

2. La ciudad perfecta

El dechado de la ciudad perfecta se nos presenta en *La república*¹, sin duda alguna la obra más rica de Platón (y asimismo la más extensa); es una obra que contiene de todo: una moral, una política, una metafísica, un tratado de educación, una filosofía de la historia, un tratado de sociología².

Tanto en nuestras ediciones como en los manuscritos, *La república* (ΠΟΛΙΤΕΙΑ) lleva siempre un subtítulo: *De la justicia*. Y los críticos antiguos, los de la época imperial, los primeros editores de Platón, se preguntaron con toda seriedad: ¿cuál es el tema principal del libro?; ¿sobre qué versa ante todo: sobre la justicia o sobre la constitución de la ciudad?; ¿es moral o política?

En mi opinión, se trata de una pregunta absolutamente ociosa, y, aún peor, es un contrasentido. Pues semejante pregunta presupone en la conciencia de los críticos de la época imperial un divorcio entre la *moral* y la *política* (lo cual quiere decir, entre la política y la filosofía) que, justamente, Platón no quería a ningún precio. Esta

observación implica inmediatamente que el objeto de estudio no es el Estado como tal: pese a todo lo que haya dicho la crítica (en especial la crítica alemana), Platón está totalmente libre de la idolatría del Estado, plaga del pensamiento moderno —al menos, de cierto pensamiento—; lo que le preocupa no es el Estado, sino el hombre, no es la ciudad en cuanto tal, sino la ciudad justa, es decir, una en la que pueda vivir un hombre justo (un Sócrates) sin temor de que lo condenen a la proscripción o a la muerte. Platón va a construir ante nuestros ojos esta ciudad justa, y va a hacerlo adoptando un supuesto previo de una importancia fundamental: la repudiación radical de la filosofía social de la sofística; y a ella opone Sócrates una concepción que, a falta de término mejor, podría denominarse organicista³.

En efecto, la ciudad no es un conjunto de individuos, sino que forma una unidad real, un organismo *espiritual*, y de ahí que entre su constitución, su estructura y la del hombre exista una analogía que hace de la primera un verdadero *ἄνθρωπος* en grande, y del segundo una auténtica *πολιτεία* en pequeño; de modo que, como esta analogía descansa en una dependencia mutua, es imposible estudiar al hombre sin estudiar, a la vez, la ciudad de la que forme parte. La estructura psicológica del individuo y la estructura social de la ciudad se corresponden de una manera perfecta, o, con términos modernos, la psicología social y la individual se implican mutuamente⁴.

Pasemos, pues, al estudio de la ciudad: «observemos su nacimiento». ¿Qué quiere decir esto? ¿Vamos a hacer el intento, valiéndonos de la arqueología y la historia, de descubrir el origen real de las ciudades humanas? En modo alguno: Platón, como todo racionalista, no siente la menor estima ni por la historia ni por la ciencia histórica —que no es ciencia, sino mito—; y, por ello, los críticos —felizmente, cada vez menos numerosos— que, juntamente con Aristóteles, le reprochan que no tenga en cuenta la historia y que nos ofrezca una teoría inexacta del origen histórico de la ciudad humana (cosa en la que, sin disputa, tienen razón), se equivocan al no comprender ni la finalidad ni el método platónicos. Pues este método es constructivo, y está imitado en forma muy consciente de los métodos del análisis geométrico: por tanto, la génesis de la ciudad tal y como nos la presenta Platón es una génesis ideal y, por consiguiente, irreal: en suma, poco más o menos tan irreal como la génesis de una figura geométrica a partir de los elementos simples (abstractos) que la compongan. Esta génesis ideal no nos cuenta cómo han nacido ni el triángulo ni la esfera, y, sin duda alguna, nadie piensa que ésta haya sido engendrada real y efectivamente por la rotación de una circunferencia alrededor de su eje. Al explicarnos la génesis de sus figuras, el geómetra no nos cuenta su historia, sino que hace otra cosa (y, desde su punto de vista, hace mucho más): nos permite *compre-*

der su naturaleza, su esencia, su estructura. Exactamente lo mismo es lo que quiere hacer Platón: al hacer que se engendre ante nuestra vista la ciudad, al construirla a partir de elementos simples, abstractos (así, el hombre), quiere que podamos captar su naturaleza y descubrir el puesto y el papel de la justicia en el Estado.

Empecemos, pues. «Lo que engendra a la ciudad —dice Sócrates— es que cada uno de nosotros no es capaz de bastarse a sí mismo, sino que necesita muchas cosas.» Advirtámoslo bien: en la raíz de la ciudad se encuentra la necesidad y el hecho de la ayuda mutua: así, pues, el lazo social más primitivo y más profundo no es el *miedo*, según pretendía la hobbesiana teoría del contrato social que había esbozado Glaucón, sino la *solidaridad*⁵.

En nuestra ciudad, en la que «al necesitar de muchas cosas, se reúnen en una misma residencia multitud de asociados y auxiliares», vamos a hacer que reine entre todos ellos, por el obvio bien de la comunidad, la división del trabajo: los miembros de la ciudad no se dedicarán todos a lo mismo, cosa que sería estúpida y nada conveniente, sino que, por el contrario, se especializarán en ciertas actividades y ocupaciones; unos serán agricultores, otros pastores o artesanos, y algunos se ocuparán del comercio (primeramente intercambios entre los miembros de la pequeña ciudad, luego intercambios con el mundo exterior; por consiguiente, habrá marineros, pilotos, constructores de barcos, etc.).

Ya está fundada nuestra pequeña ciudad, ya puede vivir. En ella todo el mundo tiene algo que hacer (pues éste es el gran principio de la filosofía social de Platón: todo el mundo tiene que hacer algo, contribuir del modo que sea a la vida de la ciudad, y, además, no simplemente hacer cualquier cosa, sino su propio oficio, τὰ ἑαυτοῦ πράττειν) y todos satisfacen el hambre; esto último no con exquisiteces, sin duda, mas para Platón tal cosa apenas tiene importancia: él no es un gastrónomo, y la salud de los cuerpos y de las almas le importa mucho más que los placeres del paladar.

Sin embargo, la pequeña ciudad fundada por Sócrates (que viene a ser una aldea situada en algún lugar griego, o en Tracia), la rousseauniana ciudad de los bárbaros virtuosos, no tiene la dicha de complacer a Glaucón. ¿Eso es una ciudad humana?, dice; más bien es una ciudad de cerdos.

El juicio de Glaucón es muy severo, y acaso le pinte mejor a él que no a nuestra ciudad, la cual, si bien es muy imperfecta, sin duda, no deja de ser en muchos aspectos superior a las ciudades reales: pues es una ciudad *sana*, exenta de los defectos que corrompen a las nuestras⁶. Pero Sócrates no se pone a defenderla; cosa que se comprende, ya que no es, en absoluto, ningún partidario de la «vuelta a la naturaleza», ni siquiera a «aquellos tiempos pasados»: nunca ha sido el ideal de Platón una ciudad de bárbaros sin vida espiritual.

Pasemos adelante. Agrandemos la ciudad, ha-

gámosla más rica; inmediatamente aparecerán el lujo, las artes y los vicios. Esta ciudad mayor ya no es capaz de bastarse a sí misma: ha de ampliar su territorio y, por consiguiente, tiene que hacer la guerra a sus vecinos, y, además, ha de defenderse de ellos ⁷. A partir de este momento aparece una clase nueva, la de los guerreros: pues, fieles al principio de la división del trabajo social, principio justo en que «convinimos cuando dábamos forma a la ciudad, según el cual es imposible que uno solo ejerza bien muchos oficios», vamos a confiar la conducción de las guerras a un ejército de soldados profesionales ⁸. Con las artes, el lujo, los vicios y la guerra la ciudad está ya completa.

Mucho cuidado, sin embargo: con los guerreros ha aparecido en nuestra ciudad un elemento enteramente nuevo, y de una importancia decisiva: pues el ejército es una fuerza, e incluso es *la fuerza*, el elemento poderoso de la ciudad. Por lo cual, según sea el guerrero (moralmente, entendámonos), o bien defenderá a la ciudad de sus enemigos o, sin esperar a que otros la ataquen y la destruyan, se apoderará de ella y la destruirá él mismo; dicho de otro modo, será, o el servidor y órgano, o el amo. En realidad, para cumplir bien su deber tiene que ser ambas cosas: defensor y protector de la ciudad y del ciudadano, tendrá que ser su *guardián* (φύλαξ).

El guardián constituye la armazón misma del Estado: es su alma, el que la defiende, y es también quien la administra. En la ciudad platónica

(por lo demás, como era normal en el Estado antiguo) no hay separación de poderes: tanto en la paz como en la guerra son siempre los mismos quienes mandan, quienes detentan el poder público⁹; tal era la situación de hecho, que para Platón constituía un requisito metódico: la unidad del Estado supone e implica la del poder y del mando.

Peró volvamos al guardián. Su papel en el Estado platónico es absolutamente central¹⁰, hasta el punto de que, a lo largo de los diez libros de *La república*, solamente —o casi solamente— se ocupa del guardián. Platón parece pensar, en efecto, que, hablando en general, las personas son capaces de resolver por sí mismas sus asuntos menudos: sería inútil, y hasta ridículo, que se quisiera organizar, dirigir y reglamentar sus actividades privadas, domésticas, económicas, que se pretendiese enseñarles a ejercer su oficio. Basta vigilarlas, cuidar, justamente, de que lo ejerzan, de que se ocupen de sus propios asuntos y no se mezclen en los de los demás; y, asimismo, cuidar de que no se enriquezcan demasiado, pues las grandes riquezas rompen el equilibrio (y, por consiguiente, la unidad) de la ciudad que Platón pretende salvaguardar por encima de todo: las grandes riquezas entrañan un elemento de poder, por lo cual cesan de ser asunto puramente privado y se convierten en público.

Fuera de ello no hay que ocuparse de nada, o casi nada¹¹, de los simples ciudadanos, los cuales están confiados precisamente al cuidado de los

«guardianes». La cosa es enteramente distinta, sin embargo, en lo que se refiere a estos últimos, puesto que su función consiste justamente en ocuparse de los asuntos de los demás, y en dirigir y gobernar la ciudad. A éstos sí que es menester escogerlos con el mayor cuidado, y, además, es preciso, para que lleguen a ser capaces de cumplir su función, darles una educación enteramente especial: por decirlo en una palabra, es necesario enseñarles su oficio de guardianes ¹².

* * *

Para formar a los «guardianes» tenemos que efectuar una elección muy severa: los escogemos de entre la *élite* intelectual, moral y física de los adolescentes de la ciudad, y desdeñaremos la distinción entre los sexos; pues aunque, hablando en general, la mujer sea más débil que el hombre (tanto física como intelectualmente), esta diferencia, según Platón, no lo es de calidad ni de esencia, y no justifica que la excluyésemos de la vida pública, del servicio de la ciudad, para relegarla a los inferiores menesteres del gineceo. Y daremos a todos (y todas) una educación común, cuidadosamente estudiada.

Otra vez la educación, la formación de la juventud: sabemos perfectamente que ahí está la gran preocupación de Platón. El gran crimen de las ciudades actuales, el gran crimen de Atenas, es, a su entender, el de desdeñarla completamente; o, al menos, el de desinteresarse de ella y dejarla por entero en manos de particulares. En cam-

bio, el gran mérito de Esparta es el de dar a sus hijos una educación general y dirigida por el Estado, igual para todos, y el de hacer que la vigilen los magistrados máximos de la ciudad. Desde luego, la educación que se proporciona en Esparta está muy lejos de ser ideal (pese a todo lo que se ha dicho, Platón no tiene nada de «laco-nizante marcado a hierro», y el programa de instrucción secundaria y superior que formula ¹³, nada en común con la ruda y tosca crianza de los espartanos), pero su principio es bueno y justo: al Estado corresponde velar por la formación de sus futuros ciudadanos y, sobre todo, de los futuros guardianes (que son quienes tendrán que velar por él).

Para que la ciudad sea una, es necesario que la educación lo sea asimismo; y para que sea justa y virtuosa, es preciso que desde la más pequeña edad se inculquen a todos los niños los principios de la virtud y la justicia: no hay nada más peligroso que dejarlos abandonados, como se hace con excesiva frecuencia. Y Platón nos hace una violenta crítica de la educación ateniense, que (como bien sabemos) no solamente no les inculca la virtud, sino que incluso los pervierte enseñándoles la mentira, la falsía y la crueldad: pues desde la más tierna infancia se les cuentan fábulas ridículas sobre los dioses del Olimpo, y más tarde se les hace estudiar, y hasta aprender de memoria, las obras de los poetas, de Hesíodo y Homero, que les dan una indigna idea de la divinidad al presentarles unos dioses que se hacen la guerra, que mienten,

que hacen trampas, que se revuelcan en la voluptuosidad y la lujuria. ¡Buenos ejemplos para proponerlos a la juventud! ¿Cabe asombrarse si, después de saber la historia de Urano y de Cronos, la de Hera encadenada por su marido, etc., etc., faltan al respeto a sus padres, si, después de haber aprendido tantos ejemplos de injusticia, de truhanería y de favoritismo desvergonzado practicados por los dioses, hacen lo mismo cuando llegan a mayores? Y ¿cómo se puede esperar que sean valerosos y estén dispuestos a dar la vida por la ciudad si constantemente se les presentan imágenes en las que se pintan con los colores más sombríos la vida ulterior de las almas en el Hades, la mísera condición a que se encuentran reducidos los muertos, y si se les ponen como ejemplos los héroes más puros (así un Héctor) dominados y subyugados por el miedo a la muerte?

Así, pues, la primera base de una educación sana es una reforma religiosa: una concepción de Dios nueva y elevada. Y por ello vamos a proscribir, en la nueva ciudad que estamos construyendo, todos los libros y todas las fábulas que no digan que Dios es bueno, justo, «absolutamente simple y veraz en palabras, que no cambia y *que odia la mentira*». Mas esto no basta, ya que los poetas nos cuentan cosas indignas no solamente de los dioses, sino de los hombres, de los héroes; por consiguiente, vamos a expurgar tales textos, y así nuestros hijos no tendrán ante sí más que modelos de grandeza, de valor, de honor y de virtud ¹⁴.

Es evidente que toda la literatura griega quedará expulsada de la ciudad platónica, o, por lo menos, lo que quede no valdrá gran cosa: las ediciones *ad usum delphini*, que ya sabemos lo que son. Con todo, la influencia de la literatura en el alma del lector, especialmente en la tierna y plástica alma del niño y del adolescente, puede ser muy profunda, y es seguro que determinadas grandes obras literarias han ejercido una acción funesta¹⁵. En cualquier caso, para Platón la belleza de la forma literaria no repara un contenido inmoral de la obra poética, y, por lo demás, la república puede prescindir de los artistas, mientras que no se puede pasar sin ciudadanos virtuosos, y especialmente sin guardianes tales.

Asentada así la base de la educación (la fábula moral), será preciso ocuparse de la formación del cuerpo y el carácter del niño; formación, una y otra, que equivalen a la gimnasia y a la música.

El lector moderno se extrañará: gimnasia, bien está, pero ¿y la música?; ¿qué tiene que ver con todo este asunto? Posiblemente se diga el lector que el término griego (μουσική) no quiere decir música, sino que designa todo lo que se refiere a las musas, es decir, a las ciencias y las artes: poco más o menos lo que en otro tiempo se llamaba «buenas letras», o lo que hoy llamamos «cultura». Es una observación exacta: la «música» no es otra cosa que la «cultura general», y un «hombre musical», μουσικὸς ἄνθρωπος, no es, en absoluto, un buen músico, sino una persona cultivada y letrada.

Sin embargo, en esta cultura general la instrucción estrictamente *musical* desempeña uno de los papeles más importantes: pues para Platón —y no sólo para él— la música *stricto sensu* es para la formación del alma el equivalente exacto de la gimnasia para la del cuerpo. La influencia de la música sobre el alma sólo es inferior en poder a la de la literatura; y precisamente por ello, porque domina —o debe dominar— el alma, que es infinitamente más importante que el cuerpo, es por lo que la música cumple o ha de cumplir en la educación de los jóvenes una función infinitamente mayor que la gimnasia. De ahí que Platón consagre un largo debate al problema de la educación musical, a la determinación de los modos musicales que vamos a admitir en el Estado: pues es claro que no admitiremos todos, que solamente la música sencilla, armoniosa y viril tendrá derecho de ciudadanía en ella, y que la demasiado violenta o la apasionada (los cantos nostálgicos y quejumbrosos) se procribirán severamente.

Para nosotros es muy curiosa esta creencia en el papel formativo de la música. ¿Se debe al efecto de la analogía verbal que permite hablar de cuerpos y de almas «armoniosos», o se trata de algo distinto? Es posible, e incluso muy probable; pero tratar a fondo este problema nos llevaría demasiado lejos.

La música y la gimnasia no agotan, en modo alguno, el contenido de la instrucción —o, más exactamente, de la educación primaria— que vamos a impartir a los niños de la ciudad: han de

tener igualmente —e, incluso, sobre todo— una buena instrucción literaria ¹⁶ y una educación moral, religiosa y cívica; pues —¿habrá que repetirlo una vez más?— lo que estamos formando son los futuros ciudadanos. De modo que procuraremos inculcarles, por todos los medios y desde la más tierna infancia, sin desdeñar nada (ni los cuentos infantiles, ni los juegos, ni los mitos de los héroes y de los dioses), los principios de la moral y de la religión, el respeto de las leyes y, sobre todo, el amor de la ciudad y la devoción a ella ¹⁷.

Todo esto es la instrucción o educación común. Para la *élite*, los futuros guardianes, es preciso muchísimo más: por consiguiente, les daremos, además, una instrucción más a fondo, enseñándoles las «buenas letras» y las ciencias, dándoles una buena «instrucción secundaria», con el fin de que, cuando lleguen al término de sus estudios, lleguen a ser hombres y mujeres realmente cultivados, «musicales».

Pero no les obligaremos a aprender. Pues sabemos perfectamente que, frente a lo que ocurre con las artes mecánicas u oficios, la ciencia no puede enseñarse desde el exterior: no es materia de entrenamiento, de crianza; ni tampoco es asunto propio de todo el mundo: sólo las almas selectas, las almas poseídas del deseo de saber y de comprender son capaces de adquirir el saber científico ¹⁸.

Una vez terminada la instrucción secundaria comienza para los guardianes la instrucción militar,

y, luego, el servicio correspondiente, o, más exactamente, el servicio del Estado, que durará toda la vida. A los veinte años se escogerán los mejores mediante un nuevo examen y rigurosa selección; y de entre éstos se elegirán, finalmente, los verdaderos guardianes, los más altos magistrados, los jefes y «reyes» de la ciudad (los demás serán sus «ayudantes» — ἐκίκουροι —, soldados en tiempo de guerra, policías en la paz).

Será preciso dar a los elegidos —o, dicho con mayor precisión, será preciso que éstos se procuren a sí mismos— una iniciación científica infinitamente más cuidada y sólida, una instrucción superior muy a fondo, que dure diez años y que les permita adquirir un conocimiento real y profundo de la ciencia. Es menester que insistamos en que la finalidad de estos diez años de estudio y de investigación no es la de proporcionar a los futuros magistrados de la ciudad conocimientos útiles ni utilizables, sino la de convertirlos en sabios, en hombres de ciencia, y la de «saciar su alma de verdad» (según lo formulará Descartes dos mil años más tarde). Así, pues, lo que se persigue con el curso de los estudios no es una instrucción técnica, sino una formación intelectual y asimismo moral ¹⁹.

En realidad, la formación moral es tan importante para los futuros gobernantes como la intelectual, y no cabe dejarla de lado. Pero ya no es posible proseguirla inculcando preceptos morales: lo mismo que la formación intelectual superior se efectúa en y por el trabajo propio de la intelligen-

cia, que se propone —o que encuentra— problemas y trata de resolverlos, poniendo a prueba de esta forma su facultad de descubrirlos y de ver su solución, podemos ejercitar el sentido moral —el sentido del deber— de los jóvenes guardianes proponiéndoles problemas, es decir, toda clase de tentaciones, poniéndolos a prueba, y, merced a tales pruebas-tentaciones, podemos determinar si la educación moral y cívica que les hemos dado ha logrado informarles el alma, impregnársela, hacer cuerpo con ella.

De este modo, mediante una doble serie de pruebas y de ejercicios (pruebas intelectuales y morales), tras diez años de tentaciones vencidas y de problemas científicos resueltos, la *élite* de futuros gobernantes se preparará para afrontar, por fin, la prueba última y más temible, la de la filosofía. En efecto: a los treinta años comenzarán el estudio de la dialéctica. ¿A los treinta años? Así precisamente, pues, contra lo que piensan las gentes como Calicles y Céfalo, es cosa de la edad madura, en absoluto de la juventud. «Ahora —escribe Platón, y no hay por qué modificar en nada su texto— los que se dedican a tal estudio son adolescentes apenas salidos de la niñez, que lo hacen antes de poner casa y dedicarse a los negocios y se alejan apenas asomados a lo más difícil, y con ello pasan por filósofos consumados. En lo sucesivo les parece que hacen una gran cosa con acceder a ser oyentes de otros que se dediquen a ello, pues están convencidos de que es algo de interés muy secundario. Y al acercar-

se la vejez, todos, salvo muy pocos, se apagan mucho más completamente que el sol de Heráclito, pues no vuelven ya a encenderse». Ahora bien, es evidente que justo en el atardecer de la vida, cuando las pasiones violentas se debilitan, es cuando el alma es más capaz de contemplar la verdad (supuesto, sin embargo, que esté bien dotada y preparada): la sabiduría es patrimonio de la edad, *sapientia filia temporis*.

Además, la filosofía es cosa difícil. Platón no cesa de decirnos y repetirnos lo rara que es la vocación filosófica, lo escasas que son las almas que posean los dones necesarios (memoria, inteligencia, capacidad de trabajo, amor de la verdad, etc.) para entregarse a ella con fruto; repitámoslo una vez más: la filosofía no es accesible a todo el mundo, sino algo propio de una *élite* (doctrina que es constante en Platón). Ahora bien, incluso esta *élite*, nos dice, no puede acometer los estudios filosóficos ni practicar la dialéctica sin haber recibido previamente una sólida instrucción científica, sin haberse purificado de antemano el espíritu por el estudio y la práctica de las matemáticas, inculcándole el hábito de apartarse del mundo sensible y mudable y ver tras él el ser estable, accesible solamente para el pensamiento, de las ideas y los entes matemáticos: en filosofía no hay camino corto y fácil ²⁰, y, por ello, enseñarla a los adolescentes no es solamente inútil, sino positivamente peligroso.

Todo el mundo sabe, escribe Platón (y, una vez más, no hay nada que cambiar en su texto),

que «los adolescentes, una vez que han gustado por primera vez de los argumentos, abusan de ellos como si fuesen un juego, los utilizan siempre para contradecir e, imitando a los que les confunden, refutan a otros y gozan como cachorros dando tirones y despedazando con argumentaciones a todos los que se les acerquen», convirtiendo así en un juego lo más serio del mundo, esto es, el debate crítico de las opiniones recibidas y la persecución dialéctica de la verdad. De este modo, «una vez que han refutado a muchos y han sido refutados por otros muchos, dejan rápidamente de creer en cuanto creyeran primeramente» e, incapaces de reemplazar las creencias aniquiladas con verdaderos conocimientos, caen ineluctablemente en el relativismo, el escepticismo o la sofística ²¹; y ésta es la causa, añade maliciosamente Platón, de que «luego queden desprestigiados ante los demás tanto ellos mismos cuanto la totalidad de la filosofía».

Esta, repitámoslo, es cosa peligrosa: exige valor, perseverancia y unas dotes excepcionales, de modo que la prueba por medio de ella es la prueba decisiva. Y la elección de los verdaderos jefes, de los reyes-filósofos de la ciudad platónica, se efectuará entre quienes salgan victoriosos de ella y, a costa de largos y pacientes esfuerzos, lleguen finalmente a la contemplación o conocimiento intuitivo del ser y del bien.

Eso, más tarde; pues por el momento volverán a las filas y, con el fin de adquirir experiencia de los hombres y las cosas, servirán a la ciu-

dad durante quince años en puestos subalternos, de «ayudantes» de los «reyes-filósofos» que formen el Consejo supremo. Habrán de pasar quince años, pues, de actividad práctica, de meditación, de pruebas, y, por fin, cuando hayan alcanzado la edad de cincuenta años, los mejores de todos ellos serán capaces, con un nuevo esfuerzo, de alcanzar la meta tan paciente y metódicamente perseguida: «Una vez llegados a cincuentenarios, a los que hayan sobrepasado todo y se hayan destacado de todo punto y en todo, tanto en las tareas prácticas como en las ciencias, habrá que conducirlos hasta el final y obligarles a que, abriendo el ojo de su alma, eleven la mirada hacia lo que da luz a todo; y cuando hayan visto el bien en sí, se servirán de él como modelo para gobernar la ciudad, a los particulares y a sí mismos durante el resto de su vida, cada uno por turno; pues, aun consagrando a la filosofía la mayor parte del tiempo, cuando les llegue el turno soportarán las fatigas políticas y tomarán sucesivamente el mando por el bien de la ciudad, teniendo no tanto por honroso cuanto por ineludible; y tras formar incesantemente a otros como ellos que los reemplacen en la guarda de la ciudad, se irán a morar en las islas de los bienaventurados. La ciudad les dedicará monumentos y sacrificios públicos, como a démones si lo aprueba la pitonisa, y, si no, como a seres dichosos y divinos».

Vemos, por tanto, que en la ciudad platónica, en esta ciudad justa cuyo modelo así construimos

—o, mejor, cuyo dechado estamos trazando—, sólo el saber justifica el ejercicio del poder (lo justifica al mismo tiempo que obliga a él). Pues los sabios dirigentes (filósofos-reyes) de la ciudad, llegados por fin, tras toda una vida de trabajo y de esfuerzos, a la suprema recompensa, a la intuición del bien, preferirían con mucho gozar de la dicha de la contemplación a hundirse de nuevo en los asuntos públicos; pero saben que no tienen derecho a hacerlo: saben que deben a la ciudad (a ésta gracias a la cual han llegado a ser lo que son) el privarse de las puras alegrías de la contemplación y de la persecución desinteresada del saber, saben que se deben a este saber mismo, y que el prisionero escapado de la caverna en la que no veía sino sombras, y llegado a la clara luz del día, a la visión de la realidad, no ha de guardar para sí sólo sus descubrimientos, no puede dejar de retroceder, bajar de nuevo a la caverna y llevar a los demás prisioneros, menos favorecidos por la suerte, un destello de la luz que ha contemplado.

* * *

Los «guardianes» de la ciudad platónica (y ahora comprendemos mucho mejor que al principio por qué llevan este nombre: a ellos les está confiada la guarda de la ciudad), lo mismo los «guardianes» propiamente dichos ²² o reyes-filósofos que sus auxiliares militares y civiles, no son más que servidores suyos, destinados a defenderla y a la protección del bien público. No son otra

cosa ²³ que esto, y ello es lo que explica el modo de vida que les asigna Platón.

Forman el ejército permanente de la ciudad, el ejército del orden y del bien. Razón por la cual viven, como todo ejército permanente, en estado de movilización perpetua, en viviendas especiales, acuartelados —por no ocultar nada— lejos de las mansiones de los demás ciudadanos.

No tienen —esto es, no pueden ni deben tener— otro interés que el de la ciudad en su conjunto, otra pasión que la del bien de ésta, ni otro amor que el de la ciudad. Y de ahí que no tengan familia, casa ni posesión privada alguna, y que, por temor de que, con todo, llegasen a corromperse (la funesta pasión de la posesión es poderosísima en el corazón humano) ²⁴, no sólo les prohíba Platón que posean oro ni plata, sino incluso que lleguen a tocarlos. La ciudad los alimenta, los viste y arma; en cuanto a lo demás, todo lo tienen en común, hasta las mujeres (para los guardianes, así hombres como mujeres, no habrá matrimonio permanente) ²⁵, hasta los hijos, que se criarán en casas cuna públicas y que no conocerán a sus padres, a sus madres ni a sus hermanos, con objeto de que el exclusivo afecto que cada uno de nosotros tiende a sentir por *su familia*, por los *suyos*, no perjudique la amistad y la camaradería que los una y no debilite el apego que deben a la ciudad ²⁶.

En resumen, observa Adimanto, serán como mercenarios; cosa a que asiente Sócrates. Pero —continúa el joven— si llevan una vida como

la que acabamos de describir no serán felices (es evidente que la vida de los guardianes, desprovista de todo lujo y de toda ambición personal, carece de atractivo para los jóvenes que rodean a Sócrates). «Es posible —responde éste—; pero ello no tiene ninguna importancia: pues lo que hemos procurado al construir la ciudad no era la felicidad de los guardianes, sino la de aquélla en su totalidad»²⁷.

Los guardianes, en efecto, no dominan a la ciudad, sino que la sirven: la parte (incluso la parte más noble) permanece subordinada al todo²⁸.

Además, ¿es cierto que los guardianes no serán «felices»? Prolongando el razonamiento de Sócrates podría afirmarse, por el contrario, que lo serán de modo perfecto, ya que, por no tener sino un solo amor (el de la ciudad) y no ser hombres como nosotros, sino algo así como el deber cívico encarnado, el sentimiento del deber cumplido les satisfará perfectamente.

Mas acaso no sea preciso ir tan lejos; pues, ¿a qué renuncian los guardianes?: a la propiedad, las riquezas, el lujo, la ambición personal. Pero no se trata de una renuncia pura y simple, sino que renuncian en faovr del poder, del honor, del respeto y afecto de sus conciudadanos y de la amistad de sus iguales: no renuncian como a bienes que no pudieran buscar, sino, por el contrario, como a cosas de poco valor, indignas de ellos; renuncian, como en toda verdadera ascesis, afirmando la propia superioridad.

Ahí está la historia para demostrarnos que el

hombre es muy capaz de renunciar a mucho más por mucho menos²⁹. De modo que, contra lo que pensaba Adimanto, se puede afirmar que los guardianes de la ciudad platónica serán perfectamente dichosos.

Así, pues, la objeción del joven carece de valor: no cabe duda de que la persona «normal» o «media» no aceptará nunca la ascética existencia de guardián, pero Platón no ha pensado jamás en imponérsela; los guardianes no están formados por seres humanos «medios», sino que, por el contrario, son una *élite*, cribada, educada y formada cuidadosamente. En cuanto a los demás, tanto mejor si la vida de los guardianes no ofrece atractivo para ellos: así sentirán por ellos respeto y no envidia³⁰.

Se presenta, sin embargo, una cuestión: ¿será posible que estos otros, las clases (mucho más numerosas)³¹ de los mercaderes, los artesanos, los campesinos, etc., que constituyen el basamento económico de la ciudad, admitan el autocrático poder del orden de los guardianes? Pues, no lo olvidemos, es menester que se trate de un poder aceptado, y no impuesto³².

Platón estima —y es posible que en este punto sea un poco demasiado optimista— que una buena educación, supuesto que sea verdaderamente *buena* (es decir, tal y como la hemos descrito), es capaz de inculcar a todos los miembros de la ciudad una noción correcta de la jerarquía natural y verdadera de los valores, el respeto de los mejores y, sobre todo, el respeto al saber.

Pues la jerarquía de la ciudad platónica está ordenada con arreglo a los grados del saber (cosa que ya hemos dicho antes, pero que acaso convenga repetir): los sabios magistrados-filósofos son aptos para gobernar la ciudad y dignos de ello (y, por consiguiente, se encuentran en la obligación de hacerlo) justamente por poseer el saber, esto es, el verdadero y supremo saber intuitivo del bien y del ser (νόησις, νοῦς). Y su ciencia irradia de algún modo sobre toda la ciudad, le hace participar en su conjunto en el saber.

Los reyes filósofos representan la ciencia contemplativa. Los otros guardianes, ayudantes y auxiliares suyos, no llegan hasta ahí: su dominio propio lo constituye la razón, el pensamiento discursivo (διάνοια): el análisis y la síntesis. En cuanto a los simples ciudadanos, se contentan con la fe (πίστις) y con la opinión acertada (δόξα ἀληθής) que les inculcan los sabios ³³.

Por consiguiente, unos poseerán la verdad en sí misma, y a otros, incapaces de percibirla y de recibirla en toda su pureza, se les impartirá en formas diversas, atenuada, debilitada, unida a la imaginación, reducida a la forma de símbolo y de mito ³⁴. Así, para promover la unidad de la ciudad, se inculcará a todos sus miembros la creencia en el mito de la autoctonía (es claro que, en opinión de Platón, puede hacerse creer cualquier cosa a los seres humanos con tal de que se lo repita durante el tiempo suficiente y que se empiece a hacerlo bastante pronto) ³⁵: se les hará

creer, pues, que todos ellos —o, al menos, sus antepasados— son hijos de la tierra misma de la patria (o *matria*, como dicen los cretenses), y que, por consiguiente, son todos hermanos; pero que en su constitución pueden haberse empleado materias distintas, metales distintos, a saber, oro, plata o bronce, de modo que la raza de este último es la masa del pueblo, la de plata es la clase de los guardianes auxiliares, y la raza de oro (la más rara y preciosa), la de los reyes-filósofos.

Estas tres razas o, con mayor exactitud, clases de la ciudad platónica no son, en modo alguno, castas. Platón, como todo el mundo, cree en la herencia ³⁶, y, por tanto, que, normalmente, los hijos de los «guardianes» serán dignos de sucederles; pero sabe demasiado bien con qué frecuencia los descendientes de padres preclaros burlean las esperanzas puestas en ellos. Por ello, en la ciudad dirigida por los filósofos la herencia no crea derecho alguno, sino solamente una presunción favorable, y, de hecho, los guardianes no tardarán en descubrir (tal es su función) sujetos superiores entre los hijos de la raza de bronce, a los que rápidamente elevarán al rango de guardianes, y, por el contrario, naturalezas de bronce entre los descendientes de la *élite*, a las que enviarán a los campos o a los talleres.

* * *

A partir de este momento hemos acabado la ciudad: es tal y como debe ser, posee todas las virtudes que cabe poseer a una ciudad, es sabia,

valerosa, temperante y justa. Mas, en realidad, ¿en qué consiste su «justicia»?

Para contestar a esta importante pregunta nos es preciso, ante todo, determinar el «asiento» de las otras tres virtudes. Es evidente que el asiento de la sabiduría se encuentra en los sabios gobernantes, y que la hemos atribuido al conjunto de la ciudad por ellos. Es asimismo claro que el asiento del valor lo constituyen los corazones de los guardianes auxiliares; en cuanto a la templanza, no solamente abraza todo el cuerpo social, sino que cabe considerarla como la virtud propia de las clases productoras.

Pero ¿y la justicia? Parece que no queda sitio para ella; a menos, sin embargo, que, sin tener un asiento propio en ninguna de las clases o partes de la ciudad, no consista, precisamente, sino en el orden, la concordia, la jerarquía natural (y la división del trabajo que se funda en ella) que rige, organiza y une el todo, la ciudad entera.

La justicia ha encontrado realización en la ciudad en cierto modo sin percatarnos nosotros, sin que la hayamos introducido expresamente: se ha realizado en ella porque, sin que nos diéramos cuenta de la importancia de los pasos que íbamos a dar, hemos decidido construir la ciudad aplicando en forma rigurosa y sistemática el gran principio de la conveniencia suprema, esto es, hemos atribuido a cada cual el papel y la función que mejor le convenían (o, a la inversa, hemos destinado a cada ciudadano al papel y la función que mejor le iban)³⁷, y así hemos realizado, en for-

ma en cierto modo automática, el orden de la perfección y de la justicia en la estructura de nuestra ciudad, en la que, por ese propio hecho, reina una jerarquía justa, fundada en la naturaleza de las cosas mismas. Ahora bien, en el hombre sucede exactamente igual. El alma humana es, como sabemos perfectamente, una contrapartida o imagen exacta de la ciudad: también ella es tripartita; pues el *νοῦς*, la razón, corresponde en nosotros a la sabiduría que gobierna a la ciudad; el *θυμός*, la parte apasionada e irascible del alma, asiento de la cólera y del valor, del orgullo y de la violencia, corresponde a la clase de los guerreros, y, por fin, el deseo, los apetitos carnales, la avidez y la sed de posesión corresponden a la masa.

El reino de la justicia en el alma consiste, pues, en el orden jerárquico y la subordinación de sus partes entre sí, subordinación que asegura la armonía y la perfección del todo. En efecto: en el alma justa, es la razón, el *νοῦς*, lo que gobierna, decide y manda a la parte «irascible» y apasionada, y es ésta la que al ejecutar —por decirlo así— los mandatos de la razón doblega la parte desiderativa y apetitiva a sus decisiones.

No es otra cosa la justicia, y tal es la causa por la que es también la salud del alma (no solamente en el sentido figurado en que hablamos de salud moral, sino también en el sentido más estricto y literal) ³⁸. E, inversamente, la injusticia que consiste en el desorden y la perversión de la jerarquía natural es la enfermedad del alma.

La teoría platónica de la tripartición del alma es a la vez trivial y curiosa: lo primero porque reproduce la concepción popular de la división y localización de la potencia del alma (cabeza, corazón y vientre), y curiosa por su insistencia en la importancia primordial y el papel esencial que desempeña en el compuesto humano el elemento pasional, irascible (el «corazón»). El ideal de Platón no es la apatía: un alma sin pasión y sin cólera, sin fuego ni llama (el alma de un sabio estoico) sería, para él, incompleta, imperfecta: un alma impotente³⁹. Sería, por lo demás, la de una persona sin valentía, y un hombre de esta índole no puede llegar a ser un «filósofo»; ni siquiera a ser un jefe⁴⁰.

Por esta razón es por la que los «guardianes» platónicos empiezan por ser soldados, y siguen siéndolo toda la vida.

* * *

Tenemos extendida ante nosotros la ciudad perfecta (o, al menos, su planta). Pero, en el fondo, ¿qué es?

¿Es algo que pueda ser realizado en este mundo o, por el contrario, un sueño, castillos en el aire, una pura y simple utopía? Pregunta a la que es bastante difícil responder. Es palmario que la ciudad justa no existe ni ha existido jamás en este mundo, y en este sentido es una utopía, o, dicho más exactamente, una *atopía* (ya que no existe, como idea que es, más que en el τόπος

ἀτόπος, el lugar inteligible en que «existen» las ideas). ¿Es imposible? En cierto sentido, indudablemente, ya que las ideas no pueden realizarse nunca en el mundo tal y como son (en el mundo llamado «real» no hay círculos, ni triángulos, ni líneas rectas), y que lo único que en él se encuentran son imágenes, participaciones o aproximaciones suyas.

Cabría preguntarse, sin embargo, si esto basta, y si la realización de la ciudad perfecta no sería pura y simplemente contradictoria. Es evidente que Platón no lo piensa así. La ciudad que hemos construido no es contradictoria en sí misma, ni tampoco incompatible con la naturaleza humana⁴¹; de modo que su existencia, su realización, por más que sea extremadamente difícil y, por tanto, enormemente improbable, tiene que considerarse teóricamente posible. No cabe duda de que la ciudad perfecta podrá llegar a la realización, y lo será «cuando haya a la cabeza de la ciudad uno o varios verdaderos filósofos que desprecien las honras de ahora, considerándolas indignas de un hombre libre y carentes de valor, que, por el contrario, tengan en la mayor estima lo recto y las honras que a ello siguen, y que, considerando la justicia la cosa más grande y necesaria, se pongan a su servicio y la fomenten al organizar su propia ciudad».

No cabe duda de que es poco probable que los filósofos lleguen nunca a ser jefes de Estado (pues ¿cómo llegarían a serlo?); pero, en principio, en el infinito curso de los tiempos toda

posibilidad puede realizarse: no es *imposible* que un día nazca un filósofo bajo la púrpura real, ni tampoco es *imposible* que haya a la vez algunos otros que le puedan servir de ministros y consejeros. Es cierto que, cuando se cae en la cuenta del programa que habrían de proponerse si quisieran fundar la ciudad perfecta, se empiezan a sentir dudas acerca del valor práctico de la posibilidad teórica que acabamos de señalar: pues, como primera medida, los gobernantes-filósofos de la ciudad no filosófica «enviarán al campo a todos los mayores de diez años de la ciudad y se harán cargo de sus hijos para sustraerlos a las costumbres actuales, que también siguen sus padres, y los educarán de acuerdo con sus propias costumbres y leyes ... ¿No será éste el medio más rápido y fácil de establecer la constitución que hemos expuesto en un Estado que, siendo feliz, colmará de bienes a la nación en que haya nacido?».

Nada hay más fácil, desde luego —a menos que Sócrates se esté burlando con suavidad de sus jóvenes amigos (cosa que tampoco es imposible).

Por lo demás, poco importa que nuestra ciudad sea realizable o no de hecho: sabemos que lo es en el plano de las ideas ⁴², y esto nos debe bastar, tanto para guiar nuestras acciones como para permitirnos comprender (y juzgar) las imperfectas ciudades en las que la suerte nos obliga a vivir, para formar y determinar la estructura humana ideal a cuya semejanza, en cualquier caso, hemos de conformar nuestro propio ser.