

mudo para quien no sabe tocarlo, y produce una insoportable monotonía cuando sólo se toca una de sus cuerdas. En saber tocar al mismo tiempo varias cuerdas, produciendo no una estridente disonancia, sino una bella armonía, consiste en efecto el difícil arte de la verdadera *paideia*.

POSICIÓN QUE OCUPA LA EDUCACIÓN EN EL ESTADO JUSTO

Para la conservación del estado es necesario que exista siempre en él el guía que posea este arte,⁸⁶⁷ o, para expresarlo con Platón en un pasaje posterior, en que recoge de nuevo esta idea y la desarrolla: en el estado debe conservarse siempre un elemento en que siga viviendo y obrando el espíritu de su fundador.⁸⁶⁸ Este postulado entraña un problema nuevo y aún mayor: el de la educación de los educadores. Platón lo resuelve por medio de los regentes-filósofos. No hace seguir este problema directamente al de la educación de los "guardianes", como se haría en un estudio sistemático, sino que considera oportuno separar estas dos formas de la *paideia*, interiormente relacionadas entre sí, por un largo intermedio, que sostiene la tensión y al mismo tiempo la aumenta. Pero no deja al lector ni un momento de duda sobre la orientación del camino que ha de seguir, ya que formula inmediatamente esta pregunta: ¿cuál de los "guardianes" deberá gobernar el estado? ⁸⁶⁹ Para Platón es evidente y no necesita razonarse que los regentes del estado sólo pueden salir de la capa de los representantes de las supremas virtudes guerreras y pacíficas. El ejercicio del poder supremo se halla subordinado exclusivamente, según él, al hecho de poseer la mejor educación. Pero ésta no termina, ni mucho menos, con la formación de los "guardianes". El preparar a los hombres para la profesión de regente requiere un procedimiento especial de selección, que aquí sólo se examina, por el momento, en aquello en que su ejecución cae dentro del marco de la educación de los "guardianes".⁸⁷⁰ Mediante una observación y un examen incesan-

630

tes, mantenidos desde la infancia, se comprueba cuáles son los "guardianes"

⁸⁶⁷ 160 Rep., 412 A.

⁸⁶⁸ 161 Rep., 497 D.

⁸⁶⁹ 162 Rep., 412 B.

⁸⁷⁰ 163 Rep., 412 D-414 A.

que poseen en más alto grado las cualidades de sabiduría práctica, de talento y de preocupación por el bien común, que son decisivas en quienes han de regentar el estado. Su incorruptibilidad y su dominio de sí mismos se ponen a prueba mediante tentaciones de todas clases, y sólo quienes salgan salvos hasta el final de estas pruebas sostenidas durante varios decenios se elevan a la categoría de "guardianes" en el verdadero y estricto sentido de la palabra; los demás, se consideran como simples "auxiliares" de aquéllos.⁸⁷¹

Este sistema de contrastación del carácter presupone que Platón, a pesar de lo alto que valora la influencia de la educación, no cree en su eficacia mecánica y uniforme, sino que cuenta con la diversidad de la naturaleza individual. El principio de la selección rigurosa y consciente tiene también su importancia desde el punto de vista político para la estructura del estado Platónico, puesto que sobre ella descansa la posibilidad de mantener en pie el sistema de la diferenciación por estamentos. Indudablemente, ésta presupone una cierta continuidad hereditaria de las cualidades exigidas para pertenecer a cada uno de los tres estamentos que se reconocen. Sin embargo, Platón admite en absoluto la posibilidad de que la descendencia de los estamentos superiores degeneren y la de que el tercer estamento produzca, en cambio, representantes altamente calificados, y facilita la promoción y el descenso de estos elementos mediante una selección y una eliminación conscientes.⁸⁷² La profesión de regente del estado exige como base un carácter especialmente fuerte. Este requisito se da bajo todas las formas de gobierno, pero más que en ninguna en el "estado ideal" de Platón. En este estado no existe ninguna garantía de tipo constitucional contra el abuso de los poderes extraordinarios y casi ilimitados que pone en manos de quienes lo regentan. La única garantía efectiva de que no se convertirán de guardianes del estado en dueños y señores de él, de que no degenerarán de perros guardianes en lobos que devoren el rebaño que deben guardar, reside según el filósofo en una buena educación.⁸⁷³

Esperamos que la interpretación dada por nosotros descartará suficientemente la posibilidad de que nadie crea que esta "falta de garantías" del estado de Platón de que aquí se habla, debe ser considerada primordialmente

⁸⁷¹164 Rep., 414 B.

⁸⁷² 165 Rep., 414 D-415 D.

⁸⁷³ 166 Rep., 416 A-B. La palabra griega para "garantía" es aquí εὐλάβεια. Consiste sólo en ser τω=| ο)/nti kalw=j pepaideume/noi, 416 B 6, o h(ο)rqh\ paidei/a, 416 C 1.

desde el punto de vista del derecho constitucional o de la experiencia política, lo que nos llevaría a acusar a Platón de ingenuidad por pensar que ningún estado puede gobernarse sin el complicado aparato de una constitución moderna. Para mí es de una claridad meridiana que Platón no se propone en modo alguno tratar con seriedad este problema, puesto que no se interesa aquí por 631 el estado como un problema técnico o psicológico, sino que lo aborda simplemente como marco y como fondo de un sistema perfecto de educación. Se le puede criticar todo lo que se quiera por ello y acusarle de imprimir un carácter absolutista a la educación: lo que no admite duda es que, para él, el verdadero problema es el de la *paideia*. Ésta es, a su modo de ver, la solución de todos los problemas insolubles. La acumulación de la mayor plenitud posible e ilimitada de poderes en manos de quien regenta el estado no es, para Platón, un fin en sí. Será denunciada por él como fuente de la *hybris*, en su última obra, las *Leyes* (Cf. *infra*, lib. iv). Su regente es el producto supremo de la educación, y la misión que se le asigna es la de ser el educador supremo de toda la ciudad.

Platón no prejuzga el problema de si la educación de los "guardianes", que tiende en primer término a lograr un tipo medio de "guardián" lo más alto que sea posible, basta, o no, para conseguir esta finalidad.⁸⁷⁴ Pero aunque así quede todavía sin determinar el contenido concreto de esta cultura del regente, en el relato de la vida de éste que se hace a continuación, se esclarece del todo el poder predominante de la idea de la educación en el nuevo estado, descartándose en cambio, con sorprendente brevedad, todo lo puramente político. La vida exterior del regente debe caracterizarse por la máxima sobriedad, severidad y pobreza. No existe en ella absolutamente ninguna órbita privada, ni siquiera una casa propia o comidas familiares, sino que toda ella se desarrolla en público. El regente recibe de la comunidad lo estrictamente necesario para comer y para vestir, no pudiendo poseer ningún dinero ni adquirir ninguna clase de propiedad.⁸⁷⁵ No es misión del verdadero estado hacer que la clase dominante de la población sea lo más feliz posible, pues este estado debe velar por la dicha de todos, y esto depende de que cada individuo cumpla lo mejor posible su función específica y ésta solamente. En efecto, según Platón, la vida de cada individuo tiene su contenido, su derecho y sus límites en lo que aporte como miembro del todo social, semejante a un organismo vivo. El bien supremo que debe procurarse es la unidad del

⁸⁷⁴ 167 Rep., 416 B.

⁸⁷⁵ 168 Rep., 416 C 55. Estas reglas se dan para la vida del regente, en adición a su *paideia*.

todo.⁸⁷⁶ Pero esto no quiere decir, ni mucho menos, que, una vez restringidos así los derechos del individuo, pase el todo a ocupar su lugar y que el estado deba, por su parte, hacerse lo más rico y poderoso que sea posible. Los fines a que este estado aspira no son el poder, la prosperidad económica ni la acumulación ilimitada de riqueza; su ambición de riqueza y de poder termina allí donde estos bienes materiales dejan de servir al postulado de la unidad social interior.⁸⁷⁷

Platón no cree que al postular esto pida nada inasequible, sino **632** que considera que sus planes son de fácil ejecución, siempre y cuando que los ciudadanos mantengan en pie una cosa: una buena educación, condición en la que se basa su estado.⁸⁷⁸ Con tal de que se cumpla fielmente, este requisito hará surgir dentro de ese tipo de comunidad hombres excelentes, los cuales, a su vez, abrazarán con entusiasmo la misma educación, remontándose así sobre sus antecesores.⁸⁷⁹ Con arreglo a su idea, la imagen que Platón traza del orden social no descansa en una preferencia o un capricho individual, sino que es considerada por él como la norma absoluta impuesta por la naturaleza del hombre como un ser social y moral. Por eso este orden debe correr a cargo del estado y no conoce evolución; todo lo que sea alejarse de él significa degeneración y decadencia. La idea de un estado ideal lleva implícito que todo lo que difiera de él tiene que ser necesariamente peor que él mismo. Lo que es sencillamente perfecto no deja margen a ningún anhelo de progreso, sino sólo al deseo de conservarlo. Y, para conservarlo, no se dispone de otros medios que los empleados para crearlo. Todo depende, sencillamente, de que nada se renueve en la educación.⁸⁸⁰ Ningún peligro del exterior puede afectar a este estado, pero, en cambio, si se modificase, por ejemplo, el espíritu de lo "músico", se modificaría también el carácter de sus leyes.⁸⁸¹ He aquí por qué Platón recomienda que los "guardianes" construyan la ciudadela de la ciudad sobre esta suprema cima: la cultura "música".⁸⁸² Si ésta degenera, la esencia de lo contrario a la ley se contagiará sin esfuerzo alguno y como jugando a las costumbres, al modo de vida y a las relaciones públicas. Pero, partiendo de esa cima, se puede y se debe también, por el contrario, restablecer las buenas

⁸⁷⁶ 169 Rep., 419 A-420 B y 421 B.

⁸⁷⁷ 170 Rep., 423 B.

⁸⁷⁸ 171 Rep., 423 E.

⁸⁷⁹ 172 Rep., 424 A.

⁸⁸⁰ 173 Rep., 424 B.

⁸⁸¹ 174 Rep., 424 C.

⁸⁸² 175 Rep., 424 D.

costumbres, el respeto a la vejez, el sentimiento de devoción a los padres, el peinado, el vestido, el calzado y la actitud del cuerpo correctos.⁸⁸³ Platón se burla de un tipo de legislación que descienda a los detalles, en la que ve una exageración simplista de la importancia de la palabra hablada y escrita. Sólo por medio de la educación (es decir, de la formación del hombre) es posible alcanzar la finalidad perseguida por el legislador, y cuando aquélla es verdaderamente eficaz, huelgan las leyes. Es cierto que el propio Platón da no pocas veces, en su *República*, el nombre de leyes a los preceptos estatuidos por él para el gobierno de su comunidad, pero estas leyes versan todas de modo exclusivo sobre la estructura de la **633** educación. Ésta exige al estado de la necesidad de estar constantemente creando y modificando leyes, como ocurría en la Atenas de los tiempos de Platón, y hace inútiles las normas especiales sobre policía, mercados y puertos, sobre el comercio, las ofensas y las violencias, así como sobre el procedimiento civil y el régimen de los tribunales de justicia.⁸⁸⁴ Los políticos libran una lucha estéril contra la hidra. Se entretienen en curar los síntomas, en vez de atacar el mal en su raíz mediante el tratamiento médico natural, que es una acertada educación.

Los antiguos admiradores de la *eunomia* espartana pintan ésta, en términos parecidos, como un sistema educativo público que hace superflua una legislación especializada, gracias al respeto estricto a la ley no escrita, que domina la vida toda. Ya dijimos más arriba que esta imagen de Esparta se formó bajo la influencia de ciertas ideas reformadoras como las de la *paideia* Platónica y otras corrientes críticas del estado, en el curso del siglo iv.⁸⁸⁵ Esto no excluye, sin embargo, que Platón, por su parte, al trazar el proyecto de su estado educativo, se apoyase o creyera apoyarse, lo mismo en general que en cuanto a los detalles, en el modelo de Esparta. El desdén por la maquinaria administrativa y legislativa del estado moderno, la sustitución de la legislación concreta por el poder de la costumbre y por un sistema educativo público que presida la vida entera, la implantación de comidas colectivas de los "guardianes", el control de lo "músico" por el estado y su concepto de ciudadela de éste, son todos rasgos genuinamente espartanos. Pero esta

⁸⁸³ 176 En Rep., 424 D-E, describe Platón en detalle los efectos sociales negativos de los cambios en la *paideia*, con los cuales contrasta en 425 A-B los efectos beneficiosos de su observación fiel e inmovible. Ambas imágenes se caracterizan por las antítesis *παρανομία* <--> *εὐνομία*, que recuerdan la elegía de SOLÓN, frag. 3, Diehl. En ella Solón hace de *παρανομία* y *εὐνομία* la causa final de la felicidad o la miseria del estado (Cf. supra, p. 143). En la República son solamente los efectos del cambio o la resistencia al cambio de la *paideia* (Cf. Rep., 425 C).

⁸⁸⁴ 177 Rep., 425 C. Cf. también 427 A.

⁸⁸⁵ 178 Cf. supra, pp. 86 ss.

interpretación de Esparta como el tipo de estado en que se había logrado rehuir con éxito el individualismo extremo, sólo podía darla un filósofo surgido en los tiempos de degeneración de la democracia ateniense y formado en oposición con ella. El máximo orgullo de esta democracia era el estado de derecho, con su respeto a la ley, el postulado de la igualdad de derechos para todos los ciudadanos, grandes y pequeños, y el complicado mecanismo de su autoadministración. La renuncia de Platón a estas conquistas constituye, naturalmente, un extremo explicable sólo por la desesperada situación espiritual de Atenas en aquella época. Platón llegó a la convicción trágica de que las leyes y las constituciones no son tampoco más que simples formas que tienen un valor cuando existe en el pueblo una sustancia moral que las alimenta y las mantiene. Espíritus conservadores creían observar precisamente en la democracia que lo que mantenía a este estado en cohesión era, en el fondo, otra cosa de lo que su propia ideología hacía pasar por tal. No era tanto, en realidad, la libertad recién conquistada y celosamente defendida como la fuerza de la costumbre y la tradición, que en las democracias suele ser precisamente más imperativa que en otros tipos de estado, de la que los propios ciudadanos no se dan **634** cuenta y cuya presencia apenas advierten tampoco, en la mayoría de los casos, los miembros de otros estados. La perduración ininterrumpida de esta ley no escrita había sido el fuerte de la democracia atica en su época heroica; su decadencia hizo que, a pesar de todas las leyes vigentes, su libertad se convirtiese en arbitrariedad. Una educación del tipo de Licurgo es, según Platón, el único camino para restaurar no la aristocracia de nacimiento, como anhelaban muchos de sus compañeros de clase, sino las antiguas costumbres y soldar de nuevo el estado a través de ellas. Exigir de Platón un cuadro equilibrado y uniforme de todos los elementos que forman la vida del estado sería desconocer el fondo sentimental y condicionado por la época sobre el que se destaca su sistema educativo. Platón pone en el centro de su investigación sobre el estado, con pasión moral, la gran verdad que le revelan los dolores de su época y los del más grande hombre de ella. Por muy poco ateniense que la educación Platónica sea en cuanto a su forma externa, es evidente que su espartanismo ético consciente sólo pudo surgir en Atenas. Es, por su esencia íntima, lo menos espartano que pueda concebirse. Debemos ver en él el último esfuerzo ascensional de la voluntad educativa de la democracia ateniense, que al llegar a la fase final de su evolución reacciona contra su propia disolución y se rehace.

Por último, si nos preguntamos qué relación guarda la educación de los "guardianes", tal como la hemos descrito, con la esencia de la justicia, que es

lo que nos hemos lanzado a investigar, vemos con probada la predicción Platónica de que el profundizar en el problema de la educación redundaría también en provecho del mejor conocimiento de la justicia.⁸⁸⁶ Es cierto que nuestra duda inicial de si aquella larga investigación sobre la educación de los "guardianes" sería simplemente un medio para descubrir la justicia o constituiría más bien, para Platón, un fin en sí, estaba justificada;⁸⁸⁷ en efecto, hemos llegado a la conclusión de que toda la estructura del estado descansa sobre la verdadera educación o, mejor dicho, se identifica con ella.⁸⁸⁸ De ser cierta esta conclusión, resultaría que al alcanzar la meta de la verdadera educación habremos realizado también la verdadera justicia, y no nos restará sino comprender esto con mayor claridad.

Para esto, Platón recurre de nuevo a su anterior argumentación, basada en la utilidad de tratar sobre el estado desde el punto de vista de la investigación de la justicia.⁸⁸⁹ Aunque desde el primer momento había puesto de relieve, sin dejar lugar a dudas, que concebía la virtud de la justicia como una cualidad inherente de por sí al alma humana, entendía que por medio de la analogía del estado le sería más fácil ilustrar su esencia y su acción dentro del alma. Y **635** ahora vemos que es precisamente su concepción orgánica del estado la que mueve a Platón a establecer este paralelo. Para él, la justicia dentro del estado reside en el principio por virtud del cual cada miembro del organismo social debe cumplir con la mayor perfección

Cosible la función peculiar de él.⁸⁹⁰ Lo mismo los "guardianes" que los "regentes" y los "industriales", todos tienen su misión estrictamente delimitada, y si cada uno de estos tres estamentos se esfuerza por hacer del mejor modo posible lo que le corresponde, el estado resultante de la cooperación de estos elementos será el mejor estado concebible. Cada uno de estos estamentos se caracteriza por una virtud específica: los "regentes" deberán ser sabios,⁸⁹¹ los guerreros valientes.⁸⁹² La tercera virtud, la del

⁸⁸⁶ 179 Rep., 376 C-D.

⁸⁸⁷ 180 Cf. supra, p. 225.

⁸⁸⁸ 181 Rep., 423 D-425 C.

⁸⁸⁹ 182 Rep., 427 D. Cf. 368 E.

⁸⁹⁰ 183 Rep., 433 A.

⁸⁹¹ 184 Rep., 428 B-E.

dominio sereno de sí mismo (σωφροσύνη) no es una virtud específica en el mismo sentido en que lo son las dos anteriores, puesto que no corresponde exclusivamente al tercer estamento, aunque tenga para él una significación especial: la de la armonía de las clases, basada en que los peores por naturaleza se someten por voluntad a los mejores por naturaleza y por educación. Esta virtud debe estar presente en las tres partes, pero formula las mayores exigencias a la capa social llamada a obedecer.⁸⁹³ Una vez que a cada una de las cuatro virtudes cardinales de la antigua política, con excepción de la justicia, se le ha asignado el lugar que le corresponde dentro del estado, localizándola en una clase especial de población, a la justicia no le queda ya ningún lugar especial ni ninguna clase de la que sea patrimonio y ante nuestros ojos se alza intuitivamente la solución del problema: la justicia consiste en la perfección con que cada clase dentro del estado abraza su virtud específica y cumple la misión especial que le corresponde.⁸⁹⁴

Recordemos, sin embargo, que en realidad este estado de cosas no es la justicia en el verdadero sentido de la palabra, sino simplemente su imagen refleja ampliada dentro de la estructura de la comunidad, y busquemos su esencia y su raíz en el interior mismo del hombre.⁸⁹⁵ El alma consta de las mismas partes que el estado; a la sabiduría de los "regentes" corresponde en el alma la razón; a la valentía de los "guardianes" el espíritu animoso, y al dominio de sí mismo, la virtud más característica de la tercera clase, consagrada al lucro y al disfrute, la parte impulsiva del alma cuando se halla sometida a la conciencia superior de la razón.⁸⁹⁶ Platón apunta que esta argumentación sobre la teoría de las partes del alma es un poco esquemática, pero no quiere abordar aquí el problema con un método más sutil, pues esto le llevaría demasiado lejos del tema.⁸⁹⁷ Las dife-

⁸⁹² 185 Rep., 429 A-C.

⁸⁹³ 186 Rep., 430 D-432 A.

⁸⁹⁴ 187 Rep., 433 A-D. Cf. 434 C.

⁸⁹⁵ 188 Rep., 434 D.

⁸⁹⁶ 189 Rep., 435 B-C.

⁸⁹⁷ 190 Rep., 435 C-D. Este problema reaparece más adelante, en 504 B. El término empleado por Platón para designar las clases o partes del alma es εἶδη ψυχῆς, 435 C. Es un concepto de origen médico. También el término análogo *qumoeide/j* es un

rencias que se advierten en la estructura del alma no podrían proyectarse sobre las diversas clases profesionales del estado si no se diesen ya en el alma misma como elementos diferenciales.⁸⁹⁸ Así como el cuerpo puede moverse con una de sus partes y al mismo tiempo estar parado con otra, en nuestra alma el elemento impulsivo se afana, mientras la razón pensante señala de por sí límites a ese afán y la parte animosa se halla en condiciones de intervenir en este pleito refrenando el afán y apoyando como aliada los dictados de la razón.⁸⁹⁹ En el alma hay fuerzas retentivas y fuerzas propulsoras, y del concierto entre ellas surge la unidad armónica de la personalidad. Esta unidad interior sólo puede establecerse a condición de que cada una de las partes del alma "haga lo suyo". La razón está llamada a mandar; la función del ánimo es obedecer y apoyar a aquélla.⁹⁰⁰ La sinfonía del alma es el resultado de una combinación acertada de dos elementos: la música y la gimnasia.⁹⁰¹ Esta cultura pone en tensión el espíritu y lo nutre de bellos pensamientos y conocimientos, aflojando las riendas del ánimo mediante exhortaciones constantes y educándolo por la armonía y el ritmo. Una vez educadas, y cuando una de ellas haya aprendido bien su papel, ambas deberán guiar conjuntamente los impulsos del hombre. Éstos forman la parte mayor del alma de cada hombre y son insaciables por naturaleza. No se les puede mover jamás a "hacer lo suyo" mediante el cumplimiento de sus deseos. Esto les engrandecería y fortalecería, pero les permitiría apoderarse del mando y echar por tierra la vida toda.⁹⁰²

La justicia no consiste, pues, en el orden orgánico del estado por virtud del

giro tomado de Hipócrates. Cf. *De aere*, c. 16. Aquí se emplea para caracterizar ciertas razas en las que predominan la valentía y el temperamento sobre la inteligencia.

⁸⁹⁸ 191 Rep., 435 E.

⁸⁹⁹ 192 Rep., 436 C ss. Acerca de la necesidad de distinguir, además de la inteligencia y los apetitos, un tercer factor, el de la valentía, Cf. Rep., 439 E-441 A.

⁹⁰⁰ 193 Rep., 441 C-E.

⁹⁰¹ 194 Rep., 441 E. Véase 411 E y la nota 158 de este capítulo.

⁹⁰² 195 Rep., 442 A-B.

cual el zapatero debe trabajar como zapatero y el sastre desempeñar su oficio de sastre.⁹⁰³ Consiste en la conformación interior del alma con arreglo a la cual cada una de sus partes hace lo que le corresponde y el hombre es capaz de dominarse y de enlazar en una unidad la variedad contradictoria de sus fuerzas interiores.⁹⁰⁴ Si damos a esta teoría, por analogía con la concepción orgánica del estado, el nombre de concepción orgánica del cosmos del alma, llegamos por fin al punto en que reside el verdadero centro del estado y la educación Platónica. Nos encontramos de nuevo aquí, en este 637 pasaje decisivo, con el paralelo entre el médico y el estadista, que con tanta fuerza se acusaba ya en el *Gorgias*.⁹⁰⁵ La justicia es la salud del alma, siempre y cuando que concibamos ésta como el valor moral de la personalidad.⁹⁰⁶ No consiste solamente en actos concretos, sino en la e(/cij interior, en una conformación constante de la "buena voluntad".⁹⁰⁷ Así como la salud es el bien supremo del cuerpo, la justicia es el bien supremo del alma. Con esto, queda expuesta al más completo ridículo la pregunta de si será saludable y útil para la vida,⁹⁰⁸ puesto que es la salud misma del alma, y todo lo que sea desviarse de sus normas no representa más que enfermedad y degeneración.⁹⁰⁹ Por tanto, la vida sin justicia no es digna de ser vivida, lo mismo

⁹⁰³ 196 Rep., 443 C. Este orden dentro del estado no es más que un ei) / d w l o n de la verdadera justicia.

⁹⁰⁴ 197 Rep., 443 D-E. La areté es, por tanto, la "armonía" de las potencias del alma, como en el Fedón.

⁹⁰⁵ 198 Cf. p. 516.

⁹⁰⁶ 199 En Rep., 444 C-E, la areté es la salud del alma.

⁹⁰⁷ 200 Rep., 443 C-E. El concepto médico e(/cij discurre a lo largo de toda la sección en que trata de la justicia. Aristóteles en su *Ética* toma el concepto como base de su concepción de la areté.

⁹⁰⁸ 201 Rep., 445 A.

⁹⁰⁹ 202 Cf. acerca de la importantísima y trascendental aplicación de los dos conceptos médicos del κατά φύσιν y del para\ fu/ sin, Rep., 444 D. El precedente de la salud como estado normal (areté) de la naturaleza física permite a Platón concebir el fenómeno moral de la justicia como la verdadera naturaleza del alma, y como su estado normal. La objetivación de lo que aparentemente es algo subjetivo por el concepto médico de la physis, se convierte al mismo tiempo en conocimiento de lo normativo.

que no merece la pena de vivirse una vida sin salud física.⁹¹⁰ Pero la riqueza de la analogía entre el problema médico y el político no se agota, ni mucho menos, por el hecho de revelar la justicia como un ser interior sustraído a todos los cambios y vicisitudes de los poderes exteriores y, por tanto, como una órbita de verdadera libertad. Platón saca inmediatamente de aquí otra consecuencia, la de que si sólo existe *una* forma de justicia, existen, en cambio, *muchas* formas de degeneración de ella, con lo cual despierta de nuevo en nosotros el recuerdo de la medicina y la salud. Frente al estado "natural" de la justicia y del alma justa, que a aquélla corresponde, aparece así una pluralidad de formas degeneradas del estado y del alma.⁹¹¹ La misión de la educación, que hasta aquí parecía limitarse a la formación del tipo normal y "natural" del alma sana, se extiende así de golpe para abarcar una gran órbita nueva: la del conocimiento de las modalidades anormales del estado y de las formas de degeneración de la cultura del individuo que a ellas corresponden.⁹¹² La unión de ambas partes, la fisiología y la patología de la virtud, para formar una sola, filosofía de la educación, condiciona esencialmente la composición del estado Platónico y sólo puede comprenderse y justificarse tomando como modelo la ciencia médica. Pero Sócrates no entra a desarrollar a fondo esta sugestiva *eidología* patológica, pues le sale al paso el problema de la educación de la 638 mujer y del niño y de la posición que ocupa dentro de su estado.⁹¹³ Y con ello comienza un nuevo acto del gran drama filosófico de la *paideia*.

LA EDUCACIÓN DE LA MUJER Y DEL NIÑO

No hay en el estado Platónico ningún rasgo que haya producido una sensación tan grande entre los contemporáneos y en la posteridad como la digresión sobre el régimen de comunidad de mujeres e hijos entre los "guardianes". El propio Platón tiene que vencer cierta resistencia para expresar en la *República* su criterio paradójico acerca de este punto, pues teme

⁹¹⁰ 203 Rep., 445 A.

⁹¹¹ 204 Rep 445 c.

⁹¹² 205 Rep., 449 A.

⁹¹³ 206 Cf. la reiteración del problema de la patología del estado y del alma en libros viii-ix. Véase el capítulo sobre la teoría de las formas del estado como patología de la personalidad humana.

la tempestad de indignación que habrá de levantar.⁹¹⁴ Sin embargo, lo que a este propósito tiene que decir es para él la consecuencia lógica de la *paideia* recomendada para los "guardianes".⁹¹⁵ Quien se educa como ellos para entregarse por completo al servicio de la colectividad, quien no tiene casa propia ni propiedad alguna, ni una vida privada ¿cómo podrá tener y regentar una familia? Si se considera que toda acumulación de propiedad individual es reprobable porque fomenta el egoísmo económico familiar, entorpeciendo con ello la realización de la verdadera unidad entre los ciudadanos, es natural que Platón no se detenga tampoco ante la familia como institución jurídica y ética, sino que la sacrifique también al igual que lo demás.

Es éste el punto en que con mayor claridad se destaca el carácter utópico de la *República*. Sin embargo, la idea Platónica del estado, con su exaltación mística del valor de la unidad social, no admite transacciones ni términos medios. Claro está que Platón no llega a aportar nunca la prometida prueba de que esta revolución moral y social que predica sea factible,⁹¹⁶ y la demostración de que es conveniente se basa exclusivamente en su necesidad como *medio* para llegar a aquella unidad absoluta, restringiendo los derechos del individuo. En la práctica, el intento de poner al individuo permanentemente al servicio del estado,⁹¹⁷ tiene que conducir necesariamente a una serie de conflictos con la vida familiar. En Esparta, donde el 639 hombre de la clase dominante vivía entregado casi por entero, durante toda su vida, al cumplimiento de sus deberes militares y cívicos, la vida de familia desempeñaba sólo un papel

⁹¹⁴ 207 Rep., 450 C, 452 A, etcétera.

⁹¹⁵ 208 Rep., 451 D.

⁹¹⁶ 209 En Rep., 501 E, Platón designa su construcción del estado como mitología. El problema de la posibilidad de las propuestas Platónicas es planteado en Rep., 450 C, pero sólo se le da una solución en lo tocante a la educación gimnástica y musical de la mujer (Cf. 452 E-456 C). El postulado de la comunidad de las esposas se examina de modo principal desde el punto de vista de lo deseable, dándose de lado reiteradamente cuanto se refiere a la viabilidad de semejante institución. Este problema es aplazado diversas veces en 458 B y 466 D, por ejemplo; en 471 C se le aborda aparentemente, pero se disuelve dentro del problema general de la viabilidad de todo el ideal del estado Platónico en su conjunto.

⁹¹⁷ 210 No debe olvidarse que Platón sólo alude a los pocos individuos llamados a gobernar y a defender el estado.