

## **PLATON, ORIGEN DE LAS UTOPIAS**

**Andrés Suzzarini Baloa\***

### **Resumen**

En este ensayo se muestra la utopía platónica no sólo como origen de todas las utopías sino también como una crítica a la sociedad de su tiempo que trasciende hacia el diseño de una sociedad perfectamente organizada en la que funcionan las instituciones civiles en correspondencia con un sistema legal basado en consideraciones de orden estrictamente racional, el cual a su vez tiene como último fin la realización de un ideal de justicia.

**Palabras clave:** utopía, transformación social, racionalidad, justicia.

## **PLATO, THE SOURCE OF UTOPIAS**

### **Abstract**

This essay shows the Platonic utopia not only as the source of all utopias, but also as a critique of his time's society. It transcends to a highly organized society's design with institutions operating according to a legal system. In turn, it is supported on strictly rational considerations having the realization of an ideal of justice as ultimate goal.

**Key words:** Utopia, social transformation, rationality, justice.

Hablaremos aquí de la utopía platónica, refiriéndonos con ello a las ideas de Platón relativas al diseño de una sociedad perfectamente organizada. En otro trabajo, titulado *Socialismo y utopía*<sup>1</sup>, hemos tratado lo concerniente a las doctrinas nacidas en el siglo XVII que buscaban la instauración de sociedades racional y científicamente organizadas con el propósito de alcanzar la superación de los males sociales y de la infelicidad de los hombres; asimismo, lo concerniente a los llamados “socialismo utópico” y “socialismo científico”, formas más recientes de

---

\* Andrés Suzzarini Baloa. Profesor Titular de la Maestría en Filosofía. Facultad de Humanidades y Educación. Universidad de Los Andes. Mérida-Venezuela. Este trabajo forma parte de una investigación financiada por el Consejo de Desarrollo Científica, Humanístico y Tecnológico de la Universidad de los Andes (CDCHT-ULA). Código: D-313-06-06-AA.

<sup>1</sup> Dicho trabajo “Socialismo y Utopía”, será publicado próximamente.

utopías que tenían los mismos propósitos. Esos propósitos redentoristas tienen su más antiguo antecedente en la obra de Platón, si bien el concepto de utopía se forma históricamente, con todas las implicaciones conocidas, especialmente la de fantasía irrealizable, a partir de la obra de Tomás Moro y concluye con la obra de Marx y Engels<sup>2</sup>. Hemos afirmado que la acusación de irrealizable no es lógicamente sostenible, y que respecto a su aplicabilidad práctica, si bien podemos afirmar que algunas de ellas no se han realizado, o después de una existencia eventual han desaparecido, sin embargo han tenido una decisiva influencia en muchas reformas sociales de carácter parcial, especialmente en lo que se refiere a la formulación del derecho laboral y en la elaboración de leyes que buscan la protección de los trabajadores.

La *República* platónica es la primera formulación históricamente dada de una utopía. Consideramos que ella contiene peculiaridades que la singularizan en la historia de las utopías y que siendo ella inspiradora, no parece haber sido totalmente comprendida por los utopistas posteriores, quienes le asignan afirmaciones que tergiversan el pensamiento político platónico, como el sostener la necesidad de eliminar la propiedad privada, o la comunidad de mujeres e hijos, etc.

Si aspiramos a reorganizar la sociedad para corregir posibles defectos es porque pensamos que tales defectos existen ciertamente en ella y que en efecto pueden ser corregidos. Hasta qué punto pueden ser corregidos es también problema a dilucidar. Para Platón, el problema de la naturaleza humana plantea al respecto problemas insolubles. Por mucho que nos propongamos perfeccionar la manera de organización de las colectividades humanas para hacerlas más funcionales y consecuentemente más gratas y menos traumáticas para los individuos que encontramos en ellas, existe una esencial imposibilidad para llegar a un estado tal en el que no necesitemos ya mejorarlas en algún aspecto. Esta dificultad estriba por una parte en la insuficiencia de la naturaleza humana, en el carácter limitado tanto de sus facultades físicas como de las intelectuales, pero asimismo en la condición ontológica misma del objeto que es la organización social de los hombres. Cuando hablamos de condición ontológica nos estamos refiriendo precisamente a lo que el mismo Platón concibe como tal, siendo entonces su concepción acerca de la sociedad y la política dependiente de su concepción filosófica general. Así, la condición ontológica de la organización social forma parte de lo que él llama “mundo visible”, por oposición al “mundo inteligible”, oposición que constituye el fundamento de su “teoría de las ideas”, la cual es a su vez el fundamento y la síntesis de todo

---

<sup>2</sup> Ver *Una aproximación al concepto de utopía*, publicado en *Dikaiosyne* N° 24. Junio 2010.

su pensamiento. Una exposición aun sumaria de esa teoría excedería los límites propuestos en este trabajo, pues de hecho ella se encuentra repartida a través de toda la obra platónica, no sólo como fundamento de cada tema tratado en cada caso, sino también como proceso evolutivo desde los primeros a los últimos diálogos<sup>3</sup>.

En efecto, las concepciones de Platón acerca de la política y la ética, lo mismo que las opiniones de orden metafísico, más profundas y fundamentales, se empiezan a formar desde su más temprana juventud de la mano de su maestro Sócrates, introductor en el curso de la filosofía griega de los temas políticos y morales, cuando centra en el alma humana la preocupación fundamental del filósofo<sup>4</sup>. De esos temas será fiel y original continuador su discípulo, quien encontrará soluciones que no era posible suponer en el maestro<sup>5</sup>. A este orden de temas corresponde precisamente la idea de una reforma de la sociedad que se contiene en todo diseño de una utopía. Sin embargo, no podemos obviar una muy breve referencia a esa oposición, entre mundo visible y mundo inteligible, en la medida en que explica la diferencia que podemos encontrar entre el diseño de una ciudad, en su modelo, y en su concreción práctica.

Así, pues, la oposición entre un mundo inteligible y un mundo visible o sensible, expresa una relación de fundamentación ontológica entre lo inteligible y lo visible, en la cual lo inteligible sirve de fundamento a lo visible y explica la condición ontológica de éste. Lo visible, el mundo de los sentidos, tiene como característica la variedad y la multiplicidad, los objetos que en él se nos aparecen lo hacen bajo múltiples y contrarias perspectivas: una misma cosa puede ser a la vez buena y mala, justa o injusta, grande o pequeña. Ello hace que resulte imposible predicar en propiedad el ser de esos objetos en ellos mismos; su condición cambiante hace imposible decir qué cosas son en propiedad, pues en un momento son una cosa y en otro otra. Por eso resulta necesario buscar en otra parte, que no en ellos, su propio ser. Es precisamente en el mundo inteligible donde se encuentra el ser de los objetos visibles. El mundo inteligible se encuentra constituido por ideas únicas e invariables a las cuales serían más o menos semejantes, pero nunca idénticos, los objetos del mundo visible, y serían el ser verdadero de estos últimos. Pero no es dado a todos los hombres la posibilidad de contemplar los objetos del mundo inteligible; sólo el filósofo es capaz de ello, y de conocer la diferencia entre ambos mundos, aquel de los objetos únicos e invariables y aquel de objetos múltiples y cambiantes (*Rep.*

<sup>3</sup> Cf. Ross, D., pp. 15-25.

<sup>4</sup> Cf. Werner Jaeger, p. 46 et. ss.

<sup>5</sup> Ídem. p. 68.

476 c). Esto nos resultará claro si consideramos el caso de quienes se dedican al estudio de la geometría, los cuales «se sirven de figuras visibles acerca de las cuales discurren, pero no pensando en ellas mismas, sino en aquello a que ellas se parecen, discurrendo, por ejemplo, acerca del cuadrado en sí y de su diagonal, pero no acerca del que ellos dibujan, e igualmente en los demás casos» (*Rep.* 510 d). Y es patente asimismo para el filósofo que la realidad verdadera es la que corresponde al mundo inteligible, realidad que, siendo esencia en sí misma, es esencia de los objetos del mundo visible, y por tanto fundamento de su realidad, realidad de menor grado con respecto a la realidad de los objetos del mundo inteligible. El filósofo conociendo así las verdaderas realidades, estará en condiciones de trazar el diseño más aproximado de cualquier objeto sensible que desee construir. Así una ciudad terrena cualquiera, como objeto que es del mundo visible, sería semejante, pero nunca idéntica, a la ciudad ideal única e invariable del mundo inteligible. Por otra parte, cuando queremos planificar una ciudad terrena, la planificación consiste en la elaboración de un modelo o diseño al cual, en el caso de que se realice, la ciudad planificada se asemejará, pero tampoco será idéntico a él. Es lo mismo que ocurriría en el caso de un retrato y su modelo. La construcción de una ciudad es una labor análoga a la fabricación de un objeto artesanal, y la ciudad un producto igualmente análogo y con el mismo estatus ontológico. Cuando un carpintero construye una silla, se guía para ello por un modelo o diseño previamente trazado en un papel o en la mente misma del carpintero. El resultado, la silla, será semejante al modelo, simple conjunto de trazos, pero será un objeto distinto a su modelo, y su semejanza con el modelo dependerá de la habilidad del carpintero, según se ciña en mayor o menor medida al diseño previamente trazado. De la misma manera, el constructor de una ciudad ha de seguir un cierto modelo, elaborado por él mismo o por otro, tratando de que el resultado, la nueva ciudad sea semejante al modelo, pero modelo y ciudad, aun siendo semejantes, serán objetos distintos. En su tarea, el carpintero y el constructor de ciudades pueden guiarse por un modelo visible, pero también podrían hacerlo siguiendo el modelo perfecto de la silla esencial, en el primer caso, o de la ciudad esencial, en el segundo, y siendo como son hábiles constructores en sus respectivos oficios harían la mejor silla y la mejor ciudad que sería posible hacer en el mundo visible. Pero para tener acceso al modelo eterno conveniente, tendrían que ser en cada caso, carpintero filósofo o constructor de ciudades filósofo, porque sólo el filósofo, entre los hombres, tiene acceso a las esencias siempre idénticas. Actuando como constructor de ciudades visibles, el filósofo se ha de inspirar en el modelo eterno de la ciudad esencial que se le muestra en el mundo inteligible. Pero también como gobernante se ha de inspirar en el modelo esencial y único del arte de gobernar. Esto es lo que en plano cosmológico realiza el demiurgo, en

el *Timeo*, cuando se propone hacer surgir el mundo del caos primigenio, dándole el orden racional contenido en la idea eterna del mundo inteligible (*Timeo* 28 a).

La preocupación por mejorar la situación de las ciudades griegas, que es en fin de cuentas el propósito práctico de la labor intelectual de Platón, le venía de su íntima vinculación con la vida política de su nación y de su ciudad, Atenas. Por su nacimiento y por su educación, pertenecía a las más señaladas familias de la aristocracia ateniense. Diógenes Laercio afirma que descendía por línea materna de Solón. Por esto mismo estaría vinculado con dioses y semidioses, pues el mítico árbol genealógico de Solón lo hace descender de Neleo y de Neptuno<sup>6</sup>. Por vía paterna también su ascendencia era heroica y divina, pues en ella se contaban Codro y nuevamente Neptuno<sup>7</sup>. No era dado esperar, pues, que tuviera una natural inclinación hacia la democracia, hacia la cual manifestaba más bien notorio resentimiento, no sin una poderosa motivación personal, pues fue precisamente durante la restauración democrática después del breve régimen de los Treinta tiranos que siguió a la derrota de Atenas por Esparta en 404 a.C.<sup>8</sup>, cuando fue ejecutado su maestro Sócrates, como consecuencia de una injusta acusación de impiedad incoada por notorios demagogos, como aparece en la célebre *Apología*, que contiene la autodefensa de Sócrates en el juicio, según versión del propio Platón.

Es cierto que Platón estaba vinculado familiarmente con uno de los más prominentes de los Treinta: Critias era su tío. Y aunque es conocida su admiración por los regímenes aristocráticos y oligárquicos de Esparta y Creta entre los griegos, así como también con el régimen teocrático de Egipto, ello no implicaba una aceptación total o incondicional de las formas de gobierno de esos estados. De hecho, en las *Leyes*, donde es más clara su admiración por estos regímenes, cuando coloca como interlocutores del ateniense a un legislador cretense y a otro espartano, aunque reconoce virtudes en aquellos no deja de hacer objeciones, de donde resalta que no escapaban tampoco a las críticas dirigidas a todas las formas de gobierno. El planteamiento acerca de la forma de gobierno más apropiado para superar los males de la sociedad no es una crítica dirigida exclusivamente contra la democracia, aunque ella ocupe una mayor extensión en el conjunto de la obra; es una crítica contra cualquier forma de gobierno conocida en la época. El proyecto de reforma, aunque puede considerarse como de pretensiones aristocráticas, tampoco contiene una abogacía para la llamada aristocracia de sangre, la cual también sufre

---

<sup>6</sup> Cf. Diógenes Laercio, p. 167.

<sup>7</sup> Ídem.

<sup>8</sup> Cf. Hatzfeld, J. p. 195.

en gran medida el mismo rechazo, pues la aristocracia por la cual se interesa es más bien una aristocracia del saber. No otra cosa significa la aspiración de que gobiernen los filósofos.

El pensamiento utópico, desde el Renacimiento hasta hoy, directa o indirectamente tiene su antecedente primero en la obra de Platón. Sin embargo, no siempre, cuando reconocen en Platón su antecedente, hacen una interpretación correcta del pensamiento platónico. Lo que claramente los une a Platón es el proyecto de crear una sociedad regida racionalmente, justa y feliz. Pero no se puede decir tampoco que razón, justicia y felicidad sean concebidas de la misma manera. Para los utopistas estos conceptos están más vinculados con elementos empíricos; para Platón estos son conceptos problemáticos, que si bien tienen un correlato empírico, su verdadero significado se encuentra más allá de lo puramente sensible. Asimismo, cuando se pretende que la ciudad utópica, inspirándose en Platón, debe eliminar la propiedad privada o tener posesión común de mujeres e hijos se está yendo mucho más lejos de lo que se propone Platón, pues él pensaba que la prohibición de la propiedad privada y la obligación de tener en común mujeres e hijos sólo afectaban a una sola clase dentro de su ciudad ideal, a la clase compuesta por los gobernantes y sus auxiliares, no a las clases trabajadoras, que podían tener bienes y familia propios. Platón afirmaba que los males de los hombres no tendrían remedio mientras no gobernaran los filósofos o no se hicieran gobernantes los filósofos. Ello porque teniendo que ser la ciudad bien gobernada, deberá serlo según plan racional, y es la racionalidad atributo exclusivo del filósofo. Es al filósofo a quien se revela la esencia de la justicia, fundamento de toda ciudad racionalmente organizada.

En este ensayo se habla de la utopía platónica, refiriéndose con ello a las ideas de Platón que buscan el diseño de una sociedad perfectamente organizada. Perfectamente organizada quiere decir que en ella funcionan las instituciones civiles en correspondencia con un sistema legal basado en consideraciones de orden estrictamente racional, el cual a su vez tiene como último fin la realización de un ideal de justicia. Para Platón, en efecto, una organización racional de la sociedad solo puede obtenerse como el resultado de un sometimiento voluntario de todos los ciudadanos al dictamen de las leyes, y estas tienen que ser guiadas por una idea de justicia que es a la vez el resultado de una investigación filosófica o, en otras palabras, de una investigación científica. Esta investigación científica, es naturalmente, la filosofía de Platón, la cual se expresa en su famosa “Teoría de las Ideas”.

Pero aquí queremos separar expresamente la Teoría de las ideas de los contenidos específicos referidos a un proyecto de organización política. Con ello no creemos mutilar el pensamiento platónico en lo que se refiere a su profunda reflexión ética y metafísica. Queremos simplemente enjuiciar el proyecto platónico de la misma manera como puede ser enjuiciado cualquier proyecto de modificación de un contexto social y político dado. Sin olvidar que la teoría de las ideas es el fundamento de cualquier otro aspecto del pensamiento de Platón y que a ella tenemos que referirnos necesaria pero superficialmente para la precisa delimitación de lo que llamamos la utopía platónica. Hay en ella algunos aspectos de fundamentación ontológica que podemos soslayar para la consideración de la simple posibilidad de aplicación práctica del proyecto político.

La realización de un diseño de transformación social, la posibilidad de su aplicación práctica, es siempre cosa problemática. Podemos decir que un proyecto es irrealizable porque contiene demasiados elementos irracionales y que por ello no puede obtener la suficiente aquiescencia entre la población hacia la cual va dirigida. Si esa irracionalidad fuese de carácter lógico podríamos enunciar sin ninguna duda su imposibilidad. Pero lo que solemos llamar irracional en un proyecto de transformación social se refiere más bien a actos contingentes, a hechos cuya posibilidad no puede ser lógicamente negada; por otra parte no podemos negar que precisamente en el todavía reciente siglo veinte pudimos asistir a la realización de proyectos políticos atroces que en su momento fueron considerados irracionales y como tales irrealizables. Hoy no nos parecen menos atroces e irracionales pero su posibilidad tampoco menos ominosa. Una segunda manera de abordar el problema acerca de la posibilidad de realización de una utopía se refiere a las condiciones históricas en que fue concebida y no realizada; en fin, se trataría de averiguar por qué no se realizó. En el caso de lo que hemos llamado utopía platónica deberíamos intentar saber si en su tiempo, el de la crisis final de la cultura clásica griega y del sistema democrático promovido por Atenas, pudo haberse dado el caso de acumulación de suficientes voluntades para enfrentar la crisis con un proyecto de resurrección cultural y política diseñado por el más profundo pensador de la época, o acaso los hechos políticos y militares, internos y externos, conspiraban de manera irreversible para el final de la gran cultura. Finalmente cabe preguntarse si el propio autor del proyecto creía o no en la posibilidad de realización del mismo.

Una de las características de las utopías es la de ser una crítica de la sociedad de su tiempo y la pretensión también de transformar a esa misma sociedad. La utopía platónica, como nos hemos atrevido a llamarla, no escapa tampoco a esta

característica. Ella es una crítica de la sociedad de su tiempo, la Grecia donde había nacido, crecido y educado, y el intento de dar solución a una crisis que era muy profunda y que comprometía la supervivencia de la alta cultura griega. La destrucción de la cultura griega clásica, sólo unos pocos años después de la muerte de Platón, muestra que esa preocupación no era de ningún modo gratuita, ni obedecía a una simple preocupación literaria sin ánimo de realización. Platón nació durante la crisis final de la democracia y del imperialismo atenienses, durante la guerra del Peloponeso que enfrentó a las ciudades de Atenas y Esparta, enfrentamiento de dos sistemas políticos, el democrático y el oligárquico, representados respectivamente por las dos ciudades. Pero este enfrentamiento fue también una reacción contra los intentos imperialistas de Atenas. Pues Atenas mostraba en sí contradicciones que parecen haber acompañado a la democracia desde siempre: en lo interno era democrática, pero en lo exterior quería imponer su dominio comercial y militar sobre el resto de las ciudades griegas. La guerra comenzó en el años 431 a.C., dos años más tarde, en 429, muere Pericles, uno de los grandes creadores y conductores de la democracia, quien para entonces ejercía el mando en Atenas, dejando a la ciudad sin su jefe más capacitado y dando paso a un período donde se alternaban con fortuna desigual jefes competentes y simples demagogos. Platón nació en 427, de manera que cuando Atenas cayó en manos de los espartanos y sus aliados, en 404, y desapareció la democracia por la imposición por parte de los vencedores de un gobierno compuesto por treinta miembros de la oligarquía ateniense, los famosos treinta tiranos, tenía veintitrés años. Poco menos de un año después ocurre la restauración democrática que mostró a la democracia con todas sus imperfecciones demagógicas y persecuciones y ejecuciones arbitrarias, entre las cuales la más notoria fue la de Sócrates, amigo y maestro de Platón, en 399. Miembro de la más alta aristocracia ateniense y formado en la más exigente educación de su tiempo, Platón, quien llegaría a ser uno de los más notables pensadores de todos los tiempos, no podía ver sino de manera crítica el proceso de descomposición en que se sumía la ciudad y su cultura. No podía ser un partidario fervoroso de la democracia, pero tampoco podía serlo de ninguno de los regímenes políticos de su tiempo, que tampoco ofrecían salidas viables. Por tanto, cuando se dice que el pensamiento platónico es esencialmente antidemocrático, se está viendo el problema de manera muy limitada. Es ciertamente una crítica de la democracia que le tocó vivir, democracia que se le presentaba con los caracteres mas patéticos de la demagogia, la arbitrariedad y la injusticia, pero es también una crítica de todas las forma de gobierno que conoció. Es éste quizás el rasgo más sobresaliente y radical de su utopía: la construcción no sólo de nuevas formas de convivencia, sino la de un nuevo régimen político que implicara la transformación del Estado.



Las utopías del Renacimiento no cuestionan directamente al régimen político de su tiempo, pues las limitaciones a la libertad de expresión no lo permitían; la utopía es en ellos precisamente un procedimiento de alusión indirecta a una situación que objetan. La crítica de Platón es, por el contrario, porque las circunstancias lo permitían, una alusión directa.

La utopía platónica, el diseño de una ciudad sabiamente gobernada, sana y feliz, aparece fundamentalmente en *La República*. En este diálogo, Platón intenta el diseño de la ciudad como una descripción puramente abstracta de lo que sería una ciudad construida desde el principio según un plan racional en donde nada quedara al azar. El fundamento de esa racionalidad serían las necesidades de los hombres, principalmente las necesidades que considera básicas, como son la alimentación, la habitación y el vestido. Platón considera que la búsqueda de la satisfacción de tales necesidades es el motor fundamental que lleva a los hombres a asociarse. Puesto que un solo hombre por sí mismo no sería ventajosamente capaz de satisfacerlas, se asocia con otros hombres para intercambiar con ellos lo que cada uno hace mejor y que al hacerlo exclusivamente aumentaría la calidad del producto. Es este un principio de especialización que será fundamento de la ciudad, cuya vida perfectamente ordenada dependerá de que cada quien haga exclusivamente aquello para lo que mejor está preparado, lo cual considera Platón que le viene a cada hombre por naturaleza. Sin embargo, este punto de partida para la construcción de la ciudad perfectamente organizada no se puede tomar como indicador de que Platón piense que sea ese necesariamente el origen de toda ciudad. Solamente podemos, ateniéndonos exclusivamente a las palabras del texto, tomarlo como punto de partida del diseño que el autor se propone. Por ello no podemos incluir a Platón, como hacen algunos autores, Karl Popper, por ejemplo, entre los llamados contractualistas, quienes sostienen que el origen del Estado se encuentra en la asociación de los hombres por medio de un contrato que les permita alcanzar objetivos que no podrían alcanzar individualmente. La ciudad de la *República* vendría a resultar un puro diseño cuya posibilidad de realización práctica es también asunto que debe ser discutido y que efectivamente se discute en el texto del diálogo.

La utopía platónica se construye, lo mismo que las utopías posteriores, como una sociedad donde se cumple estrictamente un ideal de justicia. Pero la concepción platónica de la justicia dista mucho de identificarse con la concepción de justicia que han de manejar los utopistas del Renacimiento y todos los proyectos redentoristas que le siguieron. Para estos, la justicia no es un concepto en sí mismo problemático, pues se relaciona con la solución de los males que pretenden conjurar, los de la

miseria y explotación que sufren los trabajadores por las exacciones que sufren por las clases gobernantes y ricas. La justicia se realizaría así en el momento en que las desigualdades sociales se superan y todos pueden disfrutar a plenitud de unos bienes a los cuales tienen derecho por naturaleza. Así, la justicia viene a ser un acto de bondad que se realiza en beneficio de una clase social injustamente desposeída, acto de bondad que no sólo beneficia a esa clase, sino a todo el conjunto de la sociedad, en la medida en que al suprimir la injusticia y la pobreza, por obra de la eliminación de la propiedad privada y la implantación de la propiedad colectiva, elimina a la vez otras consecuencias indeseables de la primera, especialmente la criminalidad.

Para Platón, la sociedad perfecta tiene como fundamento también el concepto de justicia. Pero la justicia no es para él la simple cancelación de una deuda, sea personal o social. No se trata de devolver a alguien lo que nos ha confiado o prestado ni de sacar de la pobreza a una masa de hombres reducidos a ella por la violencia institucional. La justicia es para Platón, en el plano de lo público, la armonía social dependiente del hecho de que cada quien realice una determinada tarea para el bien del conjunto, y en el plano individual, de la armonía de las distintas tendencias del alma que nos permitan una benevolente aceptación de nuestra ubicación en el contexto social. No se trata en fin de una distribución equitativa de bienes materiales fundada en la eliminación de la propiedad privada para que todos disfruten por igual de los bienes resultantes del trabajo colectivo. Se trata, por encima de todo, de la realización de un ideal de racionalidad en la organización de los regímenes políticos que Platón consideraba ausente en su época y que sería, según su visión, la causa de la infelicidad general y, más que nada, de la degradación moral de las ciudades griegas y de los hombres griegos. Busca ciertamente la felicidad colectiva e individual, pero esta felicidad no provendría de la simple satisfacción de las urgencias materiales, que es ciertamente indispensable, pues nadie puede ser feliz en la pobreza, sino del equilibrio surgido por el sometimiento a la razón de todos nuestros actos y, consecuentemente, del sometimiento a las leyes surgidas de una rigurosa investigación racional. La felicidad platónica es un concepto totalmente vinculado a nuestras facultades intelectuales, y la sociedad formada conforme a un plan estrictamente racional no nos mueve a desear más de lo que tenemos ni tampoco nos obliga a tener menos de lo que podríamos desear.

Sin embargo la peculiar determinación conceptual de la justicia platónica, no la diferencia en términos prácticos de la concepción de la justicia sostenida por las otras utopías. Se trata en ambos casos de la realización de una situación de estabilidad social donde, en lo que se refiere a los aspectos materiales, están excluidas

la pobreza y la riqueza y se obtiene un bienestar material que alcanza a todos. En un caso, ese objetivo se alcanza por medio de la eliminación de la propiedad privada y la instalación de un régimen de propiedad colectiva y consecuentemente una misma relación en cuanto al disfrute de los bienes materiales para todos los miembros de la sociedad. Pero para Platón el objetivo de las reformas sociales que se propone no es el lograr una igualdad de todos los ciudadanos ni una misma relación para todos con los bienes materiales. Su organización social se fundamenta más bien en el necesario reconocimiento de las diferencias naturales entre los individuos, las cuales determinan la ubicación de cada uno en ella. Cada hombre viene al mundo con una determinada dotación de disposiciones para una determinada función. Por ello, es la naturaleza misma la que establece el oficio y la clase social donde ha de ubicarse cada ciudadano. A cada clase, por otra parte, lo mismo que a cada ciudadano, corresponde una determinada función, también por naturaleza, dentro del contexto social y consecuentemente una relación distinta con la propiedad

Aunque se ha hablado con frecuencia de una concepción socialista o comunista en la ciudad platónica, pues en ella se promueve la eliminación de la propiedad privada para implantar una propiedad colectiva, lo cual es en efecto el fundamento de las doctrinas socialistas, esto se encuentra muy lejos de reflejar la verdad. La relación de las clases con la propiedad es en cada caso distinta. Platón propone para un sector de la sociedad, el constituido por los gobernantes y sus auxiliares, un régimen que excluye la propiedad personal o individual de ningún objeto, pero este régimen no afecta a la clase de los trabajadores y comerciantes, los gobernados en sentido propio, quienes no padecen las restricciones impuestas a gobernantes y guardianes. No tenemos indicaciones precisas acerca de la vida económica de las clases bajas en la *República*, pues Platón no se ocupa en mayor medida de ello, como no se ocupa tampoco de los problemas que atañen a su educación. Acerca de estas cosas podemos establecer algunas conjeturas basadas en referencias circunstanciales a lo largo del texto, pues Platón no se propone darnos una visión minuciosa de la vida de todos los ciudadanos, sino una visión sobre el trazado racional de la ciudad y de la formación de la clase de ciudadanos sobre la cual debe recaer la responsabilidad de su conducción. Para la clase gobernante el gobernar, y el ser gobernado para la clase gobernada, es la justicia; ésta no es, pues en Platón, satisfacción de necesidades materiales, sino el cumplimiento de lo que debe ser.

Si hablamos de una sociedad justa tenemos que hablar de un concepto que le aparece necesariamente asociado, el concepto de felicidad. Aquí encontramos

también una fundamental diferencia entre el proyecto platónico y los otros proyectos utópicos. Para estos últimos las consecuencias benéficas de la supresión de la propiedad privada, tales como la eliminación de la pobreza y la criminalidad, el incremento al máximo de la producción de bienes, la distribución de estos bienes según las necesidades de cada quien describirían suficientemente una sociedad feliz. Pero esta concepción de la felicidad no resulta de una verdadera investigación conceptual. La felicidad parece ser así un concepto de suyo evidente, resultante de la satisfacción de las necesidades materiales. Pero para Platón el problema resulta diferente. Es cierto que para él la felicidad resulta de la satisfacción de ciertas necesidades y tales necesidades son necesidades de bienes, siendo la felicidad misma un bien. Pero cuando hablamos de bienes hablamos también de distintos modos de bienes, modalidad determinada por el hecho de que hay bienes más deseables y menos deseables. Por eso la investigación previa en relación con el significado del bien es indispensable para establecer lo que es la felicidad y así poder establecer cuál es el bien necesario y conveniente para cada quien y así poder garantizar su felicidad. Esa investigación lo llevará a establecer que a las distintas clases sociales y a los individuos que las componen corresponden bienes distintos, pero a todos colectivamente corresponde también un bien, que es también el bien de la ciudad y que consiste en la aceptación benevolente de su papel en el conjunto social. Para la clase gobernante y auxiliar como bien propio corresponde el saber; para el resto, bienes de menor valor, como los bienes materiales.

La característica común a todas las utopías, de la necesidad de gobernantes sabios y leyes igualmente sabias para obtener la sociedad política ideal donde se realice la justicia y consecuentemente la felicidad de los ciudadanos, la expresa Platón cuando afirma que los males de los hombres y las ciudades no cesarán mientras no gobiernen los filósofos o los gobernantes lleguen a ser filósofos. Esto hace explícito el ideal de racionalidad necesario para el ejercicio del gobierno que hace necesaria la existencia de una clase de expertos en el arte de gobernar. Por eso cuando decimos que los filósofos deben gobernar, es decir, llegar a ser los expertos que ejerzan el gobierno de las ciudades, es necesario primero establecer qué es efectivamente un filósofo, pues es notorio el hecho de que muchos que se ofrecen como tales sólo son simples farsantes, más amigos de discusiones vacías y de sofismas intrascendentes. Para Platón lo que define al filósofo es la búsqueda de la verdad por encima de cualquier otra cosa. El filósofo es el que ama la verdad y a ella dedica irrevocablemente su vida encontrando en esa búsqueda el máximo placer que es dado disfrutar a un hombre. Pero el filósofo es también la conjunción de dos elementos que no siempre ocurre. En primer lugar se requiere de una naturaleza

filosófica. Así como todo hombre, como ya dijimos, viene al mundo dotado de una predisposición natural para el ejercicio de un determinado oficio o arte, y no para otro, el cual determina cuál ha de ser su papel en la sociedad, así también quien ha de ser filósofo viene al mundo con esa predisposición natural. Sin embargo no es suficiente la necesaria disposición natural, también es necesaria una específica educación filosófica. Puesto que la organización social se ha de basar en el juicio del experto filósofo, la exposición contenida en la *República* es un tratado sobre la educación del ciudadano y especialmente sobre la educación del filósofo gobernante.

La organización racional de la ciudad ha de plasmarse finalmente en la ley. Cuando pensamos en una ciudad organizada según la razón, es precisamente la razón algo que es idéntico a la ley. Y aunque consideremos que toda ley es en principio convencional el desiderátum máximo del legislador de la ciudad perfecta es que las leyes sean en la medida de lo humano lo más semejante que sea posible a la idea trascendente de ley. Por ello, no solamente se debe atender en el diseño de esa ciudad a la educación de sus ciudadanos y gobernantes sino a la promulgación de las leyes bajo las cuales deban regirse. En consecuencia, en la *República* se trata de formular las leyes fundamentales de la ciudad y se establecen algunas directivas generales acerca de la educación de legisladores y jueces. Sin embargo, este es un aspecto de alguna manera secundario en el desarrollo de la doctrina. Es más tarde, en las *Leyes*, donde Platón va a profundizar en este importante problema, siendo entonces este último diálogo complemento y remate de la utopía y el pensamiento político de Platón.

En distintos sentidos las *Leyes* es complemento de la *República*. En primer lugar, podemos decir que en las *Leyes* hay un intento de presentar un proyecto de ciudad que, si bien se encuentra fundado en el diseño antes presentado en la *República*, difiere notablemente de éste. El diseño de la *República* parecería ser objeto de inmediato rechazo por ofrecer peculiaridades demasiado atrevidas para la época, tales como la concepción de una nueva clase gobernante cuya profesión y definición como clase es el gobierno de la ciudad y la asignación a esa misma clase de un modo de vida común que excluía cualquier clase de propiedad individual incluidas la de las mujeres e hijos. Aunque salta a la vista que las *Leyes* es una obra de profunda reflexión filosófica, que busca establecer criterios muy amplios para la concepción teórica del Derecho, es asimismo evidente que el Derecho está aquí concebido como ciencia empírica con miras a la caracterización de las sociedades concretas a diferencia de lo estrictamente filosófico concebido como ciencia de las ideas arquetípicas. Se nota también el interés manifiesto de dar constituciones

funcionales a posibles ciudades terrenales de posibilidades menos dudosas en cuanto a la realización práctica. Es también complemento porque lo que se anunciaba en la *República* como esbozo general de las leyes que serviría de orientación al buen sentido del gobernante filósofo, aquí se presenta en detalle como sistema de normas de comportamiento para ser conocido de todos los ciudadanos. Sin embargo, no se deja de lado la concepción de que el gobierno debe ser detentado y las leyes aplicadas por hombres probos y sabios. Podemos entonces apreciar una diferencia de acento en las dos obras, aunque ambas pueden considerarse tratados de política y educación. En la *República* el esfuerzo educativo se orienta hacia la formación del gobernante; en las *Leyes* el esfuerzo se dirige hacia la formación del legislador.

En cuanto al proyecto político del Platón diremos que en la *República* hay una constante referencia a la posibilidad de realización del modelo propuesto, haciendo la salvedad de que ninguna realización de un proyecto puede ocurrir de una manera total. En todo caso al resultado le bastaría con acercarse lo más posible a la identidad con el modelo, identidad que es ontológicamente imposible; pero si vemos que su parentesco es grande aunque difieran en pequeños detalles diremos que la ciudad ha realizado el modelo. Es ciertamente difícil, especialmente si insistimos en la necesidad de que los filósofos gobiernen, puesto que el número de filósofos verdaderos siempre será escaso. En cuanto a que los gobernantes lleguen a filosofar, parece algo todavía más difícil, pero Platón piensa más en los hijos de los gobernantes que eventualmente hereden el gobierno y que puedan ser educados como filósofos desde su infancia. Conocemos de sus intentos de educar a Dionisio el joven, hijo de Dionisio el viejo, tirano de Siracusa, intento dolorosamente fallido. Por otra parte, la posibilidad de crear constituciones basadas en la razón y que pudieran hacerse realidad aparece claramente en la exposición contenida en las *Leyes*, que es como ya dijimos un proyecto menos teórico y con ambición manifiesta de aplicación práctica.

## Bibliografía

*Platonis Opera*. Oxford University Press, 1978. Scriptorvm classicorvm. Bibliotheca Oxoniensis. (Recognovit breviqve adnotatione critica instrvxit Ioannes Burnet).

Platón. *Obras Completas*. (Trad. Juan David García Bacca). Coedición de la Presidencia de la República y la Universidad Central de Venezuela, Caracas 1980.

Platón, *Ouvres completes*. (Trad. Leon Robin. Gallimard). París, 1964.

- Platón, *República*, Editorial Gredos. Madrid, 2000. (Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan).
- Platón, *República* (traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano). Alianza Editorial, S. A. Madrid, 2003.
- Platón, *Leyes* (traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano). Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1983.
- Platón. *Las Cartas*, Instituto de Estudios Políticos de Madrid, 1970.
- Copleston, Frederick. *Historia de la Filosofía*, T. 9, Editorial Ariel S. A., Barcelona, 2000.
- Diógenes Laercio. *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, El Ateneo, Buenos Aires, 1959.
- Erasmus de Rotterdam. *Elogio de la Locura*. Alianza Editorial, Madrid, 1996.
- Fernández-Galiano, Manuel. *Introducción a la República de Platón*, Alianza Editorial S. A., Madrid 2003.
- Hatzfeld, J. *Histoire de la Grèce ancienne*, Payot, Paris, 1967.
- Jaeger, Werner. *Paideia*, F.C.E. México 1962.
- Mannheim, Karl. *Ideología y Utopía*. Aguilar, Madrid, 1966.
- Marx, C. y Engels. F. *Manifiesto del Partido Comunista*. Talleres Litográficos de Avelar Hermanos Impresores, S. A., Méjico 1969.
- Marx, C. F. Engels. *Obras escogidas* T. III. Ediciones de Cultura Popular, S. A., México, 1974.
- Popper, Karl. *La sociedad abierta y sus enemigos*, Ediciones Orbis, S. A., Barcelona, 1984.
- Ross, David. *Teoría de las ideas de Platón*, Ediciones Cátedra, S. A., Madrid, 1997.
- Wolf, J. *Filosofía Política, una introducción*, Editorial Ariel S. A., Barcelona, 2001.
- Xenofon. *Sokrates, (Toda la obra del gran historiador a propósito de su maestro)*, Clásicos Bergua. Madrid, 1966.

