

SOBRE LA EDUCACIÓN DE LOS GUARDIANES *
(*Politeia*, Libro III)

EDUARDO GARCÍA MÁYNEZ

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

1. *Todo guerrero debe ser valiente*

El libro III de la *República* comienza con una exposición de las virtudes que los futuros guardianes han de tener. De ellas, la más indispensable es la valentía (*ἀνδρεία*). A este tópico dedica Platón las páginas 386 a-389 d del susodicho tercer libro.

Si los guerreros deben, ante todo, ser valerosos, lo primero que los educadores han de proponerse es combatir en sus educandos el miedo a la muerte. Evitarán, por ello, que los narradores de fábulas “denigren en forma irreflexiva las cosas del Hades, ya que ni es cierto lo que cuentan ni en nada beneficia a sus oyentes”, proscribiendo todos los nombres que atemorizan y causan espanto: “el *Cocito de las lágrimas*, la infernal *Estigia*, los manes, los espectros y todos los de igual especie que hacen temblar a quienes los escuchan” (387 b-c). Exigirán, igualmente, que se borren de los relatos “las quejas y lamentaciones de los hombres de pro”, dejándolas para las mujeres, a fin de que a los jóvenes a quienes se prepara para la guerra les repugne actuar como ellos. Pediremos, pues, a Homero que no nos muestre a Aquiles, hijo de una diosa, llorando o gimiendo en momentos aflictivos. Tampoco vamos a permitir que los varones ilustres aparezcan en las fábulas como dominados por la risa y, mucho menos, que se presente así a las divinidades. Que Homero no diga, por ejemplo, que “una carcajada incontenible estalló entre los dioses bienaventurados cuando vieron a Hefesto caminar agitado a través del palacio”.¹

“Desde sus primeros estadios la educación es para Platón —escribe Nettleship en su libro sobre la *República*— el método que consiste en ayudar a que el alma intuya el bien.” Objeto primario de aquella es “presentar a ésta, en diversas formas imaginativas, ese bien que más

* Capítulo segundo de una obra en preparación sobre los libros II a X de la *República*.

¹ Homero, *Ilíada*, I, 599.

tarde habrá de conocer racionalmente. . . El proceso educativo se inicia con la religión, o sea, el bien es ante todo presentado bajo la forma de un ser perfectamente bueno y veraz; y el propósito de instruir acerca del mismo es que el alma pueda llegar a ser tan semejante a Dios cuanto sea posible. De aquí la utilidad de esclarecer la verdadera naturaleza divina, y de explicarla a los niños de la manera más sencilla y clara.”²

2. *En qué casos mentir es permisible*

Volviendo al tema que principió a tratar en el libro II,³ el hijo de Sofronisco afirma que si a alguien ha de permitirse que mienta, es a los magistrados de la *polis*, sea en sus tratos con el enemigo, sea en los que, en bien de la ciudad, tengan con los ciudadanos. Mas si un particular miente a un gobernante, se le declarará culpable, y su culpa será tenida por más grave que la del enfermo que no dice la verdad a su médico, la del gimnasta que engaña a su preceptor en relación con sus padecimientos, y la del marinero que oculta la verdad al piloto sobre el estado de la nave o los designios de la tripulación. La autoridad que sorprenda mintiendo a cualquiera de la clase de los artesanos, “sea adivino, o curador de males, o ensamblador de tablas”, lo castigará, “ya que introduce en la ciudad, como en un navío, una práctica que la pone en peligro de zozobrar” (389 c-d).

Sócrates compara las *mentiras permisibles* a una especie de droga de efectos saludables,⁴ y sostiene que así como la administración de medicamentos incumbe a los expertos en el arte de curar, del mismo modo la de aquellas falsedades corresponde, exclusivamente, a los versados en el arte del gobierno. Pero, en todo caso, sólo es lícito engañar a los ciudadanos cuando el bien de la comunidad así lo exige. Un ejemplo que más tarde aparece en la *República* es —como lo recuerda Guthrie en su *Historia de la Filosofía Griega*— la secreta manipulación de los matrimonios con fines eugenésicos.⁵

El propio Guthrie cita un interesante comentario de Alvin Gouldner a la tesis platónica que estamos exponiendo. Dicho autor —asienta Guthrie— menciona el moderno dilema del físico a quien su búsqueda del saber puede conducir a la producción de armas que aniquilarán a

² R. L. Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, Macmillan, New York, 1964, p. 81.

³ *Politeia*, libro II, 380 d-381 d.

⁴ *Politeia*, libro III, 389 b.

⁵ Cfr. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*. Vol. IV, Cambridge University Press, 1962, p. 457.

la comunidad en que vive. Platón no tuvo tal problema, “y jamás habría admitido que la indudable responsabilidad del filósofo frente a la sociedad pudiera limitar de alguna manera su propia devoción al descubrimiento de lo verdadero. Esto es lo que el fundador de la Academia piensa cuando escribe (485 c) que el gobernante filósofo se caracteriza por su veracidad y su decisión de no tolerar lo falso, que detesta en la misma medida en que es amante de la verdad.”⁶

3. Otras virtudes de los miembros de la clase militar

La ἀνδρεία es la principal, mas no la única ἀρετή de los futuros soldados. Sócrates menciona en segundo lugar a la templanza (σωφροσύνη), cuyos elementos básicos son dos, a juicio del moralista: 1º) obediencia a los mandatos del gobernante, y 2º) facultad de gobernarse uno a sí mismo en todo lo concerniente a los placeres del vino, de la mesa y del amor (389 d-e).

Los relatos en que estos deleites son alabados con exceso, tanto en el caso de los hombres como en el de los dioses, deben ser objeto de censura. En cambio, si algunas palabras o actitudes ante la adversidad que se atribuyen a los grandes hombres han de ser oídas o representadas, que sean como éstas:

Y, golpeándose el pecho,
habló así a su corazón:
¡Soporta, corazón, pues antes
soportaste cosas peores! ⁷

Tiene importancia también, para la educación de los guerreros, que no se dejen corromper por dádivas ni sean amantes de la riqueza. No se deberá, pues, cantar:

Los dones aplacan a los dioses
y persuaden a los reyes venerables.⁸

No alabaremos a Fénix, el preceptor de Aquiles, “porque aconsejaba a éste que defendiera a los aqueos si le daban regalos, mas no depusiese su rencor si no se los daban. Ni nos parecerá justo ni aceptaremos que el mismo Aquiles fuese tan codicioso como para admitir presentes de Agamenón y estar dispuesto a devolver un cadáver mediante rescate, mas no de otra manera” (390 d-e).

⁶ Guthrie, *op. cit.*, pp. 458-459.

⁷ *Odisea*, XX, 17-18.

⁸ Palabras atribuidas a Hesíodo, que Eurípides recoge en *Medea*, 964.

Que los poetas no acusen a los héroes de haber cometido las sacrílegas acciones con que se les calumnia. Obliguémosles más bien a confesar que no fueron autores de tales hechos, o que no eran hijos de los dioses, pues no es permisible que afirmen una y otra cosa a la vez, ni que traten de hacer creer a los jóvenes que los héroes en nada superan a los hombres (391 *d-e*).

Después de explicar en qué forma debe hablarse de las divinidades, de los demonios, de los héroes y de los moradores del Hades, sólo falta establecer, a juicio de Sócrates, lo relativo a los hombres, pues “conjeturo que vamos a decir que los poetas y los prosistas hablan erróneamente de aquéllos respecto de asuntos de la mayor trascendencia, como cuando sostienen que muchos injustos son felices mientras que los justos son desdichados; que conviene ser injusto, si pasa uno inadvertido, y que la justicia es un bien para otro, pero la ruina de quien la practica” (392 *a-b*).

Sólo que —advierte el filósofo— “tales discursos no pueden ser juzgados mientras no sepamos qué es la justicia y cómo, por naturaleza, beneficia a quien la posee, independientemente de que éste parezca o no ser justo” (392 *c*).

4. *Forma en que las narraciones deben hacerse*

Concluido el estudio del *contenido* de los relatos, seguidamente hay que discutir la *forma* en que deben ser hechos, ya que sólo de esta manera se podrá saber “qué debe contarse y cómo hay que contarlo”.

Adimanto dice no entender, y Sócrates, deseoso de explicarse mejor, le pregunta: “¿Acaso todo lo dicho por los poetas no se refiere a sucesos pasados, presentes o futuros?”

Su interlocutor se muestra de acuerdo, y el hijo de Sofronisco inquiere entonces: “Los poetas y los fabulistas ¿no proceden por simple narración, en forma imitativa o valiéndose de ambos procedimientos a la vez?”

—También esto —insiste Adimanto— necesito que me lo expliques con mayor claridad.

Sócrates demanda en seguida: “¿Sabes los primeros versos de la *Iliada*, en que el poeta cuenta que Crises imploró a Agamenón que liberara a su hija; que el rey se encolerizó y que el sacerdote, viendo que no tenía éxito, invocó a su dios contra los aqueos?”

—Los sé —responde Adimanto.

—Entonces, no ignoras que hasta estas palabras:

E imploraba a todos los aqueos,
sobre todo a los dos atridas,
ordenadores de pueblos,

es el poeta mismo el que habla; pero lo que sigue lo expone como si él mismo fuera Crises y, hasta donde le es posible, procura dar la apariencia de que no es Homero quien está hablando, sino el anciano sacerdote. Y de este modo desenvuelve casi toda la narración de lo ocurrido en Ilión, en Itaca y en toda la *Odisea*.

Cuando cita un discurso como pronunciado por otro, Homero trata siempre de acomodar de la mejor manera su relato a la forma de expresarse propia de su personaje, lo que —a juicio de Platón— equivale a imitarlo. Los demás poetas se sirven también de la imitación; mas “cuando no se ocultan de ninguna manera” lo que escriben asume una forma no imitativa.

El caso opuesto se da cuando se suprime todo lo que el autor intercala entre los discursos, como ocurre en la comedia o en la tragedia. Pero también es posible combinar los dos procedimientos, como suele hacerse “en la poesía épica y en muchos otros géneros”.

5. *Qué modelos deben imitar los educandos*

Luego de estas consideraciones de índole general, Sócrates pregunta —y se pregunta— si es conveniente que los futuros guardianes sean imitadores. El filósofo aplica a este problema el principio de que *cada uno puede ejercer bien un oficio, mas no muchos*. De la imitación cabe decir lo propio: el hombre no es capaz de copiar muchas cosas tan bien como una sola. Ni siquiera dos formas imitativas tan cercanas en apariencia como la comedia y la tragedia serán bien practicadas por un mismo poeta. Por la misma razón, nadie puede ser, a un tiempo, actor y rapsoda.

Lo que interesa a Sócrates no es, por supuesto, que los guardianes se hagan histriones, sino establecer cuidadosamente qué es lo que conviene y qué es lo que no conviene que conviertan en arquetipos de su propia conducta. No se trata de una cuestión estética, sino de un problema pedagógico.

Según Nettleship, la palabra imitación (*μίμησις*) es usada en la *República* en dos sentidos distintos, uno genérico, específico el otro. En la primera de sus dos acepciones el término se aplica a la literatura. “Cuando Platón habla de que el poeta imita, en el sentido general del vocablo, únicamente piensa en que representa cosas, y en que las palabras son para él lo que el color para los pintores, es decir, un medio destinado

a describir ciertos objetos o determinadas situaciones.”⁹ En el sentido amplio del término μίμησις la palabra que mejor lo traduce, según el autor británico, es “representación”.

Platón considera al alma humana como algo esencialmente imitativo, es decir, como una cosa que natural e instintivamente se hace a sí misma semejante a lo que la rodea. Cuando leemos un libro, vemos teatro o escuchamos historias, no hacemos, si estamos realmente interesados, sino identificarnos, al menos hasta cierto punto, con los caracteres que despiertan nuestro interés. Cuando Platón se refiere a la imitación tenemos que pensar en el auditorio casi tanto como en el actor o el poeta dramático; el espectador entra en la situación y, en la medida en que lo hace, es un imitador (μιμητής). Si no fuera así a los ojos del filósofo, la literatura no tendría para él importancia tan enorme. Los hombres somos por naturaleza imitantes (μιμητικοί) y la literatura es una de las cosas que fomentan esta tendencia.¹⁰

Aun cuando —sigue diciendo Nettleship— toda literatura trata de imitar, cada especie de la misma difiere de las demás en el grado y manera de la imitación o, en otras palabras, en la medida en que pone ante nosotros las circunstancias que describe, esto es, en la medida en que es “realista”. En este caso, la palabra *imitación* no es ya usada en su acepción genérica, “sino en un sentido enfático”, referido a ese tipo de literatura que imita con mayor realismo.

Naturalmente que el problema que preocupa al autor de la *República* no es distinguir diferentes clases de literatura, de acuerdo con la forma o el grado en que imitan, sino saber “qué especie de naturaleza humana merece ser literariamente imitada”¹¹ o, dicho de otra manera, qué paradigmas de moralidad han de ser objeto de imitación y seguimiento. “Para Platón no puede haber más que una respuesta: sólo la naturaleza humana que ha de convertirse en parte de nuestro propio carácter es digna de una imitación artística de esta intensa y realista índole.”¹²

Sócrates termina con estas palabras sus reflexiones sobre el tema:

“Si, en consecuencia, vamos a mantener el principio de que nuestros guardianes, liberados de todos los otros oficios, deben ser perfectos artifices de la libertad de la *polis* y no dedicarse a ninguna tarea que no conduzca a este fin, menester será que no hagan ni imiten otra cosa. Mas si han de imitar, que imiten desde la infancia lo que les conviene,

⁹ Nettleship, *op. cit.*, p. 101.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Nettleship, *op. cit.*, p. 163.

¹² *Ibid.*

esto es, a los hombres valientes, a los piadosos, a los temperantes, a los libres"; pero que se abstengan de imitar lo que es vergonzoso o indigno, "no sea que a resultas de la imitación algo de ésta los inficione" (395 c). La imitación, si continúa desde la juventud hasta una edad avanzada, se convierte en hábito y en segunda naturaleza. Prohibiremos, pues, a los jóvenes, si son varones, que remeden a una mujer que insulta a su marido, o a la que, "en medio de infortunios y dolores, se deshace en lamentos" y, menos todavía, a "la que está enferma, o enamorada, o en trance de parto" (305 b-305 c). Tampoco han de imitar a los esclavos ni a los malos que son cobardes y se difaman y ridiculizan entre sí, ni a los dementes tampoco, ni de palabra ni de obra.¹³

Si cada uno ha de dedicarse a lo que, de acuerdo con su condición, puede hacer mejor, habrá que exigir que en la *polis* el zapatero sea zapatero y no piloto a la vez; que el labrador sea sólo labrador y no magistrado, y que el guerrero no quiera ser comerciante además de soldado, y lo mismo respecto de cualquiera otra tarea. "Si un hombre capaz de asumir por su habilidad todas las formas y de imitar todas las cosas llegase a la *polis*, trayendo consigo sus poemas a fin de recitarlos, nos prosternaríamos ante él como ante un personaje santo, deleitable y digno de admiración; pero le diríamos que en nuestra ciudad ni hay varón semejante ni es lícito que aparezca entre nosotros; y luego de derramar mirra sobre su cabeza y de coronarlo con lana, lo mandaríamos a otra ciudad; pero seguiríamos empleando, para nuestro provecho, a un poeta y narrador más austero y menos agradable, que imitaría la manera de hablar del hombre bueno y diría sus cosas en las formas que desde un principio prescribimos, al proponernos la tarea de educar a nuestros soldados" (397 e-398 b).

6. *La música en la educación de los jóvenes*

Agotado el tema de la imitación, queda por tratar lo concerniente a la manera del canto y las melodías.

Componen el canto tres cosas: letra, armonía y ritmo. La letra en las canciones no difiere de la no cantada, ya que debe ceñirse a los "patrones" anteriormente establecidos. Los otros elementos, música y ritmo, han de acomodarse a la letra. Conviene recordar, empero, que en las palabras están de más las quejas y los lamentos. Habrá, pues, que prescindir de las armonías quejumbrosas: la lidia mixta, la lidia sostenida

¹³ "La imitación —escribe R. C. Lodge— es siempre una forma de auto-proyección en que la persona funde su yo con el yo de otra persona o, al menos, adquiere la coloración de alguna pasión o de algún acto. De aquí la importancia enorme del medio ambiente, sobre todo del social, para los propósitos educativos." *Plato's Theory of Education*. Russell and Russell, New York, 1970, VI, p. 124.

y otras semejantes. A éstas debemos excluirlas, porque resultan inútiles a las mujeres que son moderadas, “no digamos a los hombres” (398 *e*).

Como lo más impropio para los guerreros es la embriaguez y la molición, rechazaremos también los modos “muelles”: ciertos modos jonios y lidios llamados “laxos”, por ejemplo.

Glaucón interrumpe a Sócrates para decirle que se ha olvidado de los modos dóricos y frigios.

No conozco —responde el filósofo— los modos musicales; pero “déjanos el que imitaría en forma adecuada las voces y el canto del que es valiente en la guerra y en toda esforzada empresa y, habiendo fracasado, sea por sus heridas, sea porque va al encuentro de la muerte o porque ha sufrido otra desgracia, se mantiene firme en todos estos trances, defendiéndose a sangre fría de los embates del infortunio. Y déjanos también otro para el hombre que, no forzado, sino en forma voluntaria, interviene en una acción de paz y, o bien trata de persuadir de algo a alguno y le suplica, por medio de preces si es un dios, o de enseñanzas y admoniciones si es un hombre; o, por el contrario, se somete a otro que le pide o le enseña algo, o lo disuade de algo y, a consecuencia de esto, actúa de acuerdo con su manera de pensar, conduciéndose en todas estas circunstancias no en forma arrogante, sino con prudencia y moderación... Déjanos estos dos modos, el forzado y el voluntario, que imitarían de la mejor manera las exclamaciones de los que fracasan o de los que triunfan, de los moderados y de los valerosos; déjanoslos” (398 *c*-399 *c*).

Para nuestros cantos y melodías no harán falta ni los instrumentos de muchas cuerdas ni los panarmónicos, ni tendremos tampoco, en nuestra ciudad, que mantener a los constructores de arpas o de otros instrumentos más complicados. Y como la flauta es “el más policorde” de todos, también de ella habrá que prescindir. Sólo quedarán, pues, la lira y la cítara, que se usarán en la *polis*, ya que a los pastores en los campos les bastará con una especie de siringa.

Habiendo preferido a Apolo y sus instrumentos a Marsias y a los suyos, refirámonos, para concluir, a los ritmos, “no para buscar en ellos variedad y complejidad de los movimientos básicos, sino para ver cuáles son los propios de una vida ordenada y valerosa; y, una vez vistos, lo que se sigue es ajustar el pie y la melodía al modo de hablar de un hombre de tal tipo, y no este modo de hablar al pie y a la melodía” (399 *c*-400 *a*).

Si consideramos las cualidades que deben ser adquiridas por los educandos, tendremos muy presente en todo caso que “el buen decir, la armonía, la gracia y la eurytmia acompañan a la simplicidad, mas no a la que es torpeza y sólo por eufemismo llamamos sencillez, sino a la inteligencia que ha formado el carácter bien y bellamente” (400 *d-e*).

Tan hermosas cualidades abundan en todas las artes: en la arquitectura, en la pintura y en toda actividad manual, como el arte de tejer, el de recamar y el de hacer muebles y utensilios. Existen, asimismo, en la disposición natural de los cuerpos vivos y de las plantas, pues en todos ellos hay gracia o deformidad. La deformidad y la falta de ritmo “son hermanas del hablar incorrecto y del mal carácter”, así como las cualidades opuestas son “imitaciones de lo contrario, del carácter sobrio y bueno” (401 c).

A los artifices hay que buscarlos para que “por sus felices disposiciones sean capaces de seguir las huellas de una naturaleza hermosa y noble, a fin de que nuestros jóvenes, cual si vivieran en un lugar salubre, se beneficien de cuanto les rodea y de todas partes llegue a su vista o a sus oídos —como brisa que trae salud de las comarcas de buen clima— el influjo de las obras en que hay belleza y, sin que lo adviertan, pueda conducirles a la semejanza, la amistad y la armonía con la bella razón” (401 c-d).

La música es “la educación suprema”. Y lo es porque el ritmo y la armonía penetran hasta el fondo del alma, de la cual se apoderan tornándola bella. Quien haya sido educado musicalmente como conviene, percibirá con agudeza la negligencia y la fealdad, lo mismo en las obras de arte que en las de la naturaleza. Censurará espontáneamente lo feo, desde su niñez, y lo tendrá como objeto de odio aun antes de llegar a la edad de razón (401 a-402 a).

Así como no podemos jactarnos de ser expertos lectores sino cuando conocemos bien las letras y todas sus posibles combinaciones, del mismo modo, no diremos que somos músicos, ni nosotros ni los guardianes que tratamos de educar, si resultamos incapaces de distinguir las formas de la templanza, del valor, de la magnanimidad y de las demás virtudes, así como los vicios que a éstas se oponen; o si no las percibimos dondequiera que estén, sin despreciar ninguna, porque sabemos que todo ello es objeto del mismo arte y ejercicio” (402 c).¹⁴

7. Entrenamiento y dieta de los guerreros

Es preciso que los “atletas de la guerra” sean “como perros que no duermen, de vista y oído agudísimos” y capaces también de soportar, en sus expediciones militares, todas las inclemencias y todas las fatigas.

Si nos preguntamos qué clase de entrenamiento será el adecuado para ellos, llegaremos a la conclusión de que la mejor gimnasia “es una especie de hermana de esa música de que ha poco hablábamos”: una gim-

¹⁴ Consúltese, en la citada obra de Nettleship, su “Nota sobre la música griega”, pp. 118-123.

nasia “sencilla y mesurada”, especialmente en los ejercicios relativos a la guerra.

De la dieta de los soldados Sócrates piensa que el modelo de la misma puede encontrarse en Homero, pues bien sabemos que en los banquetes a los héroes, durante las campañas, “no les sirve pescado, aun cuando los festines sean a la orilla del mar, en el Helesponto”, ni carnes guisadas, sino sólo asados, que es lo que aquéllos pueden prepararse con mayor facilidad, pues en todas partes resulta más cómodo servirse simplemente del fuego que “andar cargando las cacerolas de un lado para otro” (404 a-c).

Los soldados —continúa el hijo de Sofronisco— deberán prescindir de los condimentos (Homero no los menciona jamás) si realmente desean mantenerse, como cualquiera otro atleta, en buena disposición corporal. Como educadores no aprobaremos la mesa a la siracusana ni los succulentos guisos de Sicilia. Tampoco nos parecerá bien que tengan por amante a una joven corintia, o quieran regalarse con las aparentes delicias de la pastelería ática. Si comparamos tal dieta y régimen alimenticio “al canto y a la música en que entran todas las armonías y todos los ritmos, haremos un parangón feliz. Pues la sencillez, en la música, “da sobriedad a las almas y, en la gimnasia, da a los cuerpos salud” (404 e).

Los futuros combatientes realizarán sus entrenamientos sin olvidar el elemento fogoso de su naturaleza, y tratarán de ejercitarlo, mas “no por mor de la fuerza física”, como suelen hacerlo los atletas a quienes sólo interesa acrecentar la robustez de sus cuerpos.

Sócrates pregunta a Glaucón si, a su juicio, los que prescriben que se debe educar por medio de la música y la gimnasia, lo disponen llevados de la convicción de que con la primera se debe tratar el alma y con la segunda el cuerpo.

—¿Con qué otro fin lo harían? —demanda Glaucón.

—Parece probable —responde Sócrates corrigiendo lo que sobre este punto había sostenido en un principio— que decretan ambas cosas principalmente en vista del alma.

¿No has observado —añade— cómo resultan a la postre afectados los que durante toda su vida practicaron la gimnasia sin ocuparse jamás de la música?

—¿De qué quieres hablar? —interroga Glaucón.

—De la rusticidad y dureza de los unos y de la debilidad y blandura de los otros.

—Yo creo también —comenta su interlocutor— que quienes se entregan inmoderadamente al ejercicio físico llegan a ser más rudos de lo debido, en tanto que los que sólo cultivan la música se vuelven “más blandos de lo que para ellos sería conveniente” (410 d). En cambio, el que mezcla

música y gimnasia “en la más bella proporción”, se convierte en el hombre “de mayor musicalidad y más perfecta armonía” (412 a).¹⁵

8. *Digresión sobre los médicos y los jueces*

“Cuando la enfermedad abunda en los cuerpos y la intemperancia [ἀκολασία, opuesto de σωφροσύνη] en las almas”,¹⁶ en la *polis* proliferan los dispensarios y los juzgados. No hay mejor prueba de “una mala y vergonzosa educación ciudadana que la necesidad de médicos y jueces de primera línea, no sólo para los de baja condición y los que trabajan con sus manos, sino también para los que pretenden haber sido educados a la manera de los hombres libres” (406 c). Es una vergüenza que alguien malgaste en los tribunales la mayor parte de su tiempo, ya sea como actor, ya como demandado. Vergonzoso es también que se jacte de su habilidad para cometer cualquiera injusticia o para urdir toda suerte de argucias y triquiñuelas, y todo esto “por cosas pequeñas e indignas, puesto que ignora cuánto mejor y más noble es disponer uno su vida sin tener necesidad de recurrir a un juez soñoliento” (405 c).

Sócrates se pregunta cuál es la mejor educación para los llamados a erigirse en jueces de los demás o a cuidar de la salud de sus conciudadanos. Está convencido de que debe hacerse una distinción en lo que atañe a la experiencia y el género de vida de un buen juez y al género de vida y la experiencia de un buen terapeuta. El magistrado gobierna al alma con el alma, por lo que es necesario que la suya no se haya formado entre otras malas o tenido familiaridad con ellas. El *δικαστής* debe ser viejo, pues sólo el paso de los años podrá enseñarle a percibir la injusticia en las almas ajenas. Debe, además, ser virtuoso, pues “quien tiene el alma buena es bueno siempre”. El que ha cometido incontables fechorías y encima de ello se cree listo, cuando se junta con los que son como él “parece apto para mantenerse en guardia y mirar los modelos que lleva en su interior; mas cuando trata con hombres buenos y mejores que él, parece, por el contrario, estúpido; desconfía en exceso y no puede reconocer un carácter bueno, ya que le falta el paradigma” (409 c).

¹⁵ “En la niñez el alma del hombre está completamente sometida a los sentidos, y sus percepciones son todas desordenadas. Gradualmente, el alma se libera de las tumultuosas influencias de la sensibilidad y establece orden y conexión en lo que percibe y piensa. Los grandes agentes que ayudan a este proceso son, primero, la educación en *μουσική* y, segundo, la educación científica y filosófica. En ambos Platón diría que hay razón (*λόγος*); en su primera y sensible forma se muestra como ritmo, armonía y figura; en su forma última manifiéstase en principios o leyes que son aprehendidos por la inteligencia, es decir, entendidos y no vistos, oídos o sentidos.” Nettleship, *op. cit.*, p. 116.

¹⁶ Cfr. en la obra de Nettleship (pp. 123-130) lo que el autor británico escribe acerca de la digresión platónica sobre los jueces y los médicos.

En nuestros días —comenta Nettleship— a veces nos inclinamos a suponer que un hombre puede conservar su juicio intelectual independientemente de su carácter. A esto, Platón dice enfáticamente *no*; si el carácter se ve afectado, el órgano de juicio se afecta también, porque el alma es una y continua. En los libros VI y VII encontraremos que su concepción total del filósofo y de la educación filosófica se basa en la estrecha relación que a su modo de ver existe entre los poderes intelectuales y morales del alma.¹⁷

A diferencia de los jueces, los médicos llegarían a ser más competentes si, además de aprender desde la juventud los principios de su arte, tuvieran contacto con el mayor número posible de enfermos, hubieran sufrido en carne propia todas las dolencias y no fueran de constitución muy sana. No tratan el cuerpo con el cuerpo; de ser así, “no se les permitiría que tuvieran o hubieran tenido alguna vez los suyos en mala condición. Al cuerpo lo tratan con el alma, y no compete a la que es o ha sido mala curar algo bien” (408 *d*).

Ya Esculapio decía que a todos los ciudadanos que se rigen por una buena legislación les ha sido asignado un trabajo que tienen el deber de desempeñar, por lo que no pueden pasarse la vida consultando a los que curan. Resulta ridículo que pensemos así en el caso de los artesanos, mas no en el de los ricos que pasan por ser felices.

Si se pone enfermo un carpintero, pedirá al terapeuta que le haga beber una poción para arrojar el mal, o que lo libre de éste aplicándole un cauterio o haciéndole una incisión. Pero si se le prescribe un largo tratamiento, dirá en seguida que no tiene tiempo para seguirlo; mandará al médico a paseo y, volviendo a su vida de costumbre, o recobrará la salud haciendo su oficio o, si su cuerpo no resiste la enfermedad, la muerte lo liberará de todos sus trabajos (406 *c-e*).

Por el conocimiento que de todo esto tenía fue por lo que Esculapio no reveló la medicina sino para aplicarla a aquéllos que, por su misma naturaleza y su régimen habitual, se encuentran en buen estado de salud y no padecen sino enfermedades locales (407 *d*). A los de tal condición los cura por medio de pociones e incisiones y les receta un tratamiento ordinario, “a fin de no dañar a la república”. En cuanto a los hombres radicalmente enfermizos, no pretende alargarles una vida miserable, ni que puedan procrear una prole que sin duda será enfermiza también.

¹⁷ Nettleship, *op. cit.*, p. 128.

9. *Distinción entre guardianes y auxiliares*

¿Quiénes tendrán el mando en la *polis*? Parece claro —sostiene Sócrates— que los más viejos deberán gobernar y los más jóvenes ser gobernados. Sólo que los viejos no gobernarán simplemente por tener más años, sino por ser los mejores.

Así como los labriegos más competentes son los más capaces para el cultivo de la tierra, de parecida manera los mejores guardianes serán los que merezcan servir a la ciudad. Habrá que escoger, entre ellos, a los que se muestran más inclinados, durante todo el curso de su vida, a ejecutar celosamente lo que a su juicio es útil para el Estado, y a no consentir jamás en lo contrario. Se les vigilará desde su niñez, encomendándoles los trabajos en que puedan recordar mejor el principio de que han de ser fieles servidores de la patria. Serán sometidos a toda suerte de penalidades y fatigas, en las que convendrá observarlos cuidadosamente. Una tercera prueba consistirá en exponerlos, para ver si los resisten, a la seducción y al engaño. “Y así como algunos conducen a los potrillos hacia los ruidos y los tumultos, para descubrir si son espantadizos, del mismo modo habrá que llevar a los que son jóvenes primero a los temores y luego a los placeres, a fin de comprobar si se muestran inseducibles y saben comportarse en todas las situaciones; si son buenos guardianes de su persona y de la instrucción musical que recibieron; si conservan en todo trance la proporción justa y la armonía interior y si tienen la aptitud de hacerse máximamente útiles a sí mismos y a la *polis*. Al que niño, joven y adulto es una y otra vez sujeto a prueba y sale siempre airoso, hay que instituirlo regente y guardián de la ciudad; se le otorgarán honores en vida y después de muerto merecerá las mayores distinciones, funerales solemnes y monumentos a su memoria” (413 d-414 a).

En este punto, Sócrates establece una distinción: a los que acabamos de describir se les dará el nombre de guardianes (*φύλακες*) en el sentido más cabal del término, y a los guerreros a quienes antes denominábamos guardianes los llamaremos ahora servidores y ayudantes (*ἐπίκουροι*) de los primeros. De esta manera quedan distinguidas las dos clases más altas: la de los encargados de las funciones supremas de gobierno y la de los guerreros, cuya tarea consiste en dar cumplimiento a las decisiones de los gobernantes y en velar por la seguridad externa e interna de todos. Bajo estas dos clases aparece la tercera, compuesta por los artesanos, los campesinos, los comerciantes y los esclavos, cuya exclusiva misión estriba en alimentar a los miembros de las otras dos.

Según Cross y Woozley, entre las dos primeras ciudades (originaria y “corrompida”) y la tercera, que Platón declara perfecta, cabe señalar tres diferencias. En primer lugar, se produce un importante cambio de

actitud. "En la ciudad primitiva (y en la segunda, que difiere de aquella sólo en que es menos austera), cada hombre perseguía su propio interés y únicamente promovía el de los demás en la medida en que, a su juicio, servía al suyo. En la ciudad final, en cambio, surge el principio de que hay que trabajar por los intereses de la *polis* considerada como un todo; y cuando Adimanto objeta (419 *a*) que los auxiliares y los guardianes, bajo la severa carga del servicio que Sócrates les impone, no tendrían una vida feliz, recibe la respuesta de que el propósito es establecer las condiciones de la felicidad de todo el Estado, no las de una clase".¹⁸

En segundo lugar, la ciudad no se compone únicamente de cierto número de ciudadanos que realizan su propia tarea a fin de que todas las actividades, acoplándose, hagan soportable la vida económica. En la última *polis* la población está dividida en tres clases, y el movimiento de una de las tres a cualquiera de las otras se halla prohibido, salvo bajo estrictos controles. En la cima se encuentran los guardianes o gobernantes que en su carácter de administradores y legisladores ejercen una autoridad absoluta sobre la comunidad y sus miembros. Vienen después los auxiliares, asistentes ejecutivos de los primeros y, por último, todos los demás. "Para esta tercera clase Platón no ofrece un nombre determinado y oficial, posible síntoma de su comparativa falta de interés en ella".¹⁹ Podría dársele la denominación de "clase económica", ya que está compuesta por los que no intervienen en las actividades administrativas o ejecutivas del gobierno, y sólo se hallan obligados a proveer el sustento de los gobernantes y el ejército.

La tercera y más significativa diferencia entre la ciudad final y sus predecesoras consiste, para los autores citados, en el fundamento de la división tripartita. Platón introduce un nuevo principio, el de la *clasificación política*. La base de las dos primeras ciudades era puramente económica. Cada hombre se dedicaba a su propia ocupación, a resultas de lo cual el mutuo intercambio de bienes y servicios hacía posible la existencia en común. La consiguiente unidad podía ser clasificada como *natural*, "ya que la vida se hacía tolerable, o incluso disfrutable" gracias al recíproco toma y daca de los individuos. No se conocían disposiciones para asegurar y mantener esa unidad, ni para ponerla a salvo de los peligros y amenazas del egoísmo de los particulares. "Nadie estaba a cargo de nadie", ni había castigos para los infractores del orden.

En cambio, las tareas encomendadas a los funcionarios, en la tercera ciudad, difieren de las anteriores no sólo por su especie, sino por su

¹⁸ Cfr. Cross and Woosley, *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, pp. 95-101.

¹⁹ *Ibid.*, p. 98.

status. Se trata, precisamente, de las funciones de gobierno o, en otras palabras, de las que consisten “en controlar todas las demás tareas”. La *polis* no está ya formada por sujetos económicamente iguales, sino por individuos que desempeñan sus labores bajo la supervisión de una autoridad que vela porque éstas se cumplan en forma que permita mantener la unidad de la ciudad como un todo.²⁰

10. *Mito de los metales*

Para persuadir a cada uno de los miembros de las clases que forman el Estado de que pertenece a la suya no por haber nacido de determinados padres, sino por las cualidades que le otorgó la naturaleza, habrá que inventar, a juicio de Sócrates, un ingenioso artificio, una noble mentira capaz de convencerlos de que aquellas cualidades son las que condicionan su pertenencia a la clase de los guardianes, o a la de los guerreros o, por último, a la de los labriegos, comerciantes y artesanos.

—¿A qué te refieres? —demanda Glaucón.

“A una especie de mito fenicio —responde Sócrates—, algo que aconteció ya en muchas partes, como dicen y lo han hecho creer los poetas, pero que no ha sucedido ni sé si podrá suceder en nuestro tiempo, y que para resultar creíble exige una tenaz elocuencia persuasiva” (414 c).

Primeramente habrá que asegurar, a todos los habitantes, que “las cosas con que les instruíamos y educábamos eran todas imaginadas por ellos y les ocurrían como en sueños; pero que, en realidad, estaban siendo modelados en las entrañas de la Tierra mientras se fabricaban sus armas y el resto de su equipo”. Luego les diremos que, cuando estuvieron totalmente formados, “la Tierra, como una madre, los hizo salir de su seno”, por lo que deben amar a su país cual si fuese “su progenitor y nodriza”, y protegerlo si alguien se lanza en su contra, viendo siempre a todos sus conciudadanos “como hermanos suyos e hijos de esa misma Tierra”.

Si bien en la *polis* todos sois hermanos —les diremos al narrar la historia— “Dios, al modelar a aquéllos de vosotros que tienen aptitud para el mando, mezcló oro en su composición, por lo cual son de todos los más valiosos; en la de los auxiliares mezcló plata, y hierro y bronce en la de los labradores y demás artesanos. Y como todos tenéis el mismo origen, en la mayoría de los casos engendraréis criaturas semejantes a vosotros; mas a veces puede ocurrir que el padre de oro engendre un hijo de plata, el de plata uno de oro y, del mismo modo los demás que nazcan unos de otros. Así que lo primero y más importante que la divinidad ordena a los gobernantes es que de nada sean tan buenos guar-

²⁰ *Ibid.*, pp. 98-100.

dianes y cuiden con tanto esmero como de esa prole, observando lo que de aquellos metales ha sido mezclado en sus almas. Y si sus hijos nacen con mezcla de cobre o de hierro, de ningún modo se apiadarán, sino que, asignándoles el lugar que por naturaleza les corresponde, deberán relegarlos a la clase de los artesanos y los labriegos; y, por el contrario, si de éstos nacieren vástagos ricos en oro o en plata, estimándolos en lo que valen, los promoverán, enviando a unos con los guardianes y a otros con los auxiliares, pues, según un oráculo, la *polis* irá a la ruina cuando un hombre de hierro o de cobre sea su guardián" (415 a-d).

—Dudo —dice Glaucón a Sócrates luego de oír sus palabras— de que los hombres de nuestro tiempo crean en la veracidad de esta historia; pero pienso que sus hijos y las generaciones que vengan después sí creerán en ella.

11. *Presupuestos teóricos del mito*

Lo primero que el mito de los metales presupone es el absoluto rechazo del principio democrático de la igualdad ante la ley. Si, por naturaleza, todos los hombres son distintos o, en otras palabras, si todos tienen diferentes aptitudes y talentos, es *injusto* tratarlos cual si fuesen naturalmente iguales o tuvieran idéntica capacidad para intervenir en el examen y solución de los problemas del Estado.²¹

Como la naturaleza crea desigualdades entre los individuos, lo *justo* es atender a éstas y determinar de acuerdo con ellas las funciones y tareas que incumben a cada uno. Sostener que todos se hallan igualmente dotados para el desempeño eficaz de actividades políticas y pueden, por ende, realizarlas en un plano de igualdad con cualquiera otro de los miembros de la *polis*, es un postulado *artificial*, puesto que desconoce las desigualdades que la naturaleza ha instituido. Éstas son, por el contrario, las que justifican el aserto de que los desiguales deben ser diferentemente tratados, pero atendiendo siempre a la diversidad y rango de sus méritos. El hecho de que cada hombre posea habilidades distintas funda, además, el principio de que para él es un *deber* dedicarse a aquello *para lo cual la naturaleza lo ha dotado especialmente*. Tal principio no sólo permite a todos ser fieles al llamado de su vocación, como decimos ahora, sino que determina el *puesto* que corresponde a cada uno dentro de la comunidad políticamente organizada. La moraleja de la alegoría de los metales no es —opina Guthrie— que resulte necesario convertir a las clases del Estado "en castas exclusivamente basadas en el hecho del nacimiento". "El primero y principal precepto divino es que los guardianes

²¹ Esta tesis es defendida por Calicles en el *Gorgias*, 483 b-d.

cuiden más celosamente de sus hijos que de cualquier otra cosa; que si detectan señales de cobre o bronce en su composición, los releguen sin piedad a la clase de los labradores y los artesanos, y que si un miembro de esta última contiene plata u oro, lo promuevan a la de los auxiliares o a la de los guardianes.”²² “Los metales distinguen los caracteres, no el nacimiento”,²³ a lo que habría que añadir que no sólo los caracteres, sino también —y sobre todo— las virtudes. El iusnaturalismo de Platón no descansa en el principio aristocrático de la nobleza de cuna ni, menos aún, en los privilegios y ventajas que otorga la fuerza. No es el suyo un iusnaturalismo biológico —como el de Calicles— sino un iusnaturalismo de la excelencia moral e intelectual. Lo que falta a este último —históricamente no podía ser de otro modo— es el principio cristiano de la igual dignidad de todos los hombres en cuanto personas.

12. *El oro y la plata divinos y la plata y el oro humanos*

Tanto los guardianes como los auxiliares habitarán en modestas moradas de las que todo lujo estará ausente. Vestirán con sencillez, renunciando por completo a cualquier pompa. Nadie tendrá en privado propiedad ninguna, salvo la estrictamente indispensable; tampoco podrán poseer despensa a la que no tengan acceso cuantos lo deseen. Las provisiones necesarias para estos atletas de la guerra, “sobrios y valientes”, las recibirán como justo pago por su guardia, establecido mediante acuerdo entre ellos y los otros moradores de la ciudad, de tal manera que, al terminar el año, “ni les sobre ni les falte nada”. Vivirán juntos, asistiendo puntualmente a las comidas en común. Oro y plata divinos —les diremos— los tienen siempre en sus almas como don de los inmortales, “por lo que no han menester del oro y la plata humanos ni deben contaminar, mezclándola, esa posesión sagrada, porque muchas acciones impías se han cometido a causa del oro amonedado de los más, mientras que el de sus almas no tiene mácula”. Sólo a ellos, de todos los habitantes, no les está permitido tocar siquiera el oro o la plata, ni hallarse donde se almacenan, ni prendérselos como atavíos o beber en copas de esos metales. Viviendo de tal manera asegurarán su salud y la de la *polis*. Mas si adquiriesen tierras, casas o monedas, serán administradores de esos bienes en vez de guardianes o soldados, y se convertirán en amos y enemigos en lugar de auxiliares de sus conciudadanos (416 d-417 b).

²² Guthrie, *op. cit.*, p. 464.

²³ Guthrie, *op. cit.*, p. 466.