



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA

Master en Filosofía teórica y práctica  
Especialidad de Historia de la Filosofía y Pensamiento  
Contemporáneo

Trabajo Fin de Master  
La ciudad de Platón en la *República* y las *Leyes*  
Utopía como crítica a la democracia

Autor: David Sánchez Venegas  
Tutora: Maria Teresa Oñate y Zubía

**MADRID, SEPTIEMBRE DE 2014**

**RESUMEN:** En los siglos VI y V a.C., una serie de cambios introducidos por diversos reformadores dio lugar al surgimiento de la democracia en Atenas. La situación social generada por la aparición de este modelo de gobierno supuso un incremento de la calidad de vida de muchas personas que, situadas anteriormente en lo más bajo del escalafón social, pudieron influir cada vez más en las decisiones de la polis. Sin embargo, la democracia también suscitó una serie de críticas, provenientes en ocasiones de los dramaturgos, pero también de algunos de los más grandes pensadores de su época, como es el caso de Platón. Este trabajo pretende comparar las dos grandes obras que Platón dedicó a la Política, la *República* y las *Leyes*, con la situación política griega en general y ateniense en particular, para tratar de determinar las razones subyacentes al esfuerzo crítico del filósofo. Asimismo, observaremos las teorías políticas platónicas a través de los ojos de su discípulo, Aristóteles, para tratar de determinar la profundidad y lo acertado de la crítica a la democracia existente en las mismas.

Palabras clave: democracia, Atenas, Platón, Aristóteles, crítica, política, modelo de gobierno.

**ABSTRACT:** On the VI and V centuries B.C., a series of changes introduced by different reformers led to the emergence of democracy in Athens. The social situation generated by the appearance of this government model made a great improvement in the life quality for a lot of people who, having been a part of the lowest social segment, began to be able to influence more and more the decisions of the polis. The democracy, however, also raised a variety of critics, sometimes coming from the playwrights, but also from some of the greatest thinkers of its era, like Plato. This paper pretend to compare the two works that Plato dedicated to politics, the *Republic* and the *Laws*, with the greek politic situation in general and the athenian one in particular, in order to determinate the underlying reasons to the philosopher's critical effort. Likewise we will be seeing the platonic political theories through Aristotle's eyes, so we can determinate the depth and the wisdom of the critics to the democracy existing in them.

Key words: democracy, Athens, Plato, Aristotle, critic, politics, government models.

## ÍNDICE

**Introducción**.....p. 4

### **La política en la Grecia clásica**

- Situación general de la política en la Grecia clásica. Política y democracia en la vida de los griegos .....p. 6

- Surgimiento y desarrollo de la democracia en Atenas.....p. 12

### **La teoría política de Platón**

- Teoría política platónica: la *República* y las *Leyes*.....p. 17

- La *República*.....p. 20

- Las *Leyes*.....p. 40

- La forma de gobierno propuesta por Platón en oposición a la democracia ateniense.....p. 53

- La forma de gobierno propuesta por Platón en oposición a la teoría política de Aristóteles.....p. 74

**Conclusiones**.....p. 91

**Bibliografía**.....p. 95

## INTRODUCCIÓN

Como sabemos, la democracia griega suele ser utilizada a menudo como símbolo del avance cultural existente en la Grecia clásica. Ciertamente, en una época donde lo habitual en la mayoría de los pueblos del mundo era que imperase la ley del más poderoso, la concepción de un gobierno democrático como algo no solo posible, sino realizado, resulta muy sorprendente. La democracia griega era, además, y a diferencia de la nuestra, directa y con una participación relativamente alta, lo que implica necesariamente que una gran cantidad de personas tuvieron que involucrarse, y de hecho se involucraron, para que un sistema tan ambicioso funcionase.

La democracia, no obstante, recibió en aquella su primera época histórica, no pocas críticas, algunas de las más duras provenientes de las grandes mentes de su generación. Si la democracia es el mejor (o el menos malo) de los sistemas de gobierno posibles... ¿por qué un hombre como Platón no creía en él?

Esta pregunta, que obviamente admite muchas matizaciones, es la que vamos a intentar responder en lo sucesivo. Para ello, comenzaremos analizando la situación política y social griega, lo que nos permitirá establecer el contexto de surgimiento y apogeo de la democracia, un fenómeno localizado sobre todo en la polis de Atenas.

A continuación, expondremos las ideas políticas de Platón. El pensador ateniense vivió en la Atenas democrática junto a su maestro, Sócrates, y su discípulo, Aristóteles, y en las dos grandes obras que dedicó a la política, la *República* y las *Leyes*, dio cuenta de sus teorías (utópicas) sobre como habría de ser un Estado ideal, y también de sus ideas (ya más realistas) para la creación de una constitución lo más perfecta posible. Las líneas dedicadas a la democracia en ambos diálogos son relativamente escasas (comparadas con la extensión completa de las obras), y aunque el sistema democrático tiene un rol asignado en los planes de Platón (sobre todo en las *Leyes*), aparecen

numerosas críticas, directas y veladas, contra él. Dicho de otro modo: Platón pensaba que la democracia podía (y debía) mejorarse.

Nuestro último paso será, por ende, ponerlas de manifiesto, y observar las diferencias entre el sistema de gobierno propuesto por Platón y la democracia ateniense. Nuestro objetivo es doble: por una parte, comprender las fallas del sistema democrático a través de los ojos de Platón. Por otra, analizar sus teorías políticas y sopesarlas, tratando de dirimir sus pros y sus contras ante el espejo democrático.

Para llevar a cabo tan ambicioso plan, contamos con una serie de textos y autores que nos servirán de referencia principal, escogidos por el interés que muestran en los temas tratados y el profundo escrutinio de los mismos que ofrecen. En primer lugar, y como no podía ser de otra manera, hemos de mencionar a Aristóteles. Siendo uno de los pensadores más importantes de la historia, discípulo de Platón y ciudadano de la democracia, su filosofía política nos resultará de una ayuda inestimable para analizar, de forma directa y objetiva, las teorías platónicas.

Utilizaremos, asimismo, los textos de algunos expertos en la materia de nuestra época. A este respecto, las obras de W. K. C. Guthrie, L. Sancho Rocher o J.- P. Vernant (de cuyo nacimiento se cumple en este año una centuria) nos servirán de guía durante la investigación.

Explicitado el plan a seguir, no resta sino comenzar. Esperamos que las páginas siguientes puedan arrojar algo de luz, en un momento como el actual de desafección y desencanto políticos, sobre cual pueda ser el camino hacia una democracia más justa y participativa. Porque si hay algo cierto sobre las obras de los grandes pensadores antiguos es que, a pesar de todo, muchas de sus teorías, de sus preocupaciones y de sus ideas siguen siendo de rabiosa actualidad.

# LA POLÍTICA EN LA GRECIA CLÁSICA

## SITUACIÓN GENERAL DE LA POLÍTICA EN LA GRECIA CLÁSICA. LA POLÍTICA EN LA VIDA DE LOS GRIEGOS

Hablar de organización política en la antigua Grecia es hablar de la polis. La ciudad-estado es el núcleo alrededor del cual viven los ciudadanos, se forman los gobiernos y, en definitiva, se desarrolla la vida en este nicho espacio-temporal concreto.

Porque, tengamoslo claro, la polis no es meramente una figura política. En su *Paideia*, Jaeger lo explica bien cuando dice que

"sólo en la polis es posible hallar aquello que abraza todas las esferas espiritual y humana y determina de un modo decisivo la forma de su construcción. Todas las ramas de la actividad espiritual, en el periodo primitivo de la cultura griega, brotan inmediatamente de la raíz unitaria de la vida en comunidad" (Jaeger, 1933)<sup>3</sup>.

La *paideia* que da título a la magistral obra de Jaeger hace referencia a la educación. Pero para los griegos, el proceso educativo dista mucho de ser una mera enseñanza de conocimientos, sino que se centra asimismo en los valores, para ofrecer un proceso integral de formación del individuo acorde a las normas y costumbres de la comunidad, con el fin de que este se convierta en un hombre de virtud (*areté*).

Lo que sea considerado como *areté* en cada comunidad es un asunto diferente. Es preciso destacar que, dadas las diferencias de valores, leyes y estilos de vida en las diferentes polis, el proceso de la *paideia* engendraba en ellas a hombres muy diferentes; lo que es preciso comprender es que, en cualquier caso, el objetivo era generar hombres de Estado<sup>4</sup>.

---

3 Jaeger, W. (1933-1945). *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen* (3 vol.). Berlin: De Gruyter. Trad. española de Xirau, J. y Roces, W. (1942). *Paideia, los ideales de la cultura griega* (p. 84). México: Fondo de Cultura Económica.

4 Hombres acordes a los valores y costumbres de la ciudad-estado. Esparta, que se regía por una vida

Cada ciudad-estado poseía total independencia con respecto a las demás, con todo lo que ello conlleva (guerras, alianzas<sup>5</sup>, etc.). Por otra parte, algunas de las polis más importantes enviaron partidas de colonos a tierras lejanas con el objetivo de fundar nuevas ciudades, algunas de las cuales (como Marsella) han llegado a convertirse en grandes urbes en la actualidad. Entre la metrópolis (ciudad madre) y la colonia existe evidentemente una relación estrecha: al fin y al cabo, sus habitantes son originarios de un mismo lugar. La colonia solía conservar el panteón de su metrópolis y establecer intercambios comerciales con ella. Sin embargo, desde el punto de vista político, ambas ciudades eran completamente independientes<sup>6</sup>.

En cuanto a los sistemas de gobierno, es necesario aclarar que los doscientos años de democracia ateniense fueron una isla en un mar de oligarquías. Estos gobiernos, ya estuvieran en manos de un consejo de arcontes o de un tirano (en cualquier caso, la forma de ejercer el poder es similar) representan la estructura de poder arquetípica de la Grecia clásica.

Si ponemos el ejemplo de Esparta, el más celebre paradigma de oligarquía<sup>7</sup>, nos encontramos al frente del Estado una minoría de raza laconia (los espartanos originales, por así decirlo) que gobierna sobre los periecos, clase popular de trabajadores. Por debajo de estos se encuentran los ilotas, siervos sometidos de distintas comunidades a los que se negaron la mayor parte de sus derechos<sup>8</sup>. En Esparta existía una asamblea, pero su papel era poco más que el de aprobar las propuestas de los éforos, un consejo de cinco magistrados en quienes residía el verdadero poder. Los reyes, por su parte, se

---

consagrada al aspecto militar, ofrece quizás el estereotipo más ilustrativo.

5 Era común el establecimiento de alianzas de varias polis, denominadas Ligas.

6 De hecho, se dieron casos de guerras entre colonias y sus metrópolis, siendo quizás la más célebre el conflicto entre Corinto y Corcira, que se convirtió en uno de los factores catalizadores del inicio de la Guerra del Peloponeso.

7 Por el poder de la polis lacedemonia, así como por el simbolismo que supone la oposición Esparta / Atenas en la Guerra del Peloponeso como muestra de la oposición democracia / oligarquía, uno el gobierno del pueblo y otro el gobierno férreo de una minoría.

8 Dado el carácter conquistador del pueblo espartano, el número de ilotas iba creciendo de manera constante. Para evitar que se sublevaran, los espartanos les hacían la guerra y les perseguían periódicamente.

limitaban a dirigir al ejército en el campo de batalla.

La religión jugaba a su vez un papel muy importante en la política (y en la vida en general), y los griegos solían investir sus instituciones (al igual que a sus héroes, sus fiestas y sus costumbres) de un origen sagrado. Si volvemos a tomar como ejemplo el caso de Esparta, encontramos que la mayor parte de su constitución se atribuye a Licurgo, un legislador antiguo<sup>9</sup> a quien el Oráculo de Delfos habría indicado como crear el código legal. Dado que dentro de las leyes se encuentra tipificado el proceso de crianza de los niños, encontramos que en la polis lacedemonia el fundamento divino de las mismas sirve para rodear uno de los problemas más importantes del pensamiento griego en la época. De nuevo, las palabras de Jaeger lo explican a la perfección:

"Para los hombres del siglo IV, la posibilidad de la educación dependía, en último término, del problema de alcanzar una norma absoluta para la acción humana. En Esparta este problema se halla resuelto. El orden reinante tenía un fundamento religioso... Así, la tradición entera sobre Esparta y la constitución de Licurgo se ha formado de acuerdo con una teoría posterior sobre el estado y la educación. Es, en este sentido, poco histórica" (Jaeger, 1933)<sup>10</sup>.

Por otra parte, es preciso comprender que la religión no es un mero añadido artificial a las formas políticas con el fin de otorgarles un aura de legitimidad, sino que también juega un papel verdaderamente importante a la hora de forjar el carácter identitario de las diferentes comunidades, otorgándoles un trasfondo propio y único. Para hablar de esta forma de relación entre religión y política vamos a seguir la senda de Jean Pierre Vernant, autor francés que ha dedicado gran parte de su carrera y una importante cantidad de obras al estudio del mito en la vida de los griegos.

---

9 Las diferentes fechas que se atribuyen a su creación de la constitución abarcan varios siglos, pero en cualquier caso su origen sería anterior al siglo VII a.C.

10 Jaeger, W. (1933-1945). *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen* (3 vol.). Berlin: De Gruyter. Trad. española de Xirau, J. y Roces, W. (1942). *Paideia, los ideales de la cultura griega* (p. 90). México: Fondo de Cultura Económica.

Para él, la diferencia fundamental entre una religión monoteísta y una politeísta es la posibilidad de que existan panteones diferentes localizados en las distintas comunidades. Así, aunque los griegos compartían una misma religión (con santuarios y fiestas compartidas, de los que el oráculo de Delfos y los Juegos Olímpicos son buenos ejemplos), generalmente el culto estaba centrado en un dios o diosa diferente en cada ciudad. Asimismo, "il n'y a pas seulement les dieux de la cité, il y a les dieux qui sont en dehors de la ville, les dieux des frontières, les dieux des différents dèmes, des différents groupes particuliers, il y a les dieux locaux liés à certains aspects du territoire"<sup>11</sup>. Es por esto por lo que hablamos de comunidades, y no simplemente de ciudades: compartir el culto a un mismo dios sirve para unir a las personas de todo tipo de grupos, ya sean grupos basados en el territorio, la condición social, etc. La otra cara de la moneda de esta forma de religión es que la experiencia religiosa no se vive como la unión entre el dios y la persona, sino que, dentro de esta relación, existe siempre la conciencia del grupo como intermediario (amo al dios en tanto que perteneciente a esta polis, a este demos, etc.).

Por otra parte, prosigue Vernant, la religión así entendida, como forma de limitar los conjuntos humanos, no busca extenderse más allá de sus fronteras. Sus palabras son, en este sentido, de nuevo muy clarificadoras: "la religion ne tend pas à dépasser la civilisation dans laquelle s'enracine, elle ne cherche pas, par des missions, des croisades, à répandre ailleurs cet univers religieux que est au-delà de la société dans laquelle elle s'exprime... Non, la religion grecque, c'est pour les Grecs!". Se dan, incluso, casos en los que se produce la integración del culto de un dios extranjero dentro de algunas comunidades helénicas. Finalmente, el pensador francés remarca: "Aucun esprit conquérant, aucune idée que la croyance religieuse aurait une fonction de vérité absolue. Il y a un relativisme de la croyance religieuse"<sup>12</sup>.

---

11 Vernant, J. P. (1996). *Entre mythe et politique* (p. 244). Paris: Éditions du Seuil.

12 Vernant, J. P. (1996). *Entre mythe et politique* (p. 246). Paris: Éditions du Seuil.

Para Vernant, la Grecia clásica es un perfecto ejemplo de la unión inseparable entre religión y sociedad. La *paideia* utiliza el lenguaje de la poesía y el mensaje de las fábulas y los mitos para transmitir una forma de vida, la de los héroes y los dioses, a los que los hombres, que escuchan sus logros y sus hazañas, buscan emular. De la tradición oral y la belleza de palabra surge la retórica, arma política utilizada en la Ekklesia o el tribunal. Existe, por supuesto, una diosa que la representa, Peito, la persuasión, y el sofista Gorgias habla a menudo del poder mágico de la retórica, que embelesa a los hombres. Incluso Platón recurre constantemente al mito como herramienta para explicar las más diversas teorías, y sus mitos, conocidos por todos, forman hoy parte, como preciadas gemas, de la historia de la filosofía.

En cualquier caso, hay que entender que las formas de gobierno concretas y las constituciones, así como los modos de vida de los griegos, eran muy diferentes en cada ciudad estado. Existen, no obstante, rasgos comunes, derivados de compartir un mismo tiempo y una misma tierra, un conjunto de creencias, un lenguaje, una moneda... Esta es la realidad de la antigua Grecia, a la vez unida y separada, por recurrir a una palabra típica, un crisol, capaz de conformar unas señas de identidad, digamos, nacionales (propias de toda la Grecia) sin desdibujar las fronteras de los estados que la conforman. Los más claros ejemplos de esta oposición tal vez podamos encontrarlos en la historia bélica de Grecia, en la que, en un mismo siglo, encontramos una serie de episodios como las Guerras Médicas, en las que la amenaza persa logró unir a las ciudades-estado helenas contra el enemigo extranjero, y la Guerra del Peloponeso, en la que se manifestaron la desconfianza, la rivalidad o el deseo de dominio que las polis albergaban unas contra otras.

Lo que queremos poner de manifiesto con esto es que debemos ser conscientes de que hablar de la Grecia clásica es hacerlo de un universo muy abarcador, que acoge en su seno a muchos grupos humanos concretos con diferencias bien definidas. Asimismo, es imposible hablar de la democracia griega, o de política griega en general, sin atender al contexto social en que se sucedieron, puesto que las formas y los cursos

de acción llevados a cabo por los gobiernos griegos estuvieron ampliamente influenciados por los factores comentados, como el concepto social de *paideia*, la cultura o la forma de hacer religión de los helenos. La vida griega fue un todo, un conjunto sin el cual sus distintas partes quedan, en cierto sentido, desdibujadas.

## SURGIMIENTO Y DESARROLLO DE LA DEMOCRACIA EN ATENAS

Como sabemos, el primer político al que podemos atribuir cambios institucionales relevantes en dirección a la democracia en Atenas es Solón. Este político introdujo una serie de cambios (tras convertirse en arconte en el 594 a. C.) de gran calado: en primer lugar, y quizás más importante, se suavizan las leyes concernientes a la esclavitud, impidiendo el cobro de deudas mediante la servidumbre del endeudado y sus familiares. Asimismo, para combatir la pobreza, pero también en consonancia con lo anterior, se lanza la *seisáchteia*, la orden de supresión de las deudas contraídas por los campesinos por la acción de las leyes de Dracón.

Solón también otorgó la ciudadanía<sup>13</sup> a las clases más bajas. De hecho, el sistema de clases cambia, creándose cuatro nuevos sectores según la renta, cada uno de ellos con diferentes derechos y deberes en lo tocante a su aportación económica en las campañas bélicas y a su elegibilidad y posibilidad de votar a cargos públicos.

El sistema de gobierno, en cuanto a instituciones, es renovado por completo. La antigua Bulé (el consejo de arcontes) pasa a denominarse Areópago. En lo sucesivo, el Areópago se convierten en una especie de órgano observador, perdiendo gran parte de su capacidad de maniobra en asuntos administrativos, y pudiendo actuar como jueces tan solo en los casos de delitos más graves. Como segundo órgano sancionador se crea una nueva Bulé, formada por cien miembros de cada clase. Sin embargo, el grueso de las decisiones se toman en la *ekklesía*, la asamblea popular, de la que forman parte todos aquellos ciudadanos mayores de dieciocho años.

---

13 Es necesario especificar antes de continuar que al estado de ciudadanía solo podían acceder los atenienses libres, quedando así vedado a mujeres, extranjeros y esclavos. Esto implica que cuando posteriormente hablamos de gobierno del pueblo en la democracia, estaremos hablando de un sistema de gobierno que negaba el voto a una gran cantidad de habitantes. Por otra parte, no podemos olvidar que esta era una costumbre de la época, y que, pese a todo, la democracia ateniense puso la dirección del Estado en manos de un número de personas muy superior al habitual, sin restricciones de linaje, renta o poder.

Este paquete de medidas logró, como puede apreciarse, un gran rebaja de la carga que pesaba sobre los atenienses más desfavorecidos, quienes se encuentran bajo el gobierno de Solón en mejor coyuntura económica, y en posesión no solo de su persona, sino también de una mayor capacidad de decisión en los asuntos de la ciudad. Pero probablemente, uno de los aspectos más inteligentes de las reformas de Solón fue el mantenimiento de un mayor poder en las clases superiores, lo que en última instancia le valió el favor de los aristócratas griegos, permitiéndole acceder al poder y evitar la guerra civil a un tiempo<sup>14</sup>.

Al gobierno de Solón le siguió una época de tiranía ejercida en primer lugar por Pisístrato, que pese a todo fue un gobernante moderado y populista, y a continuación por sus dos hijos, Hipias e Hiparco. Tras el asesinato de este último, el primero endurece su política, hasta que finalmente fue derrocado con la ayuda del rey de Esparta. Esto propició de manera indirecta que Clístenes, el segundo gran reformador democrático, accediese al poder en Atenas.

Las reformas de Clístenes (~508 a. C.) se llevan a cabo, como sabemos, en torno a la idea de "isonomía", la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley. Siendo esto así, el primer objetivo que se marca el nuevo gobernante es la eliminación de las cuatro tribus creadas por Solón en virtud de la renta. Para ello, crea diez tribus completamente nuevas, cada una de ellas dividida a su vez en tres tritias<sup>15</sup>. Asimismo, divide la ciudad (de forma artificial) en tres grandes áreas, central, urbana y costera, estableciendo en cada una de ellas a una tritia de cada tribu. Asimismo, la Bulé pasa a estar formada por cincuenta miembros de cada tribu.

---

14 Para Sancho Rocher, L. (2009). Entre "tradición" y "revolución": La "fundación" de la *demokratía*. En *Filosofía y democracia en la Grecia antigua* (p. 21). Zaragoza: Prensas Universitarias, las reformas de Solón fueron "decisivas en la consolidación de la cohesión social de los atenienses de todos los grupos sociales". Después, en la página siguiente, repite que "seguramente en esa época... se soldaron definitivamente los vínculos de identidad cívica de los atenienses.

15 Existe aún una división en las tritias, el *dêmos* o aldea, cuya utilidad es poco clara. Es posible que los diferentes *dêmoi* llevaran sus inquietudes políticas concretas a la tritia, que se encargaría a su vez de comunicarlas a la tribu.

Estos cambios estaban sobre todo destinados a disgregar a la población, debilitando los grupos políticos antiguos existentes con el fin de establecer una verdadera libertad de gobierno fundada en la libertad de elección. Dividido el calendario en diez meses, cada uno de ellos se otorgaba la presidencia de la Bulé a los miembros de una de las tribus. La Bulé se encargaba de proponer a la Ekklesía la aprobación de leyes y el curso de acción a seguir en cuestiones de Estado, y la asamblea, finalmente, decidía.

Para Laura Sancho, el desarrollo de las campañas bélicas influyó en los cambios democráticos que estaban por venir. Una serie de victorias obtenidas por Atenas tras las campañas aprobadas por la asamblea aumenta el interés por el nuevo sistema de gobierno en toda Grecia. En sus propias palabras,

"el vínculo entre éxito militar y nuevo sistema político probablemente fue reconocido por los contemporáneos ya que a partir de esos momentos se multiplican las noticias relativas a las decisiones assemblearias en materia militar. Que el incremento del interés popular por la acción política se desarrolla en paralelo al aumento del poder militar es algo innegable..." (Sancho Rocher, L., 2009)<sup>16</sup>.

Esos cambios posteriores no se hicieron esperar: el arconte polemenco, tradicionalmente encargado de dirigir los ejércitos atenienses, fue sustituido por un consejo de diez estrategos. Posteriormente, y ya bajo el mandato de Efialtes y Pericles (a partir del 462 a. C.), el debilitamiento del Areópago (y correspondiente fortalecimiento por la asunción de sus antiguas funciones de la Ekklesía y el tribunal popular), la disminución de requisitos para acceder al arcontado o la limitación de acceso a la ciudadanía ateniense a aquellas personas cuyos padres fueran ambos atenienses, medidas de gran calado que fueron acompañadas por algunas otras menores pero de marcado carácter social y populista (como la de permitir el acceso al teatro a los pobres sin pagar).

---

16 Sancho Rocher, L. (2009). Entre "tradición" y "revolución": La "fundación" de la democracia. En *Filosofía y democracia en la Grecia antigua* (p. 25). Zaragoza: Prensas Universitarias

En esta época, la de mayor alcance democrático en Atenas, se consiguió por tanto en la polis una situación de igualdad ante la ley y el acceso al poder bastante profunda, inédita en la historia hasta aquella fecha, y en la que los atenienses disfrutaron de una gran capacidad de expresión y decisión. Desgraciadamente para ellos, la guerra del Peloponeso supuso un duro golpe para la ciudad-estado en todos los aspectos y, por primera vez en casi cien años, la democracia se encontró en peligro. Fue temporalmente suprimida por la Asamblea en el 411 y en el 404. Sin embargo, tras estos incidentes, se crea un código legal destinado a preservar la democracia como sistema de gobierno en Atenas. A partir de entonces, las decisiones legislativas tomadas por la Ekklesia deben ser aprobadas por un colegio de jueces elegidos por sorteo<sup>17</sup>.

Estos cambios suponen, sin embargo, la supresión de una parte del poder del demos. Bajo esta situación, hay un conjunto de leyes intocables para los ciudadanos, que siguen siendo libres de elegir, pero siempre dentro de ese marco. Posteriormente, ya en el siglo IV a. C., se establecen una serie de cargos de no poco poder (electivos, eso sí, pero en los que el elegido podía repetir mandato), y asistimos a un aumento de las competencias del Areópago, probablemente con la intención de otorgar una mayor estabilidad y competencia a un sistema muy heterogéneo y dependiente de las rotaciones en la Bulé.

La democracia asistía a su ocaso. Finalmente, en el 322 a. C. fue suprimida de forma definitiva por los macedonios. Los dos siglos que se mantuvo viva dejaron, no obstante, una importante huella en la historia.

Antes de pasar a analizar las obras de Platón, es importante subrayar el carácter original y fuerte de los ciudadanos atenienses, que en una época en la que la vida no era nada sencilla, encontraban la disposición de ánimo y la energía para ejercer una vida política activa, lo que se traduce, en definitiva, a tomar las riendas de sus propias vidas,

---

17 Sancho Rocher, L. (2009). Entre "tradición" y "revolución": La "fundación" de la democracia. En *Filosofía y democracia en la Grecia antigua* (p. 35-36). Zaragoza: Prensas Universitarias

en lugar de limitarse a elegir quien había de gobernarles. Entre la Bulé, la Ekklesía y la Helíaia (tribunal popular para delitos menores), las oportunidades de un ciudadano cualquiera de participar en los asuntos de la ciudad no eran pocas. Y los atenienses las aprovechaban. Este es el más claro ejemplo de la vida heroica de los griegos a la que muchos autores se han referido en los dos últimos siglos, una vida trascendente, donde se antepone un fin superior a uno mismo, muy acorde con las ideas políticas aristotélicas, sobre las que volveremos más tarde.

## LA TEORÍA POLÍTICA DE PLATÓN

### TEORÍA POLÍTICA PLATÓNICA: LA REPÚBLICA Y LAS LEYES

Platón dedicó fundamentalmente dos obras al tema de la política: la *República* y las *Leyes*. La primera es a menudo considerada como la obra más importante del filósofo ateniense, y en ella se nos muestra principalmente cómo habría de ser una ciudad ideal, en cuanto a su gobierno, división de clases, educación, etc<sup>18</sup>. Las ideas expuestas en dicha obra se ven continuadas o modificadas en las *Leyes*, obra posterior que pretende recoger un código legal perfecto para una ciudad perfecta.

Estas son, como es evidente, visiones simplificadas de ambas obras. Como no podía ser de otra manera en un autor tan profundo y prolífico como Platón, por mucho empeño que se ponga en establecer un tema concreto para una obra y adherirse a él, las ideas que se proponen tanto en estas como en cualesquiera otras de sus obras se ven condicionadas por el resto de su pensamiento, un bloque que se presenta como una totalidad de la que las obras pretenden ser sus particiones. En Platón debemos tener en cuenta, además, y de manera muy importante, la evolución de su pensamiento. Que la forma de pensar sobre algo en particular pueda matizarse o cambiar es algo común y presente no solo en la mayoría de pensadores que escriben durante un periodo de tiempo prolongado, sino en cualquier persona que dedique ese mismo periodo de tiempo a analizar e investigar una misma cuestión. Platón, no obstante, parte desde una posición peculiar, habida cuenta de que en sus primeras obras son, en cierto sentido, un tributo a Sócrates<sup>19</sup>, y es difícil determinar hasta qué punto diferían las formas de pensar de

---

18 Esta es, como indico a continuación, una visión simplista del tema de la obra. De hecho, para Guthrie, W. K. C. (1962-1981). *A History of Greek Philosophy* (6 tomos) Cambridge: Cambridge University Press. Trad. Española de Rodríguez Feo, J., Vallejo Campos, A. y Medina González, A. (2012). *Historia de la filosofía griega*, vol. 2, p. 915. Madrid: Gredos., el Estado ideal no es ni siquiera el tema principal de la obra. En sus propias palabras, "su tema... es la naturaleza de la justicia y la injusticia y sus consecuencias para el hombre justo y el hombre injusto. Esto es lo que se declara en la fase inicial de la obra y, a pesar... de los temas subordinados (de los cuales el más importante es el establecimiento de un Estado imaginario), Platón siempre nos lo está recordando".

19 Esto es indudable respecto a la *Apología*, y ya más discutible si hablamos de obras subsiguientes. En cualquier caso, no es mi intención hacer entender que los primeros *Diálogos* se escribieran con la

maestro y discípulo en aquella época, o incluso fijar la intención de esas obras, esto es, si deberíamos tratarlas como una exposición del pensamiento del propio Platón (más o menos cercano al de su mentor), o si simplemente se escribieron como forma de hacer valer la figura y el pensamiento de Sócrates, un Sócrates que, recordemos, nunca escribió una sola línea de su puño y letra. Es imperativo, por tanto, antes de comenzar a exponer las ideas políticas de Platón, realizar un análisis, aun escueto, sobre estas cuestiones, para sentar las bases sobre las que ejecutaremos posteriormente el análisis profundo de ambas obras.

Debido a la estrecha relación entre los pensamientos socrático y platónico, la obra de este último suelen dividirla los estudiosos en diversas partes, atendiendo a factores como el grado de influencia ejercido por Sócrates en las primeras obras, la fecha en la que se escribió cada Diálogo (cuestión que a menudo es bastante difícil de precisar), el tema o la estilometría. En mi TFG, que versaba precisamente sobre la influencia de Sócrates en Platón y Aristóteles, investigué y escribí largo y tendido sobre esto, por lo que me remito a aquel texto para un análisis detallado<sup>20</sup>. Conviene repetir, no obstante, un par de ideas clave al respecto. La primera es que de ningún modo debemos considerar los *Diálogos* como conversaciones transcritas palabra por palabra, sino como un método de exposición de las ideas propias en contraposición a las ajenas que han utilizado autores muy diversos a lo largo de los tiempos, desde Galileo Galilei hasta los monjes budistas. Si cabe esperar, no obstante, cierta fidelidad, sobre todo en las primeras obras, ya que era una práctica común que los discípulos tomaran notas de los discursos o conversaciones de los maestros. La segunda es que, si bien suele realizarse una división de las obras de Platón en distintas partes, y muchos coinciden en que existe un grupo (el primero) de *Diálogos* que podemos llamar "socráticos"<sup>21</sup>,

---

única finalidad de reconocer a Sócrates, pero creo que si podemos afirmar sin temor a equivocarnos (más allá del grado de pensamiento socrático / platónico que haya en ellos) que la idea de rendir un servicio a su maestro no le resultaría en ningún caso desagradable a Platón, quien pensaba que la ciudad de Atenas le había tratado injustamente.

20 Sánchez Venegas, D. (2013). *El pensamiento socrático y su influencia en sus sucesores, Platón y Aristóteles*. TFG, tutora Rodríguez Marciel, C., UNED.

21 Fraile, G. (1997). *Historia de la Filosofía* (7 ed.), vol. 1. Madrid: Biblioteca de autores cristianos nos habla de un primer periodo socrático de Platón. Por su parte, Cornford, F. M. (1927). *The Athenian*

siempre hay que tener en cuenta que, por mucho que las teorías expuestas en dichas obras esten influenciadas por Sócrates o pretendan representar su pensamiento con toda fidelidad, al ser Platón su autor es inevitable la mezcla, la aportación del autor de los textos, en forma de matices, apreciaciones o formas de incidir en tal o cual parte del asunto, eventos todos que son muy difíciles de detectar, habida cuenta de que no tenemos ningún texto escrito por Sócrates con el que compararlos.

En cualquier caso, y aún haciéndonos cargo de las reservas anteriormente mencionadas, los dos textos que nos ocupan estarían libres de sospecha a ese respecto, dado que la mayoría de autores se muestran de acuerdo en señalarlas como obras más tardías<sup>22</sup>. En efecto, la *República* nos muestra a un Platón cuyo pensamiento es ya maduro por completo y, si bien nunca estará libre de la influencia de Sócrates (por lo que significó para él su maestro), podemos afirmar que las teorías que aparecen en dicha obra son suyas por derecho propio. Lo mismo puede decirse, evidentemente, de lo que aparece en las *Leyes*, un texto posterior y uno de los últimos que escribió el pensador ateniense.

Una vez hemos tratado estos asuntos introductorios, podemos pasar a comentar el contenido de las obras. Nuestro objetivo es presentar la teoría política platónica en su conjunto, para poder posteriormente oponerla al sistema democrático griego, poniendo de manifiesto su faceta crítica y tratándola en profundidad. Más tarde compararemos las ideas de Platón con las de su discípulo Aristóteles, otro de los grandes pensadores de su tiempo en materia filosófica y política, lo que nos permitirá ofrecer una visión bastante completa de los principales objetos, temas y preocupaciones de la *politeia* griega.

---

Philosophical Schools, *Cambridge Ancient History*, vol. 6, 310-332. Cambridge: Cambridge University Press, cuyo orden cronológico me parece el más probable, coincide con Fraile al menos en situar la *Apología*, el *Critón* y el *Laques* en primer lugar. A continuación, por razones estructurales, de tema y estilo, sitúa el *Lisis* y el *Cármides*. Las últimas cuatro obras tratan cada una de una parte de la virtud. Como últimos exponentes del primer periodo, el autor inglés menciona los dos *Hippias*, el *Ión*, el *Protágoras* y el *Gorgias*. Personalmente creo que en estos dos últimos se aprecia ya de manera bastante importante la introducción de teorías y pensamientos únicamente platónicos, por lo que ejercen en cierto sentido de bisagra, conectando las ideas de Sócrates con las de Platón.

<sup>22</sup> En ambos casos coinciden Fraile y Cornford, situando la *República* en un periodo intermedio de la obra de Platón y las *Leyes* entre sus últimas obras.

## La República

La *República* es una obra muy extensa, perteneciente, como ya hemos dicho, al periodo de madurez de Platón. En ella, se nos muestra a Sócrates discutiendo con varias personas<sup>23</sup>, en el contexto de un festival, sobre temas muy diversos como la justicia, la moral y, por supuesto, la política. A esta última se aproxima Platón desde la primera, puesto que la justicia es considerada por el autor el tema principal de la obra.

Dejando de lado la conversación inicial de Sócrates con Céfalo y Polemarco<sup>24</sup> sobre qué pueda ser exactamente la actitud justa, interviene a continuación Trasímaco<sup>25</sup>, que es el personaje utilizado por Platón para introducir el tema del gobierno y el poder en la discusión sobre la justicia. Para el sofista, la justicia se identifica con el poder del más fuerte, esto es, quien se encuentre al mando, ya sea un tirano o un grupo de personas legitimado por la democracia. En cualquier caso, la clave para comprender la aproximación de Trasímaco es que él entiende que lo importante de la justicia no es el equilibrio (en el sentido en que hoy entendemos lo justo, por ejemplo, como lo equitativo, ya sea en forma de asegurar los derechos y deberes de todos por igual o de dar el justo castigo dependiendo de la falta), sino más bien el derecho que la fuerza da a convertir nuestra palabra en justicia. Estas dos posiciones se corresponden, por supuesto, a las que han protagonizado el gran debate en materia de derecho a lo largo de la historia, derecho natural y derecho positivo, siendo este último el defendido por el sofista, puesto que para él la justicia emana directamente de la figura que la toma para sí (arrogándose el derecho a ser la fuente legisladora) y queda validada no por lo que de adecuado moral o racionalmente puedan tener sus mandatos, sino por la situación de poder del legislador.

---

23 En la obra se mencionan, entre otros, a Glaucón, Polemarco, Céfalo, Adimanto, Trasímaco o Lisias. Como es habitual en los Diálogos platónicos, los diferentes personajes se van turnando para discutir con Sócrates.

24 *República*, 327-336a.

25 *República*, 336b-354c.

Esta es la definición de justicia que da Trasímaco. Sócrates hace primero una réplica interesante, que complementa dicha definición, y es que la justicia así entendida no funciona siempre en beneficio del más fuerte, puesto que si este se equivoca<sup>26</sup> y crea leyes que no le son beneficiosas, sino perjudiciales, sus súbditos estarán igualmente obligados por su poder a obedecerlas, por lo que él mismo podría estar socavando su propia autoridad. A continuación, Sócrates defiende la idea de que todo arte se realiza buscando el bien del objeto, no del sujeto, lo que ejemplifica con la figura del médico (sujeto), que cuando pone en práctica la medicina (su arte), lo hace buscando el bien del paciente (el objeto), no el suyo propio. Y lo mismo ocurre con el arte de gobernar, cuyo objeto son los súbditos, por lo cual el gobierno debe buscar siempre el bienestar de los súbditos. Con otro ejemplo más<sup>27</sup>, el del pastor, Sócrates explica a Trasímaco que el fin ulterior por el que el sujeto realiza un arte (en este caso, la venta de las ovejas o la obtención de leche y carne), no debe ser confundido con el fin ulterior del propio arte (que sería el bienestar de las ovejas). En este punto, es necesario poner de relieve el problema que aparece al tratar de extender esta analogía al gobierno de un Estado. En el caso del pastor, el bienestar de este pasa necesariamente por lograr el bienestar de sus ovejas: si estas no están sanas y bien cuidadas, no le servirán para alimentarse y no las podrá vender. Sin embargo, el bienestar del gobernante no requiere forzosamente el bienestar de sus súbditos. Es cierto que, siendo realistas, si los súbditos alcanzan un punto demasiado alto de insatisfacción probablemente se rebelarán y arrebatarán el poder al gobernante, pero para mantenerse en el poder un gobernante que solo se preocupe por sí mismo buscará un máximo de bienestar para él y requerirá tan solo un mínimo (necesario) para sus súbditos, mientras que al pastor le interesa que la oveja se encuentre en las mejores condiciones posibles si quiere obtener el mayor beneficio de

---

26 Para entender como equivocación el hecho de que el gobernante (el más fuerte) cree leyes que le sean perjudiciales a su bienestar y autoridad evidentemente hay que partir de la premisa de que el gobernante gobierna única y exclusivamente para su propio beneficio en virtud de su situación de poder. Trasímaco no dice esto en ningún momento (solo dice que la justicia es la ley del más fuerte, tal cual), pero hay que suponer que lo piensa, o al menos eso es lo que Platón quiere que supongamos, dada la matización posterior de Sócrates.

27 En los *Diálogos* siempre aparecen una variedad de ejemplos análogos para mostrar lo verdadero de la idea presentada y reforzarla. Dado que esto es común también en los primeros *Diálogos*, los del periodo socrático, es lícito pensar que esta era la forma acostumbrada de argumentar de Sócrates, de la que Platón no quiso desembarazarse posteriormente, probablemente por razones estilísticas.

ella. Podemos concluir por ende resumiendo que Platón se preocupa aquí sobre todo del fin del gobierno (de cómo haya de ser un gobierno adecuado) sin tener en cuenta el fin del gobernante y lo más importante, la necesidad (y la forma) de adecuar este fin al del gobierno si se quiere alcanzar una situación de Estado ideal.

A continuación, Sócrates y Trasímaco discuten sobre quién vive mejor, si el justo o el injusto. Este debate aparece expuesto de forma muy similar en el *Gorgias*<sup>28</sup>, y es evidente que si ambos interlocutores no llegan a un acuerdo es por sus formas opuestas de definir lo que sea la vida mejor: en efecto, para Trasímaco, vivir bien es poder hacer lo que uno desee cuando quiera; para Sócrates, por el contrario, vivir bien es vivir de acuerdo con la moral y la virtud. De estas diferentes concepciones de buena vida se extraen beneficios diferentes para el hombre: materiales y temporales para una vida de gozo basada en el poder y la ejecución de la voluntad sin límites, inmateriales e intemporales (de acuerdo a la definición de alma de Platón) para una vida basada en la rectitud y la búsqueda de la virtud. Dada la imposibilidad de alcanzar un acuerdo partiendo de puntos de vista tan dispares, Trasímaco se retira, y toman su lugar Glaucón y Adimanto (con quienes va a tener lugar la mayor parte del diálogo posterior), quienes desean que Sócrates les explique por qué la justicia es un bien en sí (o, en otras palabras, que les haga entender por qué Trasímaco se equivoca). Es a raíz de esta petición que Sócrates propone imaginar la construcción de una ciudad para tratar de acotar la justicia no desde un punto de vista individual, sino desde el punto de vista de la comunidad<sup>29</sup>.

---

28 En la conversación con Polo, *Gorgias*, 466a-481a.

29 Este paso de una concepción de justicia y vida buena individual a una basada en la comunidad es más comprensible si tenemos en cuenta la especial relación que unía, en la vida y el pensamiento griegos, al hombre y la polis. Ser ciudadano era algo más que un derecho o un privilegio: era una forma de vida. En palabras de Jacques, J. H. (1971). *Plato's Republic: a Beginner's Guide*, p. 51. Derby: Citadel Press, "para los griegos la ética y la política eran una sola cosa. El bien de los individuos estaba estrechamente relacionado con el bien del Estado en que vivían; la vida buena exigía la sociedad buena en la que ella debía expresarse, y la sociedad buena fomentaba y hacia posible la vida buena".

Comienza, por tanto, Sócrates a describir una ciudad inicial<sup>30</sup>, creada por la necesidad de otros para satisfacer sus diferentes necesidades básicas (un solo hombre no puede obtener su comida, crear su vestimenta, etc... por sí solo). La unión de diferentes hombres, cada uno más capaz para un tipo de oficio, asegura la posibilidad de una organización más compleja (un grado mayor de bienestar, si se quiere, pues aunque un hombre pueda sobrevivir por sí solo, un grupo de hombres colaborando juntos puede lograr una mayor cantidad de cosas). En esta hipotética ciudad, como los hombres se han unido tan solo para cubrir sus necesidades básicas, no existe el deseo de lujos y posesiones innecesarias, por lo cual los habitantes viven con tranquilidad y armonía, disfrutando de su estilo de vida sin preocupaciones.

Llegado un momento, Glaucón interviene y afirma que el tipo de ciudad que Sócrates está describiendo es un "Estado de Puercos", sin comodidad alguna<sup>31</sup>. Sócrates considera que el tipo de ciudad que ha expuesto en un principio es una ciudad sana, pero que ciertamente quizá sea mejor estudiar una ciudad que sufre "de inflamación" (con gusto por el lujo) para poder entender mejor la justicia y la injusticia. Para poder obtener estos lujos es necesario también un ejercito. El Estado que introduce aquí Platón como base para sus posteriores estudios de organización estatal es, desde luego, más acorde tanto al estado de evolución de las sociedades de su tiempo como a la forma de pensar del ser humano en general<sup>32</sup>. Al elegirlo, el pensador ateniense da un paso en pos del realismo, puesto que se muestra dispuesto a crear una ciudad que pueda estar inserta en aquel tiempo y lugar (se supone la existencia de otros Estados similares cercanos al Estado hipotético que están imaginando, y la descripción que dan, aunque muy general – o quizá precisamente por eso –, se corresponde a la de los Estados de su época).

Al hablar de la necesidad de un ejercito, Sócrates y Glaucón llegan al acuerdo de que este deberá estar formado por soldados profesionales, dado que es más adecuado

---

30 *República*, 369b-372d.

31 Se nombran lechos, pinturas, oro y marfil como ejemplos.

32 Describe un modo de organización social más complejo y un comportamiento de sus habitantes más realista atendiendo a la psicología e historia humanas.

que cada hombre haga una sola cosa, y que esta sea precisamente la cosa para la que está más preparado. Esto nos lleva de inmediato a dos nuevas cuestiones: la división estamentaria de la ciudad y la educación de los jóvenes, dos de las cuestiones clave abordadas en la obra. A lo largo de los libros segundo y tercero, Platón describe cual debería ser la educación de los guardianes, destacando las fábulas, la música y la gimnasia, o dicho de otro modo, una educación tanto intelectual como física. Sócrates ya ha explicado antes que los guardianes deben ser no solo valerosos, sino también sabios y excelentes, para que puedan amar a sus amigos y conocidos (conciudadanos) y distinguir a estos de sus enemigos<sup>33</sup>. Dicho de otro modo, se adelanta aquí la idea, en la que se profundizará más tarde, de que los más sabios deben estar al cargo de la ciudad. Por otra parte, Platón hace especial hincapié en que las historias de los dioses se enseñen de manera correcta, remarcando que a menudo los poetas dicen cosas sobre ellos que no son ciertas (y poniendo un gran número de ejemplos). Lo importante aquí, desde luego, aunque las fábulas se utilicen como hilo conductor de la explicación, es asegurarse de que a los niños se les enseñe la verdad desde el principio, y no la mentira, para que puedan encaminarse adecuadamente hacia el conocimiento. Asimismo, la gimnasia es incluida en el programa educativo no solo para la mejora de la salud y fuerza física de los guardianes, sino sobre todo por servir como ejercicio y ejemplo a la fuerza moral (un hombre acostumbrado al entrenamiento y el sacrificio en materia física estará más predispuesto, tanto racional como intuitivamente para mostrar templanza y abnegación en el plano moral). Se destaca el parecido en este aspecto entre gimnasia y música, puesto que ambas llevan al hombre hacia la armonía.

Antes de pasar a lo siguiente, es necesario comentar una cuestión controvertida, y es si Platón pensaba que en el Estado ideal solo los guardianes deberían tener acceso a la educación. Para Guthrie el texto, desde luego, no deja lugar a dudas<sup>34</sup>: dadas las

---

33 Sócrates dice que el guardián estará deseoso de conocer puesto que gracias al conocimiento distingue al amigo del enemigo. Es conveniente hacer notar que aquí no se está refiriendo a conocer "de vista", sino más bien a saber juzgar (verbo que utiliza en el propio texto) quién es amigo y quién enemigo: de lo contrario, no tendría sentido hacer alusión al deseo de conocimiento.

34 Guthrie, W. K. C. (1962-1981). *A History of Greek Philosophy* (6 tomos) Cambridge: Cambridge University Press. Trad. Española de Rodríguez Feo, J., Vallejo Campos, A. y Medina González, A.

continuas referencias a los guardianes, lo más lógico es pensar que para Platón solo ellos debían ser educados. El problema, no obstante, no se disuelve: ¿cómo elegir a quienes son los más adecuados para desempeñar la tarea de guardián antes aún de que hayan sido educados? El texto no da pistas de cómo resolver esta cuestión, lo cual hace un flaco favor a la teoría política platónica expuesta en la *República* si hubiéramos de considerarla como un posible proyecto aplicable en la realidad. En cualquier caso, determinar la intención real de Platón sobre el Estado ideal que aquí describe es complicado, pero discutiremos ambas cosas (plausibilidad e intencionalidad) una vez finalizado el análisis del contenido de la obra.

Para sentar las bases de una división estamentaria y su correspondiente criterio, expone Platón a continuación el mito de los metales<sup>35</sup>, ficción utilizada para ilustrar los diferentes tipos de persona y su lugar en la sociedad. Solo los más excelentes de entre los defensores de la ciudad deben ser llamados guardianes, los cuales serán elegidos de entre los más viejos y sabios para gobernar. Su valía se determinará gracias a la superación de los obstáculos que la propia vida pone en su camino, en forma de miedos, tentaciones y mentiras. Solo aquellos que venzan todas estas pruebas serán, como decíamos, guardianes, mientras que los restantes serán meros guerreros, auxiliares que ejecutan las órdenes de sus superiores. Por debajo de estos dos grupos sociales se encuentra el de los campesinos y los artesanos. Dependiendo de sus méritos, no obstante, un individuo concreto podría cambiar de clase, si se detectan en él las condiciones adecuadas. También son posibles las degradaciones<sup>36</sup>.

La razón subyacente de que haya diferentes tipos de personas y que, por tanto, haya que dividir a dichas personas en tres clases distintas, hemos de buscarla en el

---

(2012). *Historia de la filosofía griega*, vol. 2, pp. 936-938. Madrid: Gredos.

35 Aunque en las explicaciones posteriores se entenderá la realidad que el mito pretende explicar, es conveniente explicarlo brevemente. Según el mito de los metales, el dios creador de los ciudadanos del Estado ideal puso oro en los guardianes, plata en los defensores, y bronce y hierro en los artesanos y campesinos. Los metales se corresponden, como veremos después, a las diferentes características o "partes" del alma.

36 *República*, 423c-d.

contenido de sus almas<sup>37</sup>. En efecto, todos los hombres poseen en sus almas tres características, la intelectual, la fogosa y la apetitiva. Sin embargo, dependiendo de cual de ellas sea la predominante, así se verá reflejado en el comportamiento del hombre, y pertenecerá este a una clase u otra. Evidentemente, aquellos en quienes la característica predominante sea la intelectual serán los Guardianes (porque habrán hecho los meritos para alcanzar dicho estatus, porque para ellos la vida intelectual es la más natural y adecuada), siendo los individuos con almas principalmente fogosas los auxiliares (pues darán las mayores muestras de valor<sup>38</sup>), y aquellos en quienes predomine el deseo los pertenecientes al estamento más bajo. Estas mismas características individuales se reflejan, por ende, en el Estado por medio de las clases, es decir, Estado e individuo son análogos a este respecto; el uno sirve como modelo del otro.

Una vez establecida la división de la sociedad en tres estamentos, podemos explicar el modo de vida más adecuado para cada uno. Ni los guardianes ni los auxiliares deberán tener derecho a la propiedad privada: el estado les suministrará todo lo necesario para su supervivencia. Esta es una medida para evitar la tentación y la avaricia<sup>39</sup>. La tercera clase, por contra, si tendrá derecho a la posesión de bienes propios, si bien Sócrates indica que los guardianes deben evitar que ningún ciudadano sea demasiado rico o demasiado pobre para evitar el descontento y la revolución en el Estado<sup>40</sup>. A todos estos requisitos se une otro de carácter poblacional, y es el de evitar el

---

37 La teoría de las características del alma (*República*, 427d-445b) se explica en la obra después del comentario sobre los modos de vida de las personas pertenecientes a cada clase. Sin embargo me ha parecido más lógico por cuestiones de argumento explicarla antes aquí, porque ilustra la razón de la división estamentaria a la perfección.

38 Esto no significa que los guardianes no sean valerosos, pero en ellos la fogosidad del alma está subordinada al intelecto. Dado que esta última característica es más preciada (de ahí la asignación del oro en el mito), y además la más natural para estos hombres, su ocupación ha de ser el gobierno del Estado.

39 Parece una medida sobre todo destinada a prevenir errores humanos en el proceso de selección de guardianes y auxiliares, puesto que si sus almas son verdaderamente virtuosas (según la teoría de la tripartición de las almas explicada arriba), ni los unos ni los otros deberían sentirse tentados por bienes materiales. Por otra parte, se discute si los guardianes podrán ser felices en estas condiciones, a lo cual se acaba respondiendo afirmativamente (*República*, 465d-466b), aunque, en cualquier caso, lo que importa no es la felicidad de unos pocos individuos o de una clase en concreto, sino la felicidad general del Estado.

40 *República*, 422a.

crecimiento descontrolado de los habitantes del Estado con el objeto de impedir que se rompa la unidad del mismo<sup>41</sup>.

Después de todas estas consideraciones, y ya casi al final del libro cuarto, considerando que el Estado imaginario está ya lo suficientemente perfilado, Platón vuelve sobre la búsqueda de la justicia en el mismo<sup>42</sup>, y determina que "consiste en realizar las cosas de uno mismo (aquellas para las que estamos más predispuestos y preparados, las que nos corresponden por naturaleza, el paréntesis es mío) sin entrometerse en las ajenas". Sin embargo, esto no es sino la justicia en el Estado. Sin embargo, análogamente deberá poder encontrarse esta en el individuo, ya que como decíamos, el hombre y el Estado están organizados interiormente de formas semejantes. Y efectivamente, Platón nos ofrece una descripción provisional de la justicia en el individuo, que no es sino aquel cuya alma tiene sus tres partes bien organizadas, cada una ocupándose de lo que le es propio (la razón de mandar, la colera de ejecutar los mandatos de la primera y el deseo de aceptarse gobernado por las dos anteriores). Un hombre así, en efecto, sería incapaz de cometer delitos como robos, perjurios o traición, por lo que sería justo al uso tradicional. Sin embargo, Platón descubre no solo una descripción del hombre justo por la no realización de acciones injustas, sino que puede señalar también los principios internos de los que deriva ese comportamiento<sup>43</sup> (y señalarlos de forma análoga en el Estado, que es lo que nos interesa).

---

41 Sobre cómo habrían de lograrse todas estas cosas, Platón da muy pocas pistas. Remite, en última instancia, a la educación, pero lo cierto es que el hecho de que no se presente un plan concreto para instaurar estas medidas (o, dado el caso, mantenerlas) nos hace pensar que, como anunciaba al principio de la obra, la creación de un Estado ideal es un ejercicio meramente intelectual, llevado a cabo para perseguir el fin mayor que es determinar con exactitud qué pueda ser la justicia. Sin embargo, a pesar de toda la susceptibilidad que puedan generar, estas ideas son francamente interesantes, y en particular la última suscita una importante pregunta: ¿piensa Platón que el Estado se vuelve ingobernable si crece demasiado? Y sobre todo (y esto es particularmente relevante aquí) ¿Cómo afecta esto a la democracia? Volveremos sobre estas preguntas en el momento preciso.

42 Lo que da fuerza al comentario anterior. Esta búsqueda la realiza por descarte, señalando primero donde se encuentran la sabiduría, el valor y la templanza (las otras partes de la virtud) en el Estado para luego volverse sobre la restante, la justicia.

43 *República*, 442a-443c.

A continuación, ya en el libro V, se trata otro tema importante para la constitución de un Estado, como es el lugar que las mujeres y los niños tendrán en él<sup>44</sup>. En un principio, Sócrates examina la cuestión de si las mujeres deben tener acceso a las mismas funciones y educación que los hombres (si debe tratarse a ambos sexos como iguales). Una de las razones para no hacerlo, plantea, sería la diferente naturaleza de las mujeres pues, como explicamos antes, la justicia consiste en que cada cual se ocupe en las funciones que le son más propias por naturaleza. Sin embargo, posteriormente explica que la diferencia básica entre hombre y mujer (la procreación) es irrelevante con respecto a la capacidad de ejercer unas u otras funciones, aunque se advierte de que el sexo masculino es "más fuerte" que el femenino en todas las ocupaciones<sup>45</sup>.

Se trata, posteriormente, de la cuestión de la comunidad de las mujeres y los hijos<sup>46</sup>. Las primeras, si son guardianas o auxiliares, es natural que obren al modo de

44 Al principio del Libro V (*República*, 449a), Sócrates pretende pasar a otros menesteres (concretamente a hablar sobre los diferentes tipos de gobierno), pero el resto de participantes en la discusión se lo impiden, instándole a tratar este tema puesto que, al ser tan importante, no puede ser dejado de lado. Sobre las reticencias de Sócrates al respecto volveremos más tarde.

45 Se contemplan, sin embargo, excepciones. Por una parte, se dice que las mujeres en ciertas tareas, como la costura o la cocina. Por otro, que hay mujeres que pueden ser mejores que los hombres en muchos aspectos. Sin embargo, como dice Sócrates finalmente, "en la administración del Estado no hay ninguna ocupación propia de la mujer, como tal mujer, ni del hombre, como tal hombre, sino que, después de haberse distribuido las facultades necesarias de un modo igual entre ambos sexos, la mujer es llamada por la Naturaleza a todas las funciones lo mismo que el hombre, pero para todas la mujer es más débil que el hombre" (*República*, 455d-e). Guthrie (Guthrie, W. K. C. (1962-1981). *A History of Greek Philosophy* (6 tomos) Cambridge: Cambridge University Press. Trad. Española de Rodríguez Feo, J., Vallejo Campos, A. y Medina González, A. (2012). *Historia de la filosofía griega*, vol. 2, pp. 960. Madrid: Gredos) duda de la verdadera intención de Platón al respecto de la igualdad en virtud de su vocabulario. En efecto, Platón se refiere al asunto del que están tratando como "ley sobre la posesión y educación de las mujeres y los niños" (*República*, 453d), y utiliza la palabra "posesión" respecto a las mujeres en varias ocasiones más (como en *República*, 451c). Sin embargo, lo que en mi opinión Guthrie no tiene en cuenta es que en todas ellas se está hablando de las reglas de posesión de las mujeres, de manera acorde a las costumbres de la época, lo cual no implica necesariamente que Platón piense que las mujeres deben ser tratadas como posesiones. Precisamente con respecto a la cita mencionada arriba, por ejemplo, Sócrates se presta inmediatamente a estudiar si es conveniente o no la igualdad de hombres y mujeres con respecto a las funciones, análisis el cual, como hemos visto, concluye afirmativamente. Hablar de "ley sobre posesión de las mujeres" no es, en mi opinión, más que una forma de exponer el caso (dándole un nombre reconocible por todos) y no forzosamente una muestra de la verdadera opinión de Platón. Por supuesto, no obviaré el hecho de que el pensador ateniense sigue pensando que la mujer es inferior al hombre en las distintas ocupaciones, pero al menos no parece que crea que las mujeres tienen naturalezas diferentes a las de los hombres en cuanto a dichas funciones ni, por ende, que las mujeres deban ser tratadas como posesión (puesto que en cuanto a la naturaleza de sus almas están al nivel de los hombres).

46 A partir de *República*, 457c.

estos, viviendo todos en común. En cuanto a la unión entre hombres y mujeres, habría de establecerse entre estas clases por sorteo durante ciertos festivales religiosos, participando solo las mujeres de entre veinte y cuarenta años, y los hombres hasta los cincuenta y cinco, pero los gobernantes tendrían que asegurarse de que se elige a los mejores de entre ellos para obtener la mejor progenie (amañando el proceso). Los mejores niños se pondrían al cargo de cuidadoras del Estado, y considerarían a todos los hombres y mujeres participantes en el festival en el que fueron concebidos sus padres y madres, en una medida destinada a cimentar la unión del Estado. De hecho, en aras de dicha unidad todos los guardianes se tratarían unos a otros como parientes, y también se deshechan las palabras "gobernante" (para la primera y segunda clases) y "súbdito" (para la tercera).

No se olvida Platón, no obstante, de estipular una serie de normas para mantener la pureza de clase de los guardianes. Los hijos "de los inferiores, e incluso de los escogidos, que vengan al mundo con una deformidad, se les ocultará, como es conveniente, en un lugar secreto y apartado de toda mirada"<sup>47</sup>. En cuanto a aquellos que tengan una edad inferior o superior a la mencionada, o deseen mantener relaciones fuera de los rituales matrimoniales religiosos de los festivales, les recomienda Sócrates que "tomen la mayor precaución para no dar a luz un solo hijo, si es engendrado, pero si, a pesar de esto, llega a suceder, que se dispone que no exista alimento para él"<sup>48</sup>. En cuanto a los hijos de guardianes que se muestren inferiores (en cuanto a su alma), ya se había hablado de la posibilidad de que fueran degradados a la tercera clase, lo que aseguraría que, en cualquier caso, la clase de los guardianes siempre fuera la más elevada.

---

<sup>47</sup> *República*, 460c.

<sup>48</sup> *República*, 461c. En ambos casos se estaría cometiendo un "pecado contra la religión y la justicia", por lo que el destino de los niños nacidos de tales uniones no puede ser otro que la muerte. En nuestros días esto puede parecernos inmoral como poco, pero hay que tener en cuenta, como siempre, el contexto en el que se dicen tales palabras: en la Grecia clásica el infanticidio era una práctica común. Además, esta idea conviene a la intención de Platón de no permitir que el Estado crezca demasiado: si han de nacer un número determinado de niños, y Platón está dispuesto a tomarse tantas molestias en asegurarse (por ley y al margen de esta) de que se obtenga la mejor progenie posible, tiene sentido dar prioridad a estos niños antes que a los otros, sobre todo si estos últimos nacen al margen de la ley.

Todas estas disposiciones, cree Platón, ayudarán a conseguir la felicidad del Estado<sup>49</sup>, puesto que al estar los guardianes unidos como si fueran una gran familia, evitarán disputar unos contra otros en la medida de lo posible, y cuando la riña sea insalvable, el propio entorno familiar de la clase permitirá suavizarla y terminarla de manera más rápida y sin violencia (los mayores tendrán más autoridad ante los jóvenes, que si bien son sus iguales en cuanto al rango, considerarán a aquellos en cierto sentido sus superiores, como en una familia el hijo considera al padre superior y acata su decisión). Además, la satisfacción de saber que sus esfuerzos contribuyen al bienestar del Estado es, para Platón, la mejor recompensa posible para los guardianes, mucho mejor, en cualquier caso, que la posesión de bienes y lujos<sup>50</sup>.

Después, se trata la manera en la que el Estado deba comportarse en caso de guerra<sup>51</sup>. Platón estipula que los hijos de los guardianes deben ir a la guerra, para observarla de cerca y ayudar a sus padres, y de ese modo aprender la que será su ocupación posterior, aunque solo participarán en las batallas en las que los guardianes consideren que es seguro, para evitar su muerte y no truncar el futuro del Estado. En cuanto a los que se muestren cobardes en la batalla, serán relegados a la tercera clase, y si son cogidos como prisioneros, no se reclamará su vuelta<sup>52</sup>. Los hombres valerosos,

49 *República*, 464b en adelante.

50 La felicidad para estos hombres virtuosos, tal y como los considera Platón, no está relacionada desde luego con la posesión de bienes materiales, sino que está determinada por la realización de las funciones que le son propias (recordemos que la idea inicial de Platón en la obra es que el hombre justo es más feliz que el injusto, y ya hemos determinado que la justicia es la realización de las funciones propias de cada uno). Por tanto, si la función predominante de su alma es la sabiduría, lo más lógico es pensar que será mediante la obtención de conocimiento (la comprensión de las Ideas) como ellos obtendrán la felicidad. Efectivamente, Sócrates ya ha dicho antes en la obra que para los guardianes la tarea de gobernar será más bien una molestia (lo cual era, recordemos, conveniente, puesto que es mejor que gobierne aquel que no sienta ansia de poder). Sin embargo, es probable que Platón pensase que, al igual que en la obra Sócrates y sus contertulios pretenden descubrir qué es la justicia mediante la realización de un Estado imaginario, los guardianes pudieran alcanzar las Ideas de la justicia y las demás virtudes al formar parte de un Estado virtuoso. Siendo esto así, la idea de que para ellos saber que contribuyen al bienestar del Estado sería la mejor recompensa (la frase exacta en la obra es "puesto que al vencer salvan al pueblo entero", en comparación a las victorias de los olímpicos, *República* 465d) cobra mucho más sentido, puesto que a la luz de esto vendría a significar que mediante el ejercicio del gobierno los guardianes alcanzan la sabiduría.

51 *República*, 466d en adelante.

52 Estas son medidas adicionales para mantener la pureza de la clase de los guardianes. Para Platón era muy importante que en este Estado ideal solo los hombres más excelentes estuvieran al cargo del gobierno y la protección. Dada la cantidad de medidas concretas destinadas a asegurar ese hecho, es

por su parte, serán recompensados con el reconocimiento y los favores de sus compañeros, buenos alimentos y honores póstumos. En cuanto a la forma de tratar con los enemigos, los dialogantes acuerdan que no se debe hacer esclavos a otros griegos, ni despojar a los caídos más que de sus armas.

Ya en el libro VI<sup>53</sup>, se explica la razón por la que deben gobernar los filósofos, que no es otra que su "conocimiento del ser de cada cosa", lo que les capacita para conocer la mejor manera de gobierno (Platón los compara aquí con aquellos que pueden ver, en oposición a los ignorantes, considerados como ciegos)<sup>54</sup>. El resto del libro es una larga disertación sobre la vida de los filósofos en el Estado (en el real, no en el que están imaginando), principalmente en torno a las razones por las que los filósofos no suelen gobernar. Para prevenir este mal, en el último capítulo del libro (que sirve de introducción al siguiente, que trata sobre la educación), se comenta que el Estado debe fomentar una forma de enseñanza diferente, que prepare al individuo para la filosofía y solo la enseñe cuando este esté verdaderamente preparado<sup>55</sup>.

---

lógico afirmar que para él esa era, de hecho, la clave de la supervivencia y la prosperidad de dicho Estado o, usando una terminología más adecuada al contexto que nos ocupa (la creación de un Estado imaginario para buscar en él la virtud de la justicia), de la perfección del mismo. Recordemos de nuevo la idea de que el hombre y el Estado son modelos análogos: la única forma de que el Estado se muestre virtuoso es poner al frente del mismo a hombres virtuosos, que aseguren con su comportamiento una dirección en tal sentido.

53 Volveremos sobre el pasaje en que Sócrates y Glaucón discuten sobre la posibilidad de realización del Estado más tarde.

54 *República*, 484b-c. Al haber alcanzado las Ideas, el filósofo comprende la verdadera naturaleza de las cosas, viendo más allá de su apariencia. Esto le capacita para gobernar por encima de aquellos que no poseen tal conocimiento.

55 Justo al contrario, dice Sócrates, que como se hace en ese momento. La filosofía no debe estudiarse a una edad demasiado temprana porque entonces el niño se pierde y la abandona, pasando a considerarla como un mero pasatiempo. La mala educación es precisamente la razón por la que la mayor parte de los ciudadanos no comprende la filosofía, y aprecia más las argucias de los políticos que el conocimiento de los filósofos, lo que a su vez lleva a estos a desentenderse del gobierno y del Estado. Estas breves líneas pueden servir como resumen somero del contenido del libro VI, que como advertirá el lector hemos evitado analizar en profundidad para no alejarnos demasiado del tema principal que nos ocupa: la teoría política platónica positiva. Ciertamente, el tema del libro VI puede servir de ayuda a la realización del Estado propuesto por Platón, puesto que para lograr que el filósofo gobierne conviene entender las causas por las que no lo hace habitualmente. Sin embargo, consideramos que es un complemento, y además que es una crítica fundamentalmente negativa, dado que no se explica la forma concreta en la que podría convencerse a los filósofos de gobernar ni a los ciudadanos de aceptarlos en el gobierno (de hecho, posteriormente veremos como Platón se desmarca del problema aconsejando el destierro de todos los mayores de diez años para que el Estado pueda arrancar correctamente). Queda, por tanto, el libro VI como una lectura no demasiado relevante en

En el libro VII, tras la alegoría de la caverna, se dice que se debe obligar al filósofo a gobernar, a pesar de que no deseen hacerlo (puesto que tras haber alcanzado el conocimiento de la naturaleza de las cosas, poco interés puede tener para ellos el Estado), puesto que el Estado se preocupa no por la felicidad de unos pocos, sino por la de todos en su conjunto<sup>56</sup>. Además, esto es justo, dado que, en el Estado que han construido, los guardianes tendrán la educación más perfecta posible, permitiéndoles elevarse hasta el conocimiento.

Esto permite a Platón introducir una discusión de las materias de aprendizaje propias del filósofo, para ver como debe organizarse la educación de los guardianes. Se habla de nuevo de la gimnasia y la música como primeras materias, y en los posteriores capítulos se introducen la aritmética, la geometría y el cálculo (que sirven tanto para la guerra como para volver al alma hacia el ser mediante la reflexión sobre los números y las formas); la estereometría y la astronomía (que permiten comprender el movimiento y la relación); la armonía (que sirve para la búsqueda de lo bello y de lo bueno); y, por último, la dialéctica, la ciencia última que trata de alcanzar la naturaleza de todas las cosas. La dialéctica parte de las anteriores ciencias, buscando en todas la esencia ("elevándose hasta el principio mismo para asegurar las conclusiones"<sup>57</sup>).

Tras haber determinado el programa de estudio, hay que señalar el criterio de elección de los gobernantes<sup>58</sup>. De entre los guardianes<sup>59</sup>, se elegirá a los que aprendan

---

cuanto a la teoría política platónica como la vamos a tratar aquí, pero si interesante (y no solo en su contexto, sino de forma intemporal) para posibles realizaciones teóricas políticas posteriores que pretendan comprender y superar la ruptura que a menudo puede verse de forma patente entre gobierno y razón.

56 *República*, 519c-520a.

57 *República*, 533c.

58 *República*, 535a en adelante.

59 A pesar de que hemos intentado diferenciar continuamente entre gobernantes y defensores de la ciudad, denominando guardianes a los primeros y auxiliares a los segundos (como hace el propio Platón al principio de la obra), el lector probablemente se habrá dado cuenta a estas alturas de que en la obra se utiliza la palabra *guardián* de forma indiferenciada tanto para referirse al conjunto formado por ambos, como a los primeros o a los segundos. En la mayoría de los casos, el contexto de la frase es la única forma que tenemos de determinar el uso de la palabra.

con facilidad, tengan una excelente memoria, capacidad de sacrificio y amor al trabajo. Asimismo, es conveniente elegir si es posible a los más jóvenes, por su mayor energía vital y capacidad de aprendizaje. En cuanto a la forma de aplicar el programa, Platón propone una educación inicial, seguida por tres años de educación física (dado que esta es incompatible con el aprendizaje más intelectual), terminando a los veinte. A partir de entonces, los elegidos (en cada una de las etapas anteriores y subsiguientes se elimina a los sujetos infracualificados), estudiarán durante diez años más, continuando a partir de las materias aprendidas en su infancia. Después, los mejores de ellos se dedicarán durante cinco años a la dialéctica<sup>60</sup>, y una vez llevado a cabo este último estudio, se proveen quince años de prácticas en diversos puestos del Estado para la necesaria adquisición de experiencia y conocimientos del funcionamiento de la polis. Finalmente, alcanzada la edad de cincuenta años, se seleccionará a los más aptos de la última terna para dirigir el Estado, alternando entre esta ocupación política necesaria y la filosofía, que a estas alturas es evidente que es la tarea más propia de dichos sujetos.

A continuación, ya en el libro VIII, habla Platón de los diferentes tipos de gobierno, ordenándolos del más al menos bueno. Es en este punto donde obtendremos una primera comparación entre el método propuesto por el pensador ateniense y la democracia, así como una crítica directa, tanto de esta como de otros sistemas de gobierno que podemos encontrar en la Grecia clásica. De hecho, al ser preguntado de nuevo por Glaucón por los estados malos, Sócrates recuerda que son cuatro, y cita en primer lugar "el más alabado de todos el de Creta y Lacedemonia<sup>61</sup>", seguido de la oligarquía, la democracia y la tiranía<sup>62</sup>. Siendo el gobierno más excelente la aristocracia o monarquía (al modo que Platón ha perfilado durante toda la obra), se concluye que cada uno de estos diferentes tipos de gobierno emana de un tipo de hombre (de alma) diferente.

---

60 Platón dedica un capítulo del libro VII (*República*, 537d en adelante) a comentar la imposibilidad y los efectos negativos derivados de un interés demasiado temprano en la dialéctica. En estos casos, los sujetos tienden a tomar la disciplina como un simple juego de palabras y conceptos, lo que les inhabilita para un uso correcto de la ciencia dialéctica como método para alcanzar el conocimiento.

61 Esparta.

62 *República*, 544c.

Platón habla primero de la timocracia (el referido gobierno de Creta y Esparta), una sociedad dirigida por hombres de carácter fogoso, que buscan la fama por encima de todo. Dado que cada tipo de Estado es una degeneración del anterior, en la timocracia se ven algunas características importantes del Estado platónico, concretamente "el respeto a los magistrados, la aversión de la gente de guerra a la agricultura y las artes manuales..., el establecimiento de la comida en común, la práctica de los ejercicios gimnásticos y de guerra"<sup>63</sup>. Sin embargo, por esta misma razón, en algo debe parecerse a la siguiente forma de gobierno, la oligarquía, y no es sino la inflamación de estas características la que lleva a ella: la avaricia, el deseo de poseer oro y lujos y de satisfacción de los placeres por encima de la ley, provocado por una educación demasiado polarizada hacia el aspecto físico en detrimento del intelectual. Al estar la importancia de los bienes materiales sobrerrepresentada en la oligarquía (todo se hace con la búsqueda del beneficio en mente), de manera natural ocurre que unos hombres se enriquecen en exceso, pero otros muchos se empobrecen.

Esta masa de gente empobrecida, llevada más allá de un límite, puede rebelarse y tomar el poder, surgiendo así la democracia. Desgraciadamente, no es mucho lo que se dice aquí sobre la misma. Tras hacerse con el gobierno, dice Sócrates, "los pobres matan a unos, destierran a otros, y reparten por igual con los que quedan el gobierno y las magistraturas, y lo más corriente es que las magistraturas se saquen a suerte"<sup>64</sup>. A continuación, mediante el personaje de su maestro, Platón critica el exceso de libertad que trae aparejado la democracia: aunque en un principio la libertad de actuación y de carácter pueda hacer parecer que la democracia es la más bella forma de gobierno, llevado al exceso hace imposible que el Estado sea gobernable, y no digamos ya virtuoso. La democracia, para Platón, conlleva inherentemente la anarquía.

Esto ocurre porque el hombre democrático, llevando al exceso el ideal de la igualdad, considera iguales los placeres necesarios y los superfluos, y se dedica a unos o

---

63 *República*, 547d.

64 *República*, 557a.

a otros dejándose llevar por sus deseos y sus pasiones en cada momento ("En una palabra, no conoce orden ni regla en su conducta"<sup>65</sup>). Finalmente, esta conducta lleva al exceso de ignorar por completo la autoridad, así como a no respetar las diferencias entre amos y siervos, padres e hijos, hombres y mujeres<sup>66</sup>. Incluso los animales, imitando el comportamiento de sus amos, adolecen de altanería y falta de respeto. Llega así, por ende, la anarquía como habíamos anunciado. En una sociedad de este tipo, dice Platón, existen tres tipos de ciudadanos: la primera es denominada la de los zánganos, hombres violentos y vociferantes que imponen sus opiniones en la Asamblea y acallan las de sus detractores, logrando de esta forma ser los gobernantes efectivos. En segunda lugar se encuentran los ricos, hombres que aún se mueven por su voluntad de obtener beneficios, y en último lugar encontramos a la masa del demos, pobre y humilde, y poco acostumbrada a involucrarse en asuntos de política. Continuando con la metáfora de las abejas, según Sócrates los zánganos extraen toda la miel (el oro, los bienes) posible de los otros, lo que impulsa a los ricos a defenderse ante tal afrenta y convencer a los pobres del mal que se les está haciendo. Entonces, derivado de este conflicto, surge por lo general de entre el demos un cabecilla, que acaba convirtiéndose en tirano cuando la rebelión contra la Asamblea triunfa.

Para Platón, la descripción de los anteriores tipos imperfectos de sociedad que, como hemos visto, surgen unos de otros desde el mejor hasta el peor, no es sino una excusa para llegar a la tiranía, expuesta como modelo de injusticia, en oposición a su propio Estado ideal (el que hemos expuesto y explicado en las páginas anteriores), que es modelo de justicia, y demostrar que solo mediante este último se puede alcanzar la felicidad. En este punto de la obra, la discusión se aleja de forma casi definitiva del asunto político para entrar en profundidad en materia filosófica. Hay que entender que,

---

65 *República*, 561d.

66 Aunque tal consideración pueda parecer en principio una exageración por parte de Platón, Mas, S. (2009). La crítica de Platón a la democracia: *paideia politikê*. En *Filosofía y democracia en la Grecia antigua* (p. 167). Zaragoza: Prensas Universitarias nos explica que "cuando en estos momentos se habla de "democracia" no debe pensarse tanto en una determinada forma de gobierno, cuanto más bien en una cultura política, esa cultura que, como habrá que ver más adelante, genera ese individuo apático que Platón criticará en el libro VIII de la *República*".

para Platón, el asunto político es, tanto en la República como incluso en las Leyes, algo secundario, o si se prefiere, subordinado a la filosofía. Las razones de que se prefiera una forma de gobierno u otra están relacionadas, no ya solo en la filosofía griega sino de forma intrínseca en general, con conceptos como virtud, felicidad, justicia o moral, términos que se encuentran en el centro del interés filosófico, que son y han sido a lo largo de los siglos su objeto de interés. Concretamente en Platón, la construcción de un Estado ideal no se entiende sin la sujeción de ese armazón filosófico que lo sustenta, precisamente porque el Estado que el pensador griego propone se construye sobre la base de su filosofía, en este caso, y más concretamente, sobre sus ideas de felicidad y justicia. La organización estamental, las decisiones en cuanto a la educación de los guardianes, en cuanto a su reproducción o su modo de vida, todo se ha construido a imagen y semejanza de la definición de justicia (entendida, recordemos, como "hacer lo que es propio de cada cual"). Resulta, por tanto, imposible, separar política y filosofía, porque sin la segunda, queda anulado el sentido de la primera.

Esto nos lleva irremediabilmente a otra cuestión, y es que al estar filosofía y política indisolublemente unidas, no solo la definición política queda comprometida, sino que también la crítica a la política hay que hacerla desde la filosofía. Tiene sentido: si los modelos políticos se realizan basándose en conceptos fuertemente cargados de discusión filosófica, la crítica de dichos modelos habrá de ser fundamentalmente filosófica, atendiendo a dos puntos, en primer lugar a los fines que el modelo perseguía (si ponemos el ejemplo del Estado ideal de Platón, a la justicia que pretendía lograrse, analizando si se consigue el objetivo o si la definición de justicia en que se basa es correcta o aceptable para todos), y en segunda lugar a las consecuencias que se derivan de su aplicación.

Este segundo punto, aunque pueda parecer en un principio que puede estudiarse tan solo atendiendo a la faceta política, está también en última instancia afectado por el toque de la filosofía. Veámoslo. Imaginemos que, tras la aplicación de un modelo político dado, se generan pobreza y hambrunas en un porcentaje mayor de población

que antes de su ejecución. Inicialmente, esto puede tratarse (y solucionarse) de forma numérica, analizando qué disposiciones o leyes han generado la situación indeseable y modificándolas o suprimiéndolas. Sin embargo, no debemos ignorar el hecho de que las razones ulteriores por las que una situación en la que un número cada vez mayor de gente no puede procurarse su propia subsistencia son morales. La justicia, que se ocuparía de esta situación bajo el precepto de que es injusto que unos individuos naden en la abundancia y otros mueran por no poder comprar comida, estaría finalmente fundamentada en la moral. Evidentemente, no estamos aquí hablando de justicia desde el punto de vista del derecho (de la ley), sino de esa otra justicia "filosófica" según la cual esta dice ordenarse (las leyes se crean para hacer una ciudad o un Estado justos, y ese "justos" se discute en el campo de la filosofía con la moral como árbitro).

Quizás el punto culminante de la República de Platón como obra, su mayor logro, sea mostrarnos de qué manera y hasta qué punto los diferentes modelos políticos se basan en diferentes concepciones de justicia, siendo estas diferentes concepciones definidas por las ideas por las que se rigen y los distintos casos que abarcan. Es interesante en este punto recordar que, además, la justicia pretende estar basada además por otra idea superior a ella, la de igualdad. Si observamos tres modelos políticos como el propuesto por Platón, el capitalista y el comunista (estos dos últimos considerados en términos generales, no en ninguna de sus apariciones históricas concretas), podemos ver que en el primero la justicia se entiende como igualdad a nivel de máximos de ocupación (cada cual tiene en la ciudad el mejor rol posible, aquel que le es más propio), en el segundo como igualdad de oportunidades (económicamente hablando, y de forma idealizada), y en el tercero como igualdad de posesión (todo para todos, entendiendo que cada persona forma parte del Estado, con el Estado como administrador). Diferentes concepciones de justicia se basan, por tanto, en diferentes modelos de igualdad, a los que se busca un soporte moral y filosófico que justifique su utilización por encima de todos los demás. Una vez construido argumentalmente este soporte, se construyen las aplicaciones concretas de la justicia (las leyes) utilizando el modelo de igualdad elegido como guía y como fin último, como principio y como fin

del cuerpo legal del Estado. Esto es especialmente peligroso por una razón sencilla: si existe un error argumental en el soporte moral del modelo de igualdad que utilizamos para definir la justicia, todo el modelo político resultante habra sido construido sobre una base nociva desde el punto de vista humano.

El problema aquí está, evidentemente, en la concepción de idea moral errónea, porque... ¿cómo trazar la línea entre el bien y el mal? La moral no es una ciencia, y la laxitud que permiten las consideraciones morales incluso en las acciones más radicales dependiendo del punto de vista que se adopte (desde una posición relativista, matar a una persona puede estar justificado incluso cuando no exista una razón concerniente a la seguridad propia o de terceros), permite a los grandes modelos políticos ignorar de forma bastante efectiva las críticas de quienes se opongan a sus ideas sin ni siquiera enfrentarse a ellas si así lo desean, bajo la excusa de que su concepción moral es simplemente superior a la del oponente.

Con esto llegamos, irremediabilmente, a un punto muerto. Todas estas consideraciones, no obstante, han de tenerse en cuenta a la hora de comparar un modelo político con otro (que es precisamente nuestra intención), por lo que era necesario ponerlas de manifiesto. Y todo ello antes de comenzar a analizar las *Leyes*, obra en la que se insiste de manera aún más clara en definir ese modelo político platónico cuyo esqueleto se forma en la *República*.

Antes de comenzar con ello queda, sin embargo, la prometida discusión sobre Platón creía realizable el Estado ideal que propone o si, por el contrario, no era más que un ejercicio dialéctico para demostrar el matrimonio de justicia y felicidad. Esta ha sido, evidentemente, una cuestión muy discutida entre diferentes autores y comentaristas de Platón. Para Jaeger, por ejemplo, "aunque al principio pudiera parecer que el propósito fundamental de Platón era crear un estado perfecto... en el transcurso de la obra se ha visto claro como el sol que lo que hace es, por el contrario, erigir la política sobre la ética". Y un poco más abajo dice que "si consideramos el estado platónico desde este

punto de vista, vemos que no es tanto un proyecto encaminado a la reforma práctica como una construcción social"<sup>67</sup>. Asimismo, en su extenso análisis de la obra, Guthrie explica que "no hay que tomar en serio ninguna de las propuestas políticas de la República", porque "Sócrates lanza las propuestas más radicales con el mínimo de detalles prácticos sobre como llevarlas a cabo"<sup>68</sup>. El autor británico se hace asimismo eco de la discusión entre Sócrates y Glaucón en el final del libro V, en la que el primero recuerda al segundo que su objetivo primordial era el de definir la justicia, y que aunque el Estado que han creado no exista o no pueda existir, es aún capaz de guiar sus acciones. El propio Sócrates dice a continuación que será imposible que un Estado tal vea la luz a no ser que algún día los filósofos lleguen a ser reyes, y posteriormente, ya en el libro VI, se explica, como dijimos en su momento, por qué los filósofos se mantienen alejados del gobierno. En general, la opinión de la mayoría de los autores que han tratado el tema<sup>69</sup> puede resumirse en la posición de Jaeger, puesto que aunque algunos incidan en la intención prácticas del modelo de Estado ideal propuesto por Platón, esto no quiere decir necesariamente que Platón creyese que su Estado ideal pudiera existir; bastaba con que sirviese de modelo, guía e inspiración a los demás.

Por otra parte, al tratar de definir la justicia, es lógico pensar que Platón quiera hacerlo del modo más completo y exhaustivo posible. Después de haber elegido la construcción de un Estado ideal como paradigma de la justicia, tiene sentido que este se desarrolle en todo el ámbito de sus posibilidades, lo que cristaliza en un modelo político amplio y que presenta un gran detalle en muchos de sus aspectos. Dicho de manera simple, Platón imagina el Estado más justo posible porque necesita hacerlo para hallar

---

67 Jaeger, W. (1933-1945). *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen* (3 vol.). Berlin: De Gruyter. Trad. española de Xirau, J. y Roces, W. (1942). *Paideia, los ideales de la cultura griega*, p. 772. México: Fondo de Cultura Económica.

68 Guthrie, W. K. C. (1962-1981). *A History of Greek Philosophy* (6 tomos). Cambridge: Cambridge University Press. Trad. Española de Rodríguez Feo, J., Vallejo Campos, A. y Medina González, A. (2012). *Historia de la filosofía griega*, vol. 2, pp. 944 y 964. Madrid: Gredos.

69 Guthrie, W. K. C. (1962-1981). *A History of Greek Philosophy* (6 tomos). Cambridge: Cambridge University Press. Trad. Española de Rodríguez Feo, J., Vallejo Campos, A. y Medina González, A. (2012). *Historia de la filosofía griega*, vol. 2, pp. 964-967. Madrid: Gredos enumera, cita y explica sus posiciones de forma clara como para hacernos una idea suficientemente completa de la discusión al respecto de esta cuestión.

la definición de justicia, y aunque evidentemente él pueda desear que dicho Estado exista, no se preocupa en pensar de qué modo podrían aplicarse las disposiciones recogidas en su modelo porque, como conviene no olvidar, la aplicación de dicho Estado ideal en una ciudad real no es el objetivo de la *República*. Por otra parte, cabe pensar que si Platón no niega directamente la posibilidad de que el Estado ideal propuesto en la obra se de en la realidad es porque todas las ideas que recoge en la obra no son, desde el punto de vista de su aplicación, del todo imposibles, si bien es cierto que, por otra parte, era extremadamente difícil (y Platón era muy consciente de ello) que se dieran las condiciones necesarias para que esas ideas pudieran aplicarse (que básicamente en la obra se resumen en la posibilidad de que un filósofo alcance el poder<sup>70</sup>).

### Las Leyes

En cualquier caso, la dificultad, o incluso la imposibilidad de llevarlo a cabo, no impidió a Platón bosquejar el Estado más perfecto posible. Esto nos lleva a las *Leyes*, segunda gran obra del pensador ateniense fundamentalmente dedicada a la política y el gobierno, y en la que se dispone a crear una constitución lo más perfecta posible, de cara a su implantación en una hipotética colonia cretense. Y, si bien terminamos el análisis de la *República* advirtiendo que el modelo político recogido en dicha obra no se escribió con el propósito de su implantación, lo mejor es advertir desde el principio que el código legal que aparece en las *Leyes* no comparte el mismo olvido o abandono del aspecto práctico. En efecto, en esta obra, además de crear leyes y normas de una gran concreción, Platón tiene en cuenta, como veremos, toda clase de contingencias, desde

---

<sup>70</sup> Lo que no implica solo que lograrse gobernar, sino que se encontrase en una posición de poder tal como para poder reordenar desde los cimientos toda la vida de la polis sin ser derrocado. De hecho, no debemos olvidar que uno de los requisitos que Sócrates enumeraba como fundamentales para el punto de partida de un Estado tal es el exilio de todos los habitantes mayores de diez años. Platón pensaba, por ende, que las personas acostumbradas a un régimen de gobierno más convencional jamás aceptarían las revolucionarias ideas que se proponen en la obra. Pero... ¿cómo lograr que todos ellos aceptasen marcharse de la ciudad dejando atrás a sus hijos? Evidentemente, tal cosa sería poco menos que imposible. Sin embargo, de lograrse, probablemente implantar el sistema político propuesto en la *República* no resultaría particularmente difícil, dado que esos niños no habrían conocido otro.

los recursos del área donde habría de situarse la colonia hasta el modo en que la población debería organizarse, políticamente hablando, en el comienzo de su vida en la nueva ciudad, para que la constitución propuesta pudiera arrancar con toda vigencia y mantenerse activa. Asimismo, la continua referencia a las leyes vigentes en Atenas y Esparta, tanto para su utilización en la nueva constitución como para inspirar nuevas normativas, atestiguan la seriedad del proyecto.

Partiendo de esta prometedora situación, veamos lo expuesto en la obra. Los primeros libros de la misma nos ayudan a ponernos en escena, e introducen algunas de las ideas políticas de Platón previas a la constitución en sí. En el primero de ellos, Clinias de Creta y Megilo de Esparta, los interlocutores del ateniense (que suponemos representa al propio Platón, aunque no se le da un nombre), defienden las constituciones orientadas hacia la guerra. El ateniense, no obstante, les hace ver que es mejor orientar las normas para combatir la sedición (la "guerra intestina", que es definida como la más cruel y violenta), que hacia las guerras exteriores, puesto que el mayor bien para un Estado no son estas, sino "la paz y la buena inteligencia entre los ciudadanos"<sup>71</sup>. De hecho, como se explica a continuación, el buen legislador debe asegurar que, con sus leyes, el Estado se acerque todo lo posible a la obtención de los "bienes divinos" (las virtudes): prudencia, templanza, justicia y fuerza, ya que, garantizados estos, es fácil conseguir también los más comunes "bienes humanos" (belleza, salud, vigor y riqueza)<sup>72</sup>. En las líneas siguientes explica, según dicho plan, en qué orden debe ocuparse el legislador de las leyes: primero, se debe hacer cargo de los matrimonios, los nacimientos y la educación, desde la niñez hasta la edad adulta, teniendo en consideración todos los aspectos de la vida; a continuación, se deben crear leyes para regular el uso del dinero y el comercio; por último, se debe ocupar de la manera de sepultar y rendir honores a los fallecidos. Una vez establecidas las leyes, debe designarse un cierto número de magistrados para que vigilen la observancia de las mismas, y asegurarse que el cuerpo instituido por estos se rija "por las reglas de la

---

<sup>71</sup> *Leyes*, 628c-d.

<sup>72</sup> *Leyes*, 631b-d.

templanza y de la justicia y no de la riqueza y de la ambición"<sup>73</sup>. De este modo, en pocas líneas se recogen las ideas principales del libro primero de las *Leyes* en lo que se refiere a la organización política concreta.

Se dedica, a continuación, a la crítica de las constituciones de Creta y Esparta, señalando el exceso de celo que se pone en ellas al estímulo de la fuerza física de los hombres y de su resistencia al dolor (sometiéndoles desde jóvenes a pruebas y padecimientos varios) en contraposición a la escasez de leyes dedicadas a incrementar su resistencia a los placeres. Finalmente, como medida para solucionar esta carencia, propone la celebración de banquetes, en los que sin duda los participantes se verán tentados por los diversos placeres<sup>74</sup>, y de este modo podrán ejercitarse y desarrollar la templanza, característica de los hombres buenos. Los banquetes tienen, además, otra ventaja: permiten al legislador conocer a los hombres y mujeres para quienes debe crear las leyes.

El libro segundo lo dedica Platón a ensalzar la importancia de la música<sup>75</sup> y la gimnasia en la educación de los niños, centrándose sobre todo en analizar cómo debe enseñarse la primera. Su papel preponderante en la educación es debido a la imperiosa necesidad de los jóvenes a moverse continuamente y a gritar, siendo estas dos disciplinas adecuadas para calmarles (aquí aparece, de nuevo, la templanza) y enseñarles desde temprana edad la armonía de la voz y los movimientos. Se resalta la idea de que "es necesario que el alma de los jóvenes no se acostumbre a sentimientos de placer o de dolor contrarios a la ley", resultando así que la educación es "el arte de atraer y conducir a los jóvenes hacia lo que la ley dice ser conforme a la recta razón"<sup>76</sup>.

---

73 *Leyes*, 631e-632c.

74 Se insiste sobre todo en la ingesta de vino, dado que la embriaguez causa intemperancia y nubla el juicio. No obstante, es lícito pensar que, al hablar de templanza, pueda estar Platón pensando, en el contexto de los banquetes, en la ingesta de comida y en las uniones sexuales (las cuales, por otra parte, son mencionadas a lo largo de la larga discusión sobre los banquetes, que ocupa casi la mitad del Libro I).

75 Entendida en sentido general, como es común entre los griegos, no solo en su relación al sonido sino también a la declamación, al canto, la interpretación...

76 *Leyes*, 659d.

En el tercer libro, Platón hace un recorrido histórico por los gobiernos antiguos, para observar como han ido evolucionando los Estados desde entonces hasta la fecha. El ateniense parte de un punto cero, en el que, tras una catástrofe natural, han sobrevivido tan solo unos pocos hombres, que han de repoblar la tierra. Convenientemente, ellos no conservan ningún recuerdo del gobierno o la legislación. Tampoco son ni completamente buenos ni completamente malos, puesto que en el pasado han vivido todo tipo de experiencias, de las unas y las otras. Olvidados asimismo los avances tecnológicos antiguos, o teniendo que prescindir de ellos por la escasez de medios, en un principio los nuevos pobladores viven en paz, debido a que, siendo tan escaso su número, viven en una situación de gran abundancia de recursos.

Al principio, dice Platón, los hombres viven en sociedades patriarcales, cada familia haciendo lo que considera oportuno el hombre más viejo de entre ellos. Al reunirse varias de estas familias con el tiempo, no obstante, al descubrir que sus costumbres son distintas, encargan a algunos de entre ellos la legislación, y así nace el gobierno aristocrático o monárquico. Posteriormente, con el aumento de la población, se fundan muchas nuevas ciudades en sitios diversos, y dan comienzo algunas guerras entre ellas. Asimismo, algunos grupos humanos, al obtener una gran cantidad de territorios, se dividen, fundando nuevas ciudades y dando lugar a confederaciones y alianzas entre ellas (se utiliza aquí el ejemplo de Argos, Mesenia y Lacedemonia).

Esta unión, sin embargo, se separa, y según el ateniense esto ocurre porque no fue la sabiduría, sino la mera voluntad, la que propició que los acontecimientos se desarrollasen de esta manera, por lo que se colige que es la sabiduría, y no el deseo o la voluntad, la que debe guiar al legislador a la hora de hacer las leyes. Asimismo, también los gobernantes deben ser sabios, si se desea que el Estado tenga futuro y prospere, y esta sabiduría debe mostrarse en la templanza a la hora de tomar decisiones<sup>77</sup>. Otro consejo que se da para el gobierno más adelante es el de que no haya una figura de

---

<sup>77</sup> Se ponen los ejemplos contrarios a esto de los reyes persas que, educados en "en la pompa y el fausto", han sido malos gobernantes (*Leyes*, 695e).

autoridad con demasiado poder (conviene que este moderada por otra institución). Por último, se afirma que una buena constitución debe coger parte de los dos modelos de gobierno básicos, monarquía y democracia<sup>78</sup>, siendo el objetivo para el legislador lograr "que la libertad, la concordia y la cultura reinen en el Estado"<sup>79</sup>.

Justo al final del libro tercero, Clinias comenta a Megilo y al ateniense que tiene como encargo la creación de unas leyes para una nueva colonia cretense, por lo que a partir del libro cuarto comienzan a discutirse ciertas condiciones necesarias para la ciudad, que deben tenerse en cuenta a la hora de crear dichas leyes. Esta discusión previa a la creación se centra sobre todo en torno a cuatro puntos principales: es mejor que la ciudad no sea marítima, para que se vea libre, o al menos protegida, de influencias externas (como la corrupción de otros pueblos, pero también la avaricia asociada al tentador comercio marítimo)<sup>80</sup>; la población, que estará más unida si proviene toda ella de un lugar común (al compartir lengua, costumbres, religión, etc.), pero precisamente por esto será más reticente de adoptar leyes nuevas que una población mixta<sup>81</sup>; el método de implantación del nuevo cuerpo de leyes, objetivo para el que Platón se decanta por una tiranía<sup>82</sup> (aunque tan solo el tiempo suficiente como para que la constitución sea aceptada de manera natural por la población)<sup>83</sup>; por último, se comenta la conveniencia de introducir cada ley por un preámbulo, que explique la razón por la que existe, para que de este modo las distintas leyes sean más fáciles de aceptar para los ciudadanos, que podrán hacerlo comprendiendo que esto es lo mejor

---

78 "De los que nacen todos los demás" (*Leyes*, 693d). Recordemos los diferentes tipos de malos gobiernos enumerados en la República. Sin embargo, como sugiere Platón, todos son gobiernos de fuerza o de elección.

79 *Leyes*, 701d. Se busca, por ende, un término medio entre obediencia y libertad en el gobierno. Si la monarquía va demasiado lejos en la primera o la democracia lo hace en la segunda, el Estado se derrumba. Es precisamente por eso que conviene tomar lo mejor de cada una de ellas.

80 Se discute sobre los inconvenientes de las ciudades marítimas y las ventajas de las ciudades de interior desde el inicio del libro hasta *Leyes*, 707d. La idea básica que Platón pretende resaltar es, de nuevo, la conveniencia del aislamiento de otras ciudades o pueblos poco virtuosos si se desea crear una ciudad lo más virtuosa posible.

81 *Leyes*, 707e-708d.

82 Hasta *Leyes*, 711d.

83 Lo que luego se explica con detalle. Platón no es partidario de un gobierno tiránico, sin embargo, la tiranía es la forma más rápida de imponer una nueva constitución.

para ellos<sup>84</sup>.

Aun en el quinto libro, antes de entrar en leyes concretas, introduce Platón una extensa laudatoria a las virtudes que debe tener el buen ciudadano. La enumeración y explicación de las mismas ocupa prácticamente la totalidad del capítulo; algunas de ellas son: saber aceptar los defectos y faltas propias; no dejarse vencer por los placeres; resistir la pena y el dolor; no estimar que la vida es el mayor bien; no preferir la belleza a la virtud; no acumular riquezas de forma deshonrosa (y no acumular grandes fortunas); saber alcanzar un término medio entre belleza, esbeltez, fuerza, etc.; dar ejemplo a los jóvenes... La lista es larga, pero en cualquier caso hay que destacar que no es una lista de leyes, sino de preceptos morales y consejos en cuanto al estilo de vida. Sin embargo, se insta a "deshacerse" (mediante pena de muerte o enviándolos al exilio) de todos aquellos que puedan suponer un peligro para la ciudad<sup>85</sup>.

La última advertencia respecto al establecimiento de la ciudad es sobre el número de habitantes. Platón piensa que el número idóneo sería cinco mil cuarenta familias, cifra a la que el gobernante debe procurar aproximarse lo más posible, invitando a los ciudadanos excedentes a emigrar a otros lugares o, si se da el caso de una catástrofe que mine en demasía la población, invitando a extranjeros a alojarse en la ciudad<sup>86</sup>.

Esta primera disposición es necesaria, puesto que el plan de Platón respecto a la propiedad es repartir la tierra en cinco mil cuarenta partes, y ofrecer una a cada

---

84 *Leyes*, 719e en adelante.

85 *Leyes*, 735b en adelante.

86 *Leyes*, 737c en adelante. Se dan, además, una serie de normas para la correcta repartición de los habitantes, como que las familias con muchos hijos deban poner a alguno de ellos al cargo de las familias sin hijos, y otras destinadas a mantener un equilibrio entre el número de hembras y varones. Estas leyes recuerdan a las disposiciones que aparecen en la *República*, si bien en aquel caso estaban destinadas a promover la excelencia de los hijos, y en este solo a mantener un equilibrio poblacional. En ambos casos se observa, como ya se comentó anteriormente, que Platón es partidario de controlar la natalidad para mantener a la población dentro de unos márgenes. Es evidente que el pensador ateniense pensaba que un Estado con demasiados habitantes tendería a ser incontrolable y poco virtuoso.

ciudadano. Esta tierra, no obstante, no es plenamente del ciudadano, sino que también es del Estado, y por ello no debe poder venderse. Asimismo, no se permitirá a los ciudadanos poseer metales valiosos ni la moneda griega, sino que se propone la utilización de una moneda propia de la ciudad para los intercambios entre los habitantes, quedando la moneda oficial restringida en su uso a las interacciones del Estado con ciudades vecinas<sup>87</sup>. A continuación, se prescribe que los lotes de tierra mencionados arriba deben contener parcelas tanto en el centro como en el extrarradio, para que todos los ciudadanos tengan un interés común en defender toda la ciudad por igual. Por último, se indican una serie de reparticiones del terreno en cuanto a sus habitantes por razones de organización y administrativas.

Antes de continuar, es preciso explicar que no todas las leyes enumeradas por Platón en lo sucesivo tienen el mismo interés a nuestro propósito. Si la idea es comparar la teoría política platónica con la democracia y con las teorías de Aristóteles, el número de cargos públicos (que se explica al comienzo del libro sexto) no será tan importante como el método propuesto para su elección. No obstante, tampoco conviene cometer el error de simplificar, pensando que la democracia no es más que un método electivo de gobierno. La democracia griega, como la vamos a tratar aquí, no es tan solo un medio de gobierno, sino que está definida también por las disposiciones que, bajo su auspicio, se llevaron a cabo. Y esto es así es porque Platón tiene un concepto de forma de gobierno idónea cuya base está en los ciudadanos. El pensador ateniense sabe que, en última instancia, la constitución que propone no puede existir (ni mucho menos subsistir) si no está destinada a ciudadanos virtuosos. Por eso asuntos como la educación, en la que se insiste mucho en la República, o la propiedad privada son tan importantes aquí (y los analizamos en profundidad), porque sirven para moldear la forma de ser y de vivir de los habitantes del Estado, que es la clave, como diferencia

---

<sup>87</sup> Aunque se permite, no obstante, conservar a cada cual lo que tuviera antes de entrar en la colonia. La idea es, en cualquier caso, evitar diferencias de renta excesivas que puedan causar el malestar de algunos ciudadanos, lo que alejaría a los ciudadanos de la virtud y la felicidad y conduciría irremediablemente a la sedición. Para ello, se fija en el cuádruple de la renta original el máximo que un ciudadano puede acumular: todo exceso por encima de esto deberá donarlo al Estado (*Leyes*, 744e).

fundamental, entre los Estados reales que Platón critica y el que él mismo propone. Sin pretender adelantar demasiado de un análisis que, a todas luces, corresponde a una sección posterior, los problemas que se dan en la democracia, el exceso de libertad al que alude Platón continuamente cuando habla de ella, no ocurren tan solo por el método democrático en sí, sino por la falta de templanza de los ciudadanos de ese Estado democrático que hacen un mal uso de la libertad que este les da. Es precisamente por esto por lo que también advertíamos más arriba que es imposible separar política y filosofía en este contexto, porque ambas están unidas de manera insoslayable.

Una vez aclarado este punto, pasemos a las leyes del libro sexto. Se comienza, como ya hemos dicho, enumerando los diferentes cargos públicos y su número: treinta y siete magistrados, tres generales y trescientos sesenta senadores (noventa de cada una de las clases de la ciudad atendiendo a su renta), así como otros cargos relacionados con el culto a los dioses, la guardia de la ciudad o la enseñanza.

A estos diferentes cargos se accede por votación. En el caso de los magistrados (o guardadores de las leyes), dicta Platón que "todos los que lleven armas" deben votar<sup>88</sup> a aquel a quien consideren más adecuado. Para evitar la dispersión de voto, se propone un proceso en tres rondas, seleccionando primero a los trescientos candidatos más votados, luego a cien y por último a treinta y siete. La primera votación (durante la fundación de la colonia) sería excepcionalmente comprobada por cien ciudadanos de la ciudad fundadora (Cnosos, en este caso). Los elegidos, no obstante, deben ser hombres de entre cincuenta y setenta años, y no podrán continuar en el cargo pasada esta edad<sup>89</sup>.

---

88 Nótese que el voto, a diferencia de lo que ocurre en la actualidad, no es secreto. En la democracia ateniense, por ejemplo, solía votarse a menudo a mano alzada, o bien utilizando bolas o piedras de colores. Platón, en consonancia con las costumbres de su época, propone que se escriba en una tablilla el nombre del candidato votado y sus datos (tribu, decuria) y, debajo, el nombre del votante (*Leyes*, 753c-d).

89 En la *República*, recordemos, también se menciona la edad de cincuenta años como edad indicada para acceder al gobierno (véase p. 33). Platón probablemente pensaba que a esta edad los hombres eran ya suficientemente maduros (si habían recibido la educación adecuada), pero a su vez aún contaban con fuerza física y mental para tal ocupación. Nótese la diferencia con el "tirano joven" propuesto para la implantación de la nueva constitución en el libro cuarto (véase 82, p. 44), elegido entre otras cosas por la mayor fuerza y determinación aparejadas en principio a su juventud.

Por otra parte, los candidatos a otros cargos, como el de general, deben ser propuestos por los magistrados, votando luego los ciudadanos entre los nominados. No obstante, se establece una excepción por la cual se puede votar por otro candidato diferente (si se considera que tiene "más méritos"<sup>90</sup>), indicando por cual de los miembros de la terna inicial lo sustituiría. Esta prescripción permite evitar casos de corrupción entre los magistrados, ya sea por interés particular o por soborno. Una vez terminada la votación, los tres generales electos propondrán, a su vez, candidatos a los puestos de oficiales militares. Este patrón (proposición de candidatos por los "expertos" – votación libre) se repite de forma similar para los diferentes cargos.

Queda aún una anotación que hacer respecto al modo de votación, y es la propuesta de que, en ciertas ocasiones, tan solo los miembros de las primeras clases (de entre las cuatro que habían surgido por la diferencia de rentas) estén obligados a votar bajo pena de multa, quedando los ciudadanos restantes dispensados si así lo desean. Este ingenioso sistema, que en ocasiones puede llegar a ser muy enrevesado<sup>91</sup>, parece una medida dispuesta a contrarrestar esa excesiva libertad que en numerosas ocasiones Platón a achacado a la democracia, otorgando así de forma indirecta un mayor peso al voto "aristocrático" sin minar la igualdad de derecho entre los ciudadanos. El ateniense lo explica así:

La elección hecha de esta manera es un término medio entre las que se practican en las monarquías y en las democracias, término medio esencial a todo buen gobierno; porque es imposible que haya unión verdadera, de una parte, entre dueños y esclavos y, de otra,

---

<sup>90</sup> *Leyes*, 755c-d.

<sup>91</sup> En el caso de los senadores, por ejemplo, se explica que habrán de ser trescientos sesenta, noventa pertenecientes a cada clase. Platón propone que, el primer y el segundo día, todos los ciudadanos deben elegir los candidatos de las dos primeras clases. El tercer día, no obstante (en el que se eligen los senadores de la tercera clase), los miembros de la cuarta clase están dispensados de la votación si así lo desean, y el cuarto día (para elegir a los senadores de la cuarta clase), se añaden a aquellos los pertenecientes a la tercera, mientras que los miembros de las dos primeras clases que no voten pagarán una multa mayor. Por último, el quinto día se da aún una nueva vuelta de tuerca al sistema: se nombra a todos aquellos que hayan sido votados en los primeros días y, para cada clase, se hace una nueva votación. Se eligen, finalmente, a los ciento ochenta candidatos más votados de cada una, y de entre estos se escogen noventa a suertes.

entre hombres de mérito y hombres nulos elevados a los mismos honores. En efecto, no hay igualdad entre cosas desiguales, sino en cuanto se guarde la debida proporción, y lo que provoca en los Estados las sediciones son los dos extremos de la igualdad y de la desigualdad. Nada es más conforme con la recta razón, con el buen orden y con la verdad, que aquella antigua máxima que dice: que la igualdad engendra la amistad. Lo que nos embaraza es que no es fácil asignar exactamente la especie de igualdad propia para producir este efecto, porque hay dos clases de igualdad que se parecen en el nombre, pero que son muy diferentes en el fondo. La una consiste en el peso, número y medida, y no hay Estado ni legislador a quienes no sea fácil hacerla efectiva en la distribución de los honores, dejándolos a disposición de la suerte. Pero no sucede así con la verdadera y perfecta igualdad, que no es a todos fácil conocer y cuyo discernimiento pertenece a Zeus y a muy pocos hombres. Pero lo poco que de ella hay, ya en la administración pública, ya en la vida privada, es la que produce lo bueno que se hace. Ella es la que da más al que es grande, menos al que es menor, y a ambos con arreglo a la medida de su naturaleza. Proporcionando así los honores al mérito, da los mayores a los que tienen más virtud, los menores a los que tienen menos virtud y educación, y a todos según la razón (*Leyes*, 756e-757c).

La cita es larga, pero ilustra a la perfección la curiosa idea de Platón de que los ciudadanos de renta más alta son los más virtuosos. Por lo demás, dentro del pensamiento platónico tal y como lo hemos expuesto hasta ahora, tiene sentido que quiera dar un mayor peso (aunque sea de forma muy ligera) al voto de los ciudadanos más virtuosos. Podría decirse que es aquí donde se encuentran con más claridad las ideas de la *República*, en la que solo los más preparados se encargaban de tomar las riendas del Estado, con la realidad, proponiéndose un sistema más aceptable (desde el punto de vista de la mayoría) y realista (en consonancia con la época en la que se propone). Concretamente, se pone de manifiesto en el fragmento la preocupación de Platón por los extremos tanto del gobierno de fuerza (la monarquía, arma de doble filo que puede otorgar el poder autoritario tanto al filósofo como al corrupto) y la democracia (donde se aunan la deseable libertad con la previsible ignorancia de los votantes). Creo que la propuesta de un sistema tan refinado y complicado atestigua la

creación de un Platón dividido entre los beneficios y las inconveniencias de estos sistemas opuestos, y con la preocupación añadida de la dificultad, y a la vez de la importancia, de la tarea que se trae entre manos (crear la constitución "definitiva", lo más perfecta posible pero que a la vez resulte aplicable en la realidad).

Continúa el texto advirtiendo que, dado que pueden requerirse variaciones en el código legal, es tarea de los legisladores formar a los magistrados no solo como guardadores de las leyes, sino como hombres capaces de modificarlas si fuera necesario. Esto es importante porque permite perpetuar el sistema de gobierno establecido que, como Platón comenta, es el más perfecto para el cuidado de las almas. Es precisamente la virtud el espejo en el que se deben mirar las nuevas leyes, "sea para aprobarlas, sea para desaprobarlas"<sup>92</sup>.

Establecido de una vez por todas todo lo relativo al aparato legal y al cuerpo de cargos público, comienza el ateniense a hablar de leyes específicas. En lo que resta del libro sexto<sup>93</sup> se ocupa de las referidas a la religión y a los matrimonios. De las primeras, propone otorgar una deidad como patrón a cada parte del Estado (según las divisiones de las cinco mil cuarenta familias en tribus y decurias), y establece la periodicidad de los festivales religiosos. Al igual que en la República, los festivales no están solo destinados a adorar y ofrecer sacrificios a los dioses, sino que son vistos como el lugar idóneo para la formación de nuevas parejas. En cuanto a los matrimonios resultantes, se prohíben las dotas (para evitar la acumulación de grandes fortunas), y se establecen edades de procreación<sup>94</sup> para que los hijos nazcan de padres jóvenes y fuertes. Para Platón, "es preciso que el esposo y la esposa se convenzan de que están obligados, en cuanto de ellos dependa, a dar a la república hijos bien formados de cuerpo y de alma"<sup>95</sup>,

---

92 *Leyes*, 769e-770e.

93 *Leyes*, 771a en adelante.

94 Durante diez años, pudiendo casarse las mujeres desde los dieciseis hasta los veinte años, y los hombres hasta los desde los treinta hasta los treinta y cinco (*Leyes*, 785b. Nótese, sin embargo, que en *Leyes*, 772d, Platón había indicado como edad permitida para el matrimonio de los varones de veinticinco a treinta y cinco).

95 *Leyes*, 783d.

por lo que propone que haya un grupo de mujeres que vigilen a las parejas para asegurarse de que hacen todo lo posible a este respecto. Asimismo, dentro de estas edades se prohíben las relaciones fuera del matrimonio, y se prescriben una larga serie de normas de conducta muy concretas sobre como han de comportarse marido y mujer el uno con el otro, como han de gestionar sus posesiones (incluyendo los esclavos), etc. Las últimas líneas del capítulo establecen las edades de acceso a cargos públicos y a la guerra para hombres (treinta y veinticinco años respectivamente) y mujeres (cuarenta y treinta). A estas últimas, dice Platón, solo se las llamará a la batalla si no queda más remedio, y "no se las mandará nada que no sea proporcionado a sus fuerzas y conforme con la honestidad de su sexo"<sup>96</sup>.

El libro séptimo está fundamentalmente dedicado a la educación de los infantes hasta la edad adulta, tema que, como sabemos, para Platón era de la máxima importancia. En general, las ideas expuestas aquí no se alejan demasiado de las que aparecían en la República. Insiste, como ya hiciera en el libro segundo, en lo adecuado de la música y la gimnasia a edades tempranas, a las que añade después las letras (junto a la música) y las ciencias (cálculo, geometría y astronomía). Por último, como preparación física avanzada se sugiere la caza. Niños y niñas tendrán, a priori, la misma educación.

En el libro octavo, se presentan leyes de muy diversa índole: se tratan puntos tan dispares como las fiestas, el entrenamiento militar o la agricultura. De las fiestas hemos hablado ya con anterioridad. Respecto al entrenamiento para la guerra, además de que es obligatorio al menos un día al mes para hombres y mujeres, quizás lo más importante

---

<sup>96</sup> *Leyes*, 785b. Esta frase es, no obstante, según la traducción de Azcárate, P. (1872). *Platón. Obras completas*. Madrid: Medina y Navarro. La versión inglesa que aparece en el catálogo Perseus (Crane, G. R. *Greek and Roman materials. Laws*. Recuperado el 13 de Julio de 2014 de <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0166%3Abook%3D6%3Asection%3D785b>) traduce la sección de forma muy diferente: "for women they shall ordain what is possible and fitting in each case, after they have finished bearing children, and up to the age of fifty, in whatever kind of military work it may be thought right to employ their services". Según esta traducción, a una mujer se le podría encargar cualquier trabajo militar que se considere adecuado, teniendo en cuenta, eso sí, las posibilidades de cada caso concreto, pero sin establecer en principio diferencias por sexo.

sean las advertencias para evitar que el ejército se malogre, particularmente las que atañen a la avaricia y al miedo de los gobernantes a que los ciudadanos estén armados (por la posibilidad de una sublevación). En un Estado como el que propone Platón, no obstante, estos peligros quedan superados. En lo tocante a la agricultura, se establecen penas para aquellos que atenten contra la propiedad privada. Se regula, asimismo, el comercio, con diversas leyes cuya finalidad no es el enriquecimiento de los particulares, sino la de preservar la paz en el Estado.

Los últimos cuatro libros de la obra están destinados fundamentalmente a recoger los castigos, penas y multas dispuestos para el incumplimiento de las leyes anteriores. En general, Platón piensa que la sanción debe ser siempre grande, puesto que esta es la mejor forma de evitar que se cometa el delito. Distingue, sin embargo, entre distintos tipos de faltas, ya sean públicas u ocultas, más o menos violentas, o existan atenuantes como la ignorancia, la inintencionalidad o la locura, factores todos que se habrán de tener en cuenta a la hora de imponer un castigo. En general, el libro noveno se ocupa de los crímenes más graves (como los asesinatos), el décimo de los delitos de impiedad, el undécimo de las faltas menores entre ciudadanos, y el duodécimo de las faltas contra el Estado. Volveremos sobre alguna de estas disposiciones concretas si es necesario.

## LA FORMA DE GOBIERNO PROPUESTO POR PLATÓN EN OPOSICIÓN A LA DEMOCRACIA

### ATENIENSE

Antes de comenzar nuestro análisis de la crítica platónica a la democracia conviene, para ponernos en situación, echar la vista atrás y observar las opiniones que a este respecto diferentes pensadores han tenido a bien dejarnos. Como nos advierte Salvador Mas en el artículo *La crítica de Platón a la democracia: paideía politikê*<sup>97</sup>, no es poco lo que se ha escrito a este respecto. Es importante destacar, sin embargo, que a su juicio la consideración de Platón como un enemigo acerrimo de la democracia a menudo se ha exagerado en demasía. Esta corriente de pensamiento, nos explica, tiene su génesis en la Alemania de los años 20 y 30 del siglo pasado, y proceden sobre todo de dos fuentes: los filólogos de la época de Weimar y, con posterioridad, algunos teóricos en la órbita del nacionalsocialismo. Las lecturas que dichos autores hicieron de Platón las siguieron, si bien con más moderación, importantes pensadores como K. Popper o L. Strauss. Subrayamos el carácter más precavido de estos últimos en comparación a los primeros, que para el profesor Mas "hacen una lectura "ideológica" y se inventan ad hoc un filósofo en función de los respectivos intereses políticos"<sup>98</sup>.

Desde otro punto de vista proceden, prosigue S. Mas, autores como G. Vlastos, para quien, si bien es cierto que Platón lleva a cabo un importante esfuerzo crítico sobre la democracia, su intención no es sino la renovación de esta, de un modo que repercuta en la mejora de las condiciones de vida atenienses.

En cualquier caso, hay que aclarar que Platón está lejos de ser el único pensador de su época que critica la democracia. En palabras del profesor Mas, "consideraciones parecidas a las de Platón y coincidencias en algunos puntos aparecen en el "Viejo Oligarca" (=Pseudo-Jenofonte), en Tucídides, en Aristófanes, en Isócrates o en el mismo

---

97 Mas, S. (2009). La crítica de Platón a la democracia: paideía politikê. En *Filosofía y democracia en la Grecia antigua* (pp. 161-198). Zaragoza: Prensas Universitarias.

98 Mas, S. (2009). La crítica de Platón a la democracia: paideía politikê. En *Filosofía y democracia en la Grecia antigua* (p. 162). Zaragoza: Prensas Universitarias.

Aristóteles". Finalmente, Mas llega a la conclusión de que si la crítica platónica a la democracia ha ocupado por tanto tiempo a los detractores de la misma no ha sido sino por el interés que una figura tan importante en la historia del pensamiento genera, no solo en los círculos de intelectuales o especialistas, sino incluso entre el gran público, con el poder propagandístico que ello le otorga<sup>99</sup>. Personalmente, creo que si Platón fuese tan radicalmente contrario a la democracia, no habría introducido mecánicas democráticas en la constitución de las Leyes del modo en que lo hizo<sup>100</sup>.

Si hemos de comparar las formas de gobierno platónicas con la democracia ateniense, lo mejor es comenzar refiriéndonos a las palabras que Platón dedica a la democracia en sus dos diálogos, puesto que su opinión sobre la misma puede indicarnos el sentido de algunas de sus prerrogativas.

Como ya apuntamos anteriormente, en el libro VIII de la *República* Platón discute los diferentes tipos de gobierno, ordenándolos de mejor a peor. En esta clasificación, la democracia está situada tan solo por delante de la tiranía. Fuera de contexto podría parecernos que para el pensador ateniense la democracia es un sistema de gobierno abominable, pero lo cierto es que la principal razón por la que en este pasaje en concreto es tan poco valorada es por las consecuencias que pueden derivarse si un Estado gobernado de esta forma se "descontrola" políticamente hablando.

---

99 Mas, S. (2009). La crítica de Platón a la democracia: paideía politikê. En *Filosofía y democracia en la Grecia antigua* (p. 166). Zaragoza: Prensas Universitarias.

100 Lo cierto es que Platón no se lamenta demasiado por introducir aspectos democráticos de su constitución. Más bien, si recordamos la cita de *Leyes* 693d, "Escuchadme. Puede decirse con razón, que hay en cierta manera dos clases de constituciones políticas, de las cuales nacen todas las demás; la una es la monarquía y la otra la democracia. La monarquía entre los persas, y entre nosotros, los atenienses, la democracia, aparecen con todo el desarrollo posible; y casi todas las demás constituciones son, como decía, composiciones y mezclas de estas dos. Ahora bien, es absolutamente imprescindible que un gobierno tome de la una y de la otra, si se quiere que la libertad, la cultura y la concordia reinen en él", parece, al contrario, que Platón cree que hay partes que deben ser rescatadas de la democracia para la formación de una constitución ideal. Después, el pensador explica, con ejemplos escogidos de los sucesos acaecidos durante las Guerras Médicas, por qué son malos los extremos del despotismo (monarquía total) y la libertad (democracia total). De la democracia dice, tras una exposición de lo ocurrido en la batalla de Maratón, que "Bajo el antiguo régimen, el pueblo no era entre nosotros dueño de nada, sino que era, por decirlo así, esclavo voluntario de las leyes" (*Leyes*, 700a).

En efecto, Platón parece mostrar preferencia por un gobierno de tipo espartano (al que también alaba en las *Leyes*) o, en general, por una oligarquía, probablemente porque muestran una estructura de poder más similar al modelo de Estado propuesto por él mismo en la obra. Para Platón, solo los más excelentes habrán alcanzado el gobierno, y solo el exceso de celo en cuanto al entrenamiento físico (por encima del mental) en la educación y la avaricia de los gobernantes pueden torcer el rumbo de este tipo de Estados. La democracia, por contra, al ser un gobierno que no está tan solo compuesto por los individuos excelentes, sino por todos los ciudadanos sin excepción, se presta con más facilidad a la toma de decisiones erróneas. Lo que es peor, una ley poco rígida con los crímenes (debida a la falta de una figura autoritaria fuerte) puede llevar a la despreocupación de los ciudadanos por el asunto público y al más completo caos, conduciendo al Estado a la anarquía. En ese punto, la amenaza de la tiranía (el peor gobierno posible) sobrevuela la polis.

La gran crítica lanzada contra la democracia en la *República* tiene por tanto como punto clave, el riesgo de falta de autoridad. En una democracia como la que dibuja Platón, es efectivamente fácil que surjan personajes públicos que hagan valer su opinión en la asamblea por medio de su carisma o su violencia. Concretamente, el peligro que preocupa al pensador ateniense es que estos personajes actúen movidos por intereses egoístas y, lo que es peor, poco virtuosos.

Para no incurrir en estos defectos, la democracia necesitaría un sistema para combatirlos, y los más evidentes son, bien un órgano compuesto por hombres excelentes encargados de sancionar las decisiones tomadas por el demos en la Asamblea, bien un código legal fuerte y protegido que se encargue de evitar que el Estado se deteriore. En las *Leyes*, Platón parece decantarse más bien por esta segunda: con la confección de un código legal completo que solo puede ser modificado por los magistrados se evita la posibilidad de que los ciudadanos, por ignorancia o negligencia, puedan llevar al Estado por el mal camino. Y, si bien los magistrados son elegidos por votación, la ley se guarda varias herramientas para filtrar las malas decisiones: primero, la previsible mayor

participación electoral de los individuos de clases más altas (puesto que si no serán multados), y segundo el relativamente alto número de magistrados, treinta y siete, que evita que demasiado poder pueda concentrarse en una sola persona, por lo que aún en el caso de que un hombre que pueda resultar nocivo para los intereses del Estado acceda al cargo de magistrado, su voto será tan solo uno más y no desequilibrará la balanza de la virtud. En cualquier caso, la *paideia* propuesta por Platón para la ciudad-estado debería ocuparse de que tal caso no ocurra a menudo.

Según lo previsto por la constitución de las Leyes, los ciudadanos pueden también votar para los demás cargos de importancia de la ciudad, pero por lo general solo a los candidatos propuestos por los magistrados. Lo que es más, se habla de la elección de los primeros magistrados, e incluso se discute la posibilidad de establecer durante un breve periodo de tiempo una tiranía destinada a la aceptación del cuerpo de leyes por los ciudadanos. Platón pone un gran énfasis en la puesta en marcha de la ciudad: piensa que, con el tiempo, la educación y la vida virtuosa harán de sus ciudadanos una población ejemplar, pero es evidente que, de entrada, no confía en absoluto en el criterio de los mismos (de ahí tal cantidad de leyes y prescripciones destinadas a guiar su elección en la "dirección correcta").

Quizás sea importante destinar unas líneas a comentar el contexto en el que Platón escribió estas obras. El pensador ateniense nació pocos años después de la muerte de Pericles, en una Atenas que, tras la dura derrota en la Guerra del Peloponeso, había perdido su antiguo brillo<sup>101</sup>. La democracia se encuentra en un proceso de decadencia (de hecho, durante su infancia y adolescencia será abolida dos veces, y poco después de su muerte suprimida por los macedonios). A esto hay que unirle, por supuesto, el proceso judicial en el que Sócrates, su maestro, fue condenado a muerte de forma injusta por un tribunal popular influido por las acusaciones de sus detractores. Debido a este hecho, que sin duda le llenó de pesar e influyó en su vida y en su obra,

---

101 Y a sus líderes más notables: Temístocles, Cimón, el propio Pericles, etc.

Platón era plenamente consciente del daño que podían hacer las masas ignorantes<sup>102</sup>.

En cualquier caso, quedan así de manifiesto los sentimientos encontrados de Platón por la democracia. En otro orden de cosas, hay que advertir que los planes propuestos en la *República* y en las *Leyes*, aun si están dirigidos hacia una misma meta, son de índole muy diferente. La proposición de gobierno de la primera obra tiene un carácter innegablemente utópico, preocupándose más de cómo deberían ser las cosas que de cómo puede llegarse a ese punto. En ese sentido, las críticas que, de manera directa o indirecta podamos encontrar en ella hacia la democracia serán más claras (lo que se pone de manifiesto en lo expuesto anteriormente). En la segunda, por su parte, se hacen concesiones, en primer término a los ciudadanos, pero sobre todo a la realidad misma de que la única forma de que los ciudadanos acepten un sistema de gobierno (cualquier sistema de gobierno) durante un periodo largo es no solo mediante su educación, sino concediéndoles un papel en la toma de decisiones. Asimismo, la posibilidad de acceder a cualquier cargo público (si se muestran lo suficientemente capaces) habría de servir como acicate para un comportamiento ejemplar. Nos encontramos, por tanto, ante un sistema pensado para su funcionamiento, podríamos decir bien construido, en el que todos los aspectos no ya de la constitución, sino de la misma sociedad, tienen como objetivo la generación de hombres virtuosos, un perfecto ejemplo de la *paideia* griega.

Platón es consciente, sin embargo, de que pese a todo, independientemente de la educación ofrecida en el Estado, no todo el mundo puede alcanzar el mismo grado de virtud. Por otra parte, tampoco sería bueno para la polis que todos los ciudadanos fuesen sabios, puesto que según la definición de justicia alcanzada en la *República*, es justo que

---

102 Esto mismo parece pensar Jaeger, W. (1933-1945). *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen* (3 vol.). Berlin: De Gruyter. Trad. española de Xirau, J. y Roces, W. (1942). *Paideia, los ideales de la cultura griega* (p. 1000). México: Fondo de Cultura Económica, cuando dice que "fue Sócrates quien fundó para la mentalidad de Platón la nueva alianza entre la educación y el estado, llegando casi a equiparar entre sí estos dos factores. Pero fueron el conflicto de Sócrates con el estado y su muerte la verdadera prueba que había de demostrar a Platón la necesidad de que el nuevo estado tuviese como punto de partida una educación filosófica del hombre capaz de transformar desde su raíz toda la comunidad humana.

cada hombre se ocupe de aquello que le es propio (según su alma), pero una comunidad de eruditos no podría subsistir por sí misma: necesitaría abastecimiento, y se verían obligados, bien a ejercer las diferentes profesiones necesarias para el Estado, llevando así una vida desdichada (puesto que estarían continuamente alejados de la filosofía), bien a vivir en una ciudad como habían hecho siempre.

La teoría del alma tripartita resuelve, sin embargo, el problema. En primer lugar, porque da cuenta, de manera bastante acertada, de las diferentes clases de hombres presentes en cualquier comunidad: una mayoría de personas que viven preocupándose sobre todo por satisfacer sus deseos, un grupo de gente abnegada y voluntariosa pero que no siempre se rige por la razón, y una reducida presencia de intelectuales cuya voz, la de la sabiduría, se pierde a menudo en la inmensidad de una sociedad que no está preparada para escucharla<sup>103</sup>.

Al reconocer esta realidad, Platón está siendo realista, y aún lo es más cuando habla de diferentes tipos de virtud para los diferentes tipos de persona. En efecto, la virtud que él exige al hombre, y más concretamente aquí al hombre como ciudadano para la consecución de un Estado virtuoso no es inalcanzable, e incluso podría decirse que es bastante razonable: a la mayoría de la población solo le pide autodominio, que no se deje llevar por sus deseos sin tener en cuenta el bien común. ¿Qué es más básico que eso en el comportamiento de un buen ciudadano? En definitiva, Platón no pide a nadie más de lo que puede dar.

¿Cómo se engarza todo esto con la democracia y su crítica? Mediante la *paideia*. Es evidente que Platón piensa que, sobre todo, la crianza de los niños debe estar orientada hacia la virtud. Al pensador griego piensa que los métodos educativos

---

103 Esta clasificación parece mantener su vigencia más allá de su época, porque si bien las costumbres de los hombres y los valores de las sociedades, e incluso las formas de pensar cambian, esa esencia humana que compartimos a lo largo de los siglos y que nos hace ser como somos permanece inalterable. A ella precisamente se refiere Platón con esta teoría, y no podemos dejar de señalar lo acertado de su análisis de la psique humana (que diríamos hoy).

atenienses son mejorables a este respecto. De la forma espartana, a la que alaba, probablemente piensa que su método es adecuado (en cuanto a lo reglamentado y lo estricto), pero cree por el contrario que está demasiado orientada hacia lo militar, dejando el aspecto racional en un segundo plano.

La clave aquí es la idea de Platón de que solo un ciudadano que cumpla el requisito de la vida virtuosa puede ejercer su derecho a voto de forma responsable y beneficiosa para el Estado. La importancia de la educación de los niños dentro de sus teorías políticas es tan grande (y extensa la parte dedicada a ella) porque es precisamente la educación la que debe encargarse de generar ciudadanos virtuosos. Aun con todo, en la *República*, al hablar del Estado ideal Platón se decanta por una opción no democrática, tal vez pensando en la dificultad de que se aplique y se consolide un sistema educativo tan particular en un estado democrático, pero también porque teme que, pese a dicho sistema, la votación de unos ciudadanos que en definitiva sigan siendo libres pueda acabar con la utopía propuesta. En la *República*, durante su búsqueda de la justicia Platón se atreve a imaginar muchas cosas sobre el Estado, pero no parece considerar como posible que su población (o la mayoría de esta al menos) sea virtuosa.

En las *Leyes*, donde aparece un sistema de gobierno mucho más maduro, la solución a esta cuestión queda mejor perfilada: la constitución (y por tanto el sistema educativo, que forma parte de esta) está en mano de los magistrados, los virtuosos, al fin y al cabo. Y, si bien es cierto que los ciudadanos pueden elegir libremente a sus magistrados, Platón considera preferible esto a que puedan votar las leyes directamente. La idea que el ateniense propone en la obra es clara al respecto: la gente acabará aceptando una buena constitución de forma natural con el paso del tiempo<sup>104</sup>; Con todo, el pensador prefiere no dejarles la posibilidad de equivocarse cambiándola.

Creo que las líneas anteriores explican por sí mismas la opinión política de Platón. El pensador (al igual que su maestro) cree que es bueno que el ciudadano se

---

104 Véase 79 (p. 44).

preocupe por el Estado, incluso que de su vida por él. Sin embargo, dejar en sus manos el destino del mismo es demasiada responsabilidad. La democracia representativa de las *Leyes* parece precisamente una herramienta destinada a fomentar la unidad de los ciudadanos y a revalorizar la figura misma de la ciudadanía<sup>105</sup>: al ejercer el voto, que es el equivalente a implicarse en la política estatal, el ciudadano experimenta un sentimiento de pertenencia<sup>106</sup> a una comunidad. La dirección de la misma, al estar en manos de los más expertos, queda todo lo libre de errores humanos que puede estar, pero a la vez se logra que los habitantes no se sientan desplazados. El número relativamente pequeño de ciudadanos propuesto por Platón propicia además que cada voto singular tenga un peso mayor. Si los atenienses se adelantaron a su tiempo "inventando" la democracia, podemos decir asimismo que Platón entrevió el siguiente paso de su historia.

Uno de los aspectos de la educación que más difieren entre el sistema de gobierno propuesto por Platón en la *República* y la Atenas democrática es el referente a los años de escolarización: mientras que en esta la educación se daba por concluida generalmente a los veintiún años, cuando el joven era declarado ciudadano de pleno derecho, Platón propone un periodo mucho mayor para los guardianes, hasta los treinta y cinco años, más otros quince de prácticas en diversos puestos del Estado antes de que se les permita gobernar. Dicho de otro modo: los años dedicados a la educación en Atenas los ve buenos Platón para un artesano o un tendero, pero no para aquellos que han de dirigir el destino de la nación. En cuanto al plan de estudio, existen grandes diferencias tanto en las materias como en la profundidad con la que se acometen las mismas. Para el pensador, a la música y la gimnasia, necesarias para los jóvenes (como explicita en sus dos obras) deben seguirles otras materias como la aritmética, la

---

105 Ideas, por otra parte, muy actuales en las mesas de debate de la filosofía política, donde una de las principales preocupaciones es, precisamente, la crisis de la ciudadanía, asunto sobre el que se han dado en la última década obras tan destacables como la de Quesada, F. (coord.) (2008). *Ciudad y ciudadanía. Senderos contemporáneos de la filosofía política*. Madrid: Trotta.

106 Sentimiento de pertenencia que, en nuestros días, busca ser desplazado a las sociedades intermedias por las corrientes del neoconservadurismo. Un ejemplo podemos encontrarlo en las ideas de Novak, M. y su capitalismo democrático.

estereometría o la astronomía, que permitan al sujeto comprender las cosas y agitar su mente para avanzar de lo particular a lo general. Finalmente, la dialéctica se convierte en el punto culminante de la educación platónica, la etapa en la que el individuo, ya maduro, debe alcanzar la verdadera sabiduría, contrariamente a la costumbre, habitual en la época, de situar la filosofía al principio de la edad de aprendizaje del niño, sobre los doce años<sup>107</sup>.

A las últimas etapas de este sistema educativo solo llegan, como sabemos, los guardianes. La figura del guardián, que en las *Leyes* es sustituido en cierto sentido por la del magistrado, es una de las críticas (indirectas) más evidentes que realiza Platón contra el sistema democrático. El guardián es, como sabemos, un hombre virtuoso, pero también es un experto en los asuntos de gobierno. Este estatus lo ha obtenido, sin embargo, de manera indirecta: un hombre sabio y prudente, razona Platón, ha de saber forzosamente como manejar el Estado.

En cualquier caso el guardián, con su extensa lista de deberes y requisitos, representa a un tipo de gobernante en franca oposición con el perfil del típico político ateniense. Para Platón, la habilidad retórica, la posición o el carisma no pueden bastar para acceder al gobierno (en el caso de un estado aristocrático u oligárquico) ni deben ejercer influencia en él (en el caso de uno democrático, en el que un individuo puede convencer a otros en la Asamblea para que voten la opción que él propone o defiende). En definitiva, las razones por las que un ciudadano accede al poder en la Grecia de su tiempo le parecen a Platón secundarias, y oscurecen a la principal, que debiera ser si el sujeto en cuestión es el hombre adecuado para guiar al Estado.

Ni que decir tiene que, por la misma razón de la necesidad de poner a un experto frente al gubernamental timón de la ciudad, se rechaza de plano en la *República*, relegada al olvido, la elección de cargos por sorteo. En la Atenas democrática, esta es

---

<sup>107</sup> Recordemos las duras críticas que dedicaba Platón en la *República* a un aprendizaje demasiado temprano de la filosofía, argumentando que tal práctica podía echar a perder con facilidad a los jóvenes que se mostrasen habilidosos en la materia, alejándoles de la verdadera sabiduría.

una práctica destinada a evitar, mediante el azar, que un individuo concreto pueda garantizarse de alguna forma el acceso a la Bulé y, desde este punto de vista (considerándola desde el marco de la igualdad) tiene, desde luego, connotaciones positivas. Sin embargo, desde la posición de Platón, el gobierno del Estado es demasiado importante como para realizar concesiones, ya sea al azar o a la igualdad misma. Esta opinión, no obstante, será matizada en las *Leyes*, donde llegará a decir que

"Sin embargo, es indispensable en todo Estado, si se quiere estar libre de sediciones, hacer también uso de otras especies de justicia, llamadas así abusivamente, porque los miramientos y la condescendencia son brechas que se abren en la rigurosa justicia. Esta es la razón porque, para no exponerse al mal humor de la multitud, se recurre por necesidad a la igualdad de la suerte, y entonces debe suplicarse a los dioses y a la buena fortuna, que dirijan las decisiones de la suerte en el sentido de lo más justo. Se ve así uno obligado a hacer uso de estas dos especies de igualdad; pero la que está sometida a la suerte debe escasearse todo lo posible" (*Leyes*, 757d-758a)<sup>108</sup>.

Sabemos perfectamente cuales son los requisitos que Platón atribuye a un hombre para que pueda acceder al puesto de guardián; lo que de verdad importa es la idea platónica de dejar el Estado en manos de un hombre preparado para gobernar. Y, si bien en las *Leyes* los magistrados son elegidos democráticamente, los hombres que acceden al cargo lo hacen impulsados por los votos de ciudadanos preparados (por la educación) para ejercer un voto responsable y adecuado, no cegados por el carisma o las habilidades dialécticas de un individuo, sino guiados por la experiencia de una vida hermosa, tranquila y basada en la virtud y su deseo de postergar el equilibrio estatal que la hace posible. En este sentido, para la constitución ofrecida en la obra es más importante que nunca que, si el magistrado es el especialista en asuntos de gobierno, el ciudadano se convierta en un ciudadano modelo, razón por la que, recordemos, Platón dedicaba parte del libro quinto a enumerar una larga serie de cualidades que el buen

---

<sup>108</sup> En las líneas anteriores habla Platón de otro tipo de igualdad, preferible en política, que consiste en respetar la proporción, otorgando más a los que han hecho meritos para ello y menos a los que no. Este curso de acción es denominado "justicia política", la "perfecta igualdad, que no es a todos facil de conocer y cuyo discernimiento pertenece a Zeus y a muy pocos hombres" (*Leyes*, 757b-c).

ciudadano debe poseer<sup>109</sup>. Esto es debido a que, por muchas disposiciones que existan para favorecer el voto de los ciudadanos virtuosos, en un sistema democrático como el que propone, el buen funcionamiento del Estado sigue estando, en última instancia, en manos de los ciudadanos.

Si la sabiduría y la prudencia deben guiar la mano de los gobernantes, la templanza es la virtud de los ciudadanos<sup>110</sup>. Platón critica en numerosas ocasiones a aquellos que se dejan llevar por el deseo y no son capaces de ponerse freno. Recordemos como, en el libro octavo, al hablar de la democracia, la principal crítica a esta es el exceso de libertad, un grave problema de este sistema de gobierno que puede llevar a la anarquía y, finalmente, a la tiranía. Como ya dijimos, Platón consideraba que el problema surgía cuando el hombre dejaba de distinguir los placeres necesarios de los superfluos, entregándose a ellos por igual, sin medida. Un hombre así puede, desde luego, hacer mucho daño, tanto a la polis como a sí mismo, porque no sigue un plan de vida, sino que se abandona a sus deseos inmediatos, sean cuales sean, por lo que es fácil imaginarle revolucionado en la Asamblea (como sugiere Platón), "diciendo lo primero que se le ocurre"<sup>111</sup>.

Para entender esta crítica, hay que acudir al amparo de la idea platónica de que el ciudadano es un reflejo del Estado en el que habita. Al ser la democracia el gobierno en el que predomina la igualdad, Platón considera que el alma de los hombres que prefieren (que han luchado por) este gobierno se regirá del mismo modo. Como vemos, el pensador ateniense está observando la igualdad desde una panorámica negativa, como falta de un orden recto en la vida del hombre. Si nos mantenemos dentro del marco de simetría ciudadano – Estado, es evidente que para corregir este feo defecto es necesario crear un sistema de gobierno diferente, no necesariamente carente de toda posibilidad de

---

109 Véase pp. 32-33.

110 La importancia de la templanza en el pensamiento platónico queda, a mi juicio, bien resumida en la siguiente frase de Clinias: "Con relación a cada individuo, la primera y más brillante de las victorias es la que se consigue sobre sí mismo; como igualmente de todas las derrotas, la más vergonzosa y la más funesta es la de verse vencido por sí mismo" (*Leyes*, 626e).

111 *República*, 561d.

elección (como nos demuestra en las *Leyes*), pero si guiado por la presencia de un órgano superior que pueda garantizar unos mínimos de orden y estabilidad (los guardianes y los magistrados).

Esta idea de estabilidad casa a la perfección, como es evidente, con la virtud de la templanza. Al fin y al cabo, ¿qué hay más estable que un hombre que es capaz de mantenerse sereno ante las tentaciones? La importancia de la templanza se refleja asimismo en la crítica que, en las *Leyes*, se hace de las constituciones espartana y cretense, por la ausencia de leyes que, a su juicio, estén destinadas a vencer el placer<sup>112</sup>. Los banquetes, a los que se dedica gran parte del libro primero de la obra, están precisamente destinados, entre otras cosas, a acostumbrar a los ciudadanos a controlarse a sí mismos en una situación segura (en la que no pueden causarse perjuicios a sí mismos o al Estado), al estar bajo la vigilancia de un "jefe sobrio y entendido"<sup>113</sup>. Sería conveniente que las reuniones sociales, al jugar un papel tan crucial en la educación de los ciudadanos, fueran normalizadas y reglamentadas por la constitución, y supervisadas por el Estado.

Otro de los asuntos que preocupan a Platón, no solo de la democracia sino de todos los gobiernos griegos, es la habitual falta de control estatal sobre la renta de los ciudadanos. Para él, es de vital importancia que la posesión de dinero o bienes materiales, así como el descontento producido por los deseos de acumulación de los mismos y la desigualdad de bienes entre los ciudadanos no interfieran en el correcto funcionamiento del Estado. Este es un problema del que se hace eco en varios pasajes de la *República* y las *Leyes*, ya sea de forma directa o indirecta<sup>114</sup>. El peligro puede ser

---

112 *Leyes*, 634 en adelante.

113 *Leyes*, 640d. En las secciones anteriores y posteriores se especifican otras cualidades necesarias para el presidente de los banquetes, como que sea "enemigo de tumultos" y experimentado en presidir fiestas.

114 Algunos ejemplos de estas referencias podemos encontrarlos ya al principio de la *República*, cuando Sócrates comienza a describir el Estado ideal al que finalmente Glaucón se refiere como "ciudad de cerdos" por la ausencia de lujos para los ciudadanos. También lo hace, por supuesto, cuando se habla de la propiedad privada de los guardianes, y de nuevo en el libro octavo, al hablar del paso de la timocracia a la oligarquía. En las *Leyes*, Platón dedica una parte del libro quinto a la legislación sobre propiedades.

aún más acuciante en la democracia, ya que la mayor libertad existente en la misma provoca que las posibilidades de medrar económicamente estén menos restringidas.

Para ello, en sus dos obras propone soluciones muy diferentes. En la *República*, el pensador ateniense se decanta por privar a los guardianes de toda posesión material (salvo las más indispensables), para asegurarse de que la obtención de beneficios económicos no se convierta en una razón para que los avariciosos accedan al poder, sino en un obstáculo (ya que los ciudadanos de la clase más baja sí que tienen acceso a ellas). Platón sabe que una vida austera como la que propone para los guardianes solo será aceptada por hombres virtuosos. Tales hombres son posibles, como hemos visto, por la educación. Pero la vida alejada de lujos y riquezas tiene aún otra importante ventaja: propicia que los gobernantes no tengan otra preocupación que no sea el Estado.

En las *Leyes*, por su parte, existen toda una serie de normas destinada a que se produzca un reparto justo de las riquezas entre los ciudadanos, como la imposibilidad de vender las tierras que se posean (por considerar que son del Estado) o de otorgar dotes en los matrimonios. Se estipulan asimismo grandes penas para los ladrones, o aquellos que guarden botín de guerra para sí mismos, e incluso se propone prohibir la circulación de moneda griega en la ciudad, sustituyéndola por una moneda propia sin valor fuera de la misma. Además, se prohíben los créditos, y se legisla incluso sobre los testamentos. Por otra parte, muchos de los castigos por diferentes crímenes preveen multas de diferente cuantía, pero para evitar los casos de pobreza se aconseja perdonar las deudas una vez establecida la colonia, y se prohíbe despojar a un ciudadano (independientemente de la situación) de los bienes que poseyera en el momento de fundación de la ciudad. Lo que se busca, como mencionamos en su momento, es que no existan casos ni de riqueza o pobreza extremas, en cuanto estos pueden suscitar padecimientos e inconformismo que puedan llevar al Estado a una situación de sedición.

Para alcanzar tal situación de igualdad económica se requiere la aceptación de este tipo de leyes revolucionarias por parte de los ricos, que son, evidentemente, quienes

más tienen que perder. Platón es plenamente consciente de ello, como demuestran las siguientes líneas del libro quinto de las *Leyes*.

Las reformas, tales como la abolición de las deudas y el repartimiento de tierras, dependen enteramente de los ricos, que, además de sus bienes inmensos, tienen una multitud de deudores, cuando por un espíritu de moderación consienten en hacer partícipes de sus riquezas a los que carecen de todo, sacrificando una parte de sus bienes para asegurar la otra; y cuando, reduciendo su fortuna a una honesta medianía, se persuaden de que no es disminuyendo aquella, y sí aumentando sus deseos, como uno se empobrece. Esta disposición de espíritu en los ricos es el principal fundamento de la salud de un Estado, y sobre este fundamento, como sobre una base sólida, se puede levantar el edificio político que se juzgue conveniente en tales circunstancias; mientras que si la reforma se hace de una manera viciosa, sería muy difícil que pudiera subsistir después ningún sistema de gobierno.

Dijimos ya que nosotros hemos evitado este inconveniente, o por mejor decir, que hemos indicado el medio único de evitarlo, que es amar la justicia y procurar no enriquecerse. No conozco ningún otro camino, ni ancho ni estrecho, por el que pueda precaverse este mal. (*Leyes*, 736d-737a).

Este fragmento, además de para atestiguar el realismo con el que Platón trata el asunto, muestra de nuevo lo estrechamente unidos que se encuentran el Estado o la constitución ideal y la virtud, siendo el punto de encuentro entre ciudadanía y educación su punto de unión. El texto no es sino la enésima expresión de la dependencia que el Estado tiene de los ciudadanos: solo hombres virtuosos harán posible la polis virtuosa. Volvemos a encontrarnos con la teoría de la simetría entre ciudadano y Estado.

En cualquier caso, todas las reformas propuestas por Platón que hemos visto hasta el momento tienen una cosa en común: la necesidad de un mayor control de las vidas de los ciudadanos por parte del Estado. Esto tiene que ver, por supuesto, con la *paideia*, pero al convertir los habituales preceptos, preferencias y costumbres en leyes el

pensador va un paso más allá, proponiendo un Estado que se inmiscuye en áreas de la vida de sus ciudadanos en un grado en el que ningún Estado griego de su época solía interferir<sup>115</sup>. Un ejemplo de esta línea de pensamiento lo encontramos en la Carta VII, en la que, en el contexto de los tumultos políticos en Sicilia, nombra la legislación espartana de Licurgo, que al instaurar las instituciones de la Gerusía y los éforos logró que "la ley llegase a ser soberana de los hombres y no los hombres señores absolutos de las leyes"<sup>116</sup>. En definitiva nadie, ni reyes, ni tiranos, pero tampoco el pueblo, debe hallarse nunca en una situación de poder absoluto.

Lo que Platón está diciendo, en definitiva, es que es necesario hallar, en primer lugar, una constitución justa, y que una vez esto se haya conseguido es necesario poner las leyes por encima de los gobernantes. El ejercicio del gobierno debe hacerse siempre dentro de ese marco legal ideal que es la constitución perfecta; solo así es posible asegurar la perpetuación del Estado virtuoso.

Dos son, por otra parte, las máximas que guían tanto el Estado ideal de la *República* como la constitución de las *Leyes*, hechos que provocan las críticas y el anhelo de renovación de Platón. La primera, cuyo contrario se haya precisamente inserto en la raíz de la democracia, es el gobierno de los mejores sobre los peores, entendiendo el calificativo "mejores" en los términos de virtud, sabiduría y preparación política que hemos discutido anteriormente. Tal y como ve Platón la democracia, el gobierno ejercido mediante este sistema no es ni igualitario ni justo, porque al haber un

---

115 Nos referimos sobre todo a las restricciones económicas y la política matrimonial y familiar dirigida propuesta por Platón. Si comparamos las prescripciones de la *República* y las *Leyes* con las reformas de Solón, que en su época se consideraron revolucionarias, podemos ver que el control legal en asuntos económicos que propone Platón es mucho más estricto (por ejemplo, Solón suprimió las dotes y abolió la esclavitud por deudas, pero no estableció topes de renta como los observados por Platón en las *Leyes*. Asimismo, en materia matrimonial, Solón estableció una serie de leyes destinadas a regular la pederastia, habito común en la época, y la frecuencia de encuentros sexuales en ciertos matrimonios, pero sus enmiendas quedan, a nuestro entender, bastante lejos del sistema matrimonial propuesto en la *República* o los cambios de tutoría de los niños de familias numerosas para favorecer a las parejas sin hijos expuesto en las *Leyes*).

116 *Carta VII*, 354a-c. Esto enlaza, a su vez, con la idea presente en la constitución de las *Leyes* de mantener a los magistrados como legisladores, poniendo los cambios en el código legal fuera del alcance del pueblo.

número mucho mayor de ciudadanos alejados de la virtud que de sus opuestos, la democracia termina siendo la imposición de las ideas del demos ignorante sobre una minoría virtuosa<sup>117</sup>.

La segunda razón que lleva a Platón a volverse sobre la política, y que enraiza con la anterior, es que el gobierno debe tender siempre hacia el bien común. Este bien común es entendido en Platón como el bien del Estado (dicho de otra forma, el Estado virtuoso, o tendente a la virtud): ni de la mayoría, ni siquiera de la minoría de los virtuosos, que al fin y al cabo según el pensador también han de hacer un esfuerzo, el de gobernar, dejando de lado temporalmente su búsqueda de la sabiduría. Por contra, en su estudio de los (malos) tipos de gobierno del libro VIII de la *República*, Platón se cuida mucho de señalar, además de los defectos y problemas inherentes a cada sistema, que dichos gobiernos causan tales problemas por ser gobiernos al servicio de un grupo humano, ya sea una minoría aristocrática, como es el caso de la oligarquía, una minoría desfavorecida, en el de la democracia, o un solo hombre, el tirano. Para Platón, lo que todos estos grupos e individuos tienen en común es que utilizan el aparato del gobierno para su propio beneficio, dejando en segundo plano lo que es mejor para el Estado, y eso es lo que hay que corregir por encima de todo.

A la luz de estos principios, podemos ver claramente que la continua preferencia y exaltación de los hombres virtuosos no es, por tanto, una apuesta partidista de Platón, sino en primer lugar una necesidad (puesto que solo tales hombres, gracias a su sabiduría y prudencia, serán capaces de crear una legislación justa y ejercer un gobierno justo) impuesta por la elección del bien común sobre el individual. Dicho de otro modo, Platón no busca beneficiarse personalmente situando a los hombres virtuosos al mando

---

117 Este sentido lo explica bien Mas, S. (2009). La crítica de Platón a la democracia: paideía politikê. En *Filosofía y democracia en la Grecia antigua* (p. 184). Zaragoza: Prensas Universitarias, cuando dice que "el texto platónico (de la *República*) puede entenderse como una crítica a la cultura democrática, esa cultura que quiere igualar lo desigual y que conduce finalmente a los enfrentamientos civiles". Asimismo, conviene recordar aquí de nuevo la cita de *Leyes*, 757b-c, a la que hemos aludido antes (p. 49), sobre la verdadera igualdad, que consiste en guardar la proporción, dando más a quien más lo merezca.

del gobierno o, más bien, cree que el gobierno de los sabios redundaría no solo en beneficio de estos, sino de todos los ciudadanos, guiándoles por el sendero de la virtud.

Como decíamos previamente, el efecto que Platón busca obtener con la hipotética aplicación de sus prescripciones es un mayor control de lo que ocurre en el Estado, y es evidente que esto pasa no solo por la fijación de leyes más concretas, definidas o estrictas, sino también por la capacidad de mantenerlas y de hacerlas valer.

En la Atenas de la vida de Platón, una de las principales características de la ley es su flexibilidad, y el amplio margen de interpretación que ofrecen, lo que, por otra parte, es una característica común a la mayoría de las ciudades-estado griegas. En palabras de Laura Sancho,

"existe cierto acuerdo entre los estudiosos en que la ley griega comparte rasgos significativos como son la no exhaustividad de "lo escrito" – a pesar de que la escritura se empleara inicialmente casi sólo para la fijación de la ley – el papel del debate abierto, y la existencia de tribunales de justicia – constituidos por dikastai especializados o populares – pero diferentes al poder político de los magistrados". (Sancho Rocher, 2009)<sup>118</sup>.

Como sabemos, el sistema procesal habitual en Atenas consiste en un cara a cara entre acusador y acusado, en el que ambos exponen el caso frente a un tribunal, popular para los delitos más comunes (la Heliaia), y formado por los miembros del Areópago para los más graves (si bien el área de delitos que abarcaban uno y otro órgano fue variando a lo largo del tiempo). Por lo general, los miembros del jurado votaban su sentencia en secreto, e inmediatamente después de haber escuchado los alegatos, sin deliberación previa, por lo que a menudo las pruebas y los testimonios quedaban en un segundo plano, eclipsadas por la habilidad discursiva (o falta de ella) de las partes, así como por otros factores como la situación social, reconocimiento (en caso de ser un personaje público), etc.

118 Sancho Rocher, L. (2009). *¿Una democracia "perfecta"? Consenso, justicia y demokratia en el discurso político de Atenas (411-322 a.C.)* (p. 214). Zaragoza: Institución "Fernando el Católico".

El relativamente poco peso de las pruebas y, por ende, de los hechos reales acaecidos en el proceso judicial, unido a la poca concreción de ciertas leyes, convertía los juicios en eventos irregulares y a menudo arbitrarios. Los tribunales tenían prácticamente todo el poder de la decisión en sus manos. De hecho, el juramento que habían de pronunciar al convertirse en jueces les instaba no solo a aplicar la ley, sino a obrar con justicia cuando esta no fuera clara, lo que a ojos de Laura Sancho "implica la existencia de una clara conciencia de que no todo estaba precisado en forma escrita"<sup>119</sup>. Pese a que la intención de los atenienses al escribir las leyes probablemente fuese establecer una legislación firme e igual para todos (acorde al espíritu democrático), no podemos menos que conceder que la laxitud de las leyes escritas provocaba, en primer lugar, que en ocasiones se siguiera haciendo valer el peso de la tradición o la costumbre<sup>120</sup>, y en segundo lugar, que aspectos en apariencia adyacentes como el carisma de las partes o incluso el humor de los jueces jugasen un papel inquietantemente importante en los procesos.

Es evidente que, tras la condena a muerte de su maestro, Platón debía tener un interés personal en lograr un sistema de justicia más definido, recogido en un marco legal sólido y menos dependiente de la libre interpretación de un tribunal. El primer apunte que podemos ver de esto en las *Leyes* es la forma alternativa de referirse a los magistrados como "guardadores de las leyes". Su deber primordial es asegurarse de que las leyes (que son las mejores posibles, puesto que tienden a la virtud<sup>121</sup>) no se modifican o se toman a la ligera, para lo que se establece un consejo especial formado por los guardadores de las leyes más antiguos, y también por algunos jóvenes virtuosos para educarlos y prepararlos de cara al futuro. Su tarea consiste en discutir sobre el estado de las leyes, sobre las ciencias importantes para la legislación e incluso sobre las leyes de otras ciudades-estado y naciones, para dirimir su posible inclusión en la

---

119 Sancho Rocher, L. (2009). *¿Una democracia "perfecta"? Consenso, justicia y demokratía en el discurso político de Atenas (411-322 a.C.)* (p. 222). Zaragoza: Institución "Fernando el Católico".

120 En sus obras, Aristóteles pone a menudo de manifiesto la vigencia de las leyes no escritas. Encontramos ejemplos en su *Ética a Nicomaco*, 1162b, o en la *Política*, 1319b.

121 En *Leyes*, 962d-e se hace, de hecho, una crítica a las instituciones de los demás Estados por tender sus leyes a diferentes objetos y no a uno solo.

constitución<sup>122</sup>.

Por otra parte, en el libro VI se establecen las leyes referentes al sistema judicial<sup>123</sup>. Para Platón, es importante que, a diferencia de lo que ocurre en Atenas, el proceso se tome su tiempo en determinar si las pruebas, los testimonios y los informes están suficientemente claros. A continuación, se establecen tres tipos o niveles de tribunal para las causas privadas: uno, elegido de mutuo acuerdo por las partes, y formado por sus convecinos, amigos y conocedores del caso; otro, específico de cada tribu, que acogerá el caso si no se ha podido llegar a un acuerdo mediante el primer sistema; finalmente, si aún se produce otra apelación, decidirá de forma definitiva un tribunal compuesto por los jueces más íntegros de entre el cuerpo de magistrados. Las causas públicas (en las que se haya producido una demanda de un ciudadano por daños de otro de entre ellos al Estado), las instruirá en primer lugar un tribunal de magistrados, pero la decisión final quedará en manos del pueblo, primer interesado en la resolución del caso. No obstante, y como se especifica en el libro IX, sea cual sea el delito, solo los magistrados tendrán derecho a condenar a pena de muerte al acusado<sup>124</sup>.

Hemos hablado hasta ahora de los principales puntos de cambio entre la democracia y las teorías políticas propuestas por Platón. Sin embargo, existen también otros asuntos que, si bien por extensión o por peso pueden parecer menos importantes, muestran diferencias entre una y otra concepción de gobierno. Es el caso, por ejemplo, de la comunidad de bienes propuesta para los guardianes en la *República*, o las restricciones en materia de comercio que aparecen en las *Leyes*. Estamos hablando de una larga serie de disposiciones presentes en ambas obras, y que están destinadas a reducir el impacto de la economía en el equilibrio del Estado, procurando para ello evitar que los ciudadanos se distraigan con la acumulación de bienes para que puedan dedicarse a la auténtica vida de hombre de Estado.

---

122 *Leyes*, 951c en adelante.

123 *Leyes*, 766d en adelante.

124 *Leyes*, 855c.

Otra diferencia destacable es la aparente intención, sobre todo en la *República*, de "aprovechar" mejor a las mujeres como agentes beneficiosos para el Estado. Creo que Platón es consciente del papel que, aun desde el rol secundario que se les otorgaba habitualmente en las sociedades griegas, ejercían las mujeres en la vida cotidiana: al fin y al cabo estamos hablando de la mitad de la población del Estado. Además, el pensador ateniense debía ser bien consciente del grado de influencia que las mujeres ejercen forzosamente sobre los hombres (no estamos hablando solamente desde el sentido habitual que esta expresión tendría en nuestras vidas en el sentido de la atracción entre sexos, sino también por el mero hecho de cohabitar juntos), por lo que no tendría sentido olvidarse de ellas en la legislación. Platón va, sin embargo, en este sentido mucho más lejos de lo habitual en su tiempo (incluyendo la misma democracia ateniense), al proponer la posibilidad de que mujeres y hombres puedan ejercer las mismas profesiones y ostentar los mismos cargos en el Estado (aunque siga pensando que el hombre es superior a la mujer en todas ellas)<sup>125</sup>.

Existen, en definitiva, muchas pequeñas diferencias, pero creemos haber tratado ya las capitales que, como hemos dicho, se centran fundamentalmente en tres puntos propuestos por Platón y perfilados a lo largo de ambas obras: una educación bien regulada con la virtud como meta; un gobierno formado por los hombres más excelentes que dicha educación haya podido generar; y una constitución bien definida e "ilustrada" (disculpen el anacronismo) que asegure la continuidad del Estado y su equilibrio intestino.

Siendo este el espíritu general de las teorías políticas platónicas, cabe preguntarse si no habría sido posible plantear cambios políticos fieles a tales ideas que a su vez tuvieran más en cuenta la situación real de las ciudades-estado de la época. Esto es precisamente, como veremos a continuación, lo que Aristóteles le va a recriminar en su *Política*. Personalmente creo que, en lo que se refiere a la *República*, es posible salvar esta crítica recordando que su intención a lo largo de la obra no es crear un

---

<sup>125</sup> Véase 45 (p. 28).

Estado mejor, sino uno perfecto o ideal (como sus personajes dicen en multitud de ocasiones a lo largo de la obra), y que incluso este proyecto se supedita en el texto a la búsqueda de una definición de la justicia, y de la relación de la felicidad con esta. En las *Leyes*, sin embargo, y a pesar de que de nuevo la intención era crear algo lo más ideal o perfecto posible, existe un manifiesto interés práctico. Sin embargo, teniendo en cuenta la gran cantidad de cambios que propone con respecto a cualquier gobierno de la época, es como poco dudoso que una constitución tal pudiera ser aceptada por sus contemporáneos.

En cualquier caso, tales cuestiones no invalidan el aparato crítico de la política que aparece en sus obras. La *República* y las *Leyes* pueden, por tanto, servir a dos excelentes propósitos: en primer lugar para informarnos de las fallas que, a ojos de Platón, existían en los gobiernos de su época; pero también sirven, en segunda instancia, para mostrarnos la idea que uno de los más grandes pensadores de la historia tenía de como habría de ser un Estado ideal.

## LA FORMA DE GOBIERNO PROPUESTA POR PLATÓN EN OPOSICIÓN A LA TEORÍA POLÍTICA DE ARISTÓTELES

Aristóteles fue un pensador muy prolífico, cuyas obras abarcan multitud de temas diferentes. Sobre el Estagirita (al igual que sobre Platón) suele decirse que su pensamiento solo puede entenderse en conjunto. Sin embargo, respecto a la política, que es lo que aquí nos interesa, hemos de remitirnos fundamentalmente al texto del mismo nombre, *Política*<sup>126</sup>, aunque volveremos sobre sus otras obras si es necesario.

Antes de hablar de la concepción política aristotélica conviene, no obstante, detenernos un instante a mencionar la relación entre Platón y Aristóteles. Como sabemos, el primero fue el maestro del segundo, por lo que cabe esperar encontrar matices de su influencia en las obras del segundo (y de hecho, así es). Sin embargo, Aristóteles es bien conocido por su objetividad a la hora de analizar las teorías de otros, vengan de donde vengan, acostumbrando a someterlas al escrutinio de la lógica en busca de fallos. Con Platón no actuó de forma diferente (de hecho, es conocida su crítica a las Ideas platónicas), por lo que nos encontraremos también ante un aspecto crítico que será necesario procesar. Hecha la advertencia, comencemos.

Nada más empezar la *Política*, Aristóteles nos dice que existen dos tipos diferentes de relaciones en las que ocuparnos de la igualdad: por un lado, la política, en la que gobernantes y gobernados son iguales en tanto que hombres libres, ciudadanos,

---

126 En lo sucesivo, utilizaremos para las citas la traducción española de la *Política* de Patricio Azcárate, una versión que no posee los números de Bekker. Como es imprescindible utilizar estos para señalar las citas, lo haremos, pero advertimos que es posible que en ocasiones el número del Libro indicado no coincida con el de la versión consultada. Esto es debido a que algunos editores, entre ellos los responsables de la traducción de Azcárate, ofrecen una ordenación diferente del contenido de la *Política*, cambiando algunos Libros de lugar, obedeciendo al orden que les parece más correcto teniendo en cuenta el texto de Aristóteles, puesto que el Libro tercero parece enlazar de forma natural con el séptimo de Bekker. Es común, por ende, encontrar versiones de la *Política* con el siguiente orden en los Libros (respecto al de Bekker): 1, 2, 3, 7, 8, 4, 5, 6. Sea consciente el lector, por ende, de que cuando nos estemos refiriendo, por ejemplo, al Libro cuarto, este se corresponderá con el Libro séptimo de la versión de Bekker. Esto puede explicar, asimismo, lo que a un lector con la versión de Bekker podrían parecer saltos en el orden natural del texto.

etc., y por otro el resto de relaciones, como las establecidas entre los dos cónyuges, entre el griego y el bárbaro o entre el amo y el esclavo, en las que una de las partes es por naturaleza superior a la otra<sup>127</sup>. Este pasaje contradice al Platón de las *Leyes*, cuando este decía que existían dos tipos de igualdad en política: la del azar, y la que guarda las proporciones, dando más al mejor y menos al peor<sup>128</sup>.

Este mismo fragmento nos sirve como puerta a otra crítica indirecta a Platón, y es que, al igualar a bárbaros, mujeres y esclavos, de los que dice que "la naturaleza no ha creado entre ellos un ser destinado a mandar"<sup>129</sup>, se muestra evidentemente contrario a la posibilidad, apuntada en la *República*, de que las mujeres pudieran ser guardianes<sup>130</sup> o auxiliares, o en general a que puedan tener cualquier papel en la administración del Estado.

En el libro segundo, Aristóteles dedica tres capítulos (los tres primeros) a las obras de temática política de Platón, la *República* (a la que dedica los capítulos uno y dos) y las *Leyes* (sobre la que versa el tercero). En los dos primeros capítulos se detiene sobre todo en la cuestión de si es positiva para el Estado la comunidad de bienes, incluyendo a las mujeres. De esta disposición se destacan diversos inconvenientes, siendo el primero de ellos el malestar que suscitaría una repartición equitativa en los ciudadanos más trabajadores. Resulta grato, además, el sentimiento de propiedad, y le resulta innecesaria al de Estagira una ley tal, puesto que la propia costumbre puede regular la situación. El siguiente fragmento resulta, a este respecto, ilustrativo:

---

127 *Política*, 1252a en adelante.

128 Véase 108 (p. 62).

129 *Política*, 1252b 3. Más adelante, en el Libro II, capítulo VI, vuelve a reiterar estas ideas al hacer un estudio de la constitución espartana, Estado en el que, a sus ojos, existe un peligroso relajamiento en cuanto a las leyes sobre las mujeres. Dice allí unas palabras que muestran bien lo que piensa cuan absurda resulta para Aristóteles la idea de permitir gobernar a las mujeres: "¿Y qué más da que las mujeres gobiernen en persona, o que los que gobiernan lo hagan arrastrados por ellas? El resultado siempre es el mismo. Teniendo una audacia, que es completamente inútil en las circunstancias ordinarias de la vida y sólo buena en la guerra, las lacedemonias no han sido menos perjudiciales a sus maridos cuando han llegado los momentos de peligro. La invasión tebana lo ha demostrado bien. Inútiles como siempre, causaron ellas más desórdenes en la ciudad que los enemigos mismos" (*Política*, 1269b).

130 Véase 45 (p. 28).

"Yo prefiero, y mucho, el sistema actual, completado por las costumbres públicas y sostenido por buenas leyes. Reúne las ventajas de los otros dos; quiero decir, de la mancomunidad y de la posesión exclusiva. La propiedad en este caso se hace común en cierta manera, permaneciendo al mismo tiempo particular; las explotaciones, estando todas ellas separadas, no darán origen a contiendas; prosperarán más, porque cada uno las mirará como asunto de interés personal, y la virtud de los ciudadanos arreglará su aplicación de conformidad con el proverbio: «entre amigos todo es común». Aún hoy se encuentran rastros de este sistema en algunas ciudades, lo cual prueba, que no es imposible; sobre todo en los Estados bien organizados o existe en parte o podría fácilmente completarse. Los ciudadanos, poseyéndolo todo personalmente, ceden o prestan a sus amigos el uso común de ciertos objetos" (Política, 1263a).

Pueden ocurrir, además, en un Estado tal como el propuesto en la República, situaciones perniciosas ocasionadas por el desconocimiento del verdadero parentesco entre ciudadanos, como las relaciones sexuales o delitos entre familiares. La noción misma de parentesco pierde el sentido y su habitual importancia (puesto que cada hombre es padre de todos los niños y hermano de todos los hombres, este vínculo deja de valorarse), ocurriendo así que la situación de armonía y la unidad entre todos los ciudadanos que Platón pretendía lograr acabe dando lugar a un panorama totalmente opuesto. En definitiva, para Aristóteles, este exceso de unidad del Estado puede llevar a su ruina.

A este respecto, la crítica del final del segundo capítulo es devastadora. Comienza diciendo que "En cuanto a las disensiones, pleitos y otros vicios que Sócrates echa en cara a las sociedades actuales, yo afirmo que se encontrarán todos ellos sin excepción en la suya", para a continuación cargar contra la escasez de leyes pertinentes a los labradores, sus bienes, sus mujeres, etc. A sus ojos, pretender obligar a los campesinos a entregar el fruto de sus tierras dará probablemente lugar a rebeliones, resultado que se derivará también de la perpetuación de la clase gobernante, e incluso del descontento de los guardianes por verse privados de todos los placeres, que son

necesarios para alcanzar la felicidad<sup>131</sup>.

Ya en el tercer capítulo, sobre la constitución dispuesta por Platón en las *Leyes*, dice que "vuelve paso por paso sobre su primer proyecto. Si se exceptúa la comunidad de mujeres y de bienes, en todo lo demás hay un perfecto parecido entre sus dos Repúblicas". Asimismo, pese a que califica el diálogo como "notable, y lleno de elegancia, de originalidad y de imaginación", afirma que el número de cinco mil ciudadanos armados, más sus mujeres y siervos, es excesivo, y que se necesitaría una llanura inmensa para alimentarlos a todos<sup>132</sup>.

Critica a continuación que Platón haya subestimado el asunto bélico como una de las cuestiones capitales de la fundación de una ciudad, y también que no haya puesto unos límites más concretos a la propiedad. Después, se vuelve hacia las leyes destinadas a regular el número de ciudadanos y la economía doméstica, las cuales considera inadecuadas.

La conclusión de Aristóteles en este capítulo es que la república propuesta por Platón dista mucho de ser la más perfecta, por lo que "muchos preferirían sin dudar la de Lacedemonia o cualquiera otra un poco más aristocrática". Para el estagirita, el Estado propuesto por Platón tiene, finalmente, "una tendencia pronunciada hacia la oligarquía", que se observa en todas las disposiciones destinadas a favorecer la participación electoral y la elección de los ricos<sup>133</sup>.

En cuanto a las formas de gobierno existentes, Aristóteles distingue entre las formas de gobierno "buenas", en las que busca el bien general del Estado, y que son monarquía (si gobierna uno solo), aristocracia (si gobierna una minoría) o república (si gobierna una mayoría), y sus contrapartidas "malas", en las que solo se busca el interés

---

131 *Política*, 1264a-b.

132 *Política*, 1265a.

133 *Política*, 1265b en adelante.

de aquel o aquellos que sustentan el poder: tiranía, oligarquía y democracia<sup>134</sup>. En cuanto a sus fines, las divide posteriormente en cuatro. Así, en la democracia se persigue la igualdad, en la oligarquía la riqueza, en la aristocracia la educación y el gobierno de uno, la nobleza<sup>135</sup>.

Si se muestra Aristóteles de acuerdo, no obstante, en la idea platónica de que las leyes, cuando son "fundadas en la razón", deben estar por encima de los gobernantes, y "que el magistrado, único o múltiple, sólo debe ser soberano en aquellos puntos en que la ley no ha dispuesto nada por la imposibilidad de precisar en reglamentos generales todos los pormenores"<sup>136</sup>, y también muestra su acuerdo respecto a la disposición de Platón de abolir las dotes matrimoniales como medida para equilibrar la economía<sup>137</sup>.

Por otra parte, si volvemos al principio del Libro III, encontramos otro punto de discrepancia con respecto a la constitución que ofrecía Platón en las *Leyes*, y es que para Aristóteles, los artesanos y las gentes que se ven obligados a trabajar para el público, a los que denomina "obreros y mercenarios", no deben adquirir, en un buen Estado, el rango de ciudadano, que para él se equipara con la posibilidad de ejercer un cargo de magistrado (en general, de acceder al gobierno, de una u otra forma). Pero, sobre todo, en los primeros capítulos del mencionado Libro se pone de manifiesto la diferencia que, para Aristóteles, existe entre la virtud privada, del hombre en cuanto a hombre, y la virtud del hombre en cuanto a ciudadano. Para Platón, recordemos, ambas se hallaban equiparadas en la República, puesto que, al fin y al cabo, lo único que se decía allí de los guardianes a este respecto era que los hombres sabios y prudentes (esto es, virtuosos), serían los más preparados para asumir el mando del gobierno.

Este desdoblamiento propuesto por Aristóteles suscita un debate interesante. Ciertamente, parece más realista esperar que, en una ciudad lo más perfecta posible, los

---

134 *Política*, 1279a-b.

135 *Política*, 1296b.

136 *Política*, 1282b.

137 Lo que podemos ver al hilo de su análisis del gobierno de Esparta, en *Política*, 1270a.

ciudadanos sean excelentes respecto a su propia categoría (esto es, que sepan perfectamente como actuar en lo que respecta a su relación con la ciudad), en lugar de pretender que todos los ciudadanos alcanzarán la virtud en términos generales, como parece proponer Platón en las *Leyes* que ocurrirá tras un periodo en la ciudad regida por la constitución perfecta, y de este modo podrán obrar y elegir de modo adecuado para el Estado. Sin embargo, si invertimos el orden de los factores, ¿no es lícito suponer, como hace Platón, que la virtud del ciudadano emana de algo mayor, de una virtud privada (por usar terminología aristotélica), que le permite manejarse no solo en la ciudad, sino en su vida en tanto que ser humano? Quizás la respuesta sea que Platón no concibe la vida como algo posible de forma separada a la ciudad: recordemos su teoría de que el alma del hombre es reflejo del Estado en el que vive y viceversa. Parece que, para él, el hombre es ciudadano, ambos términos se equiparan y, por ende, no tiene sentido pensar separadamente en ellos. Aristóteles, por su parte, al decir que la virtud del ciudadano y la del hombre de bien no coinciden, parece indicar que un hombre puede ser un buen ciudadano y una mala persona pero... ¿no parece esto, intuitivamente, una contradicción?

La respuesta a esta paradoja se haya entre esas mismas líneas. Aristóteles explica que "como el Estado reviste muchas formas, es claro que la virtud del ciudadano en su perfección no puede ser una; la virtud, que constituye al hombre de bien, por el contrario, si lo es. De aquí, como conclusión evidente, que la virtud del ciudadano puede ser distinta de la del hombre privado". A continuación se pregunta: "¿Pero quién podrá entonces reunir esta doble virtud, la del buen ciudadano y la del hombre de bien?", y se responde: "Ya lo he dicho: el magistrado digno del mando que ejerce, y que es a la vez virtuoso y hábil; porque la habilidad no es menos necesaria que la virtud para el hombre de Estado"<sup>138</sup>. En definitiva, para Aristóteles la política puede aprenderse de forma separada a la virtud, digamos, moral. La virtud del ciudadano consiste en saber (cómo) mandar cuando le toca, y (cómo) obedecer cuando no. Podría concluirse que, para el de Estagira, la palabra virtud tiene un carácter más plural que para su maestro.

---

<sup>138</sup> *Política*, 1276b-1277a.

Ya en el Libro IV<sup>139</sup>, Aristóteles habla de algunos detalles concretos del Estado en los que, por lo general, no se muestra tampoco de acuerdo con Platón. En primer lugar, aunque piensa, como su maestro, que es necesario establecer un límite de población<sup>140</sup>, ya vimos más arriba como criticaba el número propuesto por aquel, juzgándolo excesivo. A continuación, afirma que es conveniente que el Estado tenga salida tanto por tierra como por mar, lo que contradice lo prescrito por Platón, que consideraba que el acceso al mar, al facilitar el acceso de foráneos, podría llegar a perjudicar la tranquilidad del Estado e incluso la virtud de sus ciudadanos. Para Aristóteles, sin embargo, el comercio marítimo es demasiado importante para el mantenimiento de la ciudad en lo tocante a los recursos como para obviarlo, aunque al respecto de las consideraciones sobre la población y la extensión del territorio advierte que "nos hemos encerrado dentro de los límites de una exactitud aproximada, pues no debe exigirse en simples consideraciones teóricas la misma precisión, que en las observaciones de los hechos que nos suministran los sentidos<sup>141</sup>".

Aristóteles se muestra, por lo general, más concreto que Platón respecto a la organización de la ciudad<sup>142</sup>. Al final del capítulo séptimo ofrece una lista de cosas indispensables para la ciudad, en la que incluye la subsistencia, las artes, las armas, la riqueza, la religión y el gobierno. Teniendo esto en cuenta, obtenemos una lista análoga de los diferentes tipos de ciudadanos indispensables para el Estado: trabajadores, artistas, guerreros, gentes ricas, sacerdotes y jueces<sup>143</sup>. Al hilo de esto, Aristóteles

---

139 Recordemos, este es el libro séptimo en la versión de Bekker, o lo que es lo mismo, sección 1323a en adelante.

140 La frase que quizá resuma mejor esta disposición sea aquella que dice: "La ley es la determinación de cierto orden; las buenas leyes producen necesariamente el buen orden; pero el orden no es posible tratándose de una gran multitud" (*Política*, 1326a). Algunos ejemplos ofrecidos, como el de un general que no puede hacerse oír entre la muchedumbre, refuerzan esta idea. Un número de habitantes más pequeño también facilita, dice, la tarea del magistrado a la hora de juzgar y asignar tareas según el mérito, puesto que de este modo los ciudadanos se conocen bien entre sí.

141 *Política*, 1327b.

142 Si bien no ofrece una constitución como la de las *Leyes*, en general analiza todos los aspectos importantes del Estado de forma mucho más profunda su maestro en la *República*. En los primeros capítulos del Libro segundo, dedicaba unas líneas precisamente a criticar la falta de concreción de Platón en esta última obra, y la excesiva importancia que otorga a la legislación en la primera.

143 *Política*, 1328a.

aconseja, y en esto si coincide con el Platón de la *República*, que las funciones de guerrero y juez deben ponerse en las mismas manos, pero atendiendo a las diferentes etapas de la vida<sup>144</sup>. Estos hombres son los más importantes de la ciudad, el arquetipo de ciudadano, y por ello son merecedores, a su juicio, de poseer los bienes raíces, porque "el desahogo en la vida está reservado para los ciudadanos". Los más ancianos de entre estos<sup>145</sup> son los señalados para dedicarse al culto divino (puesto que sería indigno que tan importante empresa fuera encomendada a alguien que no fuera un ciudadano). Los labradores, indispensables como hemos visto para el Estado, "serán necesariamente esclavos, o bárbaros, o siervos"<sup>146</sup>.

También encontramos semejanzas entre maestro y discípulo en lo referente a la distribución de tierras, puesto que ambos apuestan por otorgar una parte de tierra en la ciudad y otra en la frontera, para forzar los intereses de los propietarios en la defensa de la totalidad del Estado.

El final del Libro IV, que actúa en cierto modo como prelude del V, está dedicado a la educación. Aristóteles enfatiza, como en otras de sus obras, la importancia del hábito si se quiere alcanzar y mantener la virtud.

Ya en el Libro V, se explica que la educación debe estar controlada por la ley, idea que comparte con Platón y que no es del todo extraña en la antigua Grecia (se

---

144 Lo justifica de la siguiente manera: "Nos quedan aún la clase de guerreros y la que delibera sobre los negocios del Estado y juzga los procesos; dos elementos que deben, al parecer, constituir esencialmente la ciudad. Las dos funciones que les conciernen, ¿deberán ponerse en manos separadas, o reunir las en unas mismas? La respuesta, que debe darse a esta pregunta, es clara: deben de estar separadas hasta cierto punto, y hasta cierto punto reunidas; separadas, porque piden edades diferentes y necesitan, la una prudencia, la otra vigor; reunidas, porque es imposible, que gentes que tienen la fuerza en su mano y que pueden usar de ella, se resignen a una perpetua sumisión. Los ciudadanos armados son siempre árbitros de mantener o de derribar el gobierno. No hay más remedio que confiar todas esas funciones a las mismas manos, pero atendiendo a las diversas épocas de la vida, como la misma naturaleza lo indica; y puesto que el vigor es propio de la juventud, y la prudencia de la edad madura, deben distribuirse las atribuciones conforme a este principio, tan útil como equitativo, como que descansa en la diferencia misma que nace del mérito" (*Política*, 1329a).

145 "Es conveniente a la vez rendir culto a la divinidad y procurar el descanso a los ciudadanos agobiados por los años".

146 *Política*, 1329a.

utiliza, de nuevo, el ejemplo de Esparta). También, al igual que su maestro, recalca la importancia de la educación como forma de generar los hábitos que llevarán a los niños a convertirse en hombres virtuosos y buenos ciudadanos (se pone de manifiesto, por tanto, la importancia de la *paideia*).

Teniendo la condición de ciudadano el lugar central que, como hemos visto, posee en la *Política* de Aristóteles, no es de extrañar que se rechacen, "entre las cosas útiles, aquellas que no tiendan a convertir en artesanos a los que las practiquen"<sup>147</sup>. De la educación ateniense, alaba la gramática por su utilidad en el día a día, la gimnástica porque sirve para dar salud y vigor. De la música se dice que sirve para ocupar el tiempo de ocio, necesario para relajar las tensiones del trabajo. Pero además, Aristóteles considera que la música, mediante la armonía, imita las disposiciones morales y es, por ende, "absolutamente necesario hacer que forme parte de la educación de los jóvenes"<sup>148</sup>. La importancia de que los niños aprendan a ejecutar la música por sí mismos, y no se dediquen meramente a escucharla, estriba en la dificultad de juzgar algo que uno no sabe hacer<sup>149</sup>. Esto es, en breve resumen, lo que Aristóteles dice en cuanto a la educación. Como vemos, el de Estagira dedica mucho menos espacio y esfuerzo a concretar los estudios de los ciudadanos que su maestro (probablemente porque trata el tema de forma más general, y se ocupa solo de la educación de los jóvenes<sup>150</sup>), y la única conclusión que podemos extraer en cuanto a lo que aquí nos ocupa es que ambos se muestran de acuerdo en la idoneidad de la gimnástica y la música como materia de aprendizaje para los jóvenes.

---

147 *Política*, 1337b.

148 *Política*, 1340b.

149 Aristóteles dedica los dos últimos capítulos del Libro V a tratar de separar aquellos estudios musicales convenientes para que los alumnos aprendan a juzgar la música de esos otros solo sirven al músico, oficio que el de Estagira considera indigno y propio de personas serviles, puesto que no sirve para la mejora moral propia sino para suscitar el placer del público.

150 En oposición a Platón, que pretende estipular una educación concreta de larga duración destinada sobre todo a la generación de guardianes.

En el Libro VI<sup>151</sup>, se ocupa Aristóteles de la legislación y de los tipos de gobierno. No comentaremos aquí sus análisis de estos últimos, pues no procede, pero si podemos decir algo sobre lo primero. El de Estágira habla de una ciencia que se ocupa de saber "cuál es la mejor forma de gobierno, cuál la naturaleza de este gobierno, y mediante qué condiciones sería tan perfecto cuanto pueda desearse, independientemente de todo obstáculo exterior; y por otra parte, saber también qué constitución conviene adoptar según los diversos pueblos, a los más de los cuales no podrá probablemente darse una constitución perfecta". Esto es, dice, lo que han de saber el legislador y el "verdadero hombre de Estado", que no es sino otra forma de referirse al ciudadano en el ejercicio de su poder en el gobierno<sup>152</sup>.

Lo que vemos aquí no es sino una nueva instancia de la separación que ya habíamos atisbado anteriormente cuando hablabamos de las diferencias entre virtud moral y virtud política. Propone Aristóteles un estudio concreto para el legislador y el gobernante, una parcela del conocimiento que les refiere en tanto que ejeredores de esas funciones. A continuación, se lanza una crítica general, en la que podemos incluir a Platón, destinada a los pensadores que se han dedicado a teorizar sobre política. Dice Aristóteles que

"las más veces los escritores políticos, aun dando pruebas de gran talento, se han equivocado en puntos muy capitales; porque no basta imaginar un gobierno perfecto; se necesita sobre todo un gobierno practicable, que pueda aplicarse fácilmente a todos los Estados. Lejos de esto, en nuestros días sólo se nos presentan constituciones inaplicables y excesivamente complicadas, o cuando se inspiran en ideas más prácticas, sólo se hace para alabar a Lacedemonia o a otro Estado cualquiera a costa de todos los demás que existen en la actualidad. Cuando se propone una constitución, es preciso que pueda ser aceptada y puesta fácilmente en ejecución, partiendo de la situación de los Estados actuales" (*Política*, 1288b-1289a).

---

151 El cuarto de Bekker.

152 *Política*, 1288b.

Es de capital importancia para él, por tanto, atenerse a la practicidad al ocuparse de política. Evidentemente, esto es algo que no se cumple en la *República*, pero Aristóteles va más allá, aludiendo no solo a la necesidad de lo posible, sino de lo probable, cuando habla de la aceptación de la gente (y, en líneas posteriores, de las dificultades de reformar un gobierno ya existente). Este aspecto de la crítica puede aplicarse desde luego a las *Leyes*, una obra en la que, recordemos, se aludía a la necesidad de imponer una tiranía en el inicio del Estado para forzar<sup>153</sup> a la gente a aceptar la constitución. Esta es una disposición que Platón propone en aras de un bien mayor, pero su discípulo duda de su viabilidad. Aunque no lo mencione explícitamente, aquí Aristóteles está previniendo contra las posibilidades de una revolución por parte de una población descontenta, cuando no simplemente de un rechazo directo de los ciudadanos.

Los dos últimos Libros de la *Política* están dedicados a la crítica de la democracia y la oligarquía (reconocidos así como los principales modelos de gobierno), y al estudio del fenómeno de las revoluciones y de lo que hay que hacer para evitarlas. En sus páginas cabe destacar de nuevo el carácter práctico y minucioso del análisis aristotélico, estudio que, por otra parte, se aleja del tema que aquí estamos tratando. El último capítulo de la obra, no obstante, está de nuevo centrado en Platón, concretamente en el tratamiento que este hace de las revoluciones en la *República*. Aristóteles se pregunta por qué Platón no da cuenta de las posibles causas de las revoluciones, y por qué iba a ocurrir una en un Estado que es presentado como perfecto.

En definitiva, las críticas de Aristóteles a las teorías políticas de Platón pueden resumirse en dos grandes motivos principales: 1) imposibilidad práctica, remitida a la dificultad de llevar a cabo los cambios propuestos, 2) falta de concreción, sobre todo en la *República*, en el sentido de que a menudo no se explica siquiera cómo se podrían aplicar las disposiciones. A estos dos grandes reproches hay que añadir los aspectos en

---

<sup>153</sup> Evidentemente Platón no utiliza esta palabra, aunque si que llega a decir que "un tirano que quiere cambiar las costumbres de todo un Estado, no tiene necesidad de grandes esfuerzos ni de mucho tiempo. No tiene más que romper la marcha por donde desee que le sigan sus subditos" (*Leyes*, 711b).

los que el de Estágira piensa que Platón se equivoca, pero aquellos son los mayores defectos que, de carácter general, encuentra en las obras de su maestro.

Conociendo como conocemos a Aristóteles (gran precursor del pensamiento científico, padre de la lógica), no es de extrañar que exija una mayor solidez a las teorías, sea cual sea el campo. En la obra no solo se critica a Platón (aunque si que es el autor más comentado), sino que se hace lo propio con otras teorías como la de Fáleas, Hipódamo, con las constituciones de Esparta y Creta, etc., además, de utilizar constantemente ejemplos históricos de diferentes lugares para ejemplificar las hipótesis.

Probablemente, las diferencias entre ambos (y, por ende, las críticas del discípulo al maestro) surgen de los distintos objetivos que se marcan Platón y Aristóteles en sus respectivas obras. Mientras que el primero trató de crear un Estado ideal (sin preocuparse demasiado sobre su posibilidad práctica, ya que lo utilizaba de ejemplo para encontrar la justicia) y, posteriormente, una constitución ideal (que, aunque aplicable y con concesiones a la realidad en detrimento de la idealidad, exigía unos requisitos en materia de calidad poblacional, o dicho de otro modo, unas almas capaces de alcanzar un grado de virtud mucho mayor del habitual según los estándares del propio Platón<sup>154</sup>), el segundo escribió simplemente un análisis de la política, los Estados y a los sistemas de gobierno reales de su época que, bien entendido, pudiera utilizarse como una serie de preceptos prácticos para gobernar mejor.

No podemos, sin embargo, limitarnos a establecer una oposición idealismo-realismo entre Platón y Aristóteles; la cuestión no es tan sencilla. Esa crítica que hemos denominado de imprecisión o falta de concreción está originada por el apartamiento por parte de Platón del aspecto práctico, que está derivada del error de comprender la esencia como causa de generación, en lugar de hacerlo (al modo aristotélico), como causa ligada a la finalidad. Nada mejor que los textos de la directora de este TFM,

---

154 Que, como decíamos cuando hablábamos de las *Leyes* no se fiaba demasiado de la capacidad de elección de los ciudadanos, ni de que la constitución propuesta fuera a ser aceptada, etc.

Teresa Oñate, para tratar este asunto<sup>155</sup>. En *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*, la profesora Oñate explica la gran diferencia entre el pensamiento aristotélico y los anteriores al mismo, desde Platón y los otros miembros de su Academia hasta los pitagóricos y los presocráticos. Dicha diferencia estriba, precisamente, en el erigirse del pensamiento aristotélico como "alternativa a todas las metafísicas del origen", que no llegan a distinguir del todo "entre los principios potenciales de la generación y los primeros principios de éstos mismos: los fines actuales". Concretamente, en el caso de los "partidarios de las Ideas inmateriales y las Entidades matemáticas", se dice que "trasladando o extendiendo la generación sensible también al ámbito de lo inteligible, no llegaban a advertir la especificidad causal del *lógos* ni su anterioridad ontológica". El "núcleo" de la crítica general de Aristóteles al platonismo se encuentra en la mezcla de los mundos inteligible y sensible, y en el despojar a este último de todo su valor cognoscitivo, trasladándolo al primero, de forma que lo único que se consigue es un cambio de lugar de lo cognoscible, atribuyéndoselo a unas entidades inmateriales con las que pueda conectarse el alma.

De este modo, tanto lo sensible como lo suprasensible pierden sus características propias únicas. En palabras de Teresa Oñate, "el Idealismo platónico es simultáneamente y por lo mismo -debido a la confusión de los planos sensible y suprasensible que no logra distinguir- también un materialismo", porque lo inteligible se mezcla con lo material, no está apropiadamente separado de él<sup>156</sup>.

Hay que señalar desde luego las diferencias entre este uso de la palabra Idealismo, en clara referencia a las Ideas y al plano sensible-suprasensible platónico, y el que yo he pretendido otorgarle al hablar anteriormente de un "Estado ideal" o una

---

155 Los textos de la profesora Teresa Oñate se nutren de una extensa tradición hermenéutica dedicada al estudio de los grandes textos griegos. Muchas veces se han leído los textos de Platón y Aristóteles a la luz de la filosofía moderna occidental (que a la vez está influida por ellos). Las obras de Oñate analizan las de aquellos a la luz de estos descubrimientos, de estas matizaciones. Por su profundidad son, en cierto sentido, el culmen de toda una serie de lecturas dedicadas a desentrañar las intenciones y las consecuencias de los grandes pensadores griegos.

156 Oñate, T. (2001). *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI* (pp. 368-369). Madrid: Dykinson.

"constitución ideal", un uso mucho más mundano que pretendía señalar su carácter utópico y su pretensión de perfección. A la luz de lo comentado anteriormente, el primer Idealismo (basado en ese desdibujamiento de la frontera entre el territorio de lo sensible y lo inteligible) va a provocar que podamos hablar del segundo, esto es, de la ausencia del ámbito práctico (el hecho de ignorar el día a día de la polis real) en la teoría política platónica, resultando esta por ende en un materialismo abstracto.

Para ilustrar esta idea, recurriremos a un segundo texto de Teresa Oñate, concretamente a *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*. En él encontramos un extenso estudio dedicado a las diferencias de pensamiento entre Platón y Aristóteles en el ámbito político, pero iluminadas con las ideas anteriores y enmarcadas, por ende, en la crítica general del discípulo a su maestro<sup>157</sup>.

Uno de los primeros puntos tratados en él, siguiendo las investigaciones de Q. Racionero, es la relación entre ley y dialéctica en Platón, y la subordinación a esta última de la retórica. La retórica, entendida al modo sofista, está unida al relativismo, y una ley legitimada por la dialéctica (y por ende, por la racionalidad), es la respuesta a dicho relativismo que tendría consecuencias terribles. La dialéctica es el punto de partida de las ciencias, el método que estas utilizan para producir sus definiciones, mientras que la retórica solo es legítima cuando se utiliza para convencer del correcto modo de proceder de la dialéctica. Una retórica de este tipo es la que propone Platón que utilicen guardianes y magistrados en sus obras para hacer ver a los ciudadanos lo beneficioso de su gobierno. El problema es que, de este modo, la retórica queda subordinada indirectamente a las Ideas, puesto que la dialéctica trabaja al fin y al cabo bajo ellas. Aristóteles, por su parte, querrá otorgar a la retórica una cierta independencia, situándola en paralelo con la dialéctica, como un método alternativo de "determinar los requisitos exigidos a las argumentaciones probables", ocupándose la primera de su capacidad persuasiva y la segunda de su verosimilitud<sup>158</sup>.

157 Oñate, T. (2004). Parménides entre Platón y Aristóteles. El conflicto de las razones de Occidente. En *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente* (pp. 237-368). Madrid: Dykinson.

158 Oñate, T. (2004). *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente* (pp. 243-249).

Creemos que la retórica, así entendida, es una herramienta más útil para el debate político, puesto que no se trata de una mera repetición o explicación de los resultados de la dialéctica, sino de una presentación de argumentos por verificar para intentar su aceptación o refutación. En la retórica, tal como la entiende Aristóteles, cabe el error de la persuasión, pero en la retórica platónica, si ha de ser legítima, no cabe error posible, puesto que sus palabras están guiadas por la acción de la dialéctica.

El compromiso de Platón con el constructo de las Ideas y las consecuencias que se derivan pueden verificarse en las páginas que se dedican en dicho estudio al *Teeteto*. Se explica allí el rechazo de Platón a la posibilidad de "que la esencia singular simple, como diferencia, sea la causa de la unidad sintética del uno-todo del juicio y sus partes, alegando que la tal diferencia simple es incognoscible". Lo que Platón no alcanza a ver, añade Teresa Oñate, es que la diferencia es una forma de ser de la esencia, y si no puede verlo es porque no es capaz de distinguir la acción de la potencia. Este problema se deriva, descubrimos, del plano temporal, puesto que cree la esencia como anterior al tiempo propio del discurrir intelectual, lo que le fuerza a asignar a este una causa diferente<sup>159</sup>. Aristóteles, por su parte, si da cuenta de la relación, establecida por medio de la diferencia, entre la esencia y el pensamiento.

El peligro final de la subordinación platónica a las Ideas lo encontramos en el *Político*. Allí se encuentra la conclusión final, casi necesaria, de los proyectos que vimos en la *República* y las *Leyes*: solo los hombres de los que se pueda sacar provecho para el Estado han de ser educados, mientras que a los no virtuosos (los que "debido a la fuerza de su mala naturaleza son arrastrados a la impiedad, a la desmesura y a la injusticia"), la técnica real (la política) como ciencia "los elimina con la muerte o el exilio o los castiga con las penas más infamantes... y a los que se revuelcan en la ignorancia... los somete al yugo de la esclavitud"<sup>160</sup>.

---

Madrid: Dykinson.

159 Oñate, T. (2004). *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente* (pp. 304-305).

Madrid: Dykinson. Esto queda ejemplificado, como se comenta después, por la metáfora del palomar.  
160 *Político*, 308c-309b.

Esta cita se presenta (con mayor extensión) en el libro de Teresa Oñate como prueba de la subordinación de la verdad a la justicia para mayor acomodo del proyecto político, posición pseudo-dogmática de gran peligro, por el desplazamiento que provoca del orden de lo moral inherente a esa otra definición de lo bueno, en oposición a la que usa aquí Platón. Lo bueno, en este Estado, supera en efecto la problemática de la polis, porque ya no es lo bueno para los ciudadanos (nunca lo fue), sino que es lo bueno para el Estado como concepto. El problema, no obstante, radica en olvidar que el Estado está formado por los ciudadanos, no existe realmente sin ellos. Por otra parte, la legitimación de un Estado tal, la posibilidad de su aceptación por parte de los ciudadanos, pasa por la función del mito como estructura superior canalizadora del poder de las Ideas en cuanto origen de la legislación racional del Estado, puesto que al ser el mito reconocible por todos, se logra gracias a él la tolerancia del nuevo orden<sup>161</sup>.

Critica Aristóteles por tanto el matematicismo de Platón, la tendencia al Uno pitagórico que se ha puesto de manifiesto en sus diferentes pasos (la Idea sobre la cosa que es su instancia, el Estado sobre los ciudadanos que son sus partes, el mito, que es al fin y al cabo la colocación del hombre eterno como ejemplo del hombre mortal). Se supedita de este modo la moral, que es cosa relacionada con la *physis* por su relación directa de los seres físicos a lo racional, pero no a la racionalidad del ente, sino a una instancia racional "ajena al dolor y la muerte". La ley se genera, en efecto, partiendo de un ideal. Lo explica bien la propia Teresa Oñate cuando dice que se trata de

"dos materias, pues, enfrentadas: la del pensamiento-objeto, método de medición o instrumento tecnológico universal, y la de sus contenidos particulares: los conceptos adecuados o inadecuados a la combinatoria en cuestión que habrán de ser admitidos o rechazados después del enjuiciamiento que concluya en el veredicto que escoge o rechaza entre los repertorios disponibles" (Oñate, T. 2004)

O dicho de otro modo, que la instancia reguladora de la conducta, procesando

---

161 Oñate, T. (2004). *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente* (pp. 322-324). Madrid: Dykinson.

como un particular lenguaje matemático, en operaciones, deja de lado el carácter moral y humano de las acciones con las que está llevando a cabo sus cálculos. Esta es, para Aristóteles, "la vía nihilista del materialismo abstracto"<sup>162</sup>.

Toda esta serie de críticas remiten, finalmente, al desdoblamiento platónico. La ley absoluta no deja espacio a la vida humana real, y es por esto que, en última instancia, Platón solo puede producir una utopía o un sistema legislativo perfecto, porque sus creaciones políticas no están hechas a la medida de los ciudadanos de la polis, sino que los ciudadanos deben estar hechos a la medida de las creaciones, porque estas son Buenas, perfectas, virtuosas. Aristóteles, por su parte, no vuelve la espalda al carácter natural del humano ni de la relación de este con la razón. Para él, simplemente, un sistema político que se diga perfecto debe estar hecho pensando en los ciudadanos a los que va a aplicarse, porque la política es, al fin y al cabo, una ciencia de hombres, propia de hombres y debe estar, por tanto, al servicio de los hombres.

---

162 Oñate, T. (2004). *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente* (p. 364). Madrid: Dykinson.

## CONCLUSIONES

Creo que tras nuestro análisis nos encontramos en posición de investir de un aspecto más formal a las críticas de Platón a la democracia. Lo haremos al modo kantiano, señalando así, con lo visto hasta ahora como guía, sus límites y sus alcances, sus competencias y sus posibilidades.

Como sistema de gobierno, la democracia alcanza a todas las figuras con un estatus jurídico reconocido (en el caso de Atenas, el de ciudadano ateniense; en nuestros días, de forma similar aunque con requisitos menos estrictos, el de ciudadano del Estado). Siendo como es, en comparación con otras formas de gobierno, un sistema muy inclusivo, está con todo limitado, como ve Platón, por la virtud (hoy en día diríamos por la capacidad de voto responsable, aunque evidentemente la virtud platónica es mucho más abarcadora) de las personas a las que extiende su poder.

Pero la democracia, como forma política, es en la Grecia antigua (y en Atenas no es diferente), mucho más que un sistema de gobierno. Esto es así porque, debido a la existencia de la figura de la *paideia*, la política se ejerce allí de una forma mucho más activa que en la actualidad. El gobierno elegido, por ende, está afectado y afecta a la forma en que los ciudadanos se comportan, a sus decisiones y, finalmente, al rumbo del Estado mismo. Las competencias de la democracia son amplias: las ideas de igualdad y libertad que introduce en la polis ateniense cambian paulatinamente a la ciudad-estado y a sus habitantes.

Ámplias competencias implican amplias posibilidades (puesto que implican, en terminología aristotélica, una gran potencialidad). Así lo vio Platón, que pensó que, con la educación y el sistema de gobierno adecuados, una ciudad-estado podía llegar a sus máximos de belleza y virtud. En la *República* y las *Leyes* podemos ver su visión de esos máximos. La aspiración es total: autosuficiencia, fuerza militar, intelectual y moral, todo

ello proveniente de una base de habitantes virtuosos, verdaderos ciudadanos guiados por los mejores, los filósofos, capaces de llevar al Estado al máximo de su potencialidad. En la *República*, se muestra ese sueño en todo su esplendor; en las *Leyes*, se muestra la máxima potencialidad dentro de los límites de la realidad. Pero en ambos casos se lleva la política al terreno de lo ideal de la mano de la virtud.

Cabe sin embargo, como hemos visto de la mano de Aristóteles, hacer una crítica de la crítica. Las teorías políticas expuestas por Platón en sus obras tocan todos los aspectos de la sociedad (a partir del comportamental, si nos atenemos a la opinión de Aristóteles de que la clave para alcanzar la virtud está en el hábito), pero encuentran su límite precisamente en ese punto, en las personas y sus almas a partir de las cuales debe fluir todo lo demás. Aquí es donde toma fuerza la acusación del Estagirita de falta de realismo, porque el Estado descrito por Platón es al fin y al cabo un Estado para gente que puede llegar a ser (virtuosa), pero que desde luego aún no es.

Platón aboga por un Estado y una legislación con competencias totales, que controlen todos los aspectos de la vida de la gente que vive en y bajo ellos. Sin embargo, las posibilidades de que tal Estado se materialice son (y eso lo sabe el propio Platón perfectamente) casi nulas.

La raíz del problema de la crítica platónica es, finalmente, la intención de crear un Estado perfecto (al modo platónico, esto es, virtuoso) a pesar del hecho de que las personas a quienes pudiera estar destinado distan mucho de ser perfectas (virtuosas). Si el Estado, recordemos, debía ser un fiel reflejo de las almas de sus ciudadanos, ¿cómo va a poder existir el Estado virtuoso si la mayoría de los griegos no son virtuosos?

Pese a todo, hemos de concluir que, incluso si dejamos a un lado el halo de idealidad con el que Platón ha investido a su Estado y a su constitución, todavía existen partes rescatables de la crítica, argumentos que conservan su vigencia y que pueden servirnos hoy día, pese a las diferencias entre nuestra democracia y la ateniense.

Probablemente el más claro de todos ellos sea el del peligro que presenta la democracia como sistema de elección inclusivo, en lo tocante al estado de los electores o, simplificando, el problema que supone que unas masas a menudo ignorantes y mal informadas, pero también manipuladas y engañadas, decidan sobre algo tan importante como cual será el rumbo de la nación. En este sentido, y aun sin suponer que toda la culpa del irregular tránsito del Estado sea de los electores (la mala gerencia gubernamental, por incompetencia o afán de lucro tiene evidentemente su parte), la crítica de Platón apunta a un fallo del propio sistema democrático como concepto: si son malvados o incapaces, tan malo es que un solo hombre tenga demasiado poder como que la misma cuota se reparta entre una muchedumbre.

Asimismo, sin entrar en detalle sobre las materias, cabe destacar la importancia de la educación para la buena marcha del Estado, asunto que Platón (al igual que Aristóteles) supo entrever, y cuya clave está aún hoy no tanto en el conocimiento en bruto sino en la transmisión de unos valores morales comprometidos con la ética.

Queremos acabar señalando, por último, los paralelismos entre dos situaciones, uno antigua y otra moderna: de un lado, la crítica de exceso de libertad ciudadana atribuida a la democracia y la solución propuesta en las *Leyes* de un sistema democrático pero con el adecuado control estatal "para que la situación no se descontrole", por decirlo de alguna forma; de otro, la cuestión que hoy día vemos y vivimos como un verdadero problema los ciudadanos de unos Estados en los que la tutorización estatal, que podríamos simbolizar con la famosa expresión de "Estado del Bienestar", ha ido dejando paso a una libertad de comercio cada vez mayor, hasta llegar a lo que algunos han denominado con la, en mi opinión, acertada expresión de "capitalismo salvaje", una situación en la que el gobierno se supedita a los intereses de mercado que son, al fin y al cabo, los intereses de unos pocos sobre muchos. La libertad, en este caso, es para muchos una falsa promesa sustentada por la falaz premisa de la igualdad de oportunidades, y termina convirtiendo nuestra supuesta democracia en una auténtica oligarquía en la que las penurias, el dolor y el sufrimiento de millones son

ignorados de forma sistemática, números demasiado pequeños en comparación con los de las grandes carteras mundiales. La globalización, que es ante todo apertura de mercados, resta poder a los Estados, dejando indefensos a los ciudadanos quienes, recordemos, siguen enmarcados en cuanto a derechos y deberes en la estructura estatal. La solución a este problema, como apuntaba el pensador ateniense, pasa probablemente por una recuperación de la fuerza de la figura del Estado, por un panorama internacional que sepa aprovechar los aspectos positivos de la globalización (libre intercambio de información, acceso e intercambio con otras culturas, etc.), pero sin caer en los defectos de esta suerte de gobierno conjunto auspiciado por el mercado global que no tiene en cuenta las necesidades locales. Como Platón vio con claridad ya veinticinco siglos atrás, gran parte del destino de un Estado depende de que este posea una estructura sólida.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- Azcárate, P. (1873-1875). *Obras filosóficas de Aristóteles*. Madrid: Medina y Navarro.
- Azcárate, P. (1872). *Platón. Obras completas*. Madrid: Medina y Navarro.
- Cornford, F. M. (1927). *The Athenian Philosophical Schools*, *Cambridge Ancient History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crane, G. R. (-). *Greek and Roman materials. Laws*.  
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>
- Fraile, G. (1997). *Historia de la Filosofía* (7 ed.), vol. 1. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Guthrie, W. K. C. (1962-1981). *A History of Greek Philosophy* (6 tomos). Cambridge: Cambridge University Press. Trad. Española de Rodríguez Feo, J., Vallejo Campos, A. y Medina González, A. (2012). *Historia de la filosofía griega* (3 tomos). Madrid: Gredos.
- Jacques, J. H. (1971). *Plato's Republic: a Beginner's Guide*. Derby: Citadel Press
- Jaeger, W. (1933-1945). *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen* (3 vol.). Berlin: De Gruyter. Trad. española de Xirau, J. y Roces, W. (1942). *Paideia, los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Oñate, T. (2004). *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*. Madrid: Dykinson.
- Oñate, T. (2001). *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*. Madrid: Dykinson.

- Quesada, F. (coord.) (2008). *Ciudad y ciudadanía. Senderos contemporáneos de la filosofía política*. Madrid: Trotta.
  
- Sánchez Venegas, D. (2013). *El pensamiento socrático y su influencia en sus sucesores, Platón y Aristóteles*. TFG, tutora Rodríguez Marciel, C., UNED, 2013.
  
- Sancho Rocher, L. (2009). *¿Una democracia "perfecta"? Consenso, justicia y democracia en el discurso político de Atenas (411-322 a.C.)*. Zaragoza: Institución "Fernando el Católico".
  
- Sancho Rocher, L. (coord.) (2009). *Filosofía y democracia en la Grecia antigua*. Zaragoza: Prensas Universitarias.
  
- Vernant, J. P. (1996). *Entre mythe et politique*. Paris: Éditions du Seuil.
  
- Vernant, J. P. (1974). *Mythe et société en Grèce ancienne*. Paris: François Maspero. Trad. española de Gazquez, C. (1982). *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Madrid: Siglo XXI.