

PLATÓN
LA
REPÚBLICA
O EL ESTADO

Edición
Miguel Candel
Traducción
Patricio de Azcárate

AUSTRAL



Humanidades

Índice

Portada

INTRODUCCIÓN

BIBLIOGRAFÍA

LA PRESENTE EDICIÓN

LA REPÚBLICA

LA REPÚBLICA O EL ESTADO

NOTAS

CRÉDITOS

Te damos las gracias por adquirir este EBOOK

Visita Planetadelibros.com y descubre una nueva forma de disfrutar de la lectura

¡Regístrate y accede a contenidos exclusivos!

Próximos lanzamientos
Clubs de lectura con autores
Concursos y promociones
Áreas temáticas
Presentaciones de libros
Noticias destacadas

Comparte tu opinión en la ficha del libro
y en nuestras redes sociales:



Explora Descubre Comparte

INTRODUCCIÓN

VIDA DE PLATÓN

Pocos son los datos biográficos seguros acerca del autor de LA REPÚBLICA. Sabemos que nació hacia el 427 a. C. en el seno de una ilustre familia de la aristocracia ateniense. Su padre se llamaba Aristón y su madre, Perictíone. Tuvo dos hermanos, Adimanto (el primogénito) y Glaucón, y una hermana, Potone, uno de cuyos hijos, Espeusipo (sobrino, pues, del filósofo), llegó a ser su sucesor al frente de la Academia, la escuela por él fundada hacia el 387 a. C. Tras haber recibido una selecta educación, tanto física como intelectual, que le permitió, por una parte, lograr la victoria en una prueba juvenil de los Juegos Ístmicos y adquirir, por otra, vastos conocimientos de música, poesía, artes plásticas y matemáticas, participó en la última fase de la guerra del Peloponeso que enfrentaba a las respectivas coaliciones de Esparta y de Atenas, a la vez que iniciaba su carrera literaria como poeta.

Hacia el año 406 se produjo el acontecimiento decisivo de su vida, al trabar amistad con Sócrates y pasar a formar parte del círculo de sus discípulos, lo que orientó su actividad hacia aquel tipo de investigación teórico-práctica que él mismo llegó, si no a bautizar, sí al menos a popularizar bajo el nombre de *filosofía*, que etimológicamente podríamos traducir, según las versiones, como «amor al saber», «dedicación al saber» o, quizá más profundamente, «identificación con el saber» (expresión que, como veremos, refleja mejor la proyección moral que tiene para Platón esa forma privilegiada de conocimiento).

Tras la muerte (399 a. C.) de Sócrates en un proceso montado por ciertos sectores intolerantes del partido demócrata, que acababa de recuperar el poder tras el paréntesis de la tiranía oligárquica de los Treinta, Platón pasa doce años dedicado a una serie de actividades de las que no nos ha llegado apenas noticia, salvo la de unos probables viajes a Egipto, Creta y Magna Grecia, en los que parece que anudó lazos de amistad con ciertos sabios, entre ellos el famoso matemático pitagórico Arquitas de Tarento (primero en resolver geoméricamente el problema de obtener la media proporcional entre dos segmentos dados).

En 388 viaja a Siracusa, intimando con el que será desde entonces su amigo más entrañable, Dión. Éste, emparentado con el tirano de la ciudad, Dionisio el Viejo, y entusiasmado con la filosofía de su nuevo amigo, trata de introducirlo en el círculo de los consejeros de Dionisio. Pero éste se deshace de Platón y de sus molestas exhortaciones político-morales haciendo que lo vendan como esclavo en la isla de Egina, por entonces en guerra con Atenas.

Rescatado por un tal Aníceris, vuelve a Atenas y funda lo que llegaría a ser el prototipo de las futuras universidades: la escuela de la Academia, donde parece que permaneció durante otros veinte años parcos en noticias, dedicado a la enseñanza, el debate y la plasmación por escrito de sus ideas en obras de un género que con él alcanzó la cumbre de la perfección estética y la riqueza conceptual: el diálogo (entre ellas, nuestra REPÚBLICA).

Pero en 367 recibió una invitación de su amigo Dión para volver a Siracusa a educar al hijo y sucesor de Dionisio, Dionisio el Joven, en las teorías políticas y morales expuestas en el susodicho diálogo, a fin de hacer realidad el proyecto de que fueran los filósofos quienes gobernarán (mediante el expediente, al menos, de que los gobernantes se hicieran filósofos, ya que no parecía factible el camino inverso, a saber, que los filósofos llegaran a gobernantes). Esta experiencia, pese a la mejor disposición inicial del nue-

vo tirano, fue tan poco afortunada como la primera en cuanto al objetivo buscado, con el agravante de que se saldó con el destierro de Díón. Al cabo de un año, Platón regresó a Atenas, desolado, y por cinco años más se entregó plenamente a las actividades de la Academia, entre cuyos miembros se contaba el desterrado Díón.

A instancias de éste, que creía haber detectado un cambio de actitud en Dionisio, Platón volvió por tercera y última vez a intentar realizar su ideal ético-político, el año 361. Pero el resultado final fue tan negativo como las dos veces anteriores y, tras una visita a Arquitas en Tarento, regresó a Atenas mediado el 360 para no volver a abandonarla. En relación con sus experiencias como reformador político le cupo aún la amargura de conocer el asesinato de Díón en 353 cuando, tras librar a su ciudad de la tiranía, trataba de instaurar el régimen platónico. Seis años más tarde, el 347, moría el propio Platón, a los ochenta y uno de una vida hasta el final plétórica de energía y actividad intelectual.

OBRA DE PLATÓN

Los comentaristas antiguos hacen referencia a cincuenta y siete títulos de obras de Platón, todas conservadas, entre ellas trece cartas y treinta y cinco diálogos divididos en nueve tetralogías. De aquellas, la mayor parte deben considerarse apócrifas, así como los diálogos *Minos*, *Téages*, *Epinomís* y *Clitofonte*, aparte de otros seis dudosos. Tendríamos así un conjunto de veinticinco diálogos auténticos para cuya datación (sólo relativa, pues la absoluta es prácticamente imposible) es costumbre distinguir diversos períodos (variables según los autores) que, en líneas generales, se pueden agrupar en las etapas siguientes:

- a) Una época de *juventud*, en que todavía está fresca la influencia directa del maestro Sócrates (y cuyos diálogos más representativos desde el punto de vista filosófico son, seguramente, el *Protágoras* y el *Menón*)¹.
- b) Una época de *madurez* culminada con nuestra REPÚBLICA, a la que acompañan los célebres *Simposio*, *Fedón*, *Fedro*, *Parménides* y *Teeteto*.
- c) Una época de *vejez*, cuyos frutos más importantes son el *Filebo*, el *Timeo* y *Las leyes*².

La presencia y el protagonismo de Sócrates en esos diversos diálogos van decayendo con el tiempo (salvo una postrera reaparición en el *Filebo*), a la par que lo va haciendo también la estructura propiamente dialógica, que en las últimas obras da paso a prácticos monólogos apostillados de vez en cuando por muestras de asentimiento de un interlocutor casi totalmente pasivo.

En cuanto a la sustancia de las ideas expuestas, no es exagerado afirmar que contienen, más o menos explícitos, todos los grandes temas de la filosofía posterior, presididos por un par de motivos centrales recurrentes, a saber:

- 1) En filosofía *práctica*, la identificación última de la *felicidad* con la *virtud*.
- 2) En filosofía *teorética*, la contraposición última entre *ciencia* y *apariencia*.

Ambos temas, a su vez, aparecen interconectados por el presupuesto básico de toda la obra platónica, según el cual *la felicidad estriba en la interiorización de la ciencia hasta el punto de hacer de ella el criterio de la conducta virtuosa, contra la solicitación de las apariencias*. Ése es el sentido exacto que tendría para Platón el término «*filosofía*»: *identificación de la propia vida con el saber*.

LA REPÚBLICA

Estructura, composición y cronología

LA REPÚBLICA consta de diez libros de extensión parecida, aunque no siempre los cortes entre libro y libro corresponden a otras tantas transiciones o cambios de tema en la discusión. La situación en la que el diálogo se enmarca es un imaginario relato, puesto en boca de Sócrates, de la conversación habida el día anterior (primeros de junio) en casa de Céfalo, meteco propietario de una fábrica de escudos, tras presenciar en el Pireo las procesiones celebradas en honor de la diosa tracia Bendis. La acción ha de ser forzosamente ficticia, puesto que algunos de los personajes participantes, aun siendo todos ellos reales, no llegaron nunca a conocerse entre sí.

En cuanto al orden y la cadencia temporal en que los distintos elementos componentes de la obra fueron redactados y «publicados» (mejor sería decir: «dados a conocer», pues no se trataba de verdaderas ediciones de múltiples copias simultáneas, sino de la circulación restringida, y ulterior reproducción por los interesados, de uno o de unos pocos ejemplares), hay acuerdo casi unánime entre los estudiosos, desde finales del siglo pasado, en que el libro I se escribió en fecha muy temprana como obra independiente consagrada a dilucidar el concepto de justicia (en fecha algo posterior al 395 a. C.), por lo que a veces se la designa, como ocurre con otros diálogos, por el nombre del principal antagonista de Sócrates: *Trasímaco*. Las razones para esta segregación del libro I son, de un lado, estilísticas y, de otro, temáticas, a saber: el *Gorgias*, diálogo de la última fase de lo que hemos llamado «época de juventud», retoma el tema de dicho libro I y lo desarrolla con más maestría (véase el célebre encomio de la injusticia pronunciado por Calicles, cuyo desafío de todo «sentido moral común» ha

llevado con razón a algunos a compararlo con Nietzsche), por lo que conviene considerar al supuesto *Trasímaco* como un esbozo anterior al *Gorgias*.

Otra serie de razones estilísticas y de referencias cruzadas entre el texto platónico y textos de otros autores, como Aristófanes, Jenofonte e Isócrates, ha conducido también a muchos especialistas a pensar que los libros II, III y IV forman otro bloque escrito poco antes del 390 y divulgado, como una «primera entrega» (así la califica Auguste Diès en su introducción a la edición bilingüe de *Les Belles Lettres*, 1932-1934), antes del primer viaje de Platón a Sicilia. En cuanto al resto de la obra (libros V al X) está claro que fueron redactados entre el primero y el segundo viaje a dicha isla, es decir, en torno al año 370.

Los personajes

Aparte de Sócrates, narrador de toda la conversación, participan en el debate: el ya mencionado Céfalos; su hijo mayor, Polemarco, en quien el padre delega pronto la tarea de proseguir la discusión con Sócrates; el sofista Trasímaco de Calcedón y su admirador Clitofonte; Glaucón y Adimanto, hermanos de Platón. Se alude también como presentes, aunque no intervienen, a los otros dos hijos de Céfalos, Lisias el orador y Eutidemo (a quien no hay que confundir con el sofista del mismo nombre), a un discípulo de Isócrates, Carmántides, y a Nicérato, hijo del famoso magistrado Nicias. A partir del libro II, sin embargo, todo el peso de la discusión lo llevan Sócrates, Glaucón y Adimanto.

El retrato que Platón hace de esos diferentes personajes, especialmente de Trasímaco y de Glaucón, su propio hermano menor, es de una viveza difícilmente igualable.

El argumento. Resumen y comentario

Tomando pie en una primera intervención de Céfalo sobre las ventajas de la vejez, consistentes básicamente en el hecho de no tener deudas, pregunta Sócrates qué es la *justicia*, a lo que responde Polemarco con la célebre definición atribuida a Simónides: «dar a cada uno lo que se le debe». Esto quiere decir, según Polemarco, que el justo ha de hacer bien a los amigos y mal a los enemigos. Pero luego, acosado por Sócrates, precisa que el mal se ha de hacer sólo a los enemigos injustos y el bien a los amigos justos. Con todo, Sócrates argumenta con gran penetración psicológica que hacer mal a una persona de mala conducta sólo contribuye a empeorarla, con lo que tendríamos el absurdo de un hombre justo que, al perjudicar a los injustos, contribuiría a aumentar la injusticia de su comportamiento. Ahora bien, el justo, por definición, no puede producir injusticia; luego en ningún caso podrá perjudicar a nadie.

El debate con Trasímaco

Interviene entonces Trasímaco con la cínica definición de *justicia* como «la conveniencia del poderoso»: es justo obedecer a los despóticos deseos de los gobernantes que sólo miran su propio beneficio.

Sócrates replica que, en realidad, el fin de toda arte o técnica (y la política es una de ellas) estriba en lograr, no el bien propio, sino el de su objeto: así, pues, al igual que el médico procura el bien de sus pacientes, el gobernante procura el bien de sus súbditos.

El beneficio que muchos profesionales esperan obtener del ejercicio de su profesión (la remuneración económica, fundamentalmente) no es fruto directo de su propia técnica, sino de una técnica ajena: la «mercenaria» (*misthotiké*). Por otra parte, el justo trata de ser superior al injusto, pero no a otro justo, mientras que el injusto, como el ignorante, trata de superar no sólo a su opuesto sino también a

su semejante. Luego la injusticia va asociada a la ignorancia. Como consecuencia de ello, demuestra Sócrates, el injusto acaba siendo menos fuerte que el justo, pues éste sabe colaborar lealmente con otros en beneficio mutuo, mientras que el injusto tarde o temprano traiciona y es traicionado por sus compañeros de injusticia, con el consiguiente debilitamiento de la causa común.

En definitiva, concluye Sócrates al final del libro I, la justicia es la excelencia o virtud propia del alma, que le permite a ésta actuar conforme a su naturaleza y, por ende, vivir bien y ser feliz. Termina así el primer esbozo del problema de la justicia, su definición y su relación con la felicidad, con la tesis de Trasímaco (supuesto titular de este libro como diálogo independiente) refutada, pero sin una definición positiva de *justicia* que fundamente el ulterior desarrollo del tema.

Las teorías pragmáticas de la justicia

El libro II se inicia con la briosa intervención de Glaucón, que propone una clasificación tripartita de los distintos tipos de bienes, a saber:

- a) Bienes apetecibles por sí mismos, independientemente de las consecuencias que de ellos se deriven (v. g.: la alegría y todos aquellos placeres inmediatos que no dejan secuela alguna).
- b) Bienes deseables tanto por sí mismos como por las consecuencias beneficiosas que de ellos se derivan (v. g.: la vista o la salud).
- c) Bienes que, aun siendo penosos en sí mismos, deseamos por los beneficios indirectos que procuran (la gimnasia o cualquier actividad lucrativa).

De lo argumentado por Sócrates se desprende que éste clasificaría la justicia en el apartado b), mientras que la opinión común la sitúa en el c), pues el hecho de que la justicia permita obtener recompensas a quien la ejerce es sólo aparente: lo que la sociedad premia, como demuestran tantos casos conocidos, no es la justicia sino su simulacro. Por ello hay que definir la justicia, según Glaucón, como puro artificio humano opuesto a los espontáneos valores naturales que cifran el mayor bien en cometer injusticias sin ser castigado y el mayor mal en ser víctima de injusticias sin compensación alguna: entre ambos extremos, la justicia es un término medio. Por eso, según Glaucón, lo que interesa de la justicia es más bien su apariencia que su realidad, pues, como pregonan tantos poetas, ésta es penosa, mientras que la realidad de la injusticia es placentera y todo consiste en mantenerla oculta tras un rebozo de justicia aparente.

Adimanto remacha a continuación esa idea examinando la tesis de los que afirman que se ha de perseguir la justicia por las alabanzas y el prestigio, así como por los favores divinos que procura. Esta tesis se reduce sin más a la primera, pues el prestigio y la alabanza de los hombres se pueden obtener sin necesidad de ser justo realmente, sino mediante un barniz de justicia, mientras que a los dioses se les puede contentar con las ricas ofrendas que puede hacerles quien se ha enriquecido gracias, precisamente, a la práctica de la injusticia.

Frente a este «pragmatismo» antiético, continuador, en el fondo, del planteamiento expuesto por Trasímaco, Sócrates va a tratar de demostrar que la justicia es un valor en sí misma a la vez que fuente de beneficios (síntesis, pues, de *virtud* y *felicidad*, tal como se ha apuntado más arriba). Pero para ello hay que tratar de definir su naturaleza intrínseca, prescindiendo de las recompensas a que su práctica dé acceso. Ahora bien, puesto que la sociedad (*polis*, «ciudad» o «Estado») es una estructura en cuya morfología se repro-

duce, ampliada, la constitución del individuo, el estudio de lo que sea en ella la justicia nos dará una imagen más clara de esta última, que luego podremos aplicar a los individuos.

La formación del Estado y la división del trabajo

Sócrates, pues, emprende la tarea de mostrar la génesis del Estado a partir de la necesidad de los hombres, primero, de asociarse para mejor proveer a su sustento y, en seguida, de establecer una *división del trabajo* que permita sacar el máximo partido de esa asociación, a la manera de lo que modernamente se llaman «economías de escala», para que quien se dedica, por ejemplo, al cultivo de la tierra concentre en ello sus energías, al igual que los tejedores, zapateros, herreros y demás artesanos, sin dispersarse cada uno en todas esas tareas por igual. Es éste uno de los pasajes de la obra platónica donde mejor y con más énfasis se establece el principio de la especialización técnica, que tendrá, como veremos, gran trascendencia para el conjunto de la filosofía del autor.

La constitución inicialmente propuesta por Sócrates para la ciudad o Estado como sociedad «natural», es decir, como asociación de individuos destinada simplemente a satisfacer las necesidades naturales básicas, merece el desdén de Glaucón, que califica esa organización de «Estado de cerdos». Objeción a la que Sócrates cede sin oponer apenas resistencia, admitiendo considerar como modelo un «Estado que rebose en placeres».

Es éste un punto interesante al que no siempre se ha prestado la debida atención. ¿Piensa Platón que el estado de justicia perfecta de la sociedad es el inicialmente descrito, sustentado por una economía de mera subsistencia? Eso parece desprenderse de afirmaciones tan rotundas como:

«Quizá no obraremos mal en esto (a saber, en introducir el lujo en el modelo de sociedad estudiado), porque podremos de esta manera descubrir por dónde la justicia y la injusticia se han introducido en la sociedad. Sea de esto lo que quiera, el verdadero Estado, el Estado sano, es el que acabamos de describir. Si quieres ahora que echemos una mirada sobre el Estado enfermo y lleno de humores, nada hay que nos lo impida» (372e).

Pero, por otro lado, ¿cómo mantener el paralelismo entre la constitución del alma y la del Estado? Aquella, en efecto, consta, según indicará Platón más adelante, de tres partes: una *apetitiva*, otra *fogosa* y una tercera *racional*. En correspondencia con ellas, el Estado ha de estar formado, respectivamente, por productores de riqueza, guardianes defensores y gobernantes filósofos. Ahora bien, como veremos en seguida, los segundos no serían necesarios en una sociedad, por así decir, *homeostática*, sin crecimiento, pues su economía de pura subsistencia o reproducción simple no la impulsaría a expandirse a costa de otras sociedades vecinas y le evitaría verse envuelta en los conflictos para cuya resolución son necesarios los guardianes o guerreros. Pero eso no es todo: tampoco los productores estarían movidos, en aquella sociedad autosuficiente, por el afán de lucro y placeres que parece inherente al elemento apetitivo del alma, sino por el simple instinto de supervivencia; en cuanto a los gobernantes, su papel sería irrelevante, dada la simplicidad de la organización social que habrían de dirigir, y en la que cabría hablar poco menos que de *autogobierno*, o de pura y simple *anarquía* (en el sentido meramente descriptivo, no peyorativo, del término).

¿Cómo puede, pues, Platón, proponer un modelo de sociedad supuestamente natural («sana» es la palabra que emplea) que no se ajuste realmente a la naturaleza de los seres humanos que deben componerla para subsistir y coexistir? Pero ¿cómo puede, por otro lado, hacer de la necesidad virtud y aceptar como modelo el Estado enfermo en que le ha tocado vivir, sacudido por continuas guerras y

conflictos sociales? La solución a esta paradoja es precisamente el objetivo del diálogo, y coincide, ni más ni menos, con el concepto de justicia que Platón va a proponernos.

Pero no adelantemos acontecimientos. De momento, el Sócrates platónico se conforma con una resignada afirmación del más puro pragmatismo: «Es probable que muchos no se den por contentos con el género de vida sencilla que hemos prescrito» (373 a). Como consecuencia de ello, el Estado deberá procurar a sus ciudadanos una serie de lujos para cuya adquisición no bastará la primitiva estructura: será preciso el aumento de su complejidad social y su capacidad productiva, para lo que el territorio original resultará pequeño y será necesaria la expansión, la cual tarde o temprano chocará con los intereses de otros Estados y desembocará en conflictos que, muy a menudo, se resolverán por las armas. El Estado, pues, tendrá necesidad de hombres valerosos y hábiles en la lucha que, al profesionalizarse siguiendo la tendencia general a la división del trabajo, se convertirán en una clase especial de ciudadanos defensores de su patria: los guardianes.

La formación de los guardianes

A la selección y formación de estos ciudadanos valerosos, sagaces y desprendidos de las riquezas materiales, feroces con los enemigos y mansos con sus conciudadanos, como los perros guardianes, consagra Platón el final del libro II, la totalidad del III y el comienzo del IV. Aparte de la gimnasia y las artes propiamente marciales, Sócrates prescribe con gran énfasis, por su valor formativo (atemperador del coraje), la enseñanza de la música, pero limitada a aquellos estilos más nobles, que eleven el ánimo en lugar de relajarlo con tonalidades demasiado dulzonas. Las prescripciones musicales descienden a veces a gran número de detalles sobre ritmos y melodías, lo que ha permitido re-