

Sobre «la ciudad sana» en Platón¹

Begoña Ramón Cámara

Recibido: 22/06/2020 / Aceptado: 18/09/2020

Resumen. En este artículo se analiza la propuesta platónica de «la ciudad sana» o «la ciudad de cerdos». Se trata de mostrar que la exaltación que hace Platón del ideario primitivista es ambigua, pues la seriedad con que se lo toma no está exenta de cierta ironía, y que es compleja, pues sus razones a favor de una vuelta a «una vida primitiva» conviven con poderosos motivos antiprimitivistas en su filosofía. Se propone interpretar el sentido de su propuesta de una imaginaria vida primitiva austera, sencilla y pacífica como una alternativa a algunos de los males de su civilización que mayor descontento le producían.

Palabras clave: Platón, ciudad sana, régimen político ideal, vida de la época de Crono, *República*, *Leyes*, guerra, lujo.

[en] On «the healthy city» in Plato

Abstract. This paper analyses the Platonic proposal of «the healthy city» or «the city of pigs». The aim is to show that Plato's exaltation of the primitivist ideology is ambiguous, since the seriousness with which he takes it is not exempt from a certain irony, and it is also complex, since his reasons in favour of a return to «a primitive life» coexist with powerful anti-primitivist motives in his philosophy. We propose to interpret the meaning of his proposal of an imaginary primitive life that is austere, simple and peaceful as an alternative to some of the evils of his civilisation that caused him most discontent.

Keywords: Plato, healthy city, ideal political system, life at the time of Cronus, *Republic*, *Laws*, war, luxury.

Sumario. 1. Introducción. 2. Actitud ambigua de Platón hacia el ideario primitivista. 3. Sentido del elogio platónico de «la ciudad primitiva». 4. De «una ciudad de cerdos» a una ciudad de lujo. 5. Bibliografía citada.

Cómo citar: Ramón Cámara, B. (2021): Sobre «la ciudad sana» en Platón, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 38 (1), 1-10.

1. Introducción

Como se sabe, el objetivo de Platón en la *República* es indagar la esencia de la justicia y la injusticia y mostrar los efectos que una y otra producen por sí mismas en quien las practica, dejando completamente al margen de esta indagación la consideración de las recompensas materiales y las consecuencias que puedan resultar de su ejercicio². Partiendo del supuesto de que «existe una justicia propia del hombre particular, pero otra también ... propia de una ciudad entera» (*Resp.* 368 e), Sócrates sugiere seguir el método, más sencillo, de empezar por examinar «la naturaleza de la justicia en las ciudades» (368 e–369 a), y sólo después pasar «a estudiarla también en los distintos individuos, intentando descubrir en los rasgos del menor objeto la similitud con el mayor» (369 a). Dicho supuesto tiene

su explicación, por un lado, en la preeminencia de la ciudad sobre el individuo en la reflexión ética y política de la Antigüedad. Para los antiguos la ética es una parte de la política y es ininteligible sin ésta. Y, por otro lado, en el principio platónico de la correspondencia entre el Estado y el individuo, según el cual entre la forma de ser del Estado y del individuo existe tal interacción y condicionamiento mutuo que la diferencia entre ellos es meramente de escala.

Así, pues, la búsqueda de la justicia comienza por «las letras mayúsculas» de la ciudad y, más en particular, por la cuestión de cómo nacen y se desarrollan las ciudades. Sócrates propone en un primer momento indagar el origen y constitución de una polis sencilla, atendiendo a los elementos necesarios mínimos para su existencia y subsistencia como tal, aunque sus interlocutores preferirán referir la discusión a una polis más desarrollada y

¹ Investigadora Juan de la Cierva. Universidad Autónoma de Madrid.
begonia.ramon@gmail.com
ORCID: 0000-0003-4591-7704

Deseo expresar mi agradecimiento al Prof. Vicente Sanfélix Vidarte por el interés con el que ha leído y comentado este trabajo.

² *Resp.* 358 b, 358 d y 367 b–e.

semejante a las actuales, lo cual supondrá un giro en el rumbo del diálogo. Nuestro objetivo en estas páginas es analizar el sentido que tiene esta propuesta de una ciudad primitiva en la filosofía política platónica. Se trata de un tema relativamente poco estudiado en la literatura especializada y que los platonistas no siempre se han tomado en serio³. Por nuestra parte, pensamos que la ciudad primitiva que Platón elogia emocionado en los comienzos del diálogo es, como dice él mismo en un tono grave y encendido, «la verdadera ciudad, ... una ciudad sana» (372 e). Esta idea se reafirma en un momento crucial (543 d–544 a) de la última parte del diálogo.

Es cierto, desde luego, que el sistema político ideal finalmente propuesto acaba siendo no una idílica ciudad primitiva en la que reina la concordia, sino la ciudad dividida en tres clases funcionales distintas que, no obstante, se aspira a soldar en una férrea unidad. Ahora bien, no lo es menos que esta última organización política aparece sellada desde el principio como un *paliativo* de lo que es un estado histórico anómalo y enfermo, a causa del lujo y la guerra, y de la que, por lo demás, resulta imposible erradicar la injusticia. Tanto es así que este mal congénito, este desorden constitutivo, termina por hacer que el sistema político propuesto sea un paño caliente que no evita que el modelo degenera en las formas políticas que Platón describe en las páginas maravillosamente bien escritas de los libros octavo y noveno de la *República*⁴.

³ Por ejemplo, B. JOWETT pensaba que el tratamiento del tema es «imaginativo y artístico» (*The Dialogues of Plato*, vol. III, p. 82), lo cual le servía, de paso, para criticar la lectura que hace Aristóteles de este tema, quien interpreta que Platón se tomaba en serio el asunto. Jowett arguye a favor de su interpretación las «asociaciones ridículas o absurdas» (*ludicrous associations*) (*ibid.*) que Platón habría querido despertar usando el término *σκυτοτόμιον* («zapatero») en los pasajes *Resp.* 369 d, 374 b y 466 b. Nosotros no vemos en estos pasajes nada de esa presunta «intención chistosa». H. D. P. LEE observó que, «aunque Sócrates afirma que considera esta sociedad primitiva como la ideal, la descripción se ha considerado a veces como una parodia irónica de las teorías en tiempos de Platón sobre la “vida simple”» (*Plato: The Republic*, «Introduction», p. 115).

Por su parte, L. STRAUSS consideraba que «la ciudad sana» es «la ciudad par excellence» (*The City and Man*, p. 95), e I. MURDOCH sostuvo que «la deliciosa descripción» de la ciudad de cerdos «seguramente no [es] irónica» (*The Fire and the Sun. Why Plato Banished the Artists*, p. 15).

⁴ Esos regímenes políticos corrompidos son: «el tan ensalzado por el vulgo, ése de los cretenses y lacedemonios; el segundo en orden y segundo también en cuanto a popularidad, la llamada oligarquía, régimen lleno de innumerables vicios (*συχῶν γέμουσα κακῶν πολιτεία*); sigue a éste su contrario, la democracia, y luego la gloriosa tiranía, que aventaja a todos los demás en calidad de cuarta y última enfermedad (*νόσημα*) del Estado» (*Resp.* 544 c). Estas cuatro formas constitucionales agotan, dice Platón también, los modos posibles de regímenes deficientes con forma propia: «las dinastías y reinos venales y otros gobiernos semejantes no son, según creo, más que formas intermedias entre unas y otras [de las cuatro formas mentadas]» (544 d).

Los libros octavo y noveno de la *República* «ponen ante nosotros una historia ideal del mal, del mismo modo que los libros previos ponen ante nosotros una historia ideal del bien» (R. L. NETTLESHIP, *Lectures on the Republic of Plato*, p. 295). Véase, además, A. J. FESTUGIÈRE, *Libertad y civilización entre los griegos*, para quien el edificio platónico parece más «una construcción del espíritu que el resultado de la experiencia» (*op. cit.*, p. 38), pero también E. BARKER, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, quien sostiene que el hecho de que Platón ofrezca «una pintura lógica y a priori del curso que adoptaría la corrupción» (*op. cit.*, p. 176) no quiere decir que esa pintura no sea fruto de una reflexión sobre la historia de las ciudades ni que no arroje luz sobre la historia humana. Si estos libros «no son historia, explican la historia, y muestran por qué la historia es un registro no de la “idea” perfecta de Estado, sino de sus varias y sucesivas perversiones» (*op. cit.*, p. 177). «La caracterización de los tipos de sociedad e individuo que se deterioran sucesivamente es», dijo W.

También es cierto que el sistema político propuesto como paliativo de los males humanos poco tiene que ver, por su alta complejidad, con una sociedad primitiva. Pero, una vez más, no lo es menos que Platón no se cansa de, como dice él, «purgarlo» y «desinfectarlo» en lo posible, con el fin de retener para la forma de vida de la ciudad en su conjunto, y especialmente para el modo de vida de auxiliares y filósofos, los rasgos característicos de la ciudad primitiva que tanto admira.

2. Actitud ambigua de Platón hacia el ideario primitivista

Antes de entrar a ver la exaltación que hace Platón de una sociedad primitiva, hemos de reparar en que este asunto es en realidad más complejo de lo que podría dar a entender lo apuntado hasta ahora. Y es que la actitud de Platón hacia el ideario primitivista es peculiar y ambigua, ya que la seriedad con que se lo toma no está del todo exenta de una dulce ironía socrática. Así se infiere de un pasaje del *Político* en el que Platón se pregunta si se puede sostener seriamente que los hombres primitivos que vivían en el idílico «estado de naturaleza» eran más felices que nosotros⁵. Como era de esperar, la respuesta que ofrece condiciona la leyenda a ciertos supuestos de puro platonismo.

En el imaginario reino de Crono, los hombres —«los lactantes (οἱ τρώφιοι) de Crono» (*Pol.* 272 b)—⁶, al estar apacentados personalmente por un dios autosuficiente para brindarles todos los cuidados necesarios, disfrutaban de ventajas de las que carecen los hombres actuales. Regalías como, por ejemplo, el vegetalismo y la concordia universal, que compartían con el resto de animales: «no había ninguna criatura salvaje ni los animales se devoraban unos a otros, y no existía guerra ni ningún tipo de discordia» (271 e); también el comunismo primitivo, además de la libertad de no tener que trabajar, pues disponían de «una profusión de frutos que les brindaban los árboles y muchas otras plantas que crecían sin necesidad de cultivo y que la tierra proveía como don espontáneo» (272 a), y la ventaja de no sufrir el rigor de las estaciones, pues éstas eran templadas. Pues bien, si «al tener tanto tiempo libre y la posibilidad de trabajar conversación no sólo con los hombres, sino también

K. C. GUTHRIE, «una obra maestra del realismo en la que cada época —y con toda seguridad la nuestra— debe reconocer sus rasgos propios» (*Historia de la filosofía griega*, vol. IV: *Platón. El hombre y sus diálogos: primera época*, pp. 521–522). NETTLESHIP subraya que los libros octavo y noveno de la *República* son «el primer intento de construir una filosofía de la historia» (*op. cit.*, p. 299), ya que, en efecto, Platón reconstruye en ellos el curso de la rueda de la historia guiándose por una serie de principios o leyes generales que descubre en ella.

⁵ Ese estado, se recordará, en el que los hombres «vivían como dioses, con el corazón libre de preocupaciones, sin fatiga ni miseria; y no se cernía sobre ellos la vejez despreciable, sino que, siempre con igual vitalidad en piernas y brazos, se recreaban con fiestas ajenas a todo tipo de males. Morían como sumidos en un sueño; poseían toda clase de alegrías, y el campo fértil producía espontáneamente abundantes y excelentes frutos. Ellos, contentos y tranquilos, alternaban sus faenas con numerosos deleites. Eran ricos en rebaños y entrañables a los dioses bienaventurados» (HESÍODO *Op.* 112–120).

⁶ Cf. C. CASTORIADIS, *Sur le Politique de Platon*.

con las bestias [cuyo lenguaje podían entender]⁷, usaban todas esas ventajas para la práctica de la filosofía, ... fácil es decidir que, comparados con los de ahora, los hombres de entonces eran muchísimo más felices. Pero si, por el contrario, dándose en exceso a la comida y la bebida, no hacían sino contarse entre sí y a las bestias mitos como los que ahora efectivamente se narran sobre ellos, también en este caso —al menos si doy mi parecer— es muy fácil decidirse» (272 b–d). «Con una prudencia que a menudo los primitivistas no han imitado»⁸, Platón concluye reparando en que la cuestión debe dejarse de lado, ya que no se dispone de un reportero que nos cuente «si los hombres de antaño tenían o no el corazón dispuesto para entregarse a las ciencias y al uso de la argumentación» (272 d).

La lectura más atinada de este aspecto del mito es, en nuestra opinión, que la edad de Crono no conoce en realidad más que una irresponsable e indolente felicidad animal de poco valor para la verdadera humanidad, la cual cae del otro lado del mito, del lado del ciclo de Zeus. Una humanidad ésta, la nuestra, frágil pero dueña de sí misma, que se enfrenta esforzadamente a la necesidad imperiosa de la vida, a la ferocidad de las bestias y al salvajismo que siguen inmediatamente a la catástrofe natural ocasionada por el abandono del dios a nuestra propia suerte y responsabilidad. Así, sin regodearse en este caso en ninguna exaltación del pasado, Platón avanza en el diálogo poniendo el acento en la lucha de los seres humanos por escapar de la miseria y el salvajismo de nuestra situación original, la cual, lejos de ser la de los felices y expeditos comienzos del imaginario poético, es la de máximo mal, caos y confusión concebibles. Y si los hombres logran mejorar su condición, al menos hasta cierto punto, *no* es gracias a la naturaleza, sino al arte que regalan algunos dioses. Entre ellos la figura maravillosa del que, enfrentándose a Zeus, robaba el fuego a los dioses para ponerlo en manos de una humanidad vulnerable y menesterosa, Prometeo, esa figura que no gusta a la otra cara del primitivismo en la Antigüedad, la de aquellos que quieren volver salvaje la vida civilizada: los cínicos⁹. Es decir, lo que cuenta para Platón es que, si el hombre mejora algo su triste y mísera condición, es gracias al esfuerzo por dominar la naturaleza, por controlar la vida social y por domesticarse a sí mismo por medio del ejercicio consciente del lenguaje y la razón¹⁰. Podríamos decir que, para Platón, la humanidad que puede llegar a ser feliz (moderadamente feliz, pues los griegos no se engañaban en esto: sabían que la na-

turalidad humana no consiente una gran felicidad), es la humanidad despierta, lúcida, de Protágoras, teórico de la civilización y el αἰδώς al que siente en esto como a su alma gemela¹¹.

No podía ser de otro modo en una filosofía como la de Platón, según la cual la inteligencia debe gobernar en las tres grandes escalas cosmológicas que son el universo, la ciudad y el hombre. Aparejada con el principio de la soberanía de la inteligencia está la idea de que el ser humano debe ser sometido a un duro proceso de represión de nuestra naturaleza irracional¹². La asunción de dicho principio vuelve comprensibles las constantes sospechas y celos de Platón contra los elementos irracionales del hombre y contra esa creencia que tanto entusiasmo a un filósofo como Nietzsche y que a Platón en cambio repugna, la creencia en la superioridad del instinto y la animalidad en cualesquiera de sus manifestaciones. Este punto es un factor fortísimo en Platón, heredado de Sócrates¹³, contra la doctrina primitivista de todos los tiempos¹⁴.

Y es que Platón no cree en «la bondad natural» del hombre¹⁵. Ni piensa en absoluto, a diferencia de lo que propondrán los estoicos, que los hombres tiendan naturalmente a la justicia¹⁶. Y ello porque nacemos sin una razón ejercitada en el gobierno de las sensaciones del placer y el dolor¹⁷. El niño es «la más difícil de manejar de todas las fieras, pues por lo mismo que tiene en sí un más abundante manantial de inteligencia, y éste aún no canalizado, se hace con ello astuto y áspero y más inso-

¹¹ Así, pues, somos de la opinión de que en el mito del *Protágoras* Platón presenta el pensamiento del gran sofista a la vez que expresa su aprobación por él.

Por otra parte, repárese en que el sentido que cabe inferir del pasaje *Leg.* 713 a–714 a sobre la tradición de «un cierto principado y establecimiento sumamente feliz en tiempos de Crono» (713 b), previo al establecimiento de las primeras ciudades y del que puede rastrear-se «una imagen en aquellos que hoy son mejor gobernados» (*ibid.*), es coherente con la lectura del mito del *Político* que proponemos. El mito de las *Leyes* sobre «aquella feliz vida de entonces» (713 c) en la que «todo se daba abundantemente y por sí mismo» (*ibid.*) es una versión *moralizada* de la historia de la Edad de Oro narrada en el *Político* y «el reino de Crono» es, dicho en frase de BOAS y LOVEJOY, «simplemente una expresión figurada para la hegemonía en la vida de una comunidad o de un individuo del elemento divino en la naturaleza humana, la razón» (*op. cit.*, p. 162). Una alegoría que Platón usa, además, para sugerir una de sus tesis políticas favoritas: «la dependencia del bienestar del Estado de la educación moral de sus gobernantes» (*ibid.*).

¹² Sobre los factores irracionales en el comportamiento humano tal y como son tratados en la filosofía de Platón, véase el clásico de E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, pp. 207–235.

¹³ Es uno de los sentidos que tiene el principio socrático de que «una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre» (*Apol.* 38 a).

¹⁴ Cf. G. BOAS and A. O. LOVEJOY, *op. cit.*, p. 168.

¹⁵ «Las disposiciones son naturalmente malas ... en la mayoría de las personas, ... tanto por lo que se refiere a la capacidad de aprender como a lo que se llama carácter moral (otras veces tal estado es consecuencia de una corrupción)» (*Ep.* VII 343 e–344 a). Recuérdese también la conclusión de *Men.* 87 e–89 b, según la cual los hombres buenos no lo son por naturaleza.

¹⁶ Cf., por ejemplo, *Leg.* 718 d–719 a. Sobre la relación entre las filosofías platónica y estoica, véase A. G. LONG (ed.), *Plato and the Stoics*.

¹⁷ «Digo que las primeras y tiernas sensaciones de los niños son el placer y el dolor, y que por ellas llegan en un principio al alma la virtud y el vicio. En cuanto a la razón y a las opiniones verdaderas y firmes, ya tiene buena suerte aquel a quien llegan, aunque sea en la vejez» (*Leg.* 653 a–b). «Ningún ser vivo nace con la calidad y grado de inteligencia que le corresponde tener en su madurez; y en todo ese tiempo en que aún no ha logrado su propia discreción, está todo él loco y grita desconcertadamente; y, en cuanto llega a mantenerse en pie, salta también sin orden ni concierto» (672 c).

⁷ Cf. D. F. KRELL, «“Talk to the Animals”: On the Myth of Cronos in the *Statesman*», en J. BELL and M. NAAS, *Plato's Animals. Gadflies, Horses, Swans, and Other Philosophical Beasts*, pp. 27–39.

⁸ Son palabras de G. BOAS y A. O. LOVEJOY en su excelente trabajo sobre la posición de Platón en la historia del primitivismo: «Plato and Primitivism», en *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, p. 158. Buena parte de nuestra reflexión sobre el primitivismo en Platón está inspirada en las observaciones que hacen Boas y Lovejoy en el trabajo recién citado.

⁹ Sobre los cínicos remitimos a P. SLOTERDIJK, *Crítica de la razón cínic-a* y a J. A. CUESTA, *Ecocinismos. La crisis ecológica desde la perspectiva de la filosofía cínic-a*.

¹⁰ Recuérdese también la reflexión según la cual, de no poder buscar las artes y hacerlas avanzar, «la vida, que ya ahora es difícil, se volvería entonces absolutamente intolerable» (*Pol.* 299 e). Los artesanos, dice Platón en las *Leyes*, «nos hacen posible la vida con sus artes» (*Leg.* 920 e).

lente que ninguna otra criatura» (*Leg.* 808 d). Por ello mismo su educación consiste, esencialmente, en «sujetarle, como quien dice, con muchas bridas» (808 e), «corrigiendo sus [de los niños] naturalezas e impulsándolas siempre hacia el Bien de acuerdo con las leyes» (809 a)¹⁸. El hombre es un animal domesticado, un producto de la πόλις victoriosa sobre el salvajismo primitivo, pero el peligro de degenerar en la bestialidad está siempre al acecho:

El hombre ... es una criatura mansa (ἤμερον); pero, sin embargo, así como suele ser, en efecto, el más manso y aun parecido a la divinidad de entre los seres cuando tiene la fortuna de poseer un buen natural unido a una recta educación, se convierte, en cambio, cuando no se le ha criado adecuada o debidamente, en la más salvaje (ἀγριώτατον) criatura de cuantas produce la tierra (766 a)¹⁹.

Y sabido es que un salvaje es aún más indeseable que un civilizado de la peor condición posible²⁰. Por lo demás, según Platón la mayor parte de los hombres no llegan nunca a alcanzar el uso de la razón, lo cual se acaba traduciendo en que el verdadero ideal de sociedad humana es una construcción altamente compleja gobernada por sus filósofos con mano dura.

¹⁸ Sobre la educación en Platón, véanse R. L. NETTLESHIP, *The Theory of Education in the Republic of Plato* y H.-I. MARROU, *Historia de la educación en la Antigüedad*, pp. 95–109.

¹⁹ Platón recuerda con frecuencia nuestra condición animal. Tanto bestias (θηρία) como hombres, se aclara en *Pol.* 261 e–263 e, son nombres que designan partes del género animal, es decir, no existe el género humano diferente y separado del género de los demás animales. El bipedo implume, dice con ironía el extranjero, «coincide y compite en la carrera con el más rollizo y, a la vez, el más indolente de los seres» (266 c), esto es, con el cerdo (cf. P. SHOREY, «A Lost Platonic Joke», *Classical Philology*, 12 (1917), pp. 308–310). Los seres humanos son «unos animales más díscolos e insidiosos» (*Theaet.* 174 d) que cerdos, vacas u ovejas. Otros lugares que referir son *Gorg.* 516 b, *Pol.* 295 e, *Phil.* 36 b y *Leg.* 694 e. Sobre el concepto de animal en el pensamiento antiguo y, en concreto en Platón, véase F. WOLFF, *L'être, l'homme, le disciple. Figures philosophiques empruntées aux Anciens*, pp. 113–137.

²⁰ «Incluso el que te parece el hombre más injusto entre los educados en las leyes, ése mismo sería justo y un entendido en ese asunto si hubiera que juzgarlo en comparación con personas cuya educación no conociera tribunales ni leyes ni necesidad alguna que les forzara a cuidarse de la virtud, es decir, que fueran unos salvajes» (*Prot.* 327 c–d).

Por otra parte, recuérdese que la figura del tirano, que es la máxima expresión del mal político y moral en la filosofía platónica, se confunde con la del salvaje (cf., por ejemplo, *Resp.* 574 e–575 a). Por el contrario, de la figura contrapuesta del hombre y gobernante sabio y virtuoso, el filósofo, se destaca su mansedumbre, sociabilidad y urbanidad (486 b). A ojos de Platón, la justicia consiste en cultivar lo manso —la inteligencia o lo mejor del ser humano— y en evitar que crezca lo silvestre, fiero y salvaje —los deseos y pasiones o lo más miserable del ser humano— (588 e–589 d). «¿Cómo no va a ser», pregunta el ateniense en las *Leyes*, «cosa bella la justicia de los hombres, que es la que mantiene amansado (ἡμείρωκεν) al género humano?» (*Leg.* 937 d–e). El castigo como reproche legal a una acción injusta es necesario, según Platón, porque «aplaca y amansa» «lo bestial» de la naturaleza humana y «libera» «lo pacífico» (*Resp.* 591 b). En fin, en el contexto del mito final de la *República* se cuenta con satisfacción que los encargados de apresar y torturar a los tiranos en la agitada ultratumba platónica son «unos hombres salvajes» (615 e), y que los animales injustos se cambian en fieras, mientras que los justos lo hacen en animales mansos (620 d). Sobre el castigo en Platón véase M. M. MACKENZIE, *Plato on Punishment*, pp. 179–239.

3. Sentido del elogio platónico de «la ciudad primitiva»

¿En qué sentido se puede decir entonces que Platón es partidario de un cierto «primitivismo»? ¿En qué consisten exactamente sus simpatías por «la ciudad primitiva»? Para responder, es preciso, por un lado, entrar en la explicación que se da en la *República* del origen y constitución de la ciudad y en el sentido preciso en que se vincula el bien político con una forma de vida primitiva. Por otro lado, es menester complementar dicha explicación con un análisis de la exaltación de la ciudad primitiva que se hace en el libro tercero de las *Leyes*.

Veamos lo primero. El punto de vista de Platón al respecto es inconfundiblemente materialista. La ciudad se origina de necesidades naturales y económicas: «la ciudad nace por darse la circunstancia de que ninguno de nosotros se basta a sí mismo, sino que necesita de muchas cosas» (*Resp.* 369 b). Al no ser autárquicos, los individuos nos reunimos de común acuerdo para compaginarnos en la realización de las tareas necesarias para la supervivencia y beneficiarnos de ello. Las necesidades que cimientan la sociedad son tres: «la primera y mayor de ellas es la provisión de alimentos para mantener existencia y vida. ... La segunda, la habitación; y la tercera, el vestido y cosas similares» (369 d). Así, pues, los trabajadores inicialmente implicados en este embrión de ciudad son el labrador, el albañil, el tejedor, el zapatero «y algún otro de los que atienden a las necesidades materiales» (*ibid.*).

A juicio de Platón, la mejor forma de distribuir el trabajo es hacerlo de acuerdo con el principio de especialización. Este principio, suscrito también por Sócrates²¹, puede enunciarse, por ejemplo, en los siguientes términos: cada persona ha de dedicar su tiempo única y exclusivamente a un oficio, a aquel para el que mejor dotado esté por la naturaleza y mejor preparado por un aprendizaje adecuado. Esto significa que, en vez de subvenir cada cual todas sus necesidades de forma individual, conviene que produzca un solo bien de manera tal que exceda las propias carencias y comparta su excedencia con la comunidad entera²². Platón trata de persuadir de que esta división social del trabajo es la más sencilla, en la medida en que se atiende a las diferencias naturales que se dan entre las personas en relación con sus capacidades²³; y de que tiene las ventajas de incrementar la

²¹ «Conque decía que eran los mejores y los más queridos de los dioses en la labranza los que hacían bien la labor del campo y, en la medicina, los que las funciones médicas y, en la política, los que la actividad política; mas el que nada hacía bien decía que ni era útil para nada ni querido de los dioses» (JENOFONTE *Mem.* III 9, 15). Cabe recordar que en el libro octavo de la *República* la crítica de la figura del zángano tiene un papel elocuente en la concepción organicista de la sociedad que tiene Platón.

²² «¿Te parece a ti que estaría bien administrada una polis si se ordenase por ley que cada uno tejiese y lavase su propio manto, que cada uno cortase las suelas de sus propios zapatos y que lo mismo hiciese con sus vasijas y cepillos y con todas las otras cosas, de modo que llegase a desentenderse de los demás y sólo llevase a cabo lo que tiene que ver con él y sólo de ello se ocupase? No es eso lo que me parece, dijo» (*Charm.* 161 e–162 a).

²³ «No hay dos personas exactamente iguales por naturaleza, sino que en todas hay diferencias innatas que hacen apta a cada una para una ocupación» (*Resp.* 370 a–b). En las *Leyes*, Platón se reafirma en la idea de que «no hay, puede decirse, naturaleza humana capaz de trabajar con perfección en dos ocupaciones o dos artes distintas» (*Leg.* 846 d). Y colige de ello que «lo primero que debe establecerse en

eficiencia y calidad del trabajo, aparte de proporcionar el tiempo necesario e idóneo para ello²⁴.

La organización social del trabajo propuesta hace necesario que se sumen las figuras que aprovisionan de los utensilios necesarios para los diferentes oficios, artesanos como carpinteros y herreros; a los que se añaden rápidamente boyeros, ovejeros y pastores de otra especie. La ciudad termina de acrecentarse con los comerciantes, que son los encargados de las importaciones y exportaciones por tierra y por mar, y con los mercaderes, que se ocupan de realizar el intercambio de bienes en el seno de la ciudad y cumplen así «el fin con el que hemos establecido una comunidad y un Estado» (371 b). Se trata, pues, de una ciudad que usa el mercado y la moneda «como signo que facilite el cambio» (*ibid.*). Finalmente, Sócrates incorpora a los asalariados sin cualificación, que son «una especie de complemento de la ciudad» (371 e) destinado a los trabajos más penosos. Ahora «tenemos ya una ciudad lo suficientemente grande para ser perfecta» (*ibid.*), concluye²⁵.

Pues bien, para hallar la justicia y la injusticia en esta ciudad primitiva hay que considerar su modo de vida y las mutuas relaciones entre sus elementos. En ella sus habitantes se dedican a producir cada uno lo que le corresponde, y ello limitándose en sus deseos a las necesidades reales de la vida, a lo estrictamente imprescindible (373 a). En este sentido, Platón coloca a sus primitivos bajo el signo de la alimentación vegetal y pinta entusiasmado una imagen feliz de sus relaciones en la que no hay rastro alguno de pobreza ni de guerra:

Se alimentarán con harina de cebada o trigo, que cocerán o amasarán para comérsela, servida sobre juncos u hojas limpias, en forma de hermosas tortas y panes, con los cuales se banquetearán, recostados en lechos naturales de nueza y mirto, en compañía de sus hijos; beberán vino, coronados todos de flores, y cantarán laudes de los dioses, satisfechos con su mutua compañía; y por temor de la pobreza o la guerra no procrearán más descendencia que aquella que les permitan sus recursos (372 b–c).

A instancias de Glaucón, que se queja de que invita «a esas gentes a un banquete sin companaje alguno» (372 c), refiriéndose con «el companaje» a la carne y el pescado, Sócrates les concede

la ciudad» (846 e), y mantenerse «con todo ahínco» (847 a), es la ley de los oficios, según la cual «cada uno ha de tener en la ciudad una profesión sola y de ella ha de vivir» (*ibid.*), seguida de penas de prisión, multas y expulsiones de la ciudad para el que no la cumpla, porque hay que «ser una sola persona y no varias» (847 b). Se trata de una idea presente ya en Sócrates: «y así veo yo también igual en todas las demás cuestiones tanto ser los hombres por naturaleza diferentes los unos de los otros como dar mucho de sí por el esfuerzo y el cuidado. Conque de aquí resulta claro que todos, así los de más generoso natural como los peor dotados por naturaleza, en aquello en que quieran gozar de buen renombre, en ello tienen que aprender y ejercitarse» (JENOFONTE *Mem.* III 9, 3).

²⁴ «Cuando más, mejor y más fácilmente se produce es cuando cada persona realiza un solo trabajo de acuerdo con sus aptitudes, en el momento oportuno y sin ocuparse de nada más que de él» (*Resp.* 370 c).

²⁵ Coincidimos con L. STRAUSS en que Platón concibe la ciudad como una asociación de artesanos: «la ciudad y las artesanías son una y la misma cosa» (*op. cit.*, p. 95). Según la parábola de la nave del Estado, los artesanos son el patrón de la nave (*Resp.* 488 c).

sal, desde luego; aceitunas, queso y podrán asimismo hervir cebollas y verduras, que son alimentos del campo. De postre les serviremos higos, guisantes y habas, y tostarán al fuego murtones y bellotas, que acompañarán con moderadas libaciones. De este modo, después de haber pasado en paz y con salud su vida, morirán, como es natural, a edad muy avanzada y dejarán en herencia a sus descendientes otra vida similar a la de ellos (372 c–d).

Veamos ahora el segundo punto. En el libro tercero de las *Leyes*, en el que Platón hace un intento de reconstrucción teórica de la historia característica de cualquier sociedad a partir de su etapa más temprana, encontramos otra exaltación de una vida primitiva²⁶. En este lugar la cuestión que se investiga es la del «primer origen y transformación de los regímenes políticos» (*Leg.* 676 c) y se sugiere como explicación del cambio político la antigua tradición de las catástrofes cíclicas, según la cual «el género humano ha perecido muchas veces por diluvios, epidemias y otras muchas cosas de este tipo, y ... de ellas sólo sobrevivió un corto número de individuos de nuestra especie» (677 a).

Pensemos, por ejemplo, en el caso de una calamidad causada por una inundación que se lleva por delante las ciudades de los llanos o cercanas al mar. Las condiciones de vida en que se encontrarán los supervivientes, pastores de las montañas, serán unas en que se carece de los descubrimientos propios de las artesanías, la política y otras ciencias²⁷. Por eso no puede afirmarse que tales hombres, «sin experiencia de las muchas cosas hermosas que se dan en la ciudad ni de la multitud de sus contrarias» (678 b), «llegaron a ser cumplidos ni en la virtud ni en el vicio» (*ibid.*). Al igual que en las palabras del mito del *Político*, en estas otras se ve que Platón descarta la idea de que los hombres puedan alcanzar un

²⁶ «Quizás sea el pasaje platónico que mayor influencia ha tenido sobre la historia subsiguiente del primitivismo» (G. BOAS and A. O. LOVEJOY, *op. cit.*, p. 162).

²⁷ En relación con este punto, merece la pena resaltar algo que suele pasar inadvertido y es el reconocimiento por parte de Platón del valor incalculable que tiene la escritura como instrumento de transmisión de la cultura imprescindible para la vida civilizada. Precisamente éste es uno de los elementos que, según Platón, sitúan a la cultura egipcia, por la que sentía una fuerte atracción, por encima de la cultura griega: «¡Ay!, Solón, Solón, ¡los griegos seréis siempre niños!» (*Tim.* 22 b), lamenta el sacerdote egipcio en el *Timeo*. «¡No existe el griego viejo! ... Todos ... tenéis almas de jóvenes, sin creencias antiguas transmitidas por una larga tradición y carecéis de conocimientos encanecidos por el tiempo» (*ibid.*). La inferioridad de la Hélade en este aspecto se debe a que las catástrofes naturales cíclicas que sufre la dejan en pañales una y otra vez, al privarla «de escritura y de todo lo que necesita una ciudad» (23 a). Cada vez que una oleada catastrófica azota el país de los olivos con un diluvio, sólo un corto número de pastores montaraces —«mezquinas brasas del linaje humano salvadas en las cumbres de los montes» (*Leg.* 677 b)— logran sobrevivir en «una inmensa y terrible soledad» (677 e). Se trata, añade Platón, de rudas y cerriles poblaciones rurales que no conocen la escritura ni tienen experiencia ni memoria de las artes y de la política, pues éstas sólo pueden nacer y prosperar en las ciudades (677 b–678 a). Por otra parte, cabe señalar que el disgusto y horror que siente Platón por los pueblos de montaña se extiende igualmente a las ciudades costeras, pues, aunque «la cercanía del mar resulta agradable para un país en su vida cotidiana, ... en la realidad “es una vecindad salobre y amarga”; pues, llenando la ciudad de tráfico y de negocios por el comercio al por menor y engendrando en las almas hábitos de incontinencia y deslealtad, hace a la propia ciudad desleal y desamorada para consigo misma, y de igual modo con el resto de las gentes» (*Leg.* 705 a).

desarrollo completo de sus potencialidades sin pasar por una alta formación cultural y política, lo cual requiere que se haga «poco a poco y en un larguísimo lapso de tiempo» (*ibid.*).

Así, pues, según esta parte de las *Leyes* en una sociedad primitiva la consecución de la virtud no encuentra lugar. Ahora bien, si la hemos evocado es porque para Platón estos torpes y rudos pastores son superiores a las refinadas generaciones posteriores en aspectos fundamentales de su vida, en la medida en que supone que «tanto la sedición como la guerra habían desaparecido en aquella época por muchas razones» (678 e). Primeramente, por la fuerza de la sociabilidad natural y la angustia: «se amaban y querían bien unos a otros por causa de su soledad» (*ibid.*). Y, en segundo lugar, porque a nadie le faltaba lo necesario para vivir ni tenía más de la cuenta o cosa superflua alguna: «el alimento no era para ellos objeto de disputa» (*ibid.*). Los hombres de este estadio cultural vivían de los productos del pastoreo, que eran abundantes, al menos pasada la primera situación más crítica, y también de los de la caza —de modo que no eran, a diferencia de los primitivos de la *República*, vegetarianos—. Además, si no conocían el arte de los metales, cultivaban, en cambio, las artes del tejido, la construcción y la cerámica —de modo que no vivían sin trabajar y campando al aire libre desnudos como los perezosos primitivos del mito del *Político*—. «Por todo ello» (679 b), afirma Platón,

no eran realmente indigentes, ni se veían obligados por su inopia a enemistarse entre sí; pero ricos tampoco pueden hacerse nunca los hombres no teniendo oro ni plata, como a ellos entonces les sucedía. Por otro lado, aquella sociedad en que no hay ni riqueza ni indigencia es la que puede abrigar más nobles costumbres: en ella no surgen la violencia ni la injusticia, ni los celos ni las envidias (679 b–c)²⁸.

Por todas estas cosas, estos hombres primitivos eran, exclama Platón con regocijo, «buenos» (*ἀγαθοί*) (679 c). Y lo eran también por otra razón, «lo que se dice su inocencia (*εὐήθεια*), porque, oyeran cosa buena o mala, todo lo creían en su sencillez enteramente verdadero y se dejaban persuadir» (*ibid.*). Así, pues, puede decirse que estas generaciones,

pasando su vida del modo dicho, debieron de ser más inhábiles y rudas que las anteriores al diluvio y que las actuales en las artes en general y particularmente en las de la guerra, que ahora se practican tanto por tierra como por mar; y asimismo en las que son propias y exclusivas de la ciudad, llamadas procesos y sediciones que se ingenian con toda clase de recursos por palabras y obras en dañar y atropellar a los demás: eran ellos más sencillos (*εὐηθέστεροι*) y viriles y al mismo tiempo más sensatos y más justos en todo (679 d–e)²⁹.

Una vez analizados estos pasajes, estamos en condiciones de determinar el sentido del anhelo primitivista de Platón. Con su cuadro de una humanidad primitiva, Platón quiere persuadir de la superioridad de bienes como la sobriedad, sencillez y disciplina en la forma de vida, valores que son condición necesaria para llevar una vida con el mayor grado posible de paz y autosuficiencia³⁰. Y con ello pretende, a su vez, fustigar «la relajación», por así decirlo, de la cultura política y moral de su tiempo. La cultura de esa Atenas «hinchada y emponzoñada» (*Gorg.* 518 e) contra la que protesta³¹, o la de esa vida de excesos, al modo itálico y siracusano, de una Italia y una Sicilia que detestaba (*Ep.* VII 326 b–c)³². Dicho de

409 a–b. Platón utiliza el concepto de *εὐήθεια*, aplicado a los hombres de un pasado lejano, también en *Phaedr.* 275 b.

³⁰ Tras este ideal de una vida sencilla y sobria hay un supuesto importante sobre la naturaleza humana, a saber, que las necesidades reales del hombre son pocas y simples. Vinculada a ese supuesto está también la idea de que los deseos y ambiciones que van más allá de las necesidades reales son una especie de enfermedad y perversión del alma. Según la clasificación que ofrece la *República*, los deseos y placeres se dividen en tres categorías: necesarios, innecesarios e ilícitos. «Se llamaría justamente necesarios», explica Sócrates, «a aquellos de que no podemos prescindir, y a cuantos al satisfacerlos nos aprovechan» (*Resp.* 558 d–e), «porque a estas dos clases de objetos es forzoso que aspire nuestra naturaleza» (558 e). En cuanto a los segundos se refiere, son «aquellos de que puede uno librarse si empieza a procurarlo desde joven, y que, además, a la persona en que se dan no le hacen ningún bien, sino a veces lo contrario» (559 a). Tomemos un caso de unos y otros para tener una idea general de ellos. De la primera clase puede referirse «el deseo de comer alimento y compañaje en la medida indispensable para la salud y el bienestar» (559 a–b). El deseo de alimento es necesario por dos razones: «porque aprovecha y porque es capaz de poner fin a la vida [si no se atiende a él]» (559 b); y el de compañaje lo es «en el grado en que resulte de algún provecho para el bienestar corporal» (*ibid.*). «El deseo que va más allá que éstos, el de manjares de otra índole que los citados, deseo que puede extinguirse en los más de los hombres cuando ha sido reprimido y educado en la juventud, y que es nocivo para el cuerpo y nocivo para el alma en lo que toca a la cordura y templanza» (*ibid.*), puede valer como ejemplo de un deseo de la segunda clase. Los deseos de esta última clase pueden llamarse dispendiosos, y los de la primera, productivos (559 c). En lo que toca a los terceros, son aquellos deseos y placeres innecesarios que son contra ley (*παράνομοι*) (571 b). Se trata de «los que surgen en el sueño cuando duerme la parte del alma razonable, tranquila y buena rectora de lo demás y salta lo feroz y salvaje de ella, ahito de manjares o de vino, y, expulsando al sueño, trata de abrirse camino y saciar sus propios instintos. Bien sabes que en tal estado se atreve a todo, como liberado y desatado de toda vergüenza y sensatez, y no se retrae en su imaginación del intento de cohabitar con su propia madre o con cualquier otro ser, humano, divino o bestial, de mancharse en sangre de quien sea, de comer sin reparo el alimento que sea; en una palabra, no hay disparate ni ignominia que se deje atrás» (571 c–d). Esta «especie de deseos temible, salvaje y contra ley» (572 b) que se hace evidente en los sueños se da en todos los hombres, incluso en aquellos que parecen mesurados. Los deseos necesarios deben limitarse hasta donde sea posible; los no necesarios deben evitarse y los innecesarios antinaturales y monstruosos deben ser «reprimidos por las leyes y los deseos mejores con ayuda de la razón» (571 b).

³¹ «Sin tener en cuenta la sensatez y la justicia, [a Atenas] la han colmado de puertos, arsenales, murallas, rentas de tributos y de otras sandeces por el estilo» (*Gorg.* 519 a).

³² Refiriéndose a su viaje a Italia y a Sicilia hacia el año 388 a. C., escribe: «Y llegado que hube, en ningún momento ni en modo alguno me gustó la vida, grata al decir de las gentes, que allí se llevaba, colmada de banquetes al modo itálico y siracusano, consistente en vivir saciándose de comer dos veces al día y en no dormir sin compañía de noche, y en todas las prácticas que acompañan a esta clase de vida. Pues no hay hombre bajo el cielo que viviendo desde su juventud en un régimen basado en estas costumbres pueda llegar a ser sensato —nadie tendrá una naturaleza tan extraordinaria que admita esta mezcla— ni que siquiera aspire a alcanzar la moderación; y desde luego lo mismo podría decirse de cualquier otro aspecto de la virtud» (326 b–c). A ello añade: «Y de cierto ninguna ciudad puede permanecer tranquila, sean cualesquiera las leyes que la rijan, poblada por

²⁸ La riqueza «corrompe con lujo las almas de los hombres» (*Leg.* 919 b–c), y la pobreza «se deja llevar por el dolor a la más completa inverecundia» (919 c).

²⁹ Para la misma relación entre bondad, simpleza e inocencia, de una parte, y maldad, habilidad y suspicacia de otra, véase también *Resp.*

otro modo, su defensa de «lo primitivo» quiere ser una alternativa a algunos de los males de su civilización que mayor descontento le producían:

Debemos imitar por todos los medios la vida que se refiere de la época de Crono, y gobernar nuestras moradas y ciudades obedeciendo pública y privadamente a cuanto hay en nosotros de inmortal, dando nombre de ley a lo dispuesto por la razón. En cambio, si un hombre único o una oligarquía o acaso una democracia cuya alma está tendida hacia los placeres de la concupiscencia y necesita henchirse de ellos —alma que no guarda en sí cosa alguna, antes bien, se halla dominada por un mal morboso de insatisfacción e insaciedad—, gobierna a una ciudad o a un individuo, pisoteando en su gobierno las leyes, no queda ... medio alguno de salvación (*Leg.* 713 e–714 a).

La expresión «la vida de la época de Crono» era en tiempos de Platón, como recuerda bien Vidal-Naquet, «una consigna para las sectas filosóficas y religiosas a las que el orden cívico no satisfacía o había dejado de satisfacer»³³. Y este ideal de vida, piensa Platón, sólo se puede llevar a la práctica en un régimen económico de tipo comunista que, en la *República*, se proyecta únicamente para las clases de los auxiliares y filósofos³⁴. Y, en las *Leyes*, se suaviza algo, no mucho, para poder extenderlo a toda la ciudad³⁵. Merece la pena poner de relieve

hombres convencidos de que hay que dilapidar toda la hacienda en excesos y que piensen que deben permanecer inactivos para todo lo que no sea la buena mesa, la bebida y la persecución a toda costa de los placeres del amor. Es forzoso que tales ciudades no cesen jamás de cambiar de régimen —tiranía, oligarquía, democracia— y que los que en ellas ejercen el poder no soporten ni oír el nombre de un sistema político justo y equitativo» (326 c–d).

³³ P. VIDAL-NAQUET, «El mito del *Político*. Las ambigüedades de la Edad de Oro y la historia», en *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*, p. 334.

³⁴ Ninguno de ellos, afirma Platón, «poseerá casa propia, excepto en caso de absoluta necesidad» (*Resp.* 416 d), ni «tendrá tampoco ninguna habitación ni despensa donde no pueda entrar todo el que quiera» (*ibid.*). Vivirán, pues, en común, y asistirán «regularmente a las comidas colectivas como si estuviesen en campaña» (416 e). En cuanto al modo de mantenerse, lo harán del sustento recibido de la clase labradora y artesana y no de salario alguno; es más, los víveres que reciban serán «los que puedan necesitar unos guerreros fuertes, sobrios y valerosos, fijada su cuantía con tal exactitud que tengan suficiente para el año, pero sin que les sobre nada» (416 d–e). El oro y la plata tendrán prohibido tocarlos: «serán ... ellos los únicos ciudadanos a quienes no esté permitido manejar ni tocar el oro ni la plata» (417 a). El sentido que tienen estas medidas es que «no les impidan ser todo lo buenos guardianes que puedan ni los impulsen a hacer mal a los restantes ciudadanos» (416 c–d). Así, pues, lo que se persigue es, por un lado, garantizar que los guardianes puedan consagrar todo su tiempo a la función específica para la cual han sido seleccionados, pero también impedirles que puedan dedicarse a otras funciones que no les corresponden, como producir, comerciar, etcétera. Se trata, en este sentido, de hacer respetar el principio favorito del diálogo, el principio de especialización, y con ello de salvaguardar a la vez la unidad interna de la clase de los guardianes y la propia unidad personal de cada uno de ellos. Pero lo que se busca también es, por otro lado, evitar que los guardianes abusen de los campesinos y de los artesanos; evitar que su codicia los convierta de «perros, guardianes del ganado» (416 a), en «lobos» (*ibid.*) que lo devoren, lo cual sería «terrible» (*ibid.*). La mejor garantía al respecto con que cuenta el pastor, el filósofo, es la de dar una buena educación a sus perros y prohibirles que tengan un régimen material de vida distinto al descrito. Se trata en este sentido, pues, de proteger también la unidad total de la ciudad.

³⁵ Esta política económica se describe pormenorizadamente en el libro quinto de las *Leyes*. Platón asume el principio de la propiedad

privada, aunque lo hace a regañadientes y trata de ponerle remedio parcialmente con una serie de medidas como la importante ley de la tierra, la cual prescribe repartir la tierra conforme al principio de distribución igualitaria y prohíbe su compraventa. Otras medidas en la misma línea son la confiscación de la riqueza, la abolición de deudas, una política fiscal progresiva, una rigurosísima regulación de corte antiliberal del mercado, la prohibición de las dotes matrimoniales, los préstamos con interés, los artículos de lujo, el oro y la plata, metales éstos «que tantos crímenes han provocado en forma de moneda corriente» (*Resp.* 416 e–417 a), y su sustitución por «una moneda válida para ellos [para los habitantes de la ciudad de las *Leyes*], pero que no tenga valor entre los demás humanos» (*Leg.* 742 a). Sin embargo, nunca formó parte del programa político de Platón la abolición de la esclavitud; es más, se opone en redondo a la rebelión de «la criatura llamada hombre, ... cuyo trato es difícil (δύσκολον) y que en modo alguno parece que esté dispuesto a ser ni a hacerse fácil de manejar en relación con la imprescindible distinción que debe separar de hecho al esclavo del hombre libre y del dueño» (777 b). Del régimen de servidumbre trata con algo de extensión en *Leg.* 776 b–778 a. Sobre este punto, véase J.-P. VERNANT et P. VIDAL-NAQUET, *Travail et esclavage en Grèce ancienne*.

Vayamos un instante al *Critias*. En este lugar, Platón comienza celebrando, en referencia a la legendaria isla, el que durante muchas generaciones sus habitantes llevarán una forma de vida sobria (121 a). Y termina lamentando que la isla de Poseidón —cuya «entrada del mar y el puerto mayor estaban llenos de barcos y comerciantes llegados de todas partes» (117 e)— acabara por degenerar a causa del ansia de riquezas y el exceso de poder (121 a–c)³⁷. En el *Timeo*, donde termina de contar cómo Atenas venció sobre esta potencia imperialista que pretendía esclavizar África, Europa y Asia, se apunta que esa victoria se debió a que sus virtuosos ciudadanos eran personas más austeras, cándidas y obedientes, rasgos del carácter que facilitan la unidad ciega y compacta

privada, aunque lo hace a regañadientes y trata de ponerle remedio parcialmente con una serie de medidas como la importante ley de la tierra, la cual prescribe repartir la tierra conforme al principio de distribución igualitaria y prohíbe su compraventa. Otras medidas en la misma línea son la confiscación de la riqueza, la abolición de deudas, una política fiscal progresiva, una rigurosísima regulación de corte antiliberal del mercado, la prohibición de las dotes matrimoniales, los préstamos con interés, los artículos de lujo, el oro y la plata, metales éstos «que tantos crímenes han provocado en forma de moneda corriente» (*Resp.* 416 e–417 a), y su sustitución por «una moneda válida para ellos [para los habitantes de la ciudad de las *Leyes*], pero que no tenga valor entre los demás humanos» (*Leg.* 742 a). Sin embargo, nunca formó parte del programa político de Platón la abolición de la esclavitud; es más, se opone en redondo a la rebelión de «la criatura llamada hombre, ... cuyo trato es difícil (δύσκολον) y que en modo alguno parece que esté dispuesto a ser ni a hacerse fácil de manejar en relación con la imprescindible distinción que debe separar de hecho al esclavo del hombre libre y del dueño» (777 b). Del régimen de servidumbre trata con algo de extensión en *Leg.* 776 b–778 a. Sobre este punto, véase J.-P. VERNANT et P. VIDAL-NAQUET, *Travail et esclavage en Grèce ancienne*.

³⁶ Muchos pasajes de los *Diálogos* muestran a las claras que Platón era un celoso defensor de la economía agrícola y un ferviente opositor de la economía marítima y comercial. Sobre el mito platónico de la Atlántida y sus avatares posteriores, véase P. VIDAL-NAQUET, *L'Atlantide. Petite histoire d'un mythe platonicien*.

³⁷ El principio económico más importante de las *Leyes* es que la economía está subordinada a «la templanza y a la justicia, no a la riqueza ni a la ambición» (*Leg.* 632 c–d), porque «la intención del político que tenga sentido común no es, decimos nosotros, la que los más asegurarían que debe guiar a un buen legislador, es decir, que la ciudad con miras a cuyo bienestar legisle sea lo más grande posible y lo más rica posible, y que tenga reservas en oro y plata y que domine sobre un imperio terrestre y marítimo cuanto más grande mejor» (742 d). Bien lejos de ello, lo que él buscará es que los ciudadanos sean «buenos» y, si «que los que son buenos sean también felices es cosa que debe suceder casi inevitablemente» (742 e), «en cambio, que sean buenos los muy ricos es imposible, al menos si se trata de aquellos a quienes los más califican de ricos, que así son calificados aquellos pocos de entre los hombres que poseen cosas que valen mucho dinero, es decir, lo que no pueden tener más que los malos» (742 e–743 a).

de la ciudad y que lograron que Atenas, pese a ser relativamente pequeña y quedarse sola en la lucha, tuviera el empuje suficiente para detener «la marcha insolente de un gran imperio» (*Tim.* 24 e). En las palabras de Platón hay algo de nostalgia de un pasado mejor de «grandes hazañas», pero lo importante, en cualquier caso, es que la organización social y política de esa gloriosa Atenas imaginaria es idéntica a la del Estado que se dibuja en la *República*, un Estado que, aunque está altamente desarrollado, mantiene en su forma de vida los bienes ya mencionados de sobriedad, sencillez y disciplina.

4. De «una ciudad de cerdos» a una ciudad de lujo

Volvamos a la exaltación de la ciudad primitiva de la *República* para ver su desenlace. Concluiremos con ello. Antes de que Sócrates pueda continuar con la búsqueda de la justicia, el bodegón primitivo que ha pintado provoca en Glaucón «el exabrupto usual del antiprimativismo de todas las épocas»³⁸: «Y si estuvieras organizando», exclama, «¡oh Sócrates!, una ciudad de cerdos, ¿con qué otros alimentos los cebarías sino con estos mismos?» (*Resp.* 372 d). La forma de vida que plantea carece de las comodidades y refinamientos de la vida entre algodones que llevan jóvenes aristócratas como Glaucón. Por su parte, Sócrates, lejos de negar que se trate de una vida miserable, reacciona bailándole el agua a Glaucón, aunque apostilla que, si abandona la ciudad sana por otra enferma, es porque esta última puede revelar mejor lo que andan buscando, esto es, cómo nacen la justicia y la injusticia, y que, para él, la verdadera ciudad es la sana³⁹. En efecto, puesto que lo que Glaucón desea es investigar no «el origen de una ciudad, sino el de una ciudad de lujo» (372 e), se seguirá por ese camino:

Quizás no esté mal eso. Pues examinando una tal ciudad puede ser que lleguemos a comprender bien de qué modo nacen justicia e injusticia en las ciudades. Con todo, yo creo que la verdadera ciudad es la que acabamos de describir: una ciudad sana, por así decirlo. Pero, si queréis, contemplemos también otra ciudad atacada de una infección (*φλεγμαινύουσαν πόλιν*); nada hay que nos lo impida (*ibid.*).

De este modo, queda en el aire si la ciudad sana de la *República* contiene en sí misma el germen de su degeneración, es decir, si Platón ve el alejamiento del hombre respecto de un estadio cultural primitivo como algo inevitable. La respuesta es seguramente afirmativa, pues en una ciudad primitiva el deseo no sigue a la razón, ya que, para que así fuera, se requeriría que ésta fuera cultivada y aquél disciplinado por medio de una rigurosa educación de la que la ciudad primitiva carece. Sea como fuere, lo que parece fuera de toda duda es que, si esta deriva hacia

una ciudad enferma resulta inevitable, se trata, a ojos de Platón, de un destino desgraciado y terrible.

Pues, en efecto, la ciudad se convierte en un régimen infectado y lleno de humores; lejos de contentarse con una alimentación y un género de vida sencillos, las familias acomodadas exigen la satisfacción de toda clase de deseos innecesarios, lo que provoca la proliferación de enfermedades:

Importarán lechos, mesas, mobiliario de toda especie, manjares, perfumes, sahumeros, cortesanas, golosinas, y todo ello de muchas clases distintas. Entonces ya no se contará entre las cosas necesarias solamente lo que antes enumerábamos: la habitación, el vestido y el calzado; sino que habrá que dedicarse a la pintura y el bordado, y será preciso procurarse oro, marfil y todos los materiales semejantes. ... Entonces hay que volver a agrandar la ciudad. Porque aquella, que era la sana, ya no nos basta; será necesario que aumente en extensión y adquiera nuevos habitantes, que ya no estarán allí para desempeñar oficios indispensables; por ejemplo, cazadores de todas clases y una plétora de imitadores, aplicados unos a la reproducción de colores y formas y cultivadores otros de la música, esto es, poetas y sus auxiliares, tales como rapsodos, actores, danzantes y empresarios. También habrá fabricantes de artículos de toda índole, particularmente de aquellos que se relacionan con el tocado femenino. Precisaremos también de más servidores. ¿O no crees que hagan falta preceptores, nodrizas, ayas, camareras, peluqueros, cocineros y maestros de cocina? Y también necesitaremos porquerizos. Éstos no los teníamos en la primera ciudad, porque en ella no hacían ninguna falta, pero en ésta también serán necesarios. Y asimismo requeriremos grandes cantidades de animales de todas clases, si es que la gente se los ha de comer. ... Con ese régimen de vida, ¿tendremos, pues, mucha más necesidad de médicos que antes? Mucha más (*Resp.* 373 a–d).

Además, este género de vida acaba con la *autosuficiencia* de la ciudad primitiva. El país ya no basta para sustentar a sus habitantes y se hace preciso «recortar en nuestro provecho el territorio vecino, si queremos tener suficientes pastos y tierra cultivable, y harán ellos lo mismo con el nuestro si, traspasando los límites de lo necesario, se abandonan también a un deseo de ilimitada adquisición de riquezas» (373 d). Y, de este modo, se dinamita la *paz* que imperaba en el anterior modo de vida. En efecto, el origen de la guerra está en la codicia o «aquello de lo cual nacen las mayores catástrofes públicas y privadas que recaen sobre las ciudades» (373 e)⁴⁰. Esto significa, además, que «será preciso ... hacer la ciudad todavía mayor, pero no un poco mayor, sino tal

³⁸ G. BOAS and A. O. LOVEJOY, *op. cit.*, p. 155.

³⁹ No compartimos la estrategia que propone W. K. C. GUTHRIE para explicar el cambio de la primera a la segunda ciudad de la *República*: según el helenista, la primera sería el ideal de ciudad perfecta suscrito por el Sócrates histórico mientras que la segunda sería el ideal del propio Platón (*op. cit.*, pp. 430–431).

⁴⁰ «Es por la adquisición de riquezas por lo que se originan todas las guerras» (*Phaed.* 66 c). «La concupiscencia que domina al alma embrutecida por los deseos» (*Leg.* 870 a), y que «se da principalmente cuando les entra a la mayoría de los hombres el más frecuente e intenso de los afanes, aquella magia de las riquezas que engendra por naturaleza y por una lamentable educación mil ansias de poseer sin saciedad y sin término» (*ibid.*), es «el primero y principal origen de los mayores procesos por homicidio voluntario» (870 c).

que pueda dar cabida a todo un ejército capaz de salir a campaña para combatir contra los invasores en defensa de cuanto poseen y de aquellos a que hace poco nos referíamos» (373 e–374 a)⁴¹.

A partir de este momento, la propuesta primitivista cae en el olvido: no se vuelve a mencionar en el resto del diálogo, excepto en una ocasión (543 c–544 a) en la que

Platón recuerda que la ciudad y el hombre primitivos le parecen mejores que el Estado y el hombre ideales finalmente trazados en el diálogo⁴². Con todo, en el género de vida de auxiliares y filósofos sobrevive, como hemos apuntado, mucho de esa imaginaria vida primitiva sencilla y satisfecha con su suerte que tanto maravillaba a Platón.

6. Bibliografía citada

- Barker, E. *The Political Thought of Plato and Aristotle*. New York–London: G. P. Putnam's Sons–Methuen & Co., 1906.
- Castoriadis, C. *Sur le Politique de Platon*. Paris: Le Seuil, 1999. [Hay traducción española en Trotta.]
- Cuesta, J. A. *Ecocinismos. La crisis ecológica desde la perspectiva de la filosofía cínica*. Barcelona: Biblioteca Buridán, 2011.
- Dodds, E. R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press, 1951. [Hay traducción española en Alianza.]
- Festugière, A.-J. *Libertad y civilización entre los griegos*. Trad. de M. E. Ferreyra. Buenos Aires: Eudeba, 1972.
- Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. Vol. IV: *Platón. El hombre y sus diálogos: primera época*. Trad. de Á. Vallejo Campos y A. Medina González. Madrid: Gredos, 1998. [1ª ed. 1990.]
- Hesíodo. *Obras y fragmentos*. Trad. de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez. Madrid: Gredos, 2000.
- Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates. Apología o Defensa ante el jurado. Simposio o el Convite*. Trad. de A. García Calvo. Madrid: Alianza, 1967.
- Krell, D. F. «“Talk to the Animals”: On the Myth of Cronos in the *Statesman*». En: J. Bell and M. Naas. *Plato's Animals. Gadflies, Horses, Swans, and Other Philosophical Beasts*. Indiana: Indiana University Press, 2015, pp. 27–39.
- Long, A. G. (ed.). *Plato and the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Lovejoy, A. O.; Boas, G. «Plato and Primitivism». En: *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. Baltimore–London: The Johns Hopkins University Press, 1997, pp. 155–168. [1ª ed. 1935.]
- Mackenzie, M. M. *Plato on Punishment*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press, 1981.
- Marrou, H.-I. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Trad. de Y. Barja de Quiroga. 2ª ed. Madrid: Akal, 2004. [1ª ed. 1985.]

⁴¹ Como se ve, la razón de que se introduzca un ejército es la violencia que promueve la codicia. Su profesionalización es una consecuencia del principio de especialización, anteriormente convenido en el diálogo. En cambio, en la ciudad en parte democrática de las *Leyes* no hay ejército profesional precisamente porque Platón deja de usar el principio de especialización funcional para distinguir y separar clases sociales. Esto está provocado por el reconocimiento realista de que la figura del gobernante sabio no existe, lo cual provoca, a su vez, el derrumbe, hasta cierto punto, de la estructura piramidal de la *República*. Se supone que todos los ciudadanos son más o menos capaces de opinión verdadera y que, por tanto, todos ellos serán más o menos capaces de ejercer las distintas magistraturas y cargos políticos de la ciudad y de morir defendiendo la tierra si llega el caso; ello además de desempeñar su oficio propio, que, esto sí, tiene que ser una única labor, de conformidad con la ley de los oficios defendida allí.

En relación con este asunto, cabe recordar que, en el libro octavo de la *República*, Platón argumenta que en los regímenes timocráticos (como hemos visto más arriba, cita como ejemplos históricos los regímenes cretense y espartano) no gobiernan los hombres más sabios, sino los más belicosos, hombres simples, dice él, «más aptos para la guerra que para la paz» (*Resp.* 547 e–548 a), y que, por tanto, uno de los rasgos definitorios de este tipo de regímenes es vivir y comportarse en tiempos de paz del mismo modo que cuando se está en campaña, el «hallarse durante todo el tiempo en pie de guerra» (548 a). Aunque su rasgo más distintivo sea «la ambición y el ansia de honores» (548 c), y de ahí su nombre (τιμοκρατία o τιμοφύλα, términos acuñados por Platón para hacer referencia al «gobierno basado en la ambición» (φιλότιμος ... πολιτεία) (545 b)), el filósofo hace más hincapié en el rasgo de la codicia, que en este tipo de régimen crece en la oscuridad siempre más y más: «codiciadores de riquezas ... serán, pues, los tales, como los de las oligarquías, y adoradores feroces y clandestinos del oro y la plata, pues tendrán almacenes y tesoros privados en que mantengan ocultas las riquezas que hayan depositado en ellos, y también viviendas muradas, verdaderos nidos particulares en que derrocharán mucho dinero gastándolo para las mujeres o para quien a ellos se les antoje. ... Serán también ahorradores de su dinero, como quien lo venera y no lo posee abiertamente, y amigos de gastar lo ajeno para satisfacer sus pasiones; y se proporcionarán los placeres a hurtadillas, ocultándose de la ley como los niños de sus padres, y eso por haber sido educados no con la persuasión, sino con la fuerza, y por haber desatendido a la verdadera Musa, la que va unida al discurso y a la filosofía, honrando en más alto grado a la gimnástica que a la música» (548 a–c). Además, en el libro primero de las *Leyes*, Platón presenta su propuesta de sistema educativo como una alternativa opuesta a la concepción cretense y espartana de la educación. En las ciudades de Creta y Lacedemonia todo se ordena a la guerra, pues el conjunto de sus instituciones legales (públicas y privadas) están dispuestas en la idea de que «lo que la mayoría de las gentes llaman paz no es más que un nombre y, en realidad, hay por naturaleza una guerra perpetua y no declarada de cada ciudad contra todas las demás» (*Leg.* 626 a). Lo mismo cabe decir, remontando la idea hasta su principio, respecto de cada uno de los individuos: «todos los hombres son pública o privadamente enemigos de todos los demás, y cada uno también enemigo de sí mismo» (626 d). Por el contrario, el fin último de la constitución que se va a diseñar en las *Leyes* es «la paz recíproca acompañada de la buena concordia» (628 c), motivo por el cual el sistema educativo no puede sino estar sometido a ese mismo fin. Éstas son algunas de las razones por las que no compartimos la interpretación que hace K. POPPER de Platón como un teórico del programa timocrático en la primera parte de su célebre obra *La sociedad abierta y sus enemigos*.

⁴² En el libro octavo de la *República*, Platón identifica la posesión privada de la tierra y de las casas por parte de la clase dirigente, a raíz de la progresiva decadencia de su naturaleza y educación, como la causa de que el sistema político propuesto degenera gradualmente en las formas políticas deficientes (timocracia, oligarquía, democracia y tiranía). También en las *Leyes* sus análisis sobre el modo como se destruyen los sistemas de gobierno y se van a pique las ciudades en su conjunto apuntan a la misma diana con la misma flecha, a la «enfermedad de reyes» (*Leg.* 691 a), esto es, a la fastuosidad y molicie en que viven quienes ostentan el poder y que arruinan la razón que pudiera haber en ellos, arrastrando tras de sí la ruina del «Estado entero a causa de la dura falta de armonía y entendimiento (πλημμέλεια και ἀμουσία)» (*ibid.*). La única salvación para el hombre pasa, afirma, por el «conocimiento de la medida» (691 d), que es cosa no de reyes infectados de «la más grave enfermedad» (*ibid.*) —la insipiente—, sino de «grandes legisladores» (*ibid.*).

- Murdoch, I. *The Fire and the Sun. Why Plato Banished the Artists*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Nettleship, R. L. *The Theory of Education in the Republic of Plato*. Chicago: The University of Chicago Press, 1906.
- Nettleship, R. L. *Lectures on the Republic of Plato*. London: Macmillan, 1922.
- Platonis Opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. 5 vol. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1967–1968. [1ª ed. 1900–1907.]
- The Dialogues of Plato*. Trans. by B. Jowett. Vol. III. 3rd ed. New York–London: Macmillan, 1892.
- The Republic of Plato*. Edited with critical notes, commentary and appendices by J. Adam. 2 vols. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1963. [1ª ed. 1902.]
- Plato: The Republic*. Trans. by H. D. P. Lee. New York: Penguin Books, 1974.
- Platón. *Diálogos*. Trad. de E. Acosta Méndez *et al.* 9 vols. Madrid: Gredos, 2003. [1ª ed. 1981.]
- Platón. *Fedón. Fedro*. Trad. de L. Gil Fernández. Madrid: Alianza, 2001. [1ª ed. 1995.]
- Platón. *República*. Trad. de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano. 3 vols. 4ª ed. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997. [1ª ed. 1949.]
- Platón. *La Repubblica*. Trad. di M. Vegetti. 7 vol. Napoli: Bibliopolis, 1998-2007.
- Platón. *Cartas*. Trad. de M. Toranzo. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970. [1ª ed. 1954.]
- Platón. *Leyes*. Trad. de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano. 3ª ed. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999. [1ª ed. 1960.]
- Popper, K. R. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Trad. de E. Loedel. Barcelona–Buenos Aires–México: Paidós, 1957.
- Sloterdijk, P. *Crítica de la razón cínica*. Trad. de M. A. Vega. Madrid: Siruela, 2003.
- Shorey, P. «A Lost Platonic Joke». *Classical Philology*, 12 (1917), pp. 308–310.
- Strauss, L. *The City and Man*. Chicago: University of Chicago Press, 1965.
- Vernant J.-P. et Vidal-Naquet, P. *Travail et esclavage en Grèce ancienne*. Bruxelles: Éditions Complexe, 1988.
- Vidal-Naquet, P. «El mito del Político. Las ambigüedades de la Edad de Oro y la historia». En: *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*. Trad. de M.-A. Galmarini. Barcelona: Península, 1983, pp. 329–347.
- Vidal-Naquet, P. *L'Atlantide. Petite histoire d'un mythe platonicien*. Paris: Les Belles Lettres, 2005.
- Wolff, F. *L'être, l'homme, le disciple. Figures philosophiques empruntées aux Anciens*. Paris: PUF, 2000.