

Ser y utopía en la *República*

Being and utopy in the *Republic*

ÁLVARO PABLO VALLEJO CAMPOS

Universidad de Granada

avallejo@ugr.es

Recibido: 23/05/2017 - Aceptado: 24/11/2017

DOI: <https://doi.org/10.20318/fons.2017.3466>

Resumen. El objetivo principal de este trabajo consiste en examinar la relación entre la concepción del ser y el proyecto utópico que Platón defiende en la *República*. Respecto a esto último, no se trata de una mera estrategia literaria o irónica, sino de un proyecto que Platón considera realizable y deseable como el mejor régimen político posible. Ahora bien, esta propuesta se basa en un paradigma cuya validez no está condicionada por la existencia y lo que defendemos es que esto es plenamente congruente con la concepción del ser que Platón sostiene en la obra, la cual no depende del significado existencial del *eînai* sino de sus valores predicativos o verídicos. Además hay que tener presente que la figura del filósofo gobernante como tal, de quien depende la posibilidad del estado ideal, queda delimitada por su capacidad para contemplar el ser, ya que este conocimiento ontológico es para Platón el más justo título del poder.

Palabras clave: Platón, *República*, utopía, paradigma, filósofo-gobernante, significados del verbo *ser*

Abstract. The main aim of this paper is to examine the relation between Plato's concept of being and the utopian project that he sustains in the *Republic*. In relation to the latter, his political proposal is not a mere literary or ironical strategy, but a political system that he considers possible and desirable as the best form of a political constitution. This proposal is based on a paradigm whose validity does not depend on existence and my thesis is that this character is absolutely congruent with Plato's concept of being as exposed in the *Republic*, that does not depend on the existential meaning of *eînai* but on its predicative and veridical values. We must also take into account that the philosopher ruler, on whom the possibility of the ideal state depends, is delimited as such by his capacity to contemplate being, for this ontological knowledge is in Plato's view the best basis for the legitimation of power.

Keywords: Plato, *Republic*, utopia, paradigm, philosopher-ruler, meanings of *being*

1. Platón y el carácter utópico de su propuesta política en la República

Mi propósito en estas páginas es examinar la congruencia entre la concepción platónica del ser y el carácter utópico de su proyecto político, que la mayoría de las veces se consideran independientemente, como si su idea del ser obedeciera a un imperativo ontológico sin relación con sus ideas políticas para la reforma del estado. A efectos prácticos, deberíamos poner en claro el uso de ciertos conceptos antes de utilizarlos para referirnos al texto platónico en general y muy especialmente a la *República*. En primer lugar, está la noción misma de utopía, que a mi juicio resulta muy útil para describir de hecho el proyecto político delineado en la obra. A veces se ha dudado, por diversas razones, que pueda utilizarse en relación con la *República*, porque, en primer lugar, según se ha objetado¹, en ella no está prefigurada una verdadera utopía con estipulaciones válidas para toda la ciudad, concebidas desde un punto de vista colectivo, sino solamente para la clase dirigente. Sin embargo, contra esto puede decirse que la figura del filósofo gobernante es tan trascendental para el proyecto de la ciudad ideal que la mayor parte de la obra se dedica a este y se considera innecesario abordar los demás puntos que entrarían de lleno en los detalles de la vida en la polis. El punto de vista adoptado por Platón en la *República* es que no merece la pena abordar estas minucias que abarcan los más variados aspectos de la vida en la polis, desde las transacciones comerciales hasta las regulaciones judiciales. Dada la formación ética y científica que la educación proporcionará a los guardianes, no es necesario establecer códigos específicos preestablecidos, porque el conocimiento que se les habrá transmitido será garantía suficiente de que ellos mismos se ocuparán “de la mayoría de las cosas sobre las que conviene legislar” (425e).

Otra cuestión más trascendente es el sentido que tiene en la obra la propuesta utópica de la *Kallipolis* que se presenta como modelo de la ciudad más justa y feliz. Se trata de saber si Platón iba en serio y pensaba que el proyecto era realizable y deseable o si, por el contrario, constituía solo un juego o un discurso meramente irónico que no pretendía defender en realidad el tipo de ciudad descrito en la *República*. Algunos intérpretes, efectivamente, no se han tomado al pie de la letra el discurso utópico de Platón y han sostenido que las críticas dirigidas al ideal de sociedad defendido en ella, como las procedentes de Popper, se derivaban de su «modo de leer a Platón»². A juicio de Gadamer, no se puede interpretar la *República* como un proyecto realizable, sino como meros “juegos racionales” que nos invitan a afrontar el “bello riesgo del pensar”, sin que haya que tomar sus expresiones literales como algo dogmático destinado verdaderamente a ser llevado a la práctica³.

Otro tanto ocurre con lecturas como las de Strauss o Griswold, que se apoyan en indicaciones ofrecidas, a juicio de estos autores, por el mismo Platón, ya sea en la

¹ Cfr. ISNARDI PARENTE 1987, pp. 141 ss.

² GADAMER 1988, p. 63.

³ GADAMER 1988, pp. 90-91.

República o en otros diálogos, y que habrían de servirnos de apoyo en la interpretación. Platón afirma, por ejemplo, que los fundadores de la ciudad ideal, para que esta sea posible, “enviarán al campo a todos aquellos habitantes mayores de diez años que haya en el estado” y se harán cargo de sus hijos alejándolos de las costumbres de sus padres, para poder así “educarlos en sus propios hábitos y leyes” (VII 541a). Para autores como Strauss, Guthrie o Griswold, esto sería una indicación del mismo Platón para hacernos ver que en realidad no se trata de un proyecto realizable ni siquiera deseable⁴. Para Strauss la ciudad ideal es imposible, por otra parte, porque es contraria a la naturaleza, como lo son la igualdad de los sexos y el comunismo absoluto. Pero el filósofo tampoco estará dispuesto a gobernar⁵ ni la ciudad a confiarle el gobierno y, de esta forma, la condición necesaria y suficiente para la existencia de la ciudad ideal, que es el filósofo gobernante, nunca podrá darse. De esta manera se pondrían de manifiesto los límites de la ciudad y de la filosofía política ensayada en la *República*. A juicio de Strauss, dada la imposibilidad de la ciudad ideal, el mensaje de la *República* no puede consistir en sacar a la luz, como aparentemente pretende, el mejor régimen posible⁶. La consecuencia de ello es que esta tarea quedaría reservada para las *Leyes*, donde habría que buscar el verdadero pensamiento político de Platón, porque es ahí donde se reconoce la imposibilidad de un gobierno basado en la ciencia de la política y se adopta “la segunda vía”, mencionada en el *Político* (297e, 300c), de instaurar códigos escritos y confiarse al imperio de la ley.

Sin embargo, a mi juicio, la posibilidad de estas lecturas, que desactivan el pensamiento político de la *República*, para ser verosímiles, tendrían que basarse en un artificio en la construcción literaria de la obra que considero extremadamente improbable. Tendríamos que interpretar la obra como una estructura construida en tres niveles: un primer plano describiría el contenido que podríamos llamar utópico, que afirma la necesidad de la igualdad entre mujeres y hombres, el comunismo de bienes y familia para la clase de los guardianes y el gobierno del filósofo. Pero en un segundo plano, nos encontramos de hecho con referencias del propio Sócrates a lo anterior, para declarar abiertamente su posibilidad y su deseabilidad como las medidas más apropiadas para llevar a cabo la ciudad más justa y feliz. Para dejar de lado estas afirmaciones y hacer posible la interpretación de estos autores, que pretenden hacer decir al texto lo contrario de lo que explícitamente dice, habría que suponer la existencia de un tercer plano, en el que Platón habría dejado sutiles indicaciones aquí y allá con las que habría que concluir el carácter meramente irónico

⁴ Cfr. STRAUSS 2006, pp. 181 ss.; STRAUSS, CROSEY 2012, pp. 66 ss.; GUTHRIE 1990, p. 466, GRISWOLD 1999, pp. 114-115.

⁵ Sobre las reticencias del filósofo para asumir el gobierno del estado, cfr. VI 499b-c, 500d, VII 520a-d, 521b, 539e.

⁶ Cfr. STRAUSS 2012, pp. 76 y 86.

e irrealizable de todo lo dicho en los dos anteriores. Una estructura literaria tal me parece demasiado inverosímil, sobre todo si tenemos en cuenta que tiene en su contra las declaraciones explícitas de Platón.

En la *República*, Platón expresa el contenido utópico de un proyecto político con la conciencia clara de que se trataba de puntos de vista en contradicción con las opiniones políticas al uso. La igualdad de mujeres y hombres en la educación y el gobierno del estado, la comunidad de mujeres e hijos en la clase de los guardianes y, sobre todo, la figura del filósofo gobernante son presentadas en el libro V (cfr. 457b y ss.) como propuestas que se asemejan a tres olas de carcajadas que amenazan con sepultar a Sócrates. Es la inversión de la realidad característica del pensamiento utópico⁷. Platón pone en marcha un estilo de pensamiento que se propone ir “allá adonde nos lleve el *lógos*” (394d8-9), como si se tratara de un “viento” que se atreve a cuestionar las tradiciones y creencias establecidas en nombre de la libertad de la argumentación filosófica. A pesar del carácter “paradójico” (*parà dóxan*, cfr. 473e4) que se atribuye a sus propuestas, Sócrates hace un denodado esfuerzo a lo largo de la obra por mostrar que no se trata de cosas imposibles, aunque sí difíciles de llevar a la práctica. De lo contrario, según insiste en repetidas ocasiones⁸, estaría incurriendo en el ridículo. Sobre la deseabilidad de aplicar estas medidas Sócrates se pronuncia explícitamente, porque, según afirma (VI 502c2), “en caso de que sean posibles, son las mejores”, pero, respecto a su posibilidad, tampoco deja lugar a dudas. Si se tratara de cosas imposibles, el discurso equivaldría a una piadosa expresión de deseos (*euché*, 450d1, V 456b12, VI 499c4, VII 540d2) o, como suele decirse, a construir castillos en el aire. En lugar de constituir un serio esfuerzo filosófico en busca de la verdad, sería como elevar plegarias y, a juicio de Sócrates, estarían dando “justamente” que reír (VI 499c4). Esta clara y rotunda afirmación de la posibilidad y la deseabilidad del proyecto político propuesto en la obra constituye una declaración de segundo orden, en el sentido de que se adopta una posición sobre lo dicho en la propuesta política. A la vista de declaraciones como esta, la empresa hermenéutica intentada por Strauss y otros resulta desesperada, porque pretende hacer decir a los textos lo contrario de lo que se empeñan en repetir⁹. Como ha reconocido Rosen, después de haber sostenido posturas cercanas a Strauss, sería extremadamente extraño que Platón haya escrito una larga e intrincada obra para expresar lo contrario de sus propios puntos de vista o para poner de manifiesto el carácter absurdo de lo que se presenta en ella como sus más fervientes deseos¹⁰. Tendríamos que recurrir, como

⁷ El pensamiento utópico comporta una inversión de la realidad, como ha sido señalado a menudo (cfr. MANNHEIM 1987, p. 195, RICOEUR 1989, p. 318), que le lleva a apartarse de las costumbres establecidas y, en consecuencia, a incurrir en el ridículo.

⁸ Cfr. V 450d, VI 499c, 502b ss., 540d.

⁹ Cfr., en este sentido, VEGETTI 2010, pp. 130 ss.

¹⁰ Cfr. ROSEN 2005, p. 10.

decía anteriormente, a un extraño artilugio literario en virtud del cual habría un tercer nivel en la construcción literaria de la obra, basado en sutiles sugerencias irónicas, destinado a invalidar lo dicho en los dos anteriores.

En la *República* no solo encontramos, por tanto, una exposición de las líneas generales sobre la que descansa la ciudad ideal, en la que ha de realizarse la justicia, que es el tema principal de la obra, sino una reflexión sobre el carácter paradójico de las propuestas presentadas y, a la vez, sobre la naturaleza del discurso que se ha empleado para proponerlas. Particularmente interesante me parece un pasaje en el que Platón se acerca mucho a Kant a la hora de reflexionar sobre la viabilidad y la utilidad de establecer un paradigma normativo, pues afirma que no es necesario demostrar que un estado tal deba realizarse completamente y que bastaría con ser capaces, como efectivamente se ha hecho, de mostrar que se puede fundar “el estado más próximo a lo que hemos dicho” (V 473a7-8). Si se tratara de un discurso meramente irónico, no se comprendería bien a mi juicio la precaución y la prudencia con la que el mismo Platón parece darnos indicaciones claras acerca de la sinceridad de las propuestas realizadas y el carácter del discurso mismo que las ha establecido. Kant elogió el paradigma platónico como una norma válida que permitiría acercar “progresivamente la constitución jurídica de los hombres a la mayor perfección posible”¹¹, mientras que para otros autores, como hemos visto, parece tratarse de un discurso meramente irónico destinado a mostrar la inviabilidad de sus propuestas o a transferir al plano ético personal lo que se dice como medidas aplicables en el plano político. Sin embargo, la evidencia textual en favor de la seriedad del proyecto político expuesto en la obra parece incontestable¹².

Una breve aclaración sobre el sentido en que utilizamos el término utopía. En la definición del concepto dada por Mannheim en su obra ya clásica *Ideología y Utopía*, el término puede ser aplicado a cualquier proceso de pensamiento o estado de espíritu que resulta incongruente con la situación real dentro de la cual ocurre, y la incongruencia, observa Mannheim¹³, deriva del hecho de que tal estado de espíritu se orienta en el pensamiento y en la práctica a objetos que no existen en una situación real. Sin embargo, Mannheim en su tipología de la mentalidad utópica no incluyó a Platón, tal vez, como nos recuerda Ricoeur¹⁴, porque uno de los rasgos esenciales en su concepto de utopía era que esta representara las demandas de un estrato social oprimido. Pero, dejando a un lado este hecho concreto, creo que el proyecto platónico encajaría perfectamente dentro del concepto de utopía así definido, porque este hace referencia, en primer lugar, a un pensamiento que trasciende la realidad y, en segundo lugar, a una propuesta que, de ser llevada a la práctica, destruiría el orden de cosas

¹¹ Cfr. KANT 1978, pp. 311-312.

¹² Coincidimos en este punto totalmente con VEGETTI 2000, pp. 119 ss.

¹³ MANNHEIM 1987, p. 169.

¹⁴ RICOEUR 1989, p. 295.

existente en una época determinada. La utopía, cualquiera que sea la intención del autor, describe un sistema político ideal, que, de acuerdo con el neologismo creado por Moro, no existe en ningún sitio¹⁵. En este sentido, Platón se aproxima mucho a la idea, ya que en la *República* queda claro que no resta validez a su propuesta el hecho de que la *Kallípolis* no “exista en ningún lugar de la tierra” (ἐπεὶ γῆς γε οὐδαμοῦ οἶμαι αὐτὴν εἶναι, 592a11-b1). El valor normativo de su proyecto político no queda menoscabado con la objeción de que semejante estado no pueda llegar a existir (ἐὰν μὴ ἔχωμεν ἀποδείξαι ὡς δυνατὸν οὕτω πόλιν οἰκῆσαι ὡς ἐλέγετο, 472e3-4). Con estas palabras, Platón se aproxima máximamente en el concepto a la idea moderna de utopía, ya que el filósofo ha de actuar con un ideal que no admite componendas con la realidad existente ni un compromiso con lo que Kant llamó «una plebeya apelación a la experiencia». El “paradigma”, en el que se basa la ciudad ideal, según dice Sócrates, “tal vez resida en el cielo” (IX 592b2). Esta última frase ha tenido muy diversas interpretaciones, pero destacaremos lo que más nos importa para nuestra argumentación. En primer lugar, quiere decir que la ciudad de la que se ha tratado no existe en ningún lugar, sino solo “en las palabras” (*en lógois*, 592a11) o “argumentos” que se han esgrimido. La validez de este paradigma *u-tópico* no está condicionada por la existencia ni siquiera por la posibilidad de su completa realización. Todo el propósito de la *República* en la indagación de qué es la justicia se ha hecho, dice Sócrates, *paradeígmatos héneka* (V 472c4), es decir, con vistas a un paradigma. Lo esencial es que este tiene un carácter normativo no condicionado por la existencia. Esto queda claro en la comparación del gobernante del estado con el pintor. El artista, como el legislador, debe tenerlo presente en el alma y dirigir a él la mirada como la realidad “más verdadera” (484c9), para extraer de esta, dice Sócrates, “normas sobre lo bello, lo justo y lo bueno” (484d2). Pero Platón afirma que, si el pintor se propusiera retratar como paradigma al hombre más hermoso, la validez de su obra no quedaría mermada si no pudiese demostrar que tal hombre pueda existir (μὴ ἔχη ἀποδείξαι ὡς καὶ δυνατὸν γενέσθαι τοιοῦτον ἄνδρα, 472d6-7), de la misma manera que no queda menoscabado el valor normativo de su propuesta política con la objeción de que semejante estado no puede llegar a existir (472e3-4).

¹⁵ Es curioso que Moro no aceptara la sugerencia de Budé, cuando este le propuso en una carta que llamara a su isla no utopía, sino *Oudepotía*, es decir, la isla de *oudépote*, con lo cual el término habría significado la ciudad de *Nunca Jamás*, de manera que la palabra no hace referencia, a pesar del sentido peyorativo que haya podido adquirir, a nada imposible o meramente quimérico, sino simplemente a una propuesta política sobre una posible constitución cuya validez no está condicionada por la existencia o la realidad empírica de las cosas actualmente existentes. En este sentido, podemos estar de acuerdo con Morrison cuando afirma que la intención de Platón en la *República* es presentar «una utopía que no es una mera utopía» (MORRISON 2007, p. 234).

En segundo lugar, los intérpretes han discutido, acerca de la expresión “en el cielo”, si esta tiene un valor metafórico o literal, es decir, si el paradigma pertenece propiamente al mundo inteligible, como sostuvo Isnardi Parente¹⁶ o no, tomando en tal caso el término ‘*ouranós*’ (cielo) en sentido literal, de acuerdo con la propuesta de Burnyeat¹⁷. Pero el cielo no puede ser el “cielo estrellado”, porque, efectivamente, como ha indicado Vegetti¹⁸, lo que se ha dicho anteriormente, a propósito de la astronomía, es que hay que “abandonar el cielo estrellado” (VII 530b7) y trascenderlo, para llegar al conocimiento de las realidades verdaderamente inteligibles. De manera que, a mi juicio, se trata de un paradigma normativo, que, aunque no se dé como tal en el mundo inteligible, está basado últimamente en valores y conceptos que solo pueden pertenecer al mundo de las ideas.

2. *El ser y el filósofo gobernante*

Como sabemos, la posibilidad de llevar a la práctica el paradigma del estado propuesto en la obra, con los contenidos utópicos y aparentemente paradójicos que lleva consigo, depende de la existencia del filósofo gobernante. Es muy difícil que aparezca en escena, en la situación política de los estados griegos, un hombre con las características propias de esta figura, como Platón lo reconoce una y otra vez (502a-b). Pero con una sola naturaleza filosófica que se salvara, si contara con “un estado que lo obedeciese” (502b4-5), podría cumplirse “lo que ahora parece increíble” (502b5). De todas las propuestas utópicas que se hacen en la obra, la más inverosímil e increíble a los ojos de la opinión popular es la existencia misma del filósofo gobernante. Pero a juicio de Platón, esto se debe al desprestigio que han traído a la filosofía dos circunstancias entre otras muchas que podrían citarse. En primer lugar, está el régimen radical de la democracia ateniense, en el cual “los marineros” que se han hecho con el poder en la nave desprecian la idea de que esta pueda gobernarse con un arte de la navegación. El punto central de la imagen que compara al estado con el gobierno de una nave (488a y sgs.) es la creencia, compartida por el patrón y los marineros, de que no hay un arte o una técnica (τέχνη, 488b5) de la navegación que pueda enseñarse. Los marineros no solo ridiculizarían como “un miracielos” (μετεωροσκόπον, 488e4) o un “charlatán” (ἀδολέσχην, 485a1¹⁹) al que sostuviera

¹⁶ ISNARDI PARENTE 1987, p. 140.

¹⁷ BURNYEAT 1992, p. 177.

¹⁸ VEGETTI 2005, p. 160 n. 45.

¹⁹ Aristófanes había parodiado a Sócrates como un miracielos u observador de las alturas (*meteōroskópos*, *Nubes* v. 228 ss.; cfr. *Apol.* 18b, 23d) aludiendo también a su condición de “charlatán” (*adoléschē*) embaucador, que es como se presenta su capacidad dialéctica a los ojos de sus adversarios (cfr. *Nubes* vv. 1480-1485). Isócrates, a quien Platón tal vez alude en estos pasajes, reivindicaba el valor de la *dóxa* y rechazaba las pretensiones de la *epistēmē*, despreciando, en una probable referencia a la Academia, el carácter supuestamente científico de la filosofía enseñada allí como “mera charlatanería y mezquindad de espíritu” (*adoleschia kai mikrologia*, cfr. *Contra Sof.* 8, *Aut.* 262). De ahí probablemente

la necesidad de estudiar los astros, las estaciones y los vientos, para dominar el arte de la navegación, sino que, llegado el caso, estarían dispuestos a descuartizar al que sostuviera que puede enseñarse y no dudarían en arrojar por la borda al que se atreviera a discutirles el gobierno de la nave basándose en tales argumentos (488b-c). En segundo lugar, está la usurpación de que ha sido objeto la filosofía a manos de personajes irresponsables y de escasa valía que han pretendido apoderarse de este prestigioso título. Esto último obliga a Platón a realizar una auténtica demarcación de la figura del filósofo, para delimitar adecuadamente a quién hay que encomendar verdaderamente el destino del estado. La característica fundamental del filósofo que buscamos es que debe ser apto para acceder “a lo que es” (*pròs tò ón*, 490a8) y no permanecer en medio de la “multiplicidad” que tiene por objeto la opinión. De manera que la figura misma del filósofo y la posibilidad del estado ideal que depende de él está en estrecha relación con la cuestión ontológica del ser, ya que esta es la que proporciona el criterio de demarcación para definir al filósofo llamado a gobernar. Esta es necesaria, porque en un ambiente hostil a la filosofía, como el que se describe en el libro VI, esta ha quedado “solitaria y soltera” (495c1) y se ha convertido en una presa fácil para unos “intrusos” que intentan apoderarse de ella. Mi interés ahora no es reconstruir el diálogo y la crítica que Platón dirige en estas páginas a la retórica y a la concepción de la política al uso, sino ver, desde un punto de vista positivo, cómo se esclarece a partir de ahí la concepción del ser que sustenta su proyecto utópico.

La teoría platónica de las formas se presenta en la obra como algo ya conocido, de lo que se ha hablado en otras ocasiones (cfr. VI 507a). Pero lo interesante es que ahora comprendemos que las formas comportan una concepción del ser que, además de satisfacer otros requisitos, sirve para esclarecer la demarcación del verdadero filósofo frente a los usurpadores. Lo que tenemos con ello ante los ojos es el filósofo gobernante, que es la clave de bóveda de la ciudad ideal. La naturaleza utópica del paradigma construido en la *República* depende de esta concepción del ser y Platón insiste en el hecho de que, al rechazarla (V 476b-c, 479a, 480a), el adversario niega la posibilidad de la ciencia del gobierno en la que se basa esta *Kallípolis* que tan violentamente desafía el sentido común y las opiniones establecidas.

La ontología de la *República* está dominada, por una parte (I), por la contraposición entre el concepto de *ousía* y el de *génesis*, que hacen referencia respectivamente a las características principales que nos ofrece la duplicidad ontológica introducida por la metafísica platónica. En el resumen retrospectivo del libro VII sobre los diferentes grados del conocimiento y su relación con las modalidades correspondientes del ser, se dice que la opinión, globalmente considerada, está referida al devenir (*génesis*) y la intelección a la realidad esencial propia de la *ousía* (534a2-3). Esta

que Platón reivindique este carácter teórico del arte del estado en numerosos pasajes de los diálogos (cfr. *Fedro* 269e-270a, *Pol.* 299b).

cuestión epistemológica, recordémoslo de paso, está directamente relacionada con el filósofo gobernante, pues el conocimiento es lo que justifica la legitimación del poder. En el libro VI, la contraposición entre ambos órdenes está explicitada en los términos más tópicos de la metafísica platónica, pues la *ousía* es caracterizada como “lo que es siempre” (ἀεὶ οὐσης, 485b29) y se contrapone a lo que está sometido a la oscilación y la errancia propia de lo inmerso en “el devenir y la corrupción” (μὴ πλανωμένης ὑπὸ γενέσεως καὶ φθοῶς, 485b2). La obra ofrece otros pasajes que caracterizan también la oposición en los mismos términos “estático-cinéticos”²⁰ que nos proporcionan uno de los rasgos fundamentales de la concepción platónica del ser. Efectivamente, más adelante, en medio de la comparación del Bien con el sol, el ser, equiparado con la verdad a propósito del conocimiento (ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν, 508d5), es contrapuesto a “lo que nace y perece” (τὸ γιγνόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον, 508 d7).

La estabilidad y la permanencia, como signos característicos del ser frente al devenir, que ya conocemos abundantemente por otros diálogos como el *Fedón*, también están conectados, desde luego, con el proyecto utópico expuesto en la obra, ya que en la demarcación del filósofo frente a “los amantes de la opinión” (480a6 y 12), se hace hincapié en que el filósofo gobernante no puede construir su plan de gobierno sobre criterios cambiantes que estén a merced de circunstancias fácticas pasajeras. Pero el que se atiene a este objeto inmerso en el devenir, no puede sobrepasar el nivel de las meras “opiniones, que cambia arriba y abajo” (ἄνω καὶ κάτω τὰς δόξας μεταβάλλον, 508d8). El proyecto político, que se ofrece como alternativa a la realidad inestable de las circunstancias en las que se mueven los estados griegos, no puede estar al albur de contingencias que esclavicen al entendimiento. La demarcación del filósofo gobernante, como alternativa a los amantes de la opinión, tal y como podían estar encarnados en la escuela de Isócrates²¹, se fundamenta en la figura del hombre teórico que ama el estudio de “la realidad que es siempre y no deambula sometida a la generación y la corrupción” (485b2).²² La fluctuación o errancia, que implica oscilaciones y dependencia de unas circunstancias cambiantes que privan de criterios estables al gobernante, no puede darse entre las características del filósofo que se busca, para basar en él el proyecto utópico de la ciudad más justa y feliz. Como se declara explícitamente en los comienzos del libro VI, al recopilar las conclusiones a las que se ha llegado sobre la naturaleza filosófica requerida, este “deambular” no es propio de los verdaderos filósofos (πλανώμενοι οὐ φιλόσοφοι, 485b2), sino de la opinión inconstante, que a menudo oscila entre la verdad y la falsedad por no tener a la vista principios anclados en el ser.

Las razones epistemológicas y ontológicas van pues de la mano, cuando se especifican los motivos por los que la figura del filósofo gobernante va

²⁰ KAHN 1981, p. 111.

²¹ Véase VALLEJO 2014, pp. 21 ss.

²² Trad. de Eggers, ya citada, levemente alterada.

indisociablemente unida a una concepción del ser que subraya su constancia y firmeza frente al carácter variable de la realidad empírica en la que se mueven los políticos al uso. Pero este es solo un lado de la cuestión, que, a mi juicio, no es el más importante para plantearnos la íntima conexión entre las cuestiones ontológicas y la utopía que Platón tiene a la vista. Este otro aspecto, que vamos a analizar brevemente a continuación, también está relacionado con la oscilación característica de la opinión, ya que el objeto (δοξαστόν, 479d7) de esta vaga o “fluctúa” no solo porque esté inmerso en el devenir, sino porque su propia consistencia ontológica se halla “en un ámbito intermedio” (τὸ μεταξύ πλανητόν, d9) entre el ser y el no ser. Estamos, pues, ante un sentido del ser que es diferente del que acabamos de analizar.

En un párrafo anterior, hemos comentado el texto en el que Platón afirma que el filósofo destinado a gobernar tiene que ser apto para acceder “a lo que es” (*pròs tò ón*, 490a8) y no permanecer en medio de la “multiplicidad” que tiene por objeto la opinión. Examinemos en qué consisten estas multiplicidades (ἔστιν ἕκαστον τῶν πολλῶν, 479b9-10) que no alcanzan el nivel del ser al que el filósofo debe remontarse. Están compuestas de objetos de los que puede decirse, si los comparamos con las formas correspondientes, “que yacen entre medio de lo que puramente es y lo que por completo no es” (478d6-7). A las formas les corresponde la pureza esencial (τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος, 477a7), que es aquí el signo distintivo del ser que el filósofo gobernante debe estar preparado para contemplar. En la polémica con los que no aceptan la existencia de una ciencia del estado, se involucra una disputa en torno al ser, en virtud de la cual estos no aceptan que haya “una idea de belleza”, sino “muchas cosas bellas” (479a1-3). Estas son las que constituyen la multiplicidad a la que Platón se refiere como un auténtico negativo del ideal del ser que el filósofo gobernante debe tener como criterio de actuación. El adversario tiene que reconocer que se trata de cosas que son y no son bellas o que son justas e injustas o al mismo tiempo pías e impías (479a6-8). Es decir, en unos aspectos, tienen el carácter que nos permite darle la denominación que les corresponde (bellas, justas, piadosas), pero, en otros sentidos, admiten el carácter contrario²³ y, por tanto, también podemos decir que son a la vez feas, injustas o impías. El caso se aclara aún más con el acertijo del eunuco y el murciélago, recordado por Glaucón, en el que vemos que se juega con el doble sentido de palabras que remiten a cosas que, en un sentido, son y, en otro, no son lo que parecen ser. Como explica el escoliasta (Greene, 235), un hombre que no era un hombre (un eunuco), vio a un pájaro que no era un pájaro (murciélago), posado en un leño que no era un leño (caña), al que le arrojó y no le arrojó (al tirar sin acertar) una piedra que no era una piedra (piedra pómez).

²³ Τῶν πολλῶν καλῶν μὲν τι ἔστιν ὃ οὐκ αἰσχρὸν φανήσεται; καὶ τῶν δικαίων, ὃ οὐκ ἄδικον; καὶ τῶν ὀσίων, ὃ οὐκ ἀνόσιον; (479a6-8).

Este otro sentido del ser (II) como identidad, que se basa en los valores predicativo y verídico del verbo εἶναι, es, por otra parte, el que conocemos por el vocabulario técnico o semitécnico²⁴, consolidado a partir del *Fedón*, en el que el ser de las formas es descrito como “aquellos a lo que damos el rótulo de lo que es” (ἐπισφραγιζόμεθα τὸ “αὐτὸ ὃ ἔστι”, 75d2). En diálogos, con toda probabilidad anteriores a la *República*, como el *Fedón* y el *Banquete*, se subraya la perfección o, lo que es lo mismo, la identidad de la forma que corresponde a los casos citados y se habla de lo igual en sí (αὐτὸ τὸ ἴσον, 74a, 75b, 78d) o de lo bello en sí y por sí mismo (αὐτὸ καθ’ αὐτό, *Banquete* 211b1), que representan la pureza esencial de la forma, frente a las cosas que participan de ella, las cuales, en unos sentidos, son iguales (*Fedón* 74b) o bellas (*Banquete* 211a ss.) y, en otros, no lo son. Este sentido del ser no marca su diferencia, en la antítesis de la metafísica platónica, por la existencia de la forma, sino por la pureza *monoideética* (μονοειδής, *Banquete* 211b1) que la caracteriza. Pero, cuando se disputa en la *República*, en torno a cuestiones ontológicas, con los que niegan la ciencia del estado en la que se basa el filósofo gobernante, la discusión recurre por los mismos cauces, que no tienen que ver con la existencia, sino con la esencia o, lo que es lo mismo, con el valor predicativo del ser. La dialéctica, cuyo conocimiento legitima el poder del filósofo gobernante en la utopía platónica, tiene como objetivo intentar aprehender las esencias puras de cada uno de los valores que están en juego (ἐπ’ αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον, 532a7). Este punto de vista es el que Platón echa en falta en la gente que él llama “amantes de los espectáculos y de las artes” o también “hombres de acción” (πρακτικοί, 476a10)²⁵. Su pensamiento es “incapaz de divisar la naturaleza de *lo bello en sí*” y “*por sí mismo*” (αὐτοῦ δὲ τοῦ καλοῦ ἀδύνατος αὐτῶν ἢ διάνοια τὴν φύσιν ἰδεῖν, 476b7). En estos pasajes, lo que se subraya es la diferencia de la idea frente a las manifestaciones fenoménicas que participan de ella (τὰ μετέχοντα, 476d), pero este carácter no tiene nada que ver con la existencia en sí misma, la cual parece irrelevante dentro de la antítesis ontológica suscitada a propósito del ser de las formas y la ciencia del gobierno²⁶. Lo que no puede captar el amante de la opinión es esta esencia perfecta de donde debe extraer el filósofo gobernante sus criterios de acción política, sino que queda subyugado por el horizonte de multiplicidades en las que permanecen fundidos los caracteres ideales con sus contrarios. Es esta fusión, que rompe la identidad de la esencia, la que genera, por

²⁴ Cfr. KAHN 1988, p. 255.

²⁵ Sobre estos personajes, en los que algunos han visto a Antístenes o a Isócrates, véase la nota 78 al libro V, en VALLEJO 2012, p. 597.

²⁶ A propósito de estos pasajes y especialmente de 477b10 (Οὐκοῦν ἐπιστήμη μὲν ἐπὶ τῷ ὄντι πέφυκε, γινῶναι ὡς ἔστι τὸ ὄν); afirma KAHN 1988, p. 256 con razón que no hay posibilidad de leer “es como existe”. Véase también FERRARI 2000, p. 408, para quien «no es la eternidad de la existencia el carácter peculiar de la forma, sino la eterna autoidentidad». Véase también FERRARI 2000, pp. 393-419.

otra parte, la multiplicidad que, como hemos visto, es objeto de la opinión. Cada una de las cosas bellas, justas o piadosas, puestas como ejemplo, es tal en un sentido y lo contrario en otro (479a6), porque cada particular es ontológicamente un ente que combina en su existencia características opuestas entre sí y, por tanto, puede ser denominado tanto con un nombre como con su contrario (479b7).

Se trata de realidades empíricas contaminadas por una ambigüedad ontológica que nos permite referirnos a ellas con descripciones alternativas completamente opuestas (ἐπαμφοτερίζουσιν, 479b11), como ocurre con el caso del hombre y el eunuco o el ave y el murciélago. Esta es la razón por la que se constituye una multiplicidad, pues, aun siendo bellas, justas o piadosas, las cosas que forman parte de ella, dan cabida a múltiples diferencias, frente a la unidad de la idea, que es solamente “aquello que es” y es “en sí y por sí lo que es”. La forma de la justicia, que deberá tener a la vista el filósofo gobernante, es una, porque comprende únicamente lo que conviene a la perfección de su esencia, pero la multiplicidad existe por los muchos particulares que combinan de modos diferentes la cualidad de la justicia con otras que son contrarias a esta. La multiplicidad es generada por la diferencia, mientras que la idea es una por la identidad de su esencia o, si queremos decirlo con otras palabras, por la pureza que la caracteriza desde el punto de vista del sentido verídico y predicativo del verbo εἶναι. Los verdaderos filósofos (475e3) que vamos buscando aman el espectáculo de la verdad (475e4), mas, para ello, han de contemplar la unidad de la idea (476a5). Sin embargo, la cuestión es que, en cuanto se “presenta en comunión (κοινωνία)” con las acciones y cuerpos que forman parte de la existencia fáctica de las cosas, cada una se “presenta por doquier” (πανταχοῦ φανταζόμενα) y se vuelve múltiple” (πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον, 476a7)²⁷. La razón de ello es que la idea ya no es considerada en sí misma y por sí misma, sino encarnada en otras cosas cuya propia existencia recibe otras determinaciones diferentes que desfiguran la idea en sí y dan lugar a una multiplicidad de cosas.

3. *El paradigma de la ciudad ideal*

En relación con la tarea del filósofo gobernante, esto significa que sus criterios no pueden extraerse de la existencia fáctica de las cosas, como hacen los políticos al uso, sino de un dominio ideal, que es el que debe fundamentar su paradigma. La perfección de las ideas es independiente de la existencia²⁸, se deriva de su unidad

²⁷ La participación puede tener lugar también con otras ideas (καὶ ἀλλήλων, 476a6), pero este tema nos apartaría de nuestra intención actual. La expresión πανταχοῦ φανταζόμενα, como indica ADAM 1902, p. 336, es más apropiada para describir la participación de las ideas con las cosas sensibles que con otras ideas.

²⁸ El hecho de que las ideas signifiquen un concepto del ser que establece su carácter distintivo en un sentido predicativo o esencial del ser y no en la existencia no significa que las ideas sean ajenas a la existencia o que Platón haya distinguido perfectamente ambos planos. Si algunos autores han mostrado

esencial y es el fundamento de una concepción normativa de la política que pretende juzgar las cosas no como son sino como deben ser. La coherencia del pensamiento platónico debe ser juzgada a la luz de la relación de su concepción del ser con la naturaleza del paradigma en el que debe basarse el filósofo gobernante, la cual no es diferente de la perspectiva desde la que los interlocutores construyen con Sócrates los planos de la ciudad ideal. Pericles había afirmado que el sistema político ateniense era un modelo (*parádeigma*, Thuc. II 37, 1) seguido por otros estados. Pero el filósofo gobernante tiene que sobrepasar el plano de las realidades fácticas y las opiniones acreditadas que tenían una importancia vital en el sistema político de la democracia ateniense. El filósofo gobernante debe ser “un pintor de constituciones u organizaciones políticas” (*políteía*, 501c5), mas ha de recurrir a un “paradigma divino” (503e).

Algunos especialistas se han preguntado, como hemos visto, si el paradigma tiene en sí mismo un carácter ideal. A mi juicio, la respuesta debe contemplar puntos de vista de diversa naturaleza, que nos permitirían afirmar y negar ese carácter según el aspecto contemplado. No olvidemos, por otro lado, que el filósofo gobernante ha de actuar no en unas condiciones ideales sino sobre un estado lujoso o afiebrado²⁹. El paradigma no es forjado para la construcción de una ciudad ideal, como solemos llamar a la que se describe en la *República*, sino para actuar sobre una realidad política determinada, afectada por una serie de condicionamientos fácticos. No es un paradigma ideado para gobernar una ciudad formada por ciudadanos de la talla moral de Sócrates, que representa la excelencia ideal inalcanzable para la mayoría de los seres humanos³⁰. Platón sabe que “el primitivismo” que impondría una ciudad concebida para sabios austeros y virtuosos no es una opción real en las circunstancias prácticas de la sociedad ateniense, en la que no se puede prescindir ya de los refina-

el carácter esencial o predicativo del ser que corresponde a las formas (cfr. VLASTOS 1981, ANNAS 1981, KAHN 1981 y 1988, FERRARI 2000), otros han hecho especial hincapié en el sentido existencial (STOKES 1992) o han sostenido la combinación de los sentidos predicativo y existencial (cfr. GONZÁLEZ 1992, pp. 260-261). No entramos en este trabajo en la espinosa cuestión de si Platón pasó falazmente del sentido esencial al existencial, al afirmar el ser de las ideas. Sobre este punto, cfr. BROWN 1994, pp. 220-228.

²⁹ Hay que tener presente que esta ciudad lujosa será sometida a una ulterior purificación (cfr. III 399e), que eliminará o corregirá no pocas de las características propias del estado afiebrado (II 372e) para el que se construye el paradigma. No se trata de la ciudad ascética para seres humanos excelentes, que Glaucón llamó “la ciudad de los cerdos” (372d). De ahí que los comentaristas hablen de tres ciudades platónicas, la primitiva, la afiebrada y la que resulta de someterse a las técnicas purgatorias del filósofo gobernante. Algunos comentaristas no se han tomado en serio “la ciudad de los cerdos” y niegan, por tanto, que se trate de un ideal socrático, porque faltan en ella otras motivaciones culturales diferentes de las meramente materiales (cfr. Adam, Shorey, *ad loc.*), como la existencia misma de la filosofía (ROSEN 2005, pp. 80-81), o han pensado que se trata de una ciudad llamada a ser superada por la siguiente que es descrita en la obra (REEVE 1988, pp. 171-172). En realidad, lo que ocurre es que es una ciudad esbozada de forma muy incompleta, pero probablemente es mejor que la que llamamos ciudad ideal, igual que esta es mejor que las existentes (cfr. MORRISON 2007, pp. 252-253).

³⁰ Cfr. CORNFORD 1974, p. 115, GUTHRIE 1990, pp. 430-431.

mientos de la civilización y la cultura³¹. De ahí que el paradigma deba ser construido mirando en dos direcciones. Por un lado, puede decirse que tiene un carácter ideal, porque debe extraer sus criterios del mundo inteligible y no de la realidad fáctica que le rodea. Ha de contemplar no las creencias habituales acerca de lo justo, con sus variaciones e imperfecciones, que le harían “vagar” sin criterio fijo, sino “lo que por naturaleza es justo, bello o moderado” (501b2). En una palabra, los criterios son las ideas, pero estas funcionan en un contexto político como principios no extraídos de la experiencia que han de servir para construir un paradigma normativo de acción política. Por tanto, se tratará de principios ideales puros, que en ese sentido no están condicionados totalmente por la existencia, ya que están fundamentados en la concepción esencial del ser a partir de la que Platón construye su teoría de las ideas. El paradigma al que tiene que atenerse el filósofo gobernante, que se distingue de las figuras que se confunden ilegítimamente con él, aparece vinculado en este sentido a “lo más verdadero” (εἰς τὸ ἀληθέστατον, 484c9), pero esta expresión contiene una clara alusión al Bien. Más adelante (VII 540a), efectivamente, se dirá que el filósofo gobernante se servirá del Bien como paradigma. Este debe tener a la vista lo bello, lo justo y lo bueno, mencionados a continuación (484d2), que son la tríada de valores ideales que conectan el paradigma de modo evidente con el conocimiento de las ideas.

Sin embargo, por otro lado, el filósofo debe dibujar también un plano que le permita actuar en la praxis, en unas circunstancias concretas, para lograr la promoción de las virtudes de las que depende la felicidad del estado. El paradigma al que se refiere Sócrates, al principio del libro VI (484c-d), cuando se recapitulan las características del filósofo gobernante, está destinado a mediar entre ambos órdenes³², es decir, entre el mundo inteligible y la realidad empírica en la que el filósofo ha de intervenir. De ahí que se afirme, que este ha de implantar “aquí” (ἐνθάδε, 484d1), es decir, en la realidad fáctica sobre la que debe actuar, “normas concernientes a lo bello, lo justo y lo bueno” (νόμιμα καλῶν τε πέρι καὶ δικαίων καὶ ἀγαθῶν, 484d2). El paradigma establece pues una mediación entre ambos órdenes, entre el mundo ideal de las formas y la realidad fáctica cuya existencia debe modificar con normas inspiradas en criterios extraídos de ellas.

Por otra parte, la relación intrínseca que existe entre ambas operaciones explica que Platón diga en la obra que el filósofo gobernante ha de recibir un lienzo totalmente limpio antes de proceder a dibujar los planos que determinarán su actuación política. Esta es, según dice Sócrates (501a), la característica que les distingue del resto de legisladores, pues no estarán dispuestos a promulgar leyes ni a intervenir en el estado o en la vida de los individuos antes de recibir una tableta completamente limpia que haya borrado todo lo anterior. Platón, en realidad, tiene a la vista un

³¹ Cfr., en este sentido, CORNFORD 1972, p. 59, SCHOFIELD 2006, p. 204.

³² Cfr. VEGETII, *ad loc.*

proyecto utópico, en el sentido de que se funda en unos criterios ideales que no están realizados en ningún estado de la tierra y, por esta razón, el paradigma supone una reforma total del régimen político. Popper insistió, efectivamente, en la relación que existe entre los programas utópicos de actuación política y el carácter total de la reforma que se proponen, pues lo que pretenden es ofrecer “un plano de la sociedad total” que sirva, como en el caso platónico, para reconstruir el estado “en su integridad”³³. No se trata de aplicar un programa de reformas parciales ni de resolver problemas concretos, como podría hacer lo que Popper llamó “una ingeniería social gradual”³⁴. La tarea que se le señala al filósofo gobernante encaja en este esquema del pensamiento utópico. Su objetivo es triple: primero tendrá que borrar todo lo anterior (501a) y en segundo lugar, bosquejará “un esquema” de la constitución u organización política basado en las ideas, es decir, “en lo que por naturaleza es bello y justo” (501b2). Es necesario insistir en la relación existente entre ambas operaciones. Al extraerse los criterios de un mundo ideal que no se halla realizado en ningún lugar de la tierra, hay que comenzar el edificio desde los cimientos, tirando todo lo anterior, que está contaminado por el carácter inesencial de lo existente. Pero, en tercer lugar, este pintor de constituciones (501c5-6) intentará proyectar estos criterios sobre la praxis para la promoción de las virtudes y los caracteres de los hombres que han de forjarse bajo su mandato (501b3-4). En definitiva, el paradigma es un plano que adecúa unos criterios no extraídos de la experiencia a las circunstancias de los estados griegos sobre los que debe operar. Esto determina una *ou-topía* en el sentido de que, aunque está destinado a actuar en circunstancias concretas, se basa en valores cuya validez no depende de la existencia fáctica de las cosas sino de la determinación y la consistencia esencial que constituye el ser de las formas. El paradigma para actuar debe fundarse en los criterios que se rigen, como hemos visto, por “lo bello, lo justo y lo bueno” (484d), pero no como pueden hallarse en la existencia contaminada de la realidad fáctica que rodea al filósofo, sino en las formas ideales cuyas exigencias no pueden ser satisfechas nunca por la experiencia humana. Los filósofos deben trazar los planos de la ciudad, despreciando las creencias al uso y proponiendo una reforma total, en la que habrán de servirse de un “paradigma divino” (τῷ θεῷ παραδειγματι χρώμενοι, 500e3). La felicidad del estado depende de que los filósofos se atengan a un modelo divino, efectivamente, porque se funda en principios que tienen un carácter ideal cuya validez no está condicionada por la existencia.

El carácter absoluto que esta exigencia imprime a la labor del filósofo, cuya figura ha quedado delimitada frente a usurpadores y advenedizos, explica que Platón afirme en un famoso pasaje de la obra (IX 592a-b) que el filósofo “no estará dispuesto a

³³ Sobre lo que Popper llama ingeniería utópica en la *República*, cfr. POPPER 1981, pp. 157 ss. y 1981b, p. 89.

³⁴ Sobre la ingeniería gradual, a diferencia de la ingeniería utópica que Popper atribuye a Platón, cfr. POPPER 1981, p. 158.

actuar en política” (592a5). A mi juicio, esto no puede querer decir que el filósofo se abstendrá de participar en la política en un sentido absoluto, sino que solo estará dispuesto a hacerlo en un estado diseñado en concordancia con las exigencias ideales e incondicionadas de la justicia. Como se explica a continuación, “solo actuará en su propio estado, pero no en su patria” (ἐν γε τῇ ἑαυτοῦ πόλει καὶ μάλα, οὐ μέντοι ἴσως ἐν γε τῇ πατρίδι, IX 592a7-8). La demostración de que el filósofo no descarta en un sentido absoluto su intervención en política se pone de manifiesto no solo por el caso mismo de Platón y sus intentos de llevar a cabo un gobierno filosófico en Siracusa, sino por las palabras que condicionan esa afirmación, pues Sócrates afirma que eso es lo obligado “salvo que se presente un azar divino” (ἐὰν μὴ θεία τις συμβῆ τύχη, IX 592a). Esta circunstancia, a la que alude también la *Carta VII* (326a5), consistiría, como se dice allí, en la feliz coincidencia, “por una gracia divina” (ἔκ τινος μοίρας θείας), del poder y la filosofía. De acuerdo con el autor de la *Carta VII*, Platón albergó la esperanza (ἐλπὶς, 328a6) de que esto sucediera alguna vez y por esa razón fue a Sicilia, entre otros motivos, para defender la causa de “la filosofía” (328e3) y para que no fuese a parecer que era un hombre “solo de palabras” (λόγος μόνον, 328c6), que nunca se pone manos a la obra (ἔργου δὲ οὐδενός) intentando realizar sus propuestas políticas para la reforma total del estado. Esta esperanza, que es un sentimiento muy en concordancia con el espíritu utópico, queda, como diría un pensador actual, a la espera del “acontecimiento”, que para Platón consistía en que por una vez apareciera alguien “con el máximo poder” (μεγίστην δύναμιν ἔχων, 335d1), para que por fin coincidieran en la misma persona la filosofía y el poder.

A propósito de esto y volviendo al texto de nuestra obra, Sócrates nos recuerda que el estado cuyos planos se han trazado, como hemos visto, solo se halla “en las palabras” (ἐν λόγοις, 592a11), ya que no existe “en ningún lugar de la tierra”. La frase con la que termina el libro IX pone un contrapunto a la dificultad de la tarea o a la desesperanza que algunos comentaristas han visto en el pasaje: “tal vez resida un paradigma en el cielo” (ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται, 592b2), para quien “quiera verlo” y “habitarlo él mismo” (ἑαυτὸν κατοικίσειν, b3)³⁵. Independientemente de cómo interpretemos estas últimas palabras³⁶, no tenemos incon-

³⁵ Alteramos la traducción de Eggers, que prefiere “fundar un estado en su interior”, en lugar de “habitarlo él mismo”.

³⁶ Mucho depende, como ha mostrado VEGETTI 2010, p. 151 y 2005, pp. 158-162, del sentido que demos a la expresión ἑαυτὸν κατοικίσειν. ADAM (cfr. nota *ad loc.*) propuso una traducción para el pasaje que da pie a la interpretación que despolitiza el contenido de la obra: se trataría de “fundar una ciudad en él mismo”. Entre nosotros fue seguido por Pabón-Fernández Galiano y por Eggers, mientras que otros traductores, como Shorey, Vegetti, Centrone (y Morrison: «make himself its citizen», en FERRARI 2007, p. 247; Shorey: «so beholding to constitute himself its citizen», Vegetti: «insediarsi se stesso»), dan una traducción diferente: se trataría de contemplar el paradigma y teniéndolo a la vista, convertirse uno mismo en ciudadano suyo («to constitute himself its citizen»), de manera que el texto podría significar simplemente que el filósofo que haya decidido abandonar la actuación política en la

veniente en aceptar con Adam que el paradigma vale como “una metrópolis desde la que hay colonizar nuestra alma”, pero esto no nos autoriza a vaciar de contenido político la *República*, sino a reconocer la extrema dificultad con la que tiene que enfrentarse la ingeniería global que la obra viene a propugnar. Sin embargo, ello no debe ser a mi juicio una razón suficiente para convertir el discurso político de la *República* en una doctrina que se limite exclusivamente al ámbito de la ética individual. A juicio de Griswold, un pasaje como éste es una indicación para repensar la analogía entre el alma y la ciudad, y si siguiéramos sus indicaciones, el paradigma tendría que ser referido exclusivamente a «la auto-perfección del individuo»³⁷. A un resultado semejante llega Annas, pues extrae del pasaje una conclusión similar: «el estado ideal no es otra cosa que un modelo de la estructura moral del alma individual»³⁸. Pero el paradigma en el cielo no apunta a la imposibilidad de llevarlo a la práctica con la consiguiente necesidad de tener que reducirlo al mundo interior de la ética individual, sino a su naturaleza filosófica, que no admite componendas con la realidad existente, si para ello tiene que sacrificar los ideales absolutos en los que está fundado. Su valor no depende de la existencia, pues “en nada hace diferencia si dicho estado existe o va a existir” (592b3-4): lo que Platón tiene claro es que el filósofo solo actuará bajo las coordenadas de esta ciudad ideal y en ninguna otra circunstancia (τὰ γὰρ ταύτης μόνης ἂν πράξειεν, ἄλλης δὲ οὐδεμιᾶς, 592b4-5). Sus exigencias son incondicionadas y se amparan en una concepción del ser que considera la existencia fáctica en tiempo y lugar un dato irrelevante, sin importancia alguna para la validez ideal de los valores en los que se fundamenta su paradigma utópico de actuación política.

Bibliografía

- Adam, J. (1902), *The Republic of Plato*, London.
Annas, J. (1981), *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford.
Annas, J. (1999), «The Inner City: Ethics without Politics in the *Republic*», en *Platonic Ethics. Old and New*, Ithaca-London.
Brown, L. (1994), «The verb 'to be' in Greek philosophy», en St. Everson (ed.), *Language. Companions to ancient thought*, Cambridge, 212-236.
Burnyeat, M. (1992), «Utopia and Fantasy: The Practicability of Plato's Ideally Just City», en J. Hopkins, A. Savile (eds.), *Psychoanalysis, Mind and Art*, Oxford, 175-187.
Cornford, F.M. (1972), *The Republic of Plato*, Oxford.

propia patria «se instalará a sí mismo en el cielo del paradigma y sólo actuará en la perspectiva teórica de la ciudad justa» (VEGETTI 2010, pp. 151-152; cfr. también VEGETTI 2005, pp. 159-160).

³⁷ GRISWOLD 1995, p. 171.

³⁸ ANNAS 1999, p. 81 y n. 22. Cfr. JAEGER 1973, pp. 772-773, GUTHRIE 1990, pp. 466-467.

- Cornford, F.M. (1974), «La comunidad platónica», en *La filosofía no escrita y otros ensayos*, Barcelona, 95-126.
- Ferrari, F. (2000), «Teoria delle Idee e ontología» y «Conoscenza e opinione: il filosofo e la città», en M. Vegetti (ed.), *Platone, La Repubblica*, libro V, Napoli, 365-391 y 393-419.
- Gadamer, H.G. (1988), «Platone e il pensare in utopie», en V. Verra (ed.), *L'anima alle soglie del pensiero nella filosofia greca*, Napoli.
- González, F. (1996), «Propositions or Objects? A Critique of Gail Fine on Knowledge and Belief in *Republic V*», *Phronesis*, XLI 3, 245-275.
- Griswold, C.L. (1999), «Platonic liberalism: self perfection as a foundation of political theory», en J.M. Van Ophuijsen (ed.), *Plato and Platonism*, Washington, 102-134 (ed. revisada, traducida al francés, «Le Libéralisme Platonicien: de la Perfection Individuelle comme Fondement d'une Théorie Politique», en M. Dixsaut (éd.), *Contre Platon*, II, Paris 1995, 155-195).
- Guthrie, W.K.C. (1990), *Historia de la filosofía griega*, IV. *Platón, El hombre y sus diálogos*, primera época, trad. de A. Vallejo Campos y A. Medina González, Madrid.
- Isnardi Parente, M. (1987), «Motivi utopistici - ma non utopia - in Platone», en R. Uglione, (ed.), *La città ideale nella tradizione classica e biblico-cristiana*, Torino, 137-154.
- Kahn, C. (1981), «Some Philosophical Uses of 'to be' in Plato», *Phronesis*, XXVI, 105-134.
- Kahn, C. (1988), «Being in Parmenides and Plato», *La Parola del Passato*, XLIII, 237-261.
- Kant, I. (1978), *Crítica de la razón pura*, trad. de P. Ribas, Madrid.
- Rosen, S. (2005), *Plato's Republic. A Study*, New Haven-London.
- Mannheim, K. (1987), *Ideología y utopía*, trad. de E. Terrón, México (1941).
- Morrison, D.R. (2007), «The Utopian Character of Plato's Ideal City», en G.F.R. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge, 231-255.
- Popper, K. (1981), *La sociedad abierta y sus enemigos*, trad. de E. Loedei, Buenos Aires (1944).
- Popper, K. (1981b), *La miseria del historicismo*, trad. de P. Schwartz, Madrid.
- Reeve, C.D.C. (1988), *Philosopher-Kings*, Princeton.
- Ricoeur, P. (1989), *Ideología y Utopía*, Barcelona.
- Strauss, L. (2006), *La Ciudad y el Hombre*, trad. de L. Livchits, Buenos Aires.
- Schofield, M. (2006), *Plato, Political Philosophy*, Oxford.
- Stokes, M.C. (1992), «Plato and the Sightlovers of the *Republic*», *Apeiron*, XXV, 103-132.
- Strauss, L., Cropsey, J. (2012), *Historia de la Filosofía Política*, trad. de L. García, D. Sánchez y J.J. Utrilla, México.
- Vallejo, A. (2012), *Platón, República*, trad. de C. Eggers Lan, Introducción, Notas y Bibliografía de A. Vallejo Campos, Milano.
- Vallejo, A. (2014), «La determinación retórica del ser», *Pensamiento*, LXX 262, 19-37.
- Vegetti, M. (2000), «*Beltista eiper dynata*. Lo statuto dell'utopia nella *Repubblica*», en *La Repubblica*, Napoli, 107-147.
- Vegetti, M. (2005), «Il tempo, la storia, l'utopia», en *La Repubblica*, Napoli, 137-168.
- Vegetti, M. (2010), *Un paradigma «in cielo»*, Roma.
- Vlastos, G. (1981), *Platonic Studies*, Princeton.