratará de preservar la identidad de los ciudadanos contra la diversidad de los individuos<sup>320</sup>. De ahí la consideración hacia el nacimiento y la familia a la hora de pensar la estructura de la sociedad, los atributos de quienes deben ocupar los cargos institucionales y los derechos de ciudadanía. En esta línea de pensamiento, abunda en Leyes la necesidad de mantener en relativo aislamiento a la colonia de Magnesia para evitar contaminarla con elementos culturales y políticos ajenos. Al respecto es factible que Platón viese en las relaciones comerciales una preferencia por el valor del dinero más que por la ley y la moralidad, y en los vínculos humanos derivados de ellas, un énfasis en la competencia y en la explotación más que en la amistad y la hermandad.*

El Ateniese establece que para tratar el tema de la provisión de alimentos hay que elaborar leyes agrarias. La primera de ellas es la Ley del Zeus del Linde, que estipula la prohibición de modificar las divisorias de lotes pues éstas delimitan la amistad y la enemistad. Dicha ley prevé dos tipos de castigos para los infractores: uno de los dioses y otro de la ley (842e-843a). La segunda ley ordena no ser hostil con el vecino, estando su transgresión y castigo a cargo de los guardias rurales. Las leyes agrarias incluyen temas relacionados con el cultivo y el pastoreo en otra tierra, el robo de abejas, el incendio de bosques, perjuicios entre vecinos, derechos de cosecha, paso y conducción del agua. Asimismo distinguen entre fruto común y de mesa, siendo el primero el que se almacena con el fin de producir pasas de uva, vino e higos secos. Dice la norma que será castigado quien pruebe el fruto común propio o ajeno antes de la estación de la cosecha. También será penado aquel que robe el fruto de mesa; si el infractor fuese un esclavo recibirá tantos latigazos como la cantidad que haya tomado sin permiso. Los extranjeros pueden hacerse de esta clase de frutos sin pago como muestra de hospitalidad, no sucede lo mismo si el fruto es común, ya que en este caso, si el culpable lo ha

---

<sup>320</sup> El ser-dicho –la propiedad que funda todas las posibles pertenencias (el ser-dicho italiano, perro, comunista)-, es lo Más Común que rompe toda comunidad real. Pero las singularidades del ser cualquiera, están expropiadas de toda identidad para apropiarse de la pertenencia misma. *Cualquiera* no significa tan sólo (...): “lo sustraído a la autoridad de la lengua, sin nominación posible, indiscernible”; significa con más precisión esto que, manteniéndose en una simple homonimia, en el puro ser-dicho, justo y sólo por esto es innombrable: el ser en el lenguaje de lo no lingüístico. Las singularidades del ser cualquiera son los ejemplares de la comunidad que viene. Ver Agamben, G., *La comunidad que viene*, trad. cit., 15-17, 65-66. La identidad (cretense de Magnesia) propiciada por Platón no sólo habilita la propiedad sino que excluye la diferencia. Ambas atentan contra la comunidad. Agamben propone en lugar de la identidad, el *ser-así* (*así* significa no de otra manera). “*No de otra manera* niega cada predicado de propiedad (sobre el plano de la esencia), pero lo retoma a todos como impropiedad (en el plano de la existencia). (Tal sería una existencia pura, singular y, sin embargo, perfectamente cualquiera).” Ver Agamben, G., *La comunidad que viene*, trad. cit., 83.

tomado sin conocer la ley y es un esclavo, se lo azotará, si el trasgresor es su amo y ha obrado mal por desconocimiento, será echado del territorio (844d-845b).

*En la perspectiva platónica, el cuidado de los límites es un factor privilegiado en varios sentidos, ya sea que se trate de terrenos como el que implica la desmesura en las actitudes y hábitos humanos. Asimismo y en especial concierne al filósofo el hecho de establecer las fronteras entre lo conocido y lo desconocido, como las que existen entre el bien y el mal. Por eso para Platón la tarea de legislar es tan cercana a la filosofía. Pero aun cuando puede comprenderse la importancia de la distinción entre el fruto común y el de mesa para la economía de la ciudad, la diferencia entre libres y esclavos muestra los límites del límite como tema de la filosofía.*

La ley del agua dispone que los guardias urbanos establezcan multas y obligación de purificar el agua ajena a quien la haya estropeado intencionalmente (845e). Los afectados por daño intencional con violencia y en secreto, a través de sus posesiones, deben recurrir a los magistrados y si el perjuicio es mayor, a los tribunales comunes (846a-b).

En cuanto a los demás artesanos, la ley establece que ninguno de ellos debe ser del lugar, ni esclavo de un hombre del lugar (846d). También prescribe que deberán ejercer un solo oficio, vivir de él (847a) y dar más importancia a la virtud que al oficio, de lo contrario serán penados por los guardias urbanos y los tribunales comunes según la ley (847a).

La legislación elaborada por el Ateniese prohíbe las importaciones de insumos necesarios para el sacrificio o para los dioses y las de artesanías no necesarias. La prohibición alcanza asimismo a la exportación de lo que es necesario para la ciudad. Se permite en cambio la importación y la exportación de artículos necesarios para la guerra, según sea instituido por los guardianes de la ley, aunque este comercio no puede ser minorista por dinero. No hay derechos de aduana (847a-e).

Los productos de la tierra se deben distribuir en doce partes, cada parte dividirse en tres: una para los libres, otra para sus esclavos y otra para artesanos y extranjeros sin residencia (847e-848a). Esta última porción es la única que podrá venderse. Queda claro entonces que sólo artesanos y extranjeros podrán realizar intercambios por dinero. Cada ciudadano ha de recibir y distribuir su parte entre libres y esclavos según sea su voluntad, en cuanto a las sobras, éstas serán destinadas a alimentar a los animales que sirven para la producción de la tierra (848e). La vigilancia de artesanos y campesinos estará a cargo de los guardias rurales, mientras la del justo precio con el que se venden las mercancías será de competencia de los guardianes del

mercado, todos los cuales, así como los guardias urbanos en la ciudad, podrán establecer sanciones.

Queda establecido que el primer día del mes se comercializarán los cereales, en el décimo los líquidos y en el vigésimo los animales, utensilios y otros productos. En cuanto al permiso de residencia para extranjeros, corresponderá para aquellos que tengan un oficio y permanezcan en la ciudad por veinte años, en cuyo caso no pagarán impuestos. De querer prolongar la residencia, deberán convencer a la ciudad de su conveniencia (850a-c).

*Las leyes agrarias están destinadas a garantizar la supervivencia de la población, por lo que su contenido abarca temas vinculados al agua, la tierra y sus frutos. La idea de que el dinero es incompatible con la vida virtuosa tiene su correlato en la necesidad de que las ocupaciones rentadas sean ejercidas por artesanos<sup>321</sup> ajenos a la ciudad, los que han de privilegiar la templanza por sobre la codicia. Las leyes agrarias prohíben a los ciudadanos realizar manufacturas y tareas comerciales aun cuando las llevaran a cabo sus esclavos, prestar a interés e importar artículos de lujo. En el mismo sentido, la frugalidad e invariabilidad de las costumbres, ambas conformes con la virtud, se ven reforzadas por la limitación en los intercambios comerciales domésticos y con el exterior. La intención del legislador es reducir estas actividades al máximo posible evitando que los ciudadanos tomen parte de ellas, llegando a que, incluso, los alimentos se distribuyan en forma gratuita entre libres y esclavos, mientras no sean extranjeros.*

## **VII El Código Penal**

*La necesidad de establecer un Código Penal presupone la debilidad de la naturaleza humana (853e-854a) y la presencia de quienes, por ser extranjeros, no han sido educados por la ciudad. Considera asimismo que el fundamento del orden depende de la piedad, lo que denuncia su pertenencia al ámbito de la teología, y que la impiedad consiste en no creer en los dioses, o en suponer que existen pero no se ocupan de los seres humanos, o en que pueden ser corrompidos por sacrificios y plegarias. Al contrario, la creencia en los dioses permite*

---

<sup>321</sup> Platón considera que las labores asalariadas son incompatibles con la verdadera dignidad y la autorrealización de un ser humano. En *República* la clase económica está excluida del gobierno; pero no hay un real contraste en esto con *Leyes*, en la medida en que aquellos que están comprometidos con ocupaciones serviles, artesanales o comerciales no forman parte del rango de ciudadanos. Ver Schofield, M., *Plato*, ed. cit., 82.

*pensar que ni obran de manera impía ni contradicen la ley. El poder soberano tiene a su cargo el poder de castigo, al punto de decidir sobre la vida y la muerte de los individuos.*

## VII.a Código Penal I

### VII.a.1 Delitos contra la religión y el Estado. Impiedad, sedición y traición

La primera ley del Código Penal I concierne a la sanción por el robo de objetos sagrados en los templos, con azotes y expulsión en desnudez para esclavos y extranjeros (854d) y para los ciudadanos, por crímenes contra los dioses, los progenitores o la ciudad, con pena de muerte (854e). El Ateniese estipula que los descendientes del criminal no perderán los derechos ciudadanos ni se confiscará el lote familiar. De haber deudas en dinero deberán ser pagadas si hay bienes que exceden el valor de dicho lote; en caso de que alguien mereciera una multa superior y no tuviera como responder a ella, la pagará con cárcel y deshonor pública (855b), pero nadie perderá el derecho de ciudadanía por un crimen, ni siquiera si se hubiera profugado. Sus jueces serán los guardianes de la ley y el tribunal seleccionado por mérito (855c). La segunda ley corresponde al derrocamiento del sistema político y convierte al culpable en enemigo de la ciudad, a la vez que ubica en el siguiente grado de maldad al magistrado que deje sin efecto el castigo. Los jueces, las penas y el trato dado a los hijos son los mismos que los correspondientes al delito anterior, excepto si el padre, el abuelo o el bisabuelo del culpable hubiesen recibido condena a muerte, situación que impulsa la pena de expulsión para sus descendientes. En este caso, el lote familiar será cedido por designación del dios de Delfos a una familia de entre diez seleccionadas por sorteo que tengan más de un hijo no menores de diez años, cuyos nombres sean del padre o el abuelo paternos o maternos (856b-d). La tercera ley es para acusados del delito de traición, que como está asociada con las anteriores, corresponde que la permanencia y salida de la patria de los descendientes se integre en una sola legislación para los tres casos. En cuanto a los ladrones, ya sea que roben mucho o poco, el Ateniese establece una única ley y pena legal: pago del doble de lo robado, si tuviera con qué concretar la multa sin pérdida del lote o la cárcel (857a).

### VII.a.2 Fundamentos teóricos del derecho penal

El legislador debe considerar la injusticia y el daño, en lo posible reparar la injuria e intentar a través de reparaciones, que entre el que la ha cometido y el que la ha padecido no haya discordia sino amistad (862b-c). Pero curar una injusticia implica enseñar y obligar mediante las leyes a evitar la reincidencia y a reparar el perjuicio, en definitiva lograr que se odie la injusticia y se ame lo que es justo. Pero en los casos en que es incurable, la condena a muerte libra al malvado de una vida trastornada, a los demás de sus efectos perniciosos a la vez que

se constituye en un ejemplo de lo que no debe hacerse (862d-863a). Volviendo al tema planteado en *Hippias Menor*, el Ateniense considera la importancia de diferenciar la injusticia voluntaria de la involuntaria y desarrolla el tema distinguiendo tipos de causas por las cuales se comete injusticia o daño. La primera es la ira y temor, un dolor que ejerce una violencia irracional, la segunda es el placer y los deseos que valiéndose del engaño violento doblega a la voluntad, la tercera corresponde a la ignorancia simple, origen de las faltas ligeras y la cuarta se da en aquellos que suman a su ignorancia la ilusión de sabiduría. La quinta causa es ésta última acompañada de fuerza o vigor, origen de las faltas graves o insolentes, o la que se acompaña de debilidad propia de niños y ancianos. Para cada una de ellas se deben dar diferentes leyes, que contemplarán dos tipos de géneros: uno es el delito cometido en forma violenta y abierta, el otro es el perpetrado en secreto y utilizando el engaño. Una tercera posibilidad es la que combina ambos géneros (864b-c).

Los crímenes consignados en las tres leyes: robo de templos, sedición y traición, si son realizados por personas afectadas por alguna enfermedad, vejez o infantilismo, al no ser voluntarios, el imputado tendrá que pagar sólo por el daño quedando sin castigo, excepto si hubiera asesinado, en cuyo caso será deportado por un año y si desobedeciera, merecerá dos años de cárcel (864d-e).

### VII.a.3 Delitos contra el alma: homicidio

#### VII.a.3.1 Homicidio involuntario

En cuanto a los homicidios involuntarios, el Ateniense determina que quien provoque muerte violenta en certámenes, competencias o guerra realizará las purificaciones del caso y quedará libre de culpa (865a); si se trata de un médico en ejercicio de su práctica y sin faltar a su arte, estará limpio sin necesidad de purificación; si un hombre libre está involucrado en la muerte de un esclavo ajeno, indemnizará al dueño o pagará una multa que sea el doble del valor del muerto y hará purificaciones mayores a las del caso anterior; si está implicado en la muerte de un esclavo propio, efectuará purificaciones sin castigo; si está comprometido en la muerte involuntaria de otro hombre libre, hará las mismas purificaciones que el que mata a un esclavo (865d), pero deberá exilarse por un año a una patria distinta a la del fallecido porque la víctima reciente convulsiona al responsable<sup>322</sup>. Al obedecer esta ley puede obtener el perdón

---

<sup>322</sup> Se trata de una elaborada referencia al respeto debido a un antiguo mito según el cual el espíritu del muerto torna su angustia y furor en venganza contra su asesino. Los mitos en *Leyes* son más bien una excepción sólo utilizada suplementariamente.

del pariente más cercano (866a), mientras que la desobediencia lo hace pasible de ser denunciado de asesinato por el familiar más cercano y castigado doblemente. Si ese pariente descuida su responsabilidad, cargará con la mancha del crimen pudiendo ser acusado por cualquiera, luego de lo cual deberá cumplir un exilio de cinco años (866b). El Ateniese pasa a legislar sobre el asesinato involuntario de extranjeros diciendo que si uno mata a otro, cualquiera puede acusarlo y luego de purificarse será expulsado por un año si es residente y de por vida si no tiene permiso de residencia. Si desobedeciera esta ley será condenado a muerte por los guardianes de la ley (866c).

Le siguen los crímenes violentos por accesos de ira. En el caso de que alguien mate a un hombre libre sin premeditación con ira o sin ella, deberá exilarse por dos años (867c-d) y si lo hace voluntariamente en un acceso de ira, por tres años (867d). Los árbitros serán los guardianes de la ley (867e). Si un amo mata a un esclavo ajeno en un arranque de ira debe pagar el doble del perjuicio. Si por la misma causa un esclavo mata a su amo, los familiares de éste podrán hacer lo que quieran con él, excepto dejarlo con vida, luego de lo cual quedarán purificados (868b-c). Si un esclavo de otro mata a un hombre libre, el amo lo entregará a los familiares del muerto quienes procederán como en el caso anterior. Si padres matan a hijos con violencia, deberán purificarse y exiliarse por tres años, luego de lo cual quien haya asesinado no podrá reintegrarse al seno familiar ni participar de ritos sagrados (868c-d). El mismo castigo rige para quien mate a su conyugue, hermano o hermana (868d-e). Quien vaya en contra de alguno de sus progenitores, si es perdonado por el afectado antes de morir, será purificado y deberá realizar los ritos que correspondan ((869a-b), pero si no lo librara recibirá el castigo de los sacrílegos, es decir, la muerte (869a-c).

#### VII.a.3.2 Homicidio en defensa propia

La muerte en defensa propia deja puro al agresor (869d), salvo en el caso de que un esclavo mate a un hombre libre, pues queda en la situación del que mata a su padre (869d).

#### VII.a.3.3 Homicidios intencionales

Trata luego los homicidios intencionales por causa de placeres, deseos y envidia (869e). Esta parte del Código Penal I abarca en primer lugar los crímenes cometidos por la avaricia insaciable de dinero; en segundo lugar contempla los que tienen por causa la ambición por los honores que generan funesta envidia y en el tercero, se ubican los provocados por el miedo cobarde e injusto que lleva a la eliminación de un testigo que compromete a alguien en un hecho que pretendía mantener oculto. Estos crímenes se expían en el Hades, pero en la tierra

tienen castigo natural al sufrir sus culpables lo mismo que cometieron (870a-e). El que evada esta punición, por ley no tendrá acceso a lugares públicos y deberá ser procesado por un miembro de la familia del difunto o en su defecto, caerá sobre el familiar la contaminación del crimen y la ira de los dioses, pudiendo ser entonces llevado ante los tribunales por cualquiera que tome venganza en nombre del muerto, tras seguir los ritos, hacer una proclamación pública y forzar al acusado a estar frente a la justicia. Los encontrados culpables serán condenados a muerte y enterrados en región ajena a la de la víctima (871a-d). En el caso de que huyera, sufrirá destierro perpetuo; si desobedeciera y pisara la tierra del asesinado, cualquiera puede darle muerte sin castigo<sup>323</sup> o conducirlo ante el magistrado para que lo ejecuten (871e). El que sin cometer delito fuera instigador de un homicidio efectivamente realizado<sup>324</sup>, recibirá igual castigo que el anterior, aunque podrá ser enterrado en su patria (872a). Si el asesino de un hombre libre fuese un esclavo, será azotado ante la tumba de su víctima y si quedara con vida, será muerto. Si alguien mata a un esclavo injustamente, por ser testigo de alguna acción que el victimario quiere ocultar o por alguna causa similar, será castigado como si hubiera dado muerte a un ciudadano (872b-c).

El parricidio merece igual castigo que el crimen ocasionado, es decir, ser muerto por alguno de sus hijos. Quien mate a un pariente será ejecutado y llevado su cuerpo desnudo a un cruce de tres caminos en las afueras de la ciudad, donde los magistrados portando cada uno una piedra, la arrojarán a su cabeza y lo dejarán insepulto fuera de los límites del Estado. Los dioses ordenan asesinato semejante por asesinato semejante y morir a manos de los hijos cuando correspondiera (872e-873b). En cuanto al suicidio, éste merece deshonor y entierro en tumbas no compartidas, ubicadas en terrenos baldíos y sin identificación de nombres (873c-d). Asimismo, animales que matan, salvo en certámenes públicos, serán muertos y sus cuerpos expulsados de la ciudad; si son objetos que matan, no siendo rayos ni disparos de dioses, también serán arrojados fuera de las fronteras (873e).

#### VII.a.3.4 Homicidios en los que el ejecutor queda libre de culpa

Esta situación se da cuando alguien mata a un ladrón de sus pertenencias en flagrancia, en defensa propia a un ladrón de ropas, a un violador de una mujer libre, un menor, padre,

---

<sup>323</sup> Esta figura del código penal platónico la interpreto como una huella de la vida del *homo sacer*, es decir, la que presenta una paradoja porque es insacrificable y a la vez cualquiera puede darle muerte. Se trata de una oscura figura que Agamben ubica dentro de derecho romano arcaico incluida en el orden jurídico sólo bajo la forma de la posibilidad absoluta de que cualquiera lo mate. En la interpretación del filósofo es un efecto del estado de excepción, el cual borra las fronteras entre derecho y hecho, pasando la vida desnuda a ser objeto y sujeto del orden político y sus conflictos. Ver Agamben, G., *Homo Sacer I*, trad. cit., 18-19. En mi lectura de Platón, para él todo hecho es considerado susceptible de ser tomado por el derecho, por consiguiente no se trata de una indeterminación entre hecho y derecho, como es para Agamben, sino de una inclusión del hecho en el derecho.

<sup>324</sup> Ver Nota anterior.

hermanos o hijos, al que encuentre forzando a una esposa legítima, a alguien por salvar de la muerte a un familiar (874b-d).

#### VII.a.4 Delitos contra el cuerpo

##### VII.a.4.1 Intención frustrada de cometer homicidio con provocación de heridas

La intención frustrada de matar habiendo producido heridas en el atacado, debe ser juzgada según el caso. Si el culpable no ha provocado daño permanente será castigado con destierro sin que queden comprometidos sus bienes; si ocurriera lo contrario, además deberá resarcir al damnificado a criterio del tribunal competente. La situación cambia si la intención va dirigida contra padres, hermanos, amos lesionados por esclavos, en cuyo caso corresponde la pena de muerte. Si la víctima es el esposo o la esposa, el victimario sufrirá destierro perpetuo (877c), quedando los hijos en propiedad de la fortuna. De no haber hijos, quien quede adoptará un hijo de otra familia bien constituida o si aquel falleciera, los familiares harán la adopción. En cualquier caso la casa deberá ser purificada (878a) y el que ha delinquido, sepultado anónimo (878b). En cuanto a los traumatismos producidos en un ataque de ira, los daños que no conllevan muerte serán castigados por el doble y hasta el cuádruple del daño según su gravedad (878c). El que hiere a otro por azar, pagará el perjuicio simple evaluado por los jueces competentes.

##### VII.a.4.2 Malos tratos

En cuanto a los malos tratos (879b-882c) hay una protección especial para padres, mayores y extranjeros y castigos para los culpables y para aquellos que negaron auxilio a las víctimas.

#### VII.b Código Penal II

El Ateniese estipula como principio de validez universal la prohibición de apropiarse o hacer uso de bienes sin autorización de su dueño. Luego se extiende sobre crímenes relativos a la impiedad. Sobre éstos el Código Penal II prevé sanciones para delitos tales como la insolencia y excesos de los jóvenes y cuando suceden contra las cosas sagradas públicas y privadas, tumbas y progenitores (885b). También condena el delito contra la propiedad privada de magistrados y la lesión de los derechos civiles de los ciudadanos. El Ateniese se refiere en este punto a los atropellos contra los dioses de palabra o actos, motivados por no creer en ellos, por admitir su existencia pero a la vez negar que intervengan en los asuntos humanos o por considerarlos sobornables. Recomienda entonces persuadir a los jóvenes sobre la necesidad de esperar hasta ser mayores para opinar sobre esos temas y mientras tanto no

incurrir en impiedad contra los dioses (888a-d). Comenta asimismo que ha surgido una teoría sediciosa que asegura que todo lo importante y bello es obra de la naturaleza y el azar (889a). Dicha teoría asegura que todo es creación de mortales, que inventan juegos e imágenes relacionadas más con las que producen la pintura y la música que con la verdad. Esa presunción postula que tanto la política como la legislación y la religión tienen la mayor parte en común con el arte y que además los dioses proceden de las costumbres y las creencias, todas ellas variables según los acuerdos que los humanos establecen para producir la legislación que conviene a la vida de la ciudad. Por otra parte esa misma teoría sostiene que lo justo es lo que conviene al más fuerte, quien lo impone a través de la violencia (890a). Luego de exponer lo que el Ateniese denomina “sorprendente” conjetura, dice que se debe castigar a quienes la sustenten y también persuadir a los jóvenes para que sean más mansos (890c). Asevera que es necesario afirmar la existencia de los dioses y la pertenencia de la ley y el arte al dominio de la naturaleza, a la que define como la generación de las primeras cosas. Explica esta generación defendiendo la precedencia del alma y la superioridad de lo que mueve y no es movido sobre lo que es alterado por otro (894e). Dice que el alma vive y que la óptima, no la contraria, es principio de movimiento de todo y también del intelecto (897c), entonces como es causa de todo y es buena, es dios y todo está lleno de dioses (899b). Como es dios, existe y como es bueno, se ocupa de todo, hasta de los detalles y ordena el universo para su salvación<sup>325</sup>. En cambio, las partes padecen, hacen en lo posible lo que es conveniente (903b), por eso se les asigna un jefe, a cuyo servicio están, para lograr la felicidad del todo. El bien común es prioritario y requiere de guardianes admirables que afronten con valentía la batalla inmortal entre los bienes y los males, aun cuando haya más de los primeros. Como los dioses son aliados de los hombres y éstos les pertenecen (906a), la salvación consiste en la justicia, la templanza con inteligencia, que anidan en las fuerzas animadas de los dioses. Como sin duda habrá guardianes que sean insobornables, esto sirve como demostración de las tres propuestas: que los dioses existen, que se ocupan de los hombres y que no son venales. Para los impíos regirá la siguiente ley: el tribunal ante el cual se haya presentado la acusación de impiedad deberá fijar una multa y castigar el delito con cárcel (907d-908a) según la clase de infractores. También la ley establece para todos ellos la obligatoriedad de hacer sacrificios y

---

<sup>325</sup> Esta argumentación ha sido retomada por San Anselmo, siendo conocida con el nombre de “prueba ontológica”. Consiste en que el propio concepto implica la existencia de Dios. Si se puede concebir un Dios, entonces este debe existir. Así, la principal crítica al argumento suele ser que no ofrece premisa alguna a la demostración más allá de cualidades inherentes a la proposición no demostrada, conduciendo a un argumento circular en el que las premisas se basan en las conclusiones, las cuales a su vez se basan en las premisas, conformando una falacia por petición de principio. Ver Lamanna, E. P., *Historia de la Filosofía*, Tomo II, 114-118.

elegir plegarias<sup>326</sup> en templos públicos (909d-e), prohibiendo así las prácticas religiosas familiares que mantendrían en secreto actos injustos. El que haga sacrificios en estado impuro será castigado con la pena de muerte (910c-d).

*Desde el punto de vista platónico el crimen representa un desafío al orden que los dioses quieren imponer en el mundo humano a imitación del que reina en el universo. Toda transgresión a la ley o a las costumbres virtuosas opera como un elemento perturbador, pues introduce una disimetría, un desequilibrio similar al provocado por una enfermedad en el cuerpo o en el alma. El criminal no sólo es desobediente, es un enemigo de la patria. Por lo tanto queda justificado el castigo que, como un remedio, ha de liberar al injusto de su mala vida tanto como a la ciudad de la enemistad inoculada en ella por el delito. La penalidad es tanto una puesta en acto de la economía del ejemplo, como la presencia del dominio de los “elegidos” y una prueba de su superioridad. Es también el triunfo de la verdad. En cualquier caso se trata de someter el cuerpo y el alma al sistema punitivo manifestado en la ley, cuya imposición comporta una pena previa a la que ha de tener lugar definitivo e inapelable después de la muerte. En la propuesta platónica el castigo es un arte de los efectos, la curación principal de ellos, que de ser aceptada como tal, puede mejorar las condiciones de quien ha de estar ante el postrero juicio de los dioses. Por ello no debe haber impunidad, no sin antes apelarse a todas las técnicas de prevención del delito que sean posibles. Así el dispositivo político en su conjunto está preparado para formar y mantener bajo vigilancia al hombre. En efecto, dicho dispositivo no está librado al azar, implica más bien una ciencia, un saber acerca de las más íntimas pulsiones humanas destinado a lograr la docilidad automática. Así la política se transforma en una técnica que convierte al sujeto en el principio de su propio sometimiento en aras de conseguir que las cosas funcionen de manera tan natural como el movimiento de los cuerpos celestes. Su referencia fundamental se halla en los engranajes cuidadosamente subordinados de una máquina, en las coerciones permanentes y en la educación y formación indefinidamente progresivos. Para Platón, el castigo es eficaz si es justo, si está perfectamente legislado de manera que no haya arbitrariedad en su aplicación, pues esto debilitaría la ley y también el sentido de justicia. Por eso es que en Leyes, las sanciones están tipificadas y universalizadas de modo de lograr*

---

<sup>326</sup> El Gobierno (la *oikonomía* divina) glorifica al Reino (el ser de Dios) y el Reino glorifica al Gobierno, pero el centro de la máquina está vacío y la gloria no es más que el esplendor que emana de aquel vacío, al que revela y a la vez oculta. Ver Agamben, G., *El reino y la gloria*, trad. cit., 369. Platón no puede probar la existencia de Dios, los relatos acerca de la divinidad son verosímiles, no verdaderos, el mundo creado no se sigue del universo al que el artífice ha dado forma y que debería funcionar como modelo. Pero es necesaria la prueba para fundamentar y hacer creíble su propuesta. Sólo la máquina del poder, a través de la liturgia, cubre a la vez que exhibe ese vacío.

*homogeneidad en sus efectos, no obstante lo cual hay que señalar la incidencia de las diferencias sociales en las penas.*

*Me interesa resumir en este punto las sanciones más severas y sus causas. La primera de ellas es la pena de muerte, que se aplica en casos de homicidio de un hombre libre por parte de un esclavo en un ataque de ira (868d-c), asesinato deliberado (871d), heridas infligidas a padres, hermanos o hermanas con intención de dar muerte, a un amo por parte de su esclavo con la misma finalidad (877bc), ateísmo persistente (909a), actos graves de impiedad (910c-d), robo de templos (854e) y de propiedad pública por parte de un ciudadano (942a), albergue a fugitivos (955b), decisiones privadas de paz o guerra sin el consenso de la comunidad (955c), aceptación de sobornos (955c-d) y obstrucción por parte de un procesado de un juicio en el tribunal que lo procesa (958c). Le siguen las penalidades que implican deshonor y suspensión de derechos cívicos. Es el caso de los evasores impositivos (755a), los desertores de la guardia (762c-d), los que estando presentes no ayudan a una víctima de agresión (774c), los que incurran en desavenencias matrimoniales, carecen de descendencia y no llegan a acuerdos convenientes luego de la separación ni aun mediante la intervención de magistrados (784c-d). El deshonor se instituye asimismo a los suicidas. Especial atención merece el caso de quienes repudian la pena de destierro perpetuo habiendo asesinado intencionalmente, pues los mismos pueden ser ultimados impunemente por cualquiera (871e). El exilio es un castigo que se aplica sobre todo a los extranjeros y en cuanto a los ciudadanos, sólo en raras excepciones se restringe su uso en casos de homicidio realizado por quienes padecen alguna enfermedad mental (864e) o han estado movidos por un ataque de ira (867c-868e). También se emplea para los que propinan malos tratos a los padres (881d), para descendientes de sediciosos o traidores a la patria que tengan criminales condenados a muerte hasta el tercer grado de ascendencia (856d), para un cónyuge que provocaran daños permanentes al otro en intento frustrado de homicidio (877c). En cuanto al castigo corporal, el mismo es empleado más comúnmente en esclavos y extranjeros. Los ciudadanos reciben golpes impunemente por parte de terceros en situación de haber cometido ataques físicos a los padres luego de resistir el destierro (881d), incurrido en deserción (762c), apropiado frutos de mesa en flagrancia (845b-c). Por robo de templos un esclavo merece ser azotado y expulsado desnudo de la ciudad (854d), por golpear a un nativo un extranjero recibe tantos latigazos como golpes propinó (879e), un esclavo es castigado con cien azotes por no ayudar a progenitores sometidos a maltrato (881c), si golpea a un hombre libre debe ser entregado al agredido quien lo ha de encadenar y azotar a su antojo*

*aunque sin perjudicar al amo (882b), quien vende una mercancía y jura por algo de lo que ofrece obtiene castigo y golpiza impune por parte de cualquiera no menor de treinta años (917c), el que pone a la venta una mercancía adulterada cosecha tantos golpes como dracmas haya pedido por ella (917d-e). El esclavo que mata intencionalmente o el ciudadano que asesina a un esclavo sin causa son merecedores de castigo corporal, si el primero quedara con vida además será muerto (872c).*

### **VIII Código civil y comercial**

Este código establece la prohibición de hacerse de bienes ajenos (913b) y la obligación de denunciar el delito ante los guardianes y sus comandantes (913e-914a). Se consultará a Delfos y se hará lo que dictamine. Quien no hiciera la denuncia, si es libre será considerado vicioso y si es esclavo merecerá la pena de muerte (914a-b). El Ateniese legisla sobre los esclavos libertos y sobre la mentira, el fraude o la adulteración. Al respecto dice que se puede golpear y azotar impunemente al que sea culpable de vender una mercadería adulterada (917d-e). Reflexiona asimismo acerca del hecho de que el comercio minorista ha nacido para dar beneficio y que es un bienhechor todo aquel que produce riqueza a partir de cualquier tipo de bienes (918a-b). Agrega que el poder de la moneda posibilita esa conversión, que es la principal finalidad del comerciante. Aclara que cuando se trata de dinero sólo una minoría prefiere la medida a la cantidad (918c-d), por eso la desmesura hace que la actividad comercial esté desacreditada en lugar de ser amable, estimada y aun considerada honrada (918e). Aunque el dinero, la propiedad privada y en especial la tenencia de oro y plata tienen efectos corruptores, la clase económica en cualquier sociedad desarrollada hace una contribución al cumplir su rol específico, siempre y cuando pueda moderar el deseo de ganancia.

El Ateniese dice que hay que luchar contra dos males: la pobreza y la riqueza, pues ésta destruye el alma por el lujo, mientras aquella la hace desvergonzada debido a las penurias (919b-c). Para remediar esas enfermedades entiende que sería una buena idea prohibir que los propietarios de tierra de Magnesia se dediquen al comercio minorista, se conviertan en mercaderes o presten servicios particulares a quienes no son sus iguales (919d-e). Establece que la actividad comercial sea ejercida por metecos y extranjeros y propugna la vigilancia estricta de estos mandatos. Con relación al tema, plantea que los guardianes de la ley deben

determinar la cantidad de ganancia adecuada que corresponde a los comerciantes, en especial a los que se dedican al pequeño comercio, por ser menos educados y estar más acostumbrados a prácticas transgresoras y vigilar mediante el accionar de los guardias urbanos, rurales y del mercado que lo dispuesto tenga cumplimiento (920a-c)<sup>327</sup>.

El Ateniese legisla además sobre sucesión, veneración de los padres y antepasados, casamiento por sucesión, tutelaje de huérfanos, conflictos entre padres e hijos, crisis matrimoniales, hijos de relaciones entre esclavos y entre esclavos y libres, lesiones en ocasión de robo, daños provocados por venenos, magia negra, trucos, encantamientos y hechizos. Dispone la pena de muerte para los médicos que provoquen envenenamiento a individuos o animales, y para los adivinos o augures que causen daño por medio de cualquier forma de magia. Pero recibirán penas menores si son legos en ambos casos (933c-e). Estipula que los locos furiosos deben ser encerrados en sus casas por sus familiares o éstos ser multados en caso en que no lo hicieran por montos que varían según la clase impositiva a la que pertenezcan. Sostiene asimismo que nadie debe insultar a nadie, que se debe argumentar en una discusión y comprender a quien expresa ideas diferentes a las propias (934c-e), pues lo contrario fomenta el odio intenso y las enemistades profundas (935a). Quien proceda hostilmente hacia los demás en lugares sagrados y públicos será merecedor de castigo, fuera de esos lugares recibirá golpes de alguien más viejo (935c). También será sancionado por el encargado de la educación de los niños, el comediante o autor de canciones que utilizando su arte se burle de algún ciudadano (936a). El Ateniese sostiene que hay que expulsar a los mendigos, no sólo de la ciudad sino del país, aunque es un deber proteger a libres o esclavos que habiendo sido prudentes, por una desgracia hayan caído en la necesidad de pedir limosna (936b-c). También busca sancionar a quienes incurran en falso testimonio y apelen a maquinaciones para obtener esclavos de otro, testigos o citaciones a testificar (937b). Debe ser condenado a muerte todo aquel que sea hallado culpable de testimoniar falsamente en tres oportunidades y quiera presentarse para hacerlo una vez más (937b-c). La práctica de vencer en los juicios sin importar si se ha actuado con justicia o no, a cambio de dinero o por pendencia, debe ser considerada ejercicio deshonesto de la abogacía y sometida a juicio. Si es motivada por la pendencia, el abogado debe ser suspendido por el tiempo que sea y si es por dinero, si se trata de un extranjero ha de ser deportado, si en cambio es un ciudadano debe morir (937d-938b).

---

<sup>327</sup> El Ateniese legisla al respecto para limitar las ganancias de los comerciantes y así evitar que adquieran importancia política y social.

### **IX Población, matrimonio y familia en Leyes**

En *Leyes*, el Ateniense sostiene que el mejor sistema político es el que sigue el antiguo precepto: todo en común entre amigos. Por lo cual deberá dejarse de lado lo particular y ser comunes las mujeres, los hijos y todas las cosas (739b-d). Para honrar la semejanza, la igualdad, la identidad y la concordia (741b), todos deberán percibir, actuar y preferir o rechazar al unísono, experimentando dolor y placer ante las mismas cosas. Pero una ciudad así es sólo un ideal que no tiene posibilidad entre seres humanos ordinarios, aunque ofrece un modelo para una constitución que en lo posible tenga las mismas características.

El segundo mejor sistema político<sup>328</sup> es aquel en el que puedan establecerse las más excelentes condiciones que sean posibles en la tierra (739e), lugar donde las leyes, a pesar de ser tan poderosas, no pueden hacer dúctiles a hombres que son como un hueso que no se ablanda bajo ninguna situación (853c-d).

Si bien los fundadores de nuevas ciudades, como es el caso de los que deben crear una legislación para Magnesia, desearían que la población a instalarse en ellas no trajera consigo situaciones desventajosas, como pobreza ocasionada por guerras o enfermedades, pronunciadas desigualdades en cuanto a propiedad y otras circunstancias, deben ser concientes de que ello es imposible en la práctica y que más bien conviene esperar que los cambios sean graduales. Un aspecto a tener en cuenta consiste en que las propuestas sean exhibidas con los mayores detalles, por ejemplo apelar a una correcta topografía del lugar y de su entorno. El Ateniense aconseja no omitir nada que sea lo más verdadero, mejor y más parecido al modelo y dejar de lado todo aquello que no pueda ponerse en práctica.

*Este pasaje de Leyes muestra que el ideal de ciudad propuesto en República no es alcanzable y que ello puede deberse tanto a un cambio de dirección del pensamiento platónico hacia un mayor realismo, como a una modificación en cuanto a ideales se trata. En República los gobernantes son más racionales y la clase menos favorecida mucho más obediente con respecto a la guía de los así llamados “mejores”. En cambio Leyes no es un proyecto aplicable en toda su dimensión, al contrario, es probable que las condiciones de la población de inmigrantes tengan más dificultades que las enunciadas por Platón, aun cuando ello no le impida pensar en el uso de un modelo como guía para la acción. Desde este punto de vista, la obra parece describir más un paradigma que un proyecto impuesto a una sociedad, en la medida en que puede ser adaptado a diferentes contextos con modificaciones de pequeña*

---

<sup>328</sup> Ver en este trabajo “Organización social y económica”, páginas 153-159.

*escala*<sup>329</sup>. Los mencionados problemas que puede ocasionar el trasplante de poblaciones hace más acuciante la necesidad de unificar la diversidad de proveniencias a través de la acción coordinada del Estado. El tema plantea asimismo un desafío para la perspectiva platónica, en la medida en que todos los componentes de la oleada inmigratoria serían foráneos, sujetos de una obra, como *Leyes*, en la que el probable vocero de la posición del autor es un ateniense en Creta, es decir, un extranjero<sup>330</sup>.

Habiendo llegado a la conclusión de que el número ideal de habitantes es 5040, se trata de mantener la población a nivel constante, para lo cual es necesario implementar una serie de medidas. El Ateniense estipula que para conseguir que la cantidad de hogares sea estable cada familia debe dejar un único heredero, el resto de los descendientes será dado en matrimonio si son mujeres, si son varones serán otorgados a matrimonios sin hijos. A través de premios y castigos, se impondrá la interrupción del embarazo cuando el matrimonio sea prolífico y la incentivación de la procreación en caso contrario (740d). De haber un aumento grande de la población, habrá que recurrir a la remisión a las colonias (740e). A propósito de estas consideraciones, el Ateniense enfatiza la importancia del orden numérico en la organización de los ciudadanos, lo que indica que ninguna materia es tan central para la articulación de la casa, el poder político y todas las artes como la matemática. En efecto, ella hace de los dormidos y necios, individuos memoriosos y agudos (746e-747b).

*La familia, que en República es visualizada como una amenaza a la unidad requerida en bien de la ciudad, responde a una política bien distinta en Leyes, donde el Estado es considerado como unión de hogares y no de individuos. En esta obra el matrimonio es un destino apreciado para todo hombre y el resguardo de la institución familiar está asegurado en virtud de la ley. Así la existencia de cultos y tribunales familiares tanto como la severidad de las leyes penales para todo aquel que cometa crímenes contra padres y parientes, muestra a las claras el propósito de fortalecer el vínculo familiar y asegurar la supervivencia de la institución. Al mismo tiempo el Ateniense enfatiza la necesidad de mantener la estabilidad*

---

<sup>329</sup> Ver Stalley, R., *Plato's Laws*, ed. cit., 92-96.

<sup>330</sup> Según el mito que involucra también a la isla de Creta, el fenicio Cadmo obedeciendo el mandato de los dioses fundó la tierra de Tebas, le aportó los caracteres a la escritura griega y es a quien remite la Noble Mentira, un asunto fenicio expuesto en *República*. La referida historia es arcaica tanto como bárbara, por lo tanto la defensa de la autoctonía o lo Mismo por parte de Platón, está plagada de extranjería o lo Otro. El sí mismo es instalado como otro en virtud del gesto colonizador de los dioses. De la historia contada por Critias en el diálogo homónimo también puede sacarse la misma conclusión. Ver Loraux, N., *Nacido de la tierra*, trad. cit., 182-191.

*numérica de la ciudad proponiendo una significativa política poblacional*<sup>331</sup>. *La necesidad de intervención del Estado en la regulación de la familia por parte de Platón, se debe, en parte, a la extensión del concepto “nomos” y a su concepción metafísico religiosa de la unificación del ser y de su realización en la tierra bajo la forma de una sociedad armonizada por la amistad y la ley.*

El Ateniense sostiene que lo primero que hay que ordenar es la generación (720e-721a), pero evitando la ley servil, es decir aquella que ordena sin persuadir. Un ejemplo de ley sobre los matrimonios propone que entre los treinta y los treinta y cinco años, los jóvenes contraigan esponsales teniendo en cuenta el deseo de dar satisfacción a la parte inmortal humana que aspira a la continuidad de la vida en la descendencia<sup>332</sup>. Rehuir este privilegio implica desobedecer una ley natural, por lo cual quien incurra en ello, recibirá una sanción para evitar que se vea en el celibato una comodidad o ganancia y quede sin los honores que le tributan los jóvenes a los mayores (721d). Propone que para las uniones maritales se debe conocer la procedencia de la mujer y la del hombre a quien ella se consagra. Los hombres y mujeres jóvenes han de jugar y bailar desnudos, según sea el pudor de cada uno, para conocerse antes de contraer matrimonio. Esto se hará bajo la vigilancia del magistrado encargado de los coros, quien con la ayuda de los guardianes de la ley, regulará lo que esté omitido en la legislación. Esta incorporación de reglas apunta a integrar usos y costumbres hasta codificarlas correctamente (771e-772b), momento en que sólo se modificarán por consulta ante la autoridad, el pueblo o los oráculos. Una vez alcanzada la alianza más adecuada, los jóvenes contraerán matrimonio entre los 25 y 35 años. La utilidad que los esponsales prestan a la ciudad supera en importancia al agrado entre los contrayentes, por lo que conviene que los matrimonios se establezcan entre personas de diferentes fortunas con la finalidad de igualarlas, así como es preferible que las naturalezas nerviosas y rápidas elijan a las contrarias. Estas combinaciones tienen por objeto evitar la búsqueda del semejante, por ejemplo, la unión entre ricos o entre poderosos, lo que redundaría en una sociedad irregular en

---

<sup>331</sup> En la sociedad pagana el matrimonio tenía sólo efectos de derecho o de estatuto para transmitir el nombre o la herencia, reunir fortunas o constituir sistemas de alianzas, por lo que era relevante tan sólo para las clases superiores, las que estaban en condiciones de realizar estrategias en esos campos. De modo que en la generalidad de los casos, la familia se constituía en función de actos privados que, por consiguiente, no incluían la intervención pública. Ver Foucault, M., *La historia de la sexualidad*, trad. cit., Tomo III, 50-51.

<sup>332</sup> El principio de la reproducción tiene como finalidad otorgar a la especie la eternidad de que no dota a los individuos. Así la especie acompaña sin fin la marcha del tiempo (*Leyes* 721c), utilizando la relación sexual como artificio para asegurar al individuo la realización del deseo propio de toda naturaleza perecedera (*Banquete* 206e). Para aquellos que no quieren morir sin gloria y sin nombre (*Leyes* 721b-c) el legislador ordena que debe casarse y dejar una descendencia de la mejor calidad posible. La persuasión a la que se debe apelar para explicar esta relación entre individuo y especie, tiempo y eternidad, vida y muerte, persigue que los ciudadanos acepten con docilidad una vida sexual y matrimonial temperante.

fortuna y caracteres. La pureza sin mezcla no es aconsejable en lo que atañe a la virtud. El Ateniese aclara que esto no debe figurar en la ley porque es difícil que tal mistura se vea con claridad, pero debe lograrse mediante persuasión con encantamientos y censura para aquel que se afana en la riqueza a través de los matrimonios (772c-773e).

Durante un período de diez años los recién casados y la procreación, deben estar bajo la vigilancia de mujeres designadas por magistrados (784a-b). Si en ese lapso no tienen hijos deberán separarse, entonces tendrán intervención las mujeres junto a las familias para deliberar entre todos acerca de lo más conveniente para cada uno. De no haber acuerdo se recurrirá a diez guardianes de la ley. Las parejas que no entren en razón por incapacidad de hacerlo, quedarán bajo control de un juzgado que puede restarles derechos. Asimismo, como ya se dijo, será castigado económicamente según la clase social a la que pertenezca, quien al cumplir los 35 años permanezca célibe (774a), teniendo en cuenta la función de procreación asignada a los matrimonios. Además no recibirá respeto de los más jóvenes ni lo obedecerán (774b). Este castigo alcanza a los pobres también puesto que al no estar instaurada la dote, el carecer de fortuna no será motivo de celibato. El compromiso de matrimonio está a cargo del padre, el abuelo, el hermano del mismo padre o familiares de la madre en ese orden (774e). Al banquete de bodas concurrirán cinco amigos y cinco amigas de cada contrayente y tantos otros parientes y familiares de cada uno y los gastos deberán ser proporcionales a la fortuna de los desposados (775a). Quienes incurran en desobediencia a esta norma serán sancionados por los guardianes de la ley ((775b). Los novios no deberán embriagarse, dado el paso importante que están dando en la vida, ni tampoco es conveniente procrear bebidos para que el niño por nacer tenga una constitución estable y tranquila<sup>333</sup>. La pareja tendrá que valerse por sí misma para mantener el hogar, sin recurrir a sus progenitores, dado que si bien la nostalgia reúne los afectos, el paso del tiempo puede desgastar ese sentimiento y hacer que la convivencia se vuelva fastidiosa. Por eso es mejor abandonar el hogar familiar, hacer y recibir visitas, habitar en morada propia, engendrar hijos sirviendo a los dioses y de conformidad con la ley (776a-b). En cuanto a las posesiones, será necesario tener esclavos que sean tan obedientes y eficientes como sea posible (776d).

El Ateniese sostiene que la ley ordena la vigilancia constante de los magistrados y evitar los malos deseos, entre los cuales está la riqueza. Aclara que si bien no es imposible su

---

<sup>333</sup> La prudencia indica, entre otros asuntos, el momento adecuado para el uso de los placeres. Así los médicos estiman una edad de comienzo como otra no muy avanzada para disfrutar de ellos; entonces se la fija no sólo en función de la capacidad para procrear sino también teniendo en cuenta las condiciones para la salud de la descendencia. Ver Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, trad. cit., Tomo II, 56-58.

implementación, tampoco es fácil contener las pasiones amorosas por hombres y muchachos (836a-b)<sup>334</sup>. El Ateniese comenta a sus interlocutores, que en estos temas la opinión pública tiene mucha fuerza cuando se trata de asuntos contrarios a la ley. Por eso es que aun habiendo infractores, la mayoría en forma voluntaria prefiere no tener relaciones homosexuales, así como la prohibición que proviene de una ley no escrita, aunque repetida, desalienta el deseo incestuoso (838a-b). Un método para dar fuerza de ley a las relaciones sexuales naturales con la finalidad de concebir hijos, consiste en que los hombres se mantengan apartados de los varones y de las mujeres con las que no sea deseable procrear (838e-839a). Esto puede ser inculcado desde la niñez por medio del encantamiento que producen los cuentos, la música y los textos referidos a la felicidad que proviene de la victoria sobre los placeres y por el temor a los hábitos impiadosos (840b-c). Otro método persigue la derivación de la voluptuosidad hacia otras partes del cuerpo por medio de los esfuerzos físicos, con la finalidad de hacerla más dominable (841a). Asimismo una ley debería establecer que sólo el marido toque a la esposa, de manera de evitar relaciones contrarias a la naturaleza o plantar simientes no consagradas y bastardas en personas carentes de nobleza y libertad<sup>335</sup>. También se puede legislar la erradicación de las prácticas sexuales con varones<sup>336</sup> y el castigo a los adúlteros, quienes serán tratados como extranjeros, es decir, sin derecho al encomio de la ciudad, cuando su acción no quede oculta a la ciudad (841d-e).

*Como ya se dijo, en Leyes su autor abandona el lenguaje estrictamente filosófico para componer un texto en buena medida prescriptivo, cuyo objetivo principal es proponer reglas de conducta capaces de constituir el armazón de los comportamientos diarios. A través de estas normas se trata de que los individuos se conformen a sí mismos como seres morales, es decir que no basta con que una acción esté adaptada a una regla, una ley o un valor, sino que además implica una ascética o práctica de sí que configura la unidad de una conducta moral.*

---

<sup>334</sup> Existe una dificultad secular dentro de nuestras sociedades para integrar tanto la inversión de las funciones sexuales como la relación entre individuos del mismo sexo. El dominio de los amores masculinos pudo ser más “libre” en la antigüedad griega que en las sociedades europeas modernas, pero no puede concluirse por ello que no haya habido reacciones negativas intensas y formas de descalificación que se mantuvieron con matices diferenciados a lo largo del tiempo. Ver Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, trad. cit., Tomo II, 21.

<sup>335</sup> La ética sexual de filósofos y médicos tenía un signo negativo para el gasto vano del esperma, sin el provecho de la descendencia que la esposa podía asegurar. Artemidoro, por su parte, en su interpretación de los sueños, utilizaba la polisemia del término *ousía* para vincular el significado de fortuna con el de simiente o esperma que la palabra conlleva. Así un sueño de relación sexual fuera del matrimonio presagiaba la pérdida de la fortuna. Ver Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, trad. cit., Tomo III, 14,19.

<sup>336</sup> Para los griegos era natural que un hombre experimentara placer con un muchacho, porque lo era el deseo que pueda tenerse por la belleza, pero no era fácil aceptar como natural lo que hace de un muchacho el objeto de placer, puesto que lo feminiza. Un joven libre al hacerse hombre buscaría ocupar lugares de dominación en la democracia ateniense, pero podría no ser aceptada su autoridad si previamente se identificó con un papel de objeto pasivo para otro, por lo que no podía ni debía asumirlo.

*Igualmente importantes son las instancias de autoridad en su defensa del código, de su aprendizaje y obediencia por parte de los ciudadanos y la sanción de las infracciones. Resulta esencial en esta materia menos el contenido de la ley y sus condiciones de aplicación, que la actitud que obliga a su cumplimiento. Platón destaca la necesidad de tomar precauciones y no recurrir al azar tanto en lo que concierne a la constitución de la familia como a la instancia de la procreación, dado que ambos asuntos son de interés para los padres y la sociedad entera. Por eso es necesario que el legislador tenga en cuenta las formas de elección de las parejas, la edad de los contrayentes para asegurar el vigor de la progenie, las vicisitudes del matrimonio y la crianza de los hijos. Si bien entre los griegos de la época clásica el acto sexual no era considerado un mal, sin embargo en los textos de médicos y filósofos se advierte una inquietud acerca de sus aspectos más amenazadores: el gasto de energía que conlleva, la violencia con que a veces es encarado, la relación de dominio que implica y la marca que entraña de la mortalidad del individuo. De ahí que Platón se disponga a hacer una apelación a la sublimación del apetito sexual, al cuidado de los órganos comprometidos en la relación venérea, la interdicción del adulterio y la prohibición de la homosexualidad<sup>337</sup>. Pero hay que acotar que la exigencia de que el hombre mantenga vínculos sexuales tan sólo con su esposa no surge de una moral voluntaria o de un compromiso personal con ella, sino de una regulación autoritaria de carácter político. En efecto, la organización de la sociedad basada en la estructura familiar y la procreación de individuos buenos y bellos es considerada útil para la ciudad. Solidaria con esta idea está la de evitar los excesos de los padres para no procrear en estado de embriaguez y asegurar, mediante la supervisión de las inspectoras, la práctica de un régimen general y permanente para el éxito de la función procreadora de la familia. Puesto que el placer sexual es el más violento de los placeres y el que pone en juego temas tan sensibles como la vida y la muerte, es también el campo privilegiado para la formación ética del ser humano. Esta se resuelve en el arte de uno mismo que asegure la preservación del libre manejo de las propias fuerzas y la elaboración de una vida que ha de tener una permanencia más allá de la mera existencia pasajera. Pero cuando este recurso, prescripciones y amenazas no alcanzan por la dificultad*

---

<sup>337</sup> El adulterio y las relaciones homosexuales en el caso del hombre no tenían la carga negativa que presenta Platón, si se compara con la que observaban sus contemporáneos. Para éstos un mismo tipo de deseo se dirigía tanto a mujeres como a varones, con la diferencia de que era más noble si el objeto de amor era más bello y/o más honorable. Sin embargo consideraban que la inclinación de un hombre por otro requería una conducta en particular y los placeres obtenidos del vínculo una forma moral diferente de la derivada de la relación heterosexual. Pero aquellas relaciones no eran objeto de una apreciación moral ni de un interés teórico mayor, con excepción de las que estaban establecidas entre un adolescente y un hombre, las que eran objeto de una suerte de ritualización a la que se le imponían reglas, como por ejemplo el cortejo. El físico adolescente adquirió una valoración cultural persistente. Ver Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, trad. cit., Tomo II, 110-131, 171-183.

que conlleva la regulación de la vida sexual, hay que implementar otros instrumentos de persuasión más eficaces, como la sanción por medio de la opinión pública (838a-e), la gloria con que es premiada la abstinencia, es decir, la victoria sobre los enemigos internos (840a-c) y la vergüenza de la deshonra por causa de la transgresión a las costumbres y a la ley no escrita (841a-b). De estas consideraciones surge que en este contexto la fidelidad matrimonial es simétrica, obliga tanto al hombre como a la mujer, pero no surge de la relación entre ambos cónyuges sino de la obediencia voluntaria de cada uno a la ley, al cuidado de sí mismo, su reputación y su honor<sup>338</sup>.

### X La mujer.

En varios pasajes del trabajo se ha hecho referencia a la posición de Platón con respecto a las mujeres<sup>339</sup>. No hay duda respecto al hecho de que en su concepto son ciudadanas de segunda, una especie producto del castigo que algunos hombres caídos en el vicio han merecido por parte de los dioses, motivo por el cual reencarnan en ellas<sup>340</sup>. Por tal motivo no merecen el amor de los hombres libres y virtuosos, los que las elegirán en matrimonio por una obligación cívica, al servicio de los intereses superiores del Estado. En este sentido, la amistad entre desiguales es visualizada como terrible y salvaje, a menudo carente de reciprocidad, siendo la unión sexual entre contrarios asignada al único fin de la procreación. Pero esta perspectiva desvalorizada de la condición femínea, atribuible a la conciencia común de los griegos de entonces<sup>341</sup>, no es generalizable en toda la producción de Platón. En efecto, Diotima, la sabia mujer que le enseña a Sócrates todo sobre el amor en *Banquete*, así como las referencias en ese diálogo a la procreación en los cuerpos como una forma de superar la condición mortal de los seres humanos, resulta una especie de reivindicación de la mujer frente a las constantes diatribas contra la índole femenina por parte de los demás invitados al simposio. Un dato en esta línea lo configura la referencia que Sócrates hace en *Fedro* a Safo, la mujer sabia que opinaría como él en su crítica al texto de Lisias sobre la superioridad de los que no aman (235c). Asimismo en *República* da testimonio de la capacidad de la mujer para ser filósofa reina y estar al lado del hombre en la preparación para la guerra y en la lucha misma.

Algo similar ocurre en el caso de los extranjeros, quienes también ocupan un lugar marginal en la sociedad imaginada por Platón, aunque el papel singular que el personaje del Extranjero

---

<sup>338</sup> Ver Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, trad. cit., Tomo II, 130-157.

<sup>339</sup> En la mitología griega los hombres han nacido espontáneamente de la tierra fecunda y nutricia, mientras las mujeres son producto de un artificio. Esta diferencia de origen marca la inferioridad femenina por ser de procedencia artesanal. Ver Loraux, N., *Nacidos de la tierra*, trad. cit., 8.

<sup>340</sup> Los varones cobardes al parecer se transformaron en hembras en un segundo nacimiento (*Timeo* 90e).

<sup>341</sup> Ver Colli, G., *Platón político*, trad. cit., 119.

tiene en *Político* también resulta ser una suerte de rehabilitación, o por lo menos de cierto reconocimiento a la otredad, poco frecuente en la obra platónica. En esa obra, Sócrates dice que los dioses suelen presentarse ante los hombres bajo la forma de extranjeros, por lo cual conviene que sean escuchados. Obviamente en este caso el Extranjero es un filósofo. Cabe recordar que Diotima, natural de Mantinea (*Banquete* 201d), es foránea, el Ateniense está como tal en Creta (*Leyes* 652a-b) y Er es armenio (*República* 614b). Interesante referencia a las dotes femeninas es la que realiza Sócrates en *Teeteto* cuando le dice al personaje que da título al diálogo que él tiene el arte de su madre, la comadrona Fenareta. Comenta que las comadronas no están en la edad de engendrar, aunque no son estériles, y que son casamenteras porque saben qué mujer es la más adecuada para tal hombre y para la procreación de los mejores hijos (149b-d). Dice que su arte mayéutica es igual al de su madre con respecto a los partos, aunque no se aplica a mujeres sino a hombres y no involucra a los cuerpos sino a las almas. De modo que ese arte, como el de las comadronas, no lo habilita para ser sabio, pero sí para hacer que los demás, sin aprender nada de él, engendren en sí mismos bellos pensamientos.

Otro ejemplo de esta consideración hacia la mujer aparece en *República*, cuando la incluye en el ámbito del *eros*, al propiciar la comunidad de mujeres, institución tan sólo asequible a los hombres<sup>342</sup>. Este aporte implica una superación de la posición griega respecto al amor, a la vez que un intento de ampliación de la vida comunitaria y de los derechos políticos<sup>343</sup>.

En efecto, el Ateniense en *Leyes* le asigna a la mujer libre la posibilidad de actuar como testigo en los tribunales si tiene más de cuarenta años, de iniciar acciones legales cuando no tuviesen marido (937a) y en muy contadas circunstancias escoger un esposo cuando fuesen herederas (925a-c). También propone que reciban la misma educación y formación militar que los hombres, integren el ejército y tomen parte de certámenes atléticos (804d-805b). Por otra parte a la edad de 40 años pueden ser elegidas para algunos cargos, ser miembros de la Asamblea si han abrazado las armas (753b)<sup>344</sup> y desempeñarse como supervisoras de matrimonios y familias (784a).

La debilidad asignada a la mujer se pone de relieve en *Apología* cuando Sócrates dice que los que suplican por sus vidas se parecen a mujeres (35b) y en *Timeo*, donde el astrónomo ubica

---

<sup>342</sup> Al extender a las mujeres la posibilidad de participar en comidas comunitarias, Platón intenta promover un *ethos* común y enfatizar el ser social de los ciudadanos más que sus vidas como individuos. Ver Stalley, R., *Plato's Laws*, ed. cit., 104.

<sup>343</sup> Ver Colli, G., *Platón político*, trad. cit., 120.

<sup>344</sup> Platón no especifica si esos cargos serían asumidos por hombres solamente, pero hay que tener en cuenta que en lengua griega la forma gramatical masculina incluye el género femenino. Su propuesta con respecto a la inclusión de la mujer en ciertas actividades tiene por objetivo utilizar sus habilidades para el bien del Estado en su conjunto. Ver Stalley, R., *Plato's Laws*, ed. cit., 106.

entre las leyes fatales la que estipula que entre los dos sexos, el más vigoroso será el masculino. El rasgo doméstico y manso se destaca cuando Sócrates manifiesta en *Alcibíades* que el oficio de hilar es propio de la mujer, mientras el menester del hoplita es distintivo del varón (126e). El aspecto apacible y sumiso se destaca también en *Menón*, cuando el personaje homónimo dice que la virtud propia de la mujer es administrar bien la casa y obedecer a su marido (71d). Dentro de esta línea se encuentra un pasaje de *Leyes* en el que el Ateniense destaca el atributo magnificante y valiente de lo masculino con respecto a la naturaleza ordenada y prudente de lo femenino (802e). Otro rasgo femenino que Sócrates destaca en *Crátilo* es la tendencia a preservar las tradiciones al mencionar el hecho de que las mujeres conservan más que los hombres el hablar antiguo (418b-c), mientras la función procreadora y nutricia se manifiesta al vincular la etimología del término “mujer” (*gyné*) con “generación” (*goné*) y “femenino” (*thély*) con “mama” (*thélé*). En el mismo diálogo, Sócrates relaciona “virilidad” (*árren*) y “hombre” (*anér*) con “corriente dirigida hacia lo alto” (*áno roé*) (414a). En *Timeo*, el astrónomo destaca el papel pasivo en la generación que le cabe a la mujer al comparar el Modelo inteligible e inmutable con el padre, al receptáculo invisible e informe que recibe todos los cuerpos con la madre y la naturaleza que media entre los dos con el hijo (50d). Más adelante, la mujer también queda ligada a la condición reproductiva al atribuirle al útero el deseo de producir hijos, anhelo que al frustrarse conduce a desórdenes corporales tales como dificultades respiratorias, angustias y enfermedades varias (91c-d). En *Banquete*, el amor hacia la mujer es menospreciado en el discurso de Pausanias, aunque el acento está puesto en la calidad de la expresión del sentimiento, ya sea que esté dirigido a hombre o mujer. En efecto, Pausanias ha distinguido a Afrodita Urania o celeste de Afrodita Pandemo o vulgar, para decir que hay dos formas de amor, la peor de las cuales corresponde a los hombres viles que aman de manera vulgar a hombres y mujeres, sus cuerpos más que sus almas, entregándose como necios a la satisfacción del deseo (181a-b), a diferencia de los que se dirigen sólo a los varones, la fuerza y el entendimiento, amando sin engaños para toda la vida (181c-d)<sup>345</sup>. En *Fedón*, el mismo desprecio se advierte en la mención de Sócrates acerca de la fragilidad y exasperación femenina, cuando tras haber despedido a sus familiares, momentos antes de beber la cicuta les dice a sus amigos que para que haya clima de buenos augurios acaba de echar a las mujeres (117d). En *República*, Sócrates muestra idéntico desagrado al sostener que los guardianes no deben imitar a individuos indignos o disminuidos, como son las mujeres que injurian a maridos o a dioses o están enfermas, embarazadas o

---

<sup>345</sup> En esta materia nada hay absoluto; una acción no tiene, por sí misma, ni belleza ni fealdad; pero lo que la hace bella es la belleza de su realización; lo que la hace fea es la fealdad de ésta (*Banquete* 180e-181a).

enamoradas (395d-e). También ubica al género femenino entre los faltos de moderación y pensamiento. Así Platón le hace decir que en el Estado se halla una multiplicidad de deseos, placeres y sufrimientos, sobre todo entre los niños, las mujeres, los sirvientes y la multitud de mediocres, aunque sean llamados “libres” (431b-c). En esa misma obra, critica a los poetas que en sus obras dañan a los hombres de bien mostrándolos afligidos como mujeres (605d-e). El Ateniense en *Leyes* acusa a los poetas de hacer prevalecer el placer sobre la belleza y la justicia en los espectáculos, extendiendo su reprobación hacia los jóvenes, niños, mujeres educadas y ancianos que los premian (658d). Condena también a quienes desean el mal, maldicen como mujeres, con malas palabras, pues de ello nace el odio intenso y las enemistades profundas (934e-935a) y reprueba a los hombres que arrojan su escudo por apego excesivo a la vida pues se convierten en mujeres (944d-e), haciéndose inaceptables como varones soldados en el combate. Asimismo para demostrar que las mujeres suelen no guiar adecuadamente a sus hijos, acude al caso de Ciro, que en tiempos de guerra se ausentó y dejó a las mujeres la educación de los hijos. Como si la felicidad no fuera el resultado final del proceso educativo, estas reinas, nuevas ricas, los criaron de manera permisiva dándoles así una crianza alejada de la virtud, la templanza y la justicia (694d-696c). En la misma obra, el Ateniense trae a colación una cita de Hesíodo en *Los trabajos y los días*, según la cual la parte femenina de los humanos es, por su debilidad más tramposa y amiga de actuar de hurtadillas (781a)<sup>346</sup>.

*En el caso de los mitos escogidos por el filósofo, la mujer es el producto de un castigo divino para aquellos hombres originarios que habían equivocado el camino y que por ese motivo reencarnaban en un ser inferior. Se ha hecho referencia, sin embargo, a consideraciones que parecen darle a la mujer un valor inusual para la Grecia del siglo IV a.C. Desde este punto de vista podría ser considerada como el fármaco que concita las reflexiones de Derrida en el texto La farmacia de Platón. En efecto, la mujer puede juzgarse tanto como un ser cargado*

---

<sup>346</sup> La debilidad queda asociada a pasividad como un atributo femenino. En efecto, siendo la templanza una virtud esencialmente viril, en tanto implica el gobierno o el comando sobre placeres y pasiones, la intemperancia será un atributo femenino y un motivo más para la subordinación al varón. Al mismo tiempo un hombre intemperante podrá ser considerado femenino por someterse a sus apetitos. Por lo tanto lo que define la falta ética no es la preferencia por su propio sexo sino la pasividad con respecto a los placeres. Dado que la dupla actividad-pasividad se aplica tanto a los vínculos sexuales como a los sociales, lo que es valorado como honorable en ambos ámbitos es la función de dominación, de ejercicio de la superioridad. Se sigue de estas consideraciones que en el plano sexual los esclavos estaban a merced de los amos, la mujer por su inferioridad de naturaleza y condición debía cumplir su rol sin ser vituperada por eso y se sabe que los niños eran víctimas de violencia, si bien en todos los casos la ley prohibía la violación. El conflicto moral se daba en cambio cuando se trataba del vínculo sexual con muchachos libres, considerándose vergonzosa la actitud de todo aquel que se ofrecía en forma complaciente al placer de otro. Ver Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, trad. cit., Tomo II, 83, 198-200.

*de falencias como una sabia o una filósofa reina. Debe recordarse que los hombres originarios nacen de la tierra y que ella es la madre de todos los hombres. También conviene tener en cuenta que la recurrencia al mito para convencer a los guardianes de que todos son hermanos por su origen común, es una bella mentira. En Menéxeno, a los fines de homenajear a los caídos que vuelven al seno materno, el relato aparece vivo con su peculiaridad: el alumbramiento no es sexuado y constituye una suerte de partenogénesis pues no hay padre (237a-c). De esto se sigue que la tierra es primero y la mujer una imitación, un suplemento. En dicha obra se expone otra afirmación significativa: la tierra ática es la cuna de la humanidad (237e-238a). Entonces la Tierra-Madre es lo Uno por ser la única madre, mientras la mujer en la lógica de la imitación se identifica con lo múltiple, es decir, con las madres. Por un lado en el nacimiento no hay principio masculino, por otro lo femenino se multiplica y carece de Nombre, por lo que, como no puede ser objeto de reflexión, debe quedar arraigado en algo sólido como la tierra o la physis, de las que no será otra cosa que una repetición.*

*El campo metafórico aparece también en Crátilo, al asociar “mujer”(gyné) con “generación” (goné) y “femenino”(thély) con “mama” (thélé) y “hacer crecer”(tethelénai) como sucede con las plantas de regadío (414a), de donde es posible llegar al acto sexual como actividad agrícola. El problema para los modernos consiste en convertir a la mujer como representación de la tierra en la materia telúrica misma y en optar por la idea de que la mujer imita a la tierra (Menéxeno 238a) en lugar de afirmar lo contrario, es decir, que la tierra imita a la mujer. En un caso se toma partido por el deseo de unificar y construir un discurso lógico pero estático, en otro, por apostar a la multiplicidad y las disonancias que estructuran la vida.*

*En cuanto a los extranjeros, es necesario apuntar al hecho de que en el pensamiento platónico, cada vez que se funda una ciudad, ésta es instalada en la alteridad, por ejemplo la República (República 370e), Magnesia (Leyes 702b-c) o la cantidad de ciudades establecidas a lo largo de la historia, las más de las veces en territorios tomados de Otro, sin que ello signifique un problema para su buen funcionamiento. De manera que es necesario concluir que Atenas, la supuesta ciudad de lo Mismo, está siempre desplazada en tanto el sí mismo es instalado como otro. Además la Tierra-Madre no es pasiva, antes bien hizo las cosas del mundo de una mezcla de lo bello que existía en tiempos de Cronos y de lo malo que proviene de los cataclismos que ha sufrido el universo (Político 273b-e). Como puede*

apreciarse la heterogeneidad está ínsita en el mundo<sup>347</sup>. No obstante, el Ateniense dará pruebas de que también existe la posibilidad del retorno a lo Mismo al final de Leyes.

El tema de la diferencia tiene un papel relevante en el corpus platónico. En el diálogo Parménides, Sócrates formula una hipótesis que permite pensar en la posibilidad de que una cosa posea propiedades contrarias, lo que abre la posibilidad de que unidad y multiplicidad no se excluyan mutuamente y de que las Formas admitan la mezcla sin dejar de diferenciarse (129a-130a). Así en Sofista Platón modifica su concepción de lo inteligible como un conjunto de unidades separadas y unas por otra, en la que cada Forma es una combinación unitaria de múltiples Formas, con lo que busca pensarlas como unidad de cada conjunto de múltiples y a la vez encaminarse a resolver la relación entre esa unidad y la multiplicidad de los particulares. La solución platónica a este problema se dará en el terreno de la predicación. En efecto, pueden enunciarse múltiples predicados de una misma realidad (251a-b), innovación que se basa en la comunicación entre las Formas. El Extranjero dice que quien quiera conocer cuáles se combinan y cuáles no, qué género posibilita la mezcla<sup>348</sup> y cuál es la causa de la separación<sup>349</sup> deberá poseer cierta ciencia (253b-c): la gramática para combinar letras (253a-b) y la filosofía para formular juicios afirmativos y negativos acerca de las Formas de manera que representen cabalmente la naturaleza de las cosas (253c-e). A este tema no es ajeno el arte de la política, cuyo poseedor sabrá reunir en una única bella trama la diversidad social (Político 277a-283c). Pero todo este planteo es posible si se admite que cada género es diferente de otro, por lo que es correcto decir que son algo que no es, pero al participar del ser, deben existir, es decir, ser. Por consiguiente cada Forma tiene mucho de ser, pero mucho más de no-ser, aclarándose que cuando se habla de algo que no es, no se trata de lo contrario de lo que es, sino de algo diferente (Sofista 256e-257b)<sup>350</sup>. Platón apela al parricidio con tal de volver asequible su proyecto político.

### **XI Mujer y familia en República**

Pero a la hora de la defensa de la ciudad, en *República* Sócrates sostiene que es preferible apelar a todas las fuerzas en existencia y tomar ejemplo de los perros: como ellos, las hembras deben participar de la vigilancia y cazar junto a los machos. Por lo tanto las mujeres habrán de

<sup>347</sup> Loraux, N., *Nacido de la tierra*, trad. cit., 131-194.

<sup>348</sup> El ser posibilita la mezcla.

<sup>349</sup> El no-ser es la causa de la separación.

<sup>350</sup> La negación como diferencia constituye una refutación de la imposibilidad del no-ser parmenídeo.

recibir la misma instrucción en música y gimnasia, así como en las artes de la guerra y ser tratadas como los hombres. Esto incluye la desnudez con la que es habitual concurrir al gimnasio, ya se trate de jóvenes o viejas (452a-b), advirtiendo que lo ridículo sólo se aplica al mal y la locura. (452d-e). Por otra parte, que la hembra alumbré y el macho procreé no los hace de distinta naturaleza con respecto a las tareas que pueden hacer, por lo tanto los guardianes y sus esposas pueden ocuparse de las mismas cosas, por ejemplo la administración del Estado (454d-455b). Dice que si bien el sexo masculino aprende y amplía el conocimiento adquirido con más facilidad que el femenino, excepto en el tejido y la cocina (455c-d), en cuanto al gobierno del Estado las dotes naturales son similares, aunque la mujer es más débil que el hombre (455e). Por consiguiente, las mujeres podrán convivir y cuidar el Estado en común con los hombres pues son capaces de ello y afines en naturaleza a los hombres (456b) y formar matrimonios sagrados (458e). Sócrates señala que hay mujeres aptas para ser guardianas como las hay en medicina, música, gimnasia, en la guerra y en la sabiduría (456a), en consecuencia, las mejores generarán una descendencia tan superior como sea posible con los guardianes más educados (456e). En lo que hace a la orden de los guardianes, de ser útil y posible, las mujeres serán comunes, así como los hijos y nadie sabrá cuáles de ellos les pertenecen como propios (457c-d), de manera que las mujeres los amamantarán indistintamente y tendrán nodrizas e institutrices para ocuparse de vigilias y penurias (460c-d). Los guardianes compartirán casa y comida, convivirán con las mujeres y se educarán juntos lo que los llevará a la unión sexual (458c-d). Las mezclas más beneficiosas que resulten de tales uniones serán más alentadas que las restantes, haciendo que estas últimas sean infrecuentes. Pero estas cosas deberán ser conocidas tan sólo por los gobernantes, a fin de que en la manada de guardianes haya la menor cantidad de disensiones. Los primeros deberán organizar ingeniosos sorteos para que el mediocre culpe al azar de cada cópula y no a los gobernantes<sup>351</sup>. Éstos deberán mantener estable a la población en cuanto a su número, teniendo en cuenta guerras, enfermedades, etc., para que el Estado no se agrande ni se achique. Convendrá asimismo que la crianza esté dirigida solamente a los hijos de los mejores para que el rebaño sea sobresaliente. Sócrates fundamenta esta particular idea argumentando que todo criador trata de mejorar la calidad de sus animales, admitiendo la apelación a la mentira y al engaño, si el recurso beneficia a los gobernados. Por eso propone que los hijos de los mejores sean atendidos por institutrices en alguna parte del país, separándose del resto,

---

<sup>351</sup> Otra vertiente de la Noble Mentira involucra el sistema eugenésico, un mecanismo necesario para beneficio de los gobernados. La insistencia de Sócrates acerca de la necesidad de utilizar la falsedad y el fraude para preservar el orden político, es una pieza cuyo tratamiento en la cultura y la sociedad supera las fronteras de la antigüedad clásica.

mientras los de los peores o los defectuosos sean escondidos en un lugar desconocido para los demás (459d-460c). Las mujeres engendrarán para el Estado desde los 20 a los 40 años, el hombre cuando supere el máximo de velocidad en la carrera hasta los 55 años (460e). Fuera de la edad permitida, generar será considerada una falta impía e injusta, porque si el niño pasa inadvertido quedará sin los sacrificios y las plegarias que lo hagan bueno y útil ciudadano, mientras los nacidos en la oscuridad, permanecerán en terrible incontinencia. Igual trasgresión consiste en procrear dentro de la edad admitida pero sin la autorización de los magistrados, por lo cual ese hijo impuesto al Estado será considerado bastardo, ilegítimo y sacrílego (461a-b). Fuera de la edad de procrear los hombres y mujeres podrán cohabitar con quien quieran, siempre y cuando no se formen uniones incestuosas<sup>352</sup>, siendo advertidos en todos los casos de que no darán a luz ningún vástago. Y si naciese pese a todas las precauciones, no será alimentado (461b-c). Como no se sabrá quienes son hijos propios, desde que alguien copuló, todo niño que nazca a los 10 ó 7 meses será considerado hijo. Hermanos y hermanas podrán cohabitar si el sorteo lo decide así y la Pitia lo aprueba (461d-e).

*En República, Sócrates defiende el trato igualitario dado a hombres y mujeres en un contexto referido tan sólo a la clase de los guardianes y en el que la familia es abolida. No obstante esta posición con respecto al sexo femenino, no se advierte que Platón conceda amplitud de derechos a la mujer, ni mucho menos igualdad de derechos para todos los ciudadanos. Impacta asimismo la cruda homologación de seres humanos y animales relativa a funciones tales como vigilancia, caza, alumbramiento y mejora de la especie<sup>353</sup>. En efecto, el texto sostiene que si hombres y mujeres han de hacer todo en común, incluyendo el entrenamiento físico, será inevitable que ocurran los encuentros sexuales. De modo que efectuando un exitoso programa de engendramiento, el que deberá incluir un formidable control social tanto como una eficiente manipulación por parte del Estado en lo que a los encuentros destinados a la mejora del linaje se refiere, se evitarán errores de cálculo acerca de los apareamientos. Dichos errores son identificados como la causa simbólica de la contaminación de la estirpe, con desgraciadas consecuencias para la ciudad ideal (República 545d-547a).*

---

<sup>352</sup> Foucault hace notar que en *Clave de los sueños*, Artemidoro considera que los sueños en los que el soñante comete incesto tienen mal presagio en casi todos los casos, por tratarse de un campo “contrario de la ley”. Ver Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, trad. cit., Tomo III, 15.

<sup>353</sup> En su crítica al humanismo Sloterdijk señala que en razón de un íntimo e invisibilizado entramado de crianza, domesticación y educación, se consumó la producción humana, que ocultó su proyecto de domesticación bajo la máscara de la escuela. Ver Sloterdijk, P., *Normas para el parque humano*, trad. cit., 65. Esta crítica bien puede aplicarse al proyecto biopolítico de Platón.

*De la lectura de República puede conjeturarse la asignación de la condición masculina a la razón, lo que excluye a la mujer de tal atributo (República Libro V). Esta circunstancia unida al intento de universalizar la condición humana, lleva a la configuración de estereotipos que como prejuicios, tienden a preservarse en el tiempo. No obstante, la idea plasmada en República de que hombres y mujeres puedan tener una participación igualitaria en lo que al gobierno de la sociedad concierne, contrasta con las aprensiones a los cuales Platón se muestra sujetado. Esta ambivalencia da idea de que en el filósofo debía haber una lucha interior en torno al tema y sobre todo a la necesidad de hacer converger a los individuos en un proyecto común, que hiciera de la ciudad un ámbito de participación compartido entre amigos que padecen y se regocijan por las mismas cosas. En Leyes tiene continuidad esta aspiración, aunque en este diálogo se verifica un giro significativo en la aceptación de la familia y la organización tribal. Ambas son bienvenidas y estimuladas por el Ateniese como instituciones de gran valor. En la medida en que la familia es valorizada, retrocede por impracticable su abolición tanto como la de la propiedad privada, con la salvedad de que la tierra aparece tratada como comunitaria (Leyes 739e-740a). Como consecuencia del cambio de perspectiva, la mujer debe ver en la familia su vocación y el hombre su necesario destino. En este nuevo escenario, la mujer, que de soltera estaba bajo la tutela de su padre o del más cercano pariente masculino, al casarse pasa a estar bajo la guarda de su esposo.*

## Conclusión

La circularidad es una característica general de la filosofía de Platón, que podría formularse como una petición de principio. Así como la existencia de Dios se demuestra por el análisis de los atributos de la divinidad, de la misma manera el gobierno de la ciudad debe deducirse de la actividad divina. De manera que el pragmatismo de los dioses y su obra es el modelo que ha de tener en cuenta el legislador y el político para su tarea de gobierno, que de ser virtuosa será demostrativa de la existencia de Dios y su perfecta bondad. La actividad de ese orden es concebida por Agamben como economía, término que en griego designa la administración de la casa o la hacienda y en el contexto de los primeros pensadores cristianos la actividad de Cristo encomendada por Dios padre, de acuerdo a un plan de salvación para los seres humanos. Esta tarea en el contexto platónico y en el del cristianismo implica una reforma integral del ser humano, una suerte de conversión profunda que ha de hacerle ganar una vida feliz en la tierra y en el cielo. Agamben encuentra en estas nociones, tras haber seguido el método genealógico, elementos para pensar el poder soberano y en lo que siempre fue su razón de ser: la captura de la vida natural y su derecho de dar muerte. En el contexto del pensamiento de Foucault, poder soberano, poder disciplinario y poder de control se configuran como biopoder, terreno en el cual ciertas técnicas del yo permiten pensar en una posibilidad de resistencia de cara al poder, estableciéndose así lo que llama biopolítica.

Está claro que al tomar este tema para pensar la filosofía política de Platón, no supuse que se ajustara a los modelos de los pensadores contemporáneos, por eso es que lo explicité como huellas de los mismos. Así me parece que, con las diferencias apuntadas oportunamente, el poder soberano en la perspectiva platónica está presente en tanto pasa por el control de cuerpos y almas, si bien no tiene como objetivo central la utilización de la fuerza como sucede en el escenario moderno. Se expresa como poder de dar muerte y de abandono especialmente en el código penal desarrollado en *Leyes*, aunque aletea en toda la propuesta bajo la forma aleccionadora de generar miedo y como amenaza de castigo. El poder disciplinario se manifiesta en la organización jerárquica de las magistraturas y en un sistema de vigilancia al

interior de la misma, a la vez proyectado a toda la población. Inclusive esboza una especie de panóptico, un lugar ubicado en el centro neurálgico de la ciudad desde el cual pueda extenderse la mirada de los guardianes. Un grupo de jóvenes que componen la Guardia Nocturna tienen como misión recorrer la ciudad y ser los ojos de los ancianos que forman parte también de esa estructura. No está ausente tampoco una política de población que preserve el número de habitantes, su salud espiritual y corporal desde antes del nacimiento, a través de prácticas tales como la selección estatal de los mejores hombres y mujeres para alentar la procreación de individuos sanos, así como para desalentar la unión de los peores elementos de la sociedad. Forma parte de esa política la supervisión por parte de magistradas de los matrimonios recién gestados y del cuidado de los vástagos. No faltan en el proyecto el estímulo de la procreación en momentos de disminución de la población y su contrario cuando el crecimiento no es conveniente para el Estado. Las prácticas de la gimnasia y la música, de los coros y la danza, de las artes guerreras y las competencias donde se exhiben no sólo el desarrollo de habilidades corporales sino virtudes como la valentía, son parte de las funciones del Estado con vistas a propiciar una ciudad saludable desde el punto de vista corporal y moral. Las metáforas relativas al cultivo de plantas, a la crianza de animales y a la medicina, aun exhibidas en su diferencia con las funciones del político, muestran su visión de la vida natural y la intervención sobre ella por parte del poder. Éste abarca, en lo que entiendo como biopolítica en el sentido foucaulteano, las consideraciones sobre la alimentación de la población, reglas que incluyen permisos y prohibiciones sobre la ingesta de determinados alimentos, por ejemplo para los guardianes en *República*, normas relativas a la institución de las comidas y la bebida en común, así como para el cultivo y la provisión del sustento. Han de incluirse asimismo las recomendaciones sobre el ejercicio de la sexualidad, la prohibición de la homosexualidad y de la procreación en condiciones no autorizadas por la ley. Deben tenerse en cuenta las consideraciones acerca del ejercicio físico de los ancianos y de la conveniencia o no de la prolongación de la vida en situaciones irreversibles de enfermedad física, perversión moral o senectud. Tanto la educación como el conocimiento tienen en Platón el carácter de remedios, en el sentido medicinal del término, temas sobre los que he abundado en el desarrollo de este escrito, así como sobre las virtudes a ser incorporadas para dar forma a ciudadanos en armonía con la naturaleza y la sociedad. Forma parte de la administración estatal la publicidad que transcurre a través de los discursos que dan cuenta de mitos, relatos e historias cuyos voceros son los padres, las nodrizas, los maestros, los poetas y todos aquellos cuya función se ejerza a través del lenguaje. Platón concibe reglas estrictas para la forma y contenido de los mensajes, los que deben apuntar indefectiblemente a

formatear a los individuos con vistas al sostenimiento de las virtudes que hacen posible la vida social en armonía y felicidad. .

También el castigo tiene una función curativa o purificadora destinada a los trasgresores. Para los demás funciona como ejemplo disuasivo o preventivo. En casos de delitos graves puede llegar hasta la pena de muerte o el abandono por parte del Estado. En esta última situación un individuo puede ser asesinado, sin que el agresor sea incriminado. En este sentido, el derecho penal platónico es una muestra palmaria de la entrega de la vida al poder soberano. En cuanto al cuidado de sí, éste aparece vinculado a la preocupación por el alma, no en tanto sustancia sino con relación a su actividad. Para Platón, la contemplación del alma implica ver en ella la divinidad, lo que constituye una exigencia para un buen político. De manera que el cuidado de sí consiste en el principio délfico “Conócete a ti mismo” vinculado a la actividad política: un deber del hombre joven. Finalmente el cuidado de sí aparece relacionado al amor por la filosofía. Platón ha enfatizado en su obra el carácter liberador de una pedagogía orientada no sólo a una actitud sino a una actividad real, es decir, a una economía.

Algunas consideraciones más acerca del modelo de actividad política y de ciudad que Platón propone implican la puesta en escena de un único pensamiento, en la medida en que hay un solo panteón y un solo universo, de cuya descripción no verdadera, aunque verosímil, se ocupa. A pesar de que no parece haber tenido un proyecto que fuese más allá del mundo griego ni de su tiempo, el pensamiento único y la convicción en las bondades del modelo, al punto de creer que cualquiera que tuviera conocimiento de él quedaría convencido de su excelencia, pudieron haber inducido en posteriores lecturas la idea de que era exportable, justificando así su universalidad. Esta idea quizá se vio reforzada por la confianza de Platón en que la expansión del territorio y su no deseada consecuencia: la impiadosa guerra, a pesar de su rechazo del militarismo, eran una condición de la civilización. Es necesario recordar, para no naufragar en la tentación de atribuirle una defensa del imperialismo sin más, que la posibilidad de ampliar el territorio se da en el contexto de una sociedad descrita como “afiebrada”, es decir enferma por su falta de moderación en lo que a los placeres se refiere. Continuando en la línea del acento puesto en la unidad del mundo y su réplica social, el lector habrá notado que con respecto al tópico de la multiplicidad, he tratado de morigerar el desdén que se advierte hacia la extranjería o la mujer, por tomar dos ejemplos, aunque no he dejado de tomar en cuenta los esfuerzos de Platón por darle alguna solución al conflicto de esos opuestos. La ambigüedad que se encuentra en muchos aspectos de los escritos está también presente al tratar el tema de referencia y no debe olvidarse que el cambio, la multiplicidad, lo otro, son los nombres que remiten a la condición mortal del ser humano y Platón quería

inmortalizar su virtud a través de la obra más bella de la moderación y la justicia, que es la de darle organización a las ciudades y familias como lo hicieron quienes dieron vida a las leyes (*Banquete* 209a). Pero éstas no son sino palabras, como las que componen todo discurso en el que la escritura, la mentira, la retórica, la sofística y la poesía, tan poco estimadas, aparecen empleadas y legitimadas siempre y cuando estén al servicio de finalidades virtuosas. De manera que, al fin de cuentas, es la virtud más que la verdad la que otorga belleza al discurso platónico, la que se manifiesta en el propósito de hacer felices a los seres humanos, en que para fundamentarlo utiliza la argumentación y en que el método racional es capaz de llegar a sus últimas consecuencias, al punto de denunciar las aporías a las que conduce la propia demostración. Lo que no sería sino una muestra de valentía, prudencia y sabiduría. Si la virtud da derecho a legislar para la ciudad e inclusive a gobernarla aun por encima de las leyes, ello sucede porque quien la ostente sabe qué es lo que mejor conviene a los seres humanos y cómo ponerlo en práctica. Lo que está en juego entonces es la virtud de Platón, la que le asigna un privilegio, como el que otrora tuviera el admirado Solón, su antepasado, quizá un espectro que lo ha conminado a seguir su ejemplo. Platón, copia del gran legislador, éste una imitación del dios. Nuevamente la repetición en el corazón de su filosofía: la presencia de la no-verdad como condición de la verdad y entonces también de la dificultad de diferenciar una de otra. Si lo uno es a la vez múltiple como lo quisieron los dioses, lo cierto es que Platón hace prevalecer la unidad (la verdad) sobre la multiplicidad (la no-verdad devenida diferencia) como ya se ha dicho. Pero siendo la verdad sólo accesible en su plenitud a los dioses, según la propuesta platónica, para los seres humanos queda colocada en el terreno de lo que es conveniente a los fines de lograr el Bien, conveniencia que en un contexto de predominio de la clase económica, está subordinada a los bienes entendidos a la manera del partido oligárquico, tan bien representado por Platón. Su contrapropuesta, no verdadera, está sostenida por una concepción teológica: los dioses existen, son buenos y se ocupan de los seres humanos. Pero si Dios ha muerto, el mérito de Platón consiste menos en lo que afirma que en haber traspuesto al discurso tantos interrogantes, paradojas, contradicciones y la posibilidad de pensar el mundo como ese lugar de sombras en el que deambulamos a tientas. Con respecto a la diferencia entre el ser humano y lo otro, también debe recordarse lo dispuesto por designio divino: que el hombre según el vicio sea una mujer en un segundo nacimiento y de persistir en la maldad se transforme en un animal. Esta situación que hace de la mujer y el animal un hombre degradado le permite pensar en esa suerte de animalización de lo humano y de humanización del animal con que Agamben caracteriza a la máquina

antropológica<sup>354</sup> tanto antigua como moderna y presente en la actualidad. Puede interpretarse asimismo que tal indiferenciación autoriza la puesta en marcha del dispositivo biopolítico en el pensamiento platónico en la medida en que el ser humano puede ser pensado como inhumano: a veces asimilado a una marioneta, otras a un ser cuyo componente irracional o animal es lo suficientemente fuerte como para doblegar en numerosas ocasiones a la pequeña y frágil porción racional del alma. Por este motivo es que el conjunto de cuerpo y alma puede presentarse necesitado de adquirir una forma que sólo puede ser suministrada por la política. Si bien, en el caso de Platón, el alma está dotada de las formas que ha contemplado al estar separada del cuerpo, ellas han sido “olvidadas” y es entonces que se pone en obra la red de saberes “expertos” de la que dispone el Estado para actualizar esos contenidos, hacerlos prevalentes y disponibles para el gobierno del cuerpo y de las partes irracionales del alma. Esa parece ser la función principal del Estado, junto a la de inmunización con relación al contagio y la de adaptación continua al *nomos*, con miras a la felicidad del hombre. La norma se configura así como esencialmente biopolítica en tanto surge de su remisión a la vida natural. En la modernidad la operatoria mediante la cual la vida natural se inscribe en el orden jurídico-político del Estado-nación implica el desarrollo de la subjetivación, con él la reducción a lo idéntico y a una comunidad cerrada que descansa en criterios de identidad, necesariamente excluyentes. Esta función del Estado implica violencia, motivo por el cual Agamben propone una comunidad por venir, habitada por la ausencia de identidad, propiedad, proyecto, acciones determinadas, a la vez que redefine lo humano por su condición de ser un singular cualquiera, una mera existencia que se sustrae al lugar de encarnación de una forma de vida concreta, sancionada, normal y que en cambio se constituye por una decisión de reducirse a su ser-así<sup>355</sup>. La comunidad que viene, en su permanente estar llegando, es inclusión, posibilidad, pertenencia al lenguaje, es decir, carencia de identidad. Según esta perspectiva todo hombre es realidad lingüística<sup>356</sup> y su existencia no es sacrificable por estar originariamente ya sacrificada a la finitud que ella es. Por consiguiente una política que no excluya debe mantener alejados el derecho y la vida, por no haber una articulación sustancial entre ellos. La posición de Agamben hace referencia a una relación excepcional sin obra y sin

---

<sup>354</sup> En ella está en juego la producción de lo humano al intentar oponer el hombre al animal o lo humano a lo inhumano. En su versión antigua lo inhumano incluía al esclavo, al bárbaro y al extranjero. Agamben, G., *Lo abierto*, trad. cit., 75.

<sup>355</sup> “Para el ser que es la propia manera, ésta no es, de hecho, una propiedad que lo determine e identifique como una esencia, sino más bien como una impropiiedad.” Este libre uso de sí, que no dispone sin embargo de la existencia como de una propiedad, es aquel pensado como un hábito, un *ethos* que nos genera. En tanto es generado de la propia manera, es la única felicidad posible para el ser humano. Ver Agamben, G., *La comunidad que viene*, trad.cit., 31-33.

<sup>356</sup> “Cualquiera” significa lo que en el puro ser-dicho, por serlo es innombrable: el ser-en el lenguaje de lo no lingüístico. Ver Agamben, G., *La comunidad que viene*, trad.cit., 61-66.

nombre con lo trascendente, esto es, con nosotros mismos, con la humanidad. Para Massimo Cacciari el término “comunidad” pertenece a la categoría de la distancia, concepto que se comprende más en lengua italiana. Dice “*Quando l’hostis è qui con me, dimora con me, è “di-stanza” qui con me, eppure rimane perfettamente distinto da me (...).*”<sup>357</sup> Porque la comunidad se forma entre diferentes, peregrinos enraizados en sus propias leyes y costumbres y todo aquel que sea su anfitrión deberá admitir a su vez ser potencialmente un huésped. La comunidad es una relación de personas que se transforman culturalmente, de protagonistas que pueden intercambiar los propios roles, de donde puede decirse que cada persona no es sino una comunidad de personas (*L’invenzione dell’individuo* 55)<sup>358</sup>. Pero como nada asegura que el huésped no se transforme en enemigo, cualquiera que aloje en sí a un extraño, afrontando el riesgo, podrá ofrecerse al encuentro con el otro de sí gratuitamente, sin contraprestación. El que es foráneo, es necesariamente anfitrión: quien hospede al extranjero que reconoce en sí mismo, albergará también a todo aquel que viene de afuera, reconocerá en él esa misma imprevisibilidad e incomprensibilidad que ha reconocido en sí mismo y que constituye la fuente y energía de cada interrogación. Toda ciudad así como cada individuo inmunizado contra la pregunta por la posibilidad de una tal comunidad que viene, representarán su negación (58).

---

<sup>357</sup> Ver Cacciari, M., *L’invenzione dell’individuo*, ed.cit., 52-53.

<sup>358</sup> “Ser sustituible, estar como sea en el lugar del otro, se convierte así en lo más propio de toda creatura.” Ver Agamben, G., *La comunidad que viene*, trad.cit., 28.

## Bibliografía

- Agamben, G. (1999), *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Pre-Textos, España.
- Agamben, G. (2002), *Homo Sacer III. Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Pre-Textos, Valencia.
- Agamben, G. (2007), *Homo Sacer II 1. Estado de excepción*, trad. Flavia Costa e Ivana Costa, Adriana Hidalgo editora, Argentina.
- Agamben, G. (2008), *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y el gobierno. (Homo Sacer II 2)*, trad. Flavia Costa, Edgardo Castro y Mercedes Ruvituso, Adriana Hidalgo editora, Argentina.
- Agamben, G., (2009), *Signatura rerum. Sobre el método*, trad. Flavia Costa y Mercedes Ruvituso, Adriana Hidalgo Editora, Argentina.
- Agamben, G. (2012), *Teología y lenguaje. Del poder de Dios al juego de los niños*, trad. Matías Raia, Las Cuarenta, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Agamben, G. (2002), *Estancias*, trad. Tomás Segovia, Editorial Nacional, Madrid.
- Agamben, G. (2007), *Lo abierto*, trad. Flavia Costa y Edgardo Castro, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires.
- Agamben, G. (2002), *El hombre sin contenido*, trad. Eduardo Magaretto Kohrmann, Editorial Nacional, Madrid.
- Agamben, G. (2010), *Medios sin fin. Notas sobre la política*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Pre-Textos, España.
- Agamben, G. (2007), *The Work of Man en Sovereignty and Life*, Edited by Matthew Calarco and Steven DeCaroli, Stanford University Press, California.
- Agamben, G. (2003), *La comunidad que viene*, trad. José L. Villacañas y Claudio La Rocca, Editora Nacional, Madrid.
- Agamben, G. (2013), *Benjamin e il capitalismo en Rivista Lo Straniero*, N° 155, Maggio 2013, Roma.
- Agamben, G. ((2006), *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo R.L., Roma.
- Agamben, G. (2001), *Bartleby o de la contingencia en Preferiría no hacerlo*, trad. José L.Pardo, Pre-textos, Valencia.
- Agamben, G. (2007), *Infancia e historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia*, trad. Silvio Mattoni, Adriana Hidalgo editora, Argentina.
- Aristóteles (1969), *De Anima*, trad. Alfredo Llanos, Juárez Editor S. A., Buenos Aires.
- Badiou, A. (1999), *Manifiesto por la filosofía*, trad. Victoriano Alcantud Serrano, Ediciones Nueva Visión SAIC, Argentina.
- Badiou, A. (1999), *El ser y el acontecimiento*, trad. Raúl J. Cerdeiras, Alejandro A. Cerletti, y Nilda Prado, Manantial, Buenos Aires.
- Badiou, A. (1995), *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal en Batallas éticas*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Badiou, A. (2009), *Compendio de metapolítica*, trad. J. M. Spinelli, Prometeo Libros, Buenos Aires.
- Cacciari, M. (1997), *L'invenzione dell'individuo en Massimo Cacciari e Carlos Maria Martini, Dialogo sulla solidarietà*, Edizioni Lavoro, Roma.
- Chamoux, F. (1967), *Arte griego*, trad. José Elías, Seix Barral, Barcelona.
- Chiodi, Giulio M. e Gatti, Roberto (2008), *La filosofía política di Platone*, Franco Angeli s.r.l., Milano.
- Clemente de Alejandría (2006), *Stromata*, preparado por Marcelo Melino, Ciudad Nueva, Argentina.
- Colby, D. (2011), *Agamben and Theology*, T&Y Clark International, London.
- Colli, G., (2008), *Platón político*, trad. Jordi Raventós, Ediciones Siruela Biblioteca de Ensayo, Madrid.
- Cragolini, Mónica (2000), *La filosofía nietzscheana de la tensión*, Artículo en Revistas "Contrastes", Revista Interdisciplinaria de Filosofía, Universidad de Málaga, Vol. V, pp.227-242.
- Deleuze, G. (2002), *Diferencia y repetición*, trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Amorrortu, Buenos Aires.
- Deleuze, G., (2001), *Bartleby o la fórmula en Preferiría no hacerlo*, trad. José Luis Pardo, Pre-textos, Valencia.
- Derrida, J. (1977), *Posiciones*, trad. Manuel Arranz, Pre-textos, Valencia.
- Derrida, J. (1994), *La différance*, en Márgenes de la filosofía, trad. Carmen González Martín, Ediciones

- Cátedra, Madrid.
- Derrida, J. (1998), *Desconstrucción y pragmatismo*, trad. M. Mayer y L. M. Pousadela, Paidós, Buenos Aires.
- Díaz, Esther (2007), *Entre la tecnociencia y el deseo. La construcción de una epistemología ampliada*, Editorial Biblos, Buenos Aires.
- Foucault, M. (1986), *La verdad y las formas jurídicas*, trad. Enrique Lynch, Editorial Gedisa, México.
- Foucault, M. (1991), *Tecnologías del yo y otros textos afines*, trad. Mercedes Allendesalazar, Ediciones Paidós Ibérica S. A., Universidad Autónoma de Barcelona, España.
- Foucault, M. (1995), *Nietzsche, Freud, Marx*, trad. C. Rincón, El cielo por asalto, Buenos Aires.
- Foucault, M. (2002), *Historia de la sexualidad I- la voluntad de saber*, trad. Ulises Guiñazú, Siglo XXI Editores S. A., Argentina.
- Foucault, M. (1999), *Historia de la sexualidad II-el uso de los placeres*, trad. Martí Soler, Siglo XXI Editores S. A., México.
- Foucault, M. (2003), *Historia de la sexualidad III-la inquietud de sí*, trad. Tomás Segovia, Siglo XXI Editores S. A., Argentina.
- Foucault, M. (1996), *La hermenéutica del sujeto. Primera lección 6 de enero de 1982*, trad. Fernando Álvarez Uría, Editorial Altamira, Argentina.
- Foucault, M. (2002), *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. Elsa Cecilia Frost, Siglo XXI Editores S. A., Buenos Aires.
- Foucault, M. (2002), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, trad. Aurelio Garzón del Camino, Siglo XXI Editores S. A., Buenos Aires.
- Foucault, M. (2012), *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*, trad. Horacio Pons, Fondo de cultura económica. Argentina.
- Foucault, M. (2010), *Defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976) Clase del 17 de marzo de 1976*, trad. Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Argentina.
- Freud, S. (1973), *Duelo y Melancolía* en Obras completas, trad. Luis López Ballesteros y De Torres, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid.
- Freud, S. (1973), *Los instintos y sus destinos* en Obras completas, trad. Luis López Ballesteros y De Torres, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid.
- Freud, S. (1973), *Psicopatología de la vida cotidiana* en Obras completas, trad. Luis López Ballesteros y De Torres, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid.
- Freud, S. (1973), *Más allá del principio de placer* en Obras completas, trad. Luis López Ballesteros y De Torres, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid.
- Freud, S. (1973), *Concepto psicoanalítico de las perturbaciones psicógenas de la visión* en Obras Completas, trad. Luis López Ballesteros y De Torres, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid.
- Freud, S. (1973), *Estudios sobre la histeria* en Obras Completas, trad. Luis López Ballesteros y De Torres, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid.
- Freud, S. (1973), *El "yo" y el "ello"* en Obras Completas, trad. Luis López Ballesteros y De Torres, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid.
- Freud, S. (1973), *La interpretación de los sueños* en Obras Completas, trad. Luis López Ballesteros y De Torres, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid.
- Galindo Hervás, A. (2005), *Política y Mesianismo. Giorgio Agamben*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Hesíodo (1968), *Teogonía, Los trabajos y los días, El escudo de Heracles*, trad. Roque Vicente Caputo, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- Hobbes, T. (2007), *Leviatán*, trad. Antonio Escohotado, Editorial Losada, Buenos Aires.
- Homero (1956), *Odisea*, trad. Luis Segalá y Estalella, Aguilar, Madrid.
- Jenofonte (1993), *Recuerdo de Sócrates Económico Banquete Apología de Sócrates*, trad. J. Zaragoza Botella, Biblioteca Clásica Gredos, España.
- Kantorowicz, E. H. (1985), *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, trad. Susana Aikin Araluce y Rafael Blázquez Godoy, Akal Universitaria, España.
- Klein, M. (1996), *Amor, culpa y reparación* en Obras Completas, trad. Hebe Friedenthal, Arminda Aberastury y Adolfo Negrotto, Paidós Ibérica, Barcelona.
- Lacan, J. (1988), *El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*, en Escritos I, trad. Tomás Segovia, Siglo XX Editores, Argentina.
- Lacan, J. (1988), *La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud*, en Escritos I, trad. Tomás Segovia, Siglo XX Editores, Argentina.
- Lacan, J. (sin fecha), *Seminario X La angustia*, Clase 3, 28/11/1962, Escuela Freudiana de Buenos Aires, Argentina.
- Lacan, J. (sin fecha), *Seminario 8 La transferencia*, Curso 1960-61, Clase 10, 1/2/1961, trad. Ricardo E. Rodríguez Ponte, Escuela freudiana de Buenos Aires, Argentina.

- Lamanna, E. P. (1960), *Historia de la filosofía*, trad. Oberdan Caletti, Librería Hachette S. A., Buenos Aires.
- Laplanche, J., Pontalis, J. B. (1974), *Diccionario de Psicoanálisis*, trad. Fernando Cervantes Gimeno, Editorial Labor S.A., Buenos Aires.
- Loraux, N. (2007), *Nacido de la tierra. Mito y política en Atenas*, trad. Diego Tatián, El cuenco de plata, Buenos Aires.
- Ludueña Romandini, Fabián (2010), *La comunidad de los espectros*, Miño y Dávila Editores, Argentina.
- Mari, E. (2001), *El banquete de Platón. El eros, el vino, los discursos*, Editorial Biblos, Buenos Aires.
- Melville, H. (2001), *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente*, trad. José M. Benítez Ariza, Pre-Textos, Valencia.
- Mills, C. (2008), *The Philosophy of Agamben*, Acumen Publishing Limited, Stocksfield, England.
- Nietzsche, F. (2008), *La genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Buenos Aires.
- Nietzsche, F. (1985), *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid.
- Nietzsche, F. (1990), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. Luis M. Valdés, Tecnos, Madrid.
- Platón (1966), *Obras completas*, trad. M. Araujo, F. García Yagüe, L. Gil, J. A. Miguez, M. Rico, A. Rodríguez Huescar y F. de P. Samaranch, Aguilar S. A., Madrid.
- Platón (2007), *República* en Diálogos IV, trad. Conrado Eggers Lan, Editorial Gredos S. A., Madrid.
- Platón (2007), *Parménides, Teeteto, Sofista, Político* en Diálogos V, trad. Ma. I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos y N. Luis Cordero, Editorial Gredos S. A., Madrid.
- Platón (2007), *Leyes* en Diálogos VII-VIII, trad. Francisco Lisi, Editorial Gredos S. A., Madrid.
- Rancière, J., (2007), *La comunidad de los iguales* en *En los bordes de lo político*, trad. Alejandro Madrid, Ediciones La Cebra, Buenos Aires.
- Roudinesco, E. y Plon, M. (1998), *Diccionario de psicoanálisis*, trad. Jorge Piatigorsky, Paidós, Buenos Aires.
- Santiago Guervós de, L. E. (2000), *El poder de la palabra. Nietzsche y la retórica*, en Friedrich Nietzsche. Escritos sobre retórica, Editorial Trotta, Madrid.
- Schelling, F. W. J. (1998), *Filosofía de la revelación*, Libro 1: *Introducción*, trad. Juan Cruz Cruz, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n. 51, Pamplona.
- Schofield, Malcolm (2006), *Plato. Political Philosophy*, Ed. Mark Philp, Oxford University Press, New York.
- Sloterdijk, P. (2006), *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*, trad. Teresa Rocha Barco, Ediciones Siruela, Madrid.
- Stalley, R. F. (1983), *An Introduction to Plato's Laws*, Hackett Publishing Company, Great Britain.
- Taylor, Charles (2001), *Sources of The Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, United States of America.

#### Recursos electrónicos:

- Derrida, J. (1968), *La farmacia de Platón*, en *Tel Quel*, nros. 32 y 33, disponible en <http://es.scribd.com/doc/66703292/La-farmacia-de-Platon-Jacques-Derrida>.
- Lazzarato, M., (2000), "Del biopoder a la biopolítica" en *Multitudes*, nº 1, trad. Muxiulunak, (citado en marzo de 2000), disponible en <http://www.sindominio.net/arkitzean/otrascosas/lazzarato.htm>.
- Mathov, N. (2013), "Platón y la biopolítica" en *El banquete de los dioses. Revista de Filosofía y teoría política contemporáneas*, Volumen 1 Nº 1, Noviembre 2013 a Mayo 2014, (citado el 20 de noviembre de 2013), 194-225, disponible en [http://www.banquetedelosdioses.com.ar/1/12\\_mathov.pdf](http://www.banquetedelosdioses.com.ar/1/12_mathov.pdf).

