

Universidad Autónoma Metropolitana- Unidad Iztapalapa

Programa de Posgrado en Humanidades

Maestría en Humanidades (Línea Filosofía Política y Moral)

***Paideia y políticas en la República de Platón  
y las críticas de Aristóteles y Karl Popper***

Idónea Comunicación de Resultados que para obtener el grado de

Maestría en Humanidades

Ángel Jiménez Vargas

Profesora Tutora:

Dra. Carmen Trueba Atienza

## Prólogo

En el presente texto básicamente abordaré la relación que existe entre la paideia y la política contenidas en la *Republica* de Platón. En la primera parte me centro en la cuestión de la vida buena para mostrar la necesidad de una formación que no se limite a la mera instrucción sino que tenga un alcance en el ámbito de lo político. Así, y debido a cuestiones de tiempo, me limito reconstruir las ideas de Platón acerca de la paideia, como de las características mínimas que dicha formación debe incluir, de los guardianes y los gobernantes, y de cómo esto se ve reflejado en la organización política de la ciudad. Después desarrollo la crítica de Aristóteles que cuestionará la noción de unidad política manejada en la *República*, entendida como la unidad de un individuo. Posteriormente me ocupa lo que para Aristóteles unifica la ciudad: el principio de la igualdad en la reciprocidad y la *philia* como elementos que vienen a responder las tesis platónicas. Finalmente desarrollo la crítica de Popper a la *República* quien la entiende como la eliminación de la individualidad y el monopolio de los cargos políticos; después, basándome en un artículo del Lesley Brown, contemplo los argumentos que hacen ver la *República* como totalitaria y dar razones del porque esto es equivocado.

## ***Paideia y política en la República de Platón y las críticas de Aristóteles y Karl Popper***

El proyecto político-educativo de Platón

El problema fundamental del pensamiento de Platón es el de la organización y administración de la polis. En este texto me remitiré únicamente a la *República*, que es una de las obras platónicas que refleja esta cuestión siempre teniendo en cuenta los problemas sociales y éticos que la misma polis supone. Sin embargo, Platón no nos habla de una polis concreta, no parte de una comunidad histórica. Para el filósofo griego, la polis no es otra cosa que la expresión de diversas actitudes y conductas humanas. Jaeger en *Paideia* nos dice que la polis es “la imagen ampliada del alma y de su estructura.” Esta caracterización de la polis es fundamental porque nos brinda la clave para poder entender la actitud de Platón respecto del alma, ésta no se entiende desde lo puramente teórico, antes bien, la reflexión filosófica sobre ella es una reflexión práctica. La preocupación platónica en torno al alma se da en términos formativos; la *República* de Platón pretende ser formadora de almas. Platón hace depender la estructura de la polis de la forma del alma. Es aquí donde se da la relación entre Paideia y política pues la formación del alma humana es el mecanismo mediante el cual se determina el carácter de la política, ésta es, por decirlo de algún modo, la condición de existencia de la Paideia.

Si se quiere una organización política se acepta, al menos, una formación humana que la haga posible. Justamente Platón es lo que desea mostrarnos; así, el descuido de la formación humana es la causa principal de la degeneración y corrupción política de una

comunidad, cuestión que Platón vivió en carne propia. Se puede decir que la *República* de Platón no es un libro de teoría política sino más bien un libro sobre la educación humana.

La preocupación por la formación humana que vemos en Platón no es otra cosa que la búsqueda de un orden político perfecto que asegure la existencia plena de los miembros de la comunidad, dicha existencia únicamente puede lograrse en el marco de un orden justo y duradero. De este modo, el objetivo de la formación humana es crear esa polis cuya característica definitoria y virtud más grande sea la Justicia, noción que se puede definir, de manera preliminar como: una especie de igualdad y una forma de vida guiada por el bien común. Con ello Platón nos quiere decir que la justicia y el derecho no son meros instrumentos del poder político real y concreto, ya que la legalidad, en la aplicación práctica que no atiende el principio de justicia, obedecerá a intereses particulares que no coinciden con el bien común. Pero para Platón la justicia está anclada a un principio moral que consiste en la prioridad del interés de la comunidad sobre el interés del individuo o mejor dicho sobre los intereses particulares, ya sea de un grupo o de un sujeto. De ahí el carácter normativo de la filosofía política de Platón contenida en la *República*.

Considero que la cuestión que tiene presente Platón es que muchas veces no coincide el interés del individuo con el de la polis. Dicha cuestión se agrava cuando existe un modo de vida en el cual se busca obtener un poder irrestricto que permita obtener todas las ventajas para el bien propio, con su consiguiente dosis de violencia. Por ello, Platón ofrecerá un proyecto para la formación humana que permita la convivencia armónica de los miembros de la polis. Pienso que dicho un modelo teórico brindará argumentos para defender un modo de vida que no asuma un compromiso con una especie de individualismo extremo y que en lugar de ello busque la concordia.

En este sentido, considero que para apreciar mejor la propuesta político-educativa de Platón contenida en la *República* es pertinente revisar dos aspectos básicos que aparecen en este diálogo platónico: la noción de *vida buena* y la noción de *justicia*. Por ello, abordaré primero las distintas concepciones de vida buena representadas por Céfalo, Polemarco y Trasímaco y el rechazo de la concepción tradicional del modo de vida común en tiempos de Platón. También abordaré la disputa sobre la elección del modo de vida y las razones, que Platón pone en boca de Glaucón y Adimanto, por las que un hombre se inclinaría a llevar una vida injusta más que una justa. Esta cuestión nos conducirá al problema de la justicia no sólo como modo de vida a nivel individual sino como parámetro para la organización política.

La cuestión de la vida buena, vida feliz o *eudaimonía*, es una preocupación constante en la filosofía griega, principalmente en Sócrates, Platón y Aristóteles. Se trata de una preocupación de la que el ser humano no puede mantenerse al margen. Dicha cuestión tiene que ver con el modo o con la forma en la que se busca vivir mejor, es decir, una calidad de vida en la que el hombre encuentre la plena satisfacción de sus necesidades físicas y espirituales. Obviamente lo anterior es muy complejo debido a la diversidad de modos de vida. El tema se torna cada vez más complejo pues no existe un consenso sobre el modo más deseable de vida que los seres humanos podrían llevar, incluso en el interior de un mismo hombre, se vive un conflicto y una incertidumbre ante la elección de la forma de vida. Pero eso no es todo. Los distintos modos de vida pueden entrar en conflicto en lo que se refiere a las relaciones interpersonales. Un hombre puede tener como modo de vida buena X y otro. Sin embargo, se podría dar el caso que obtener X implique la anulación del modo de vida Y, anulación que, no está por demás señalarlo, se hace con violencia o dominación de un hombre sobre otro. Este es el núcleo de la cuestión en lo relativo a la preocupación platónica de la vida buena y la organización política.

Estas preocupaciones para Platón están íntimamente relacionadas de tal modo que no distingue entre lo que la modernidad ha llamado espacio privado y público. En la modernidad hace una distinción entre lo que ha denominado espacio privado, que incluye lo relacionada a la moral o del bien y de la vida buena) y el espacio público que se refiere al ámbito de lo justo y lo legal. La modernidad ha establecido una frontera bien delimitada al respecto, tan es así que lo que hagan los sujetos dentro del espacio privado o las actividades a las que se dediquen no son relevantes para la política siempre que se ajusten a una cierta legalidad. Se trata de la perspectiva liberal que como teoría política, básicamente, protege la individualidad de las personas y sus proyectos particulares de vida, pero que estos no son relevantes en cuanto a la organización y administración del ámbito de lo público; bien puede existir un hombre con determinadas creencias religiosas, pero ello no afecta dicha organización; mientras que para Platón la virtud de los hombres es necesaria para la construcción de la polis. Hago mención de ello ya que la perspectiva comunitarista que defiende Platón se encuentra en oposición a la perspectiva liberal, como sería la de Popper, que me propongo contrastar en este texto.

En lo que sigue abordaré el debate en torno a la forma de vida más deseable que podría llevar el ser humano según el orden político ideal que Platón proyecta en la *República*.

En el libro primero de la *República*, y al inicio del segundo, Platón nos muestra las dificultades en la elección de un modo de vida, el justo y el injusto, diametralmente opuestos y que van a ser defendidos por Sócrates y Trasímaco respectivamente, con la intención de confrontarlos y poder aceptarlos o rechazarlos a partir de un análisis racional y argumentativo. Esta cuestión nos conducirá al problema de la justicia no sólo como modo de vida a nivel individual sino como parámetro para la organización política. Es precisamente dicho parámetro lo que examinaré después y que descansa sobre el denominado *principio*

*de especialización* que se dirige a definir una actividad concreta para cada miembro de la polis de acuerdo con sus capacidades naturales. Así, este principio garantiza no sólo la justicia sino también la felicidad o vida buena en toda la polis; por último abordaré la cuestión de la armonía que, para Platón, existe entre los miembros de la polis y la polis misma.

Recordemos que la *República* inicia con el descenso de Sócrates y Glaucón al Pireo para realizar una plegaria a la diosa tracia Bendis. Este dato es importante ya que muestra un Sócrates piadoso; de tal modo que comparte las creencias religiosas que tenían lugar en Atenas. Es interesante la interpretación que da Blackburn<sup>1</sup> de este pasaje, ya que advierte una suerte de tensión entre las prácticas comunes y el espíritu socrático que, como todos sabemos, se caracteriza por su incansable crítica a las cosas que parecen evidentes. En este pasaje Platón trata de evidenciar el conflicto que puede existir entre las costumbres que son consideradas como correctas por la mayoría de las personas (que no por todas), de una sociedad determinada y la crítica que puede cuestionarlas. Parece que empieza a vislumbrarse la tensión entre una forma de vida, cuya conducta se basa en costumbres que siguen la mayoría y la crítica a ellas y una consecuente defensa de un modo de ser distinto. De este modo, la cuestión acerca de la vida buena es de vital importancia para Platón, pues ¿cómo puede el hombre elegir este modo de vida o aquél otro? Se trata de responder a la pregunta de si existe un modo de vida buena que se defina más allá de los meros convencionalismos morales, más allá de las costumbres. No se debe olvidar que esta cuestión es el telón de fondo para poder resolver el conflicto entre la ciudad y el hombre, debido a que Platón intenta construir una organización política basada en la formación del hombre que tenga como resultado un comportamiento que armonice las relaciones entre los

---

<sup>1</sup> Blackburn, 2008, 36.

distinto miembros de la polis. El problema de Platón es encontrar un modo de vida tal que no se base en usos y costumbres que contravengan una polis justa y bien organizada.

Platón sabe que es mucho más sencillo adaptarse a modos de ser establecidos mediante costumbres o convenciones, ya sea por prestigio social, porque hacerlo representa un beneficio inmediato, o por evitar la condena y la reprobación. Justo en ello radica la dificultad; las personas guiarán su conducta bajo este mecanismo sin más criterio que el del halago y la desaprobación. Aunque dicho criterio no es irracional en sí mismo, porque puede funcionar también a la inversa, la condena del robo, por parte de una comunidad, llega a ser tan importante que determina que no se cometa.

Platón advierte que ajustar la conducta a la costumbre fácilmente se convierte en una especie de tiranía, claro en el peor de los casos, pero es en esta posibilidad en la que ve su inconveniente, pues puede generar un mecanismo de control sobre los hombres, una policía sin rostro y omnipresente, ya que todos los miembros sirven como vigilantes de las buenas maneras o de la “buena educación”. Resulta llamativa la actitud de desconfianza de Platón ante una sociedad de este tipo porque esto lo aleja de una filosofía que se asuma como “comunitarista”. También podría pensarse que se defiende la individualidad del Sócrates platónico al mostrarlo como crítico del contexto en el que vive, pero esto de ningún modo significa que sea un liberal. El intento platónico consiste en pensar la moral desde su fundamento racional y superar la mera ideología. Inmediatamente se advierte la separación entre razón y costumbre.

La cuestión de la vida buena es introducida por Platón en la *República* a través del diálogo entre Sócrates y Céfalo, anfitrión de la casa dónde se desarrolla el diálogo. Se trata de un meteco, un extranjero y comerciante exitoso con residencia en Atenas. Este dato es relevante ya que residentes como Céfalo, aunque jugaban un papel económico importante,



no eran ciudadanos ni poseían derechos políticos. Esto tendrá interesantes consecuencias políticas para él y su familia. Platón lo sabe y no es casualidad que lo incluya en la trama de *la República*.

Céfalo es el primer personaje con el que Platón pretende mostrar la insuficiencia de una vida buena de la que no se cuestiona ni su calidad moral ni sus implicaciones políticas. Céfalo defiende abiertamente una serie de costumbres que son aceptadas por la gran mayoría de las personas, una forma de ser justos y una serie de acciones morales que muchos aceptaríamos como correctas y buenas que incluso estaríamos de acuerdo en que deberían ser puestas en práctica; es un comerciante que piensa que ser un hombre moral o justo consiste en pagar las deudas, mantener y respetar los acuerdos de un contrato. Esto último tiene al menos dos implicaciones que afectan la dinámica social; si tomamos en cuenta que el respeto a los contratos, en el plano moral, puede llegar a constituir, de acuerdo con su condena o aceptación que como costumbre implica por parte de una comunidad, perspectiva que me parece está presente en la concepción de Céfalo, un elemento muy relevante en lo que a su cumplimiento o incumplimiento se refiere. Por otro lado, esta condena o aceptación moral puede verse reflejada en lo jurídico y puede llegar a ser un incentivo importante para el derecho, de tal modo que puede haber una relación entre éste y la moral.

Podríamos resumir la posición de Céfalo a la tesis de que es justo devolver lo que se debe. Esta tesis de Céfalo resulta relevante si la contextualizamos dentro de la polis, si nos remitimos a la fundación de la polis que tiene lugar en el libro segundo de *la República*; la fundación de la polis tiene como base la falta de autosuficiencia de los seres humanos, así se hace necesaria la existencia de mecanismos que hagan posible el abastecimiento de recursos que hagan posible la satisfacción de las necesidades humanas más básicas. Uno

de esos mecanismos consiste en la presencia de distintos hombres dedicados exclusivamente a oficios que se proveerán mutuamente a los hombres de calzado, vestimenta, vivienda o alimento. Así, la tesis de Céfalo sobre la justicia en devolver lo que se debe, tiene un alcance más allá de lo económico, pues nos remite a los lazos morales que existen en la polis en el sentido de que un particular recibe un beneficio por parte del resto de los miembros de la polis, así será justo devolver ese beneficio cumpliendo con la labor que le corresponde como particular y a la que se dedica de modo exclusivo.

En la perspectiva económica de la tesis de Céfalo, que es la que Platón considera insuficiente como mostrará la historia de la familia de Céfalo, esta posición la riqueza es un medio bastante útil para lograr devolver aquello que se ha recibido: “En efecto, la posesión de riquezas contribuye en gran parte a no engañar ni mentir involuntariamente, así como a no adeudar sacrificios a un dios o dinero a un hombre y, por consiguiente a no marcharse con temores al Hades.”<sup>2</sup> Existe, en estas palabras de Céfalo, una consideración moral respecto de la riqueza, pero que Platón rechazará debido a la insuficiencia que presenta en el momento de orientar la acción moral bajo este criterio.

La preocupación de Céfalo es no tener fama de usurero y el temor al castigo si no se cumple con una costumbre. Lo que nos dice Terence Irwin al respecto de Céfalo es que: “Platón lo presenta bajo una luz favorable pero con ciertas ideas morales cuestionables.”<sup>3</sup> Esa luz favorable se refiere a la disposición de Céfalo de llevar una vida justa según los valores tradicionales y más comunes que los habitantes de Atenas consideraban como buenos; sin embargo, dicha forma de vida será puesta en duda por Platón. Céfalo es un hombre de edad avanzada, dispuesto a la reflexión y disciplinado ante los placeres

---

<sup>2</sup> Platón, *República*, 331b5.

<sup>3</sup> Cfr. Irwin, 2000: 284.

corporales, es el anciano al que hay que respetar, el hombre rico y simpático que disfruta de una vida tranquila, incluso se trata de un hombre piadoso si nos remitimos a cuando abandona la conversación con Sócrates para ocuparse de las ofrendas religiosas en el patio de su casa. Son dos pues los factores que podrían determinar las ideas morales de Céfalo: su fortuna y su vejez. Pero la tranquilidad y la piedad de Céfalo, su carácter mesurado, ¿son producto de su carácter o se deben a su condición económica? Es justamente lo que el Sócrates platónico pretende investigar. Céfalo considera que la riqueza trae a su poseedor una tranquilidad tal que puede morir sin preocupaciones si es que ha cometido alguna falta, porque siempre con dinero pueden cubrirse todo tipo de deudas, incluso las morales. Sin embargo, lo anterior no puede considerarse como una forma de vida que traiga a los seres humanos la capacidad de evitar cometer perjuicios o injusticias a sus semejantes; para él hacer lo correcto implica realizar buenas acciones en las cuales el dinero es una ayuda importante. Pero sólo eso, Céfalo no cuestiona la calidad moral de estos actos. Tiene razón Annas<sup>4</sup> cuando comenta que la riqueza *no* asegura lo que Céfalo cree, a saber la tranquilidad y la seguridad de que no existan conflictos para él y su familia que puedan ponerlos en peligro o en riesgo, si se considera que la riqueza ha hecho posible no tener enemigos. Pero la historia tan lamentable de la familia de Céfalo que todos conocemos dice lo contrario, su hijo Polemarco es ejecutado, Lisias en el exilio y la fortuna arrebatada por los Treinta tiranos que al parecer no tenían ningún conflicto con Céfalo y los suyos, hecho que no evitó la ruina de su familia.<sup>5</sup> Annas nos dice que esta idea de Céfalo de que la riqueza ayuda a no ser injustos no es sólida; en este caso la fortuna de Céfalo se convirtió en una gran tentación

---

4 Cfr. Annas, 1981: 19.

5 Esto puede apreciarse si nos remitimos Lisias XII 4: "Pericles persuadió a mi padre Céfalo para que se viniera a esta tierra. La habitó durante treinta años y nunca, ni nosotros ni él, suscitamos juicio contra nadie ni lo afrontamos. Antes bien, de tal manera vivimos bajo la democracia, que ni cometimos delito contra los demás ni lo sufrimos por parte de los otros."

para los Treinta tiranos produciendo injusticias para su familia y no sirvió, como él pensaba, para evitar conflictos hasta el punto de poder morir tranquilo. Pienso que en este punto Platón nos indica que lo que se busca con la investigación sobre la forma de vida que los hombres deben llevar es que ésta se dirige a procurar el bien y nada más. Resulta obvio que un modo de vida que no signifique un beneficio para aquellos que lo practiquen no es una alternativa a seguir y por ello se abandona.

La concepción de vida buena de Céfalo, donde la riqueza resulta una ayuda excepcional es cuestionable, pero se le concede cierta disposición a una vida más racional y moral, incluso se observa en el diálogo que disfruta la conversación con Sócrates pero pierde interés justo cuando éste empieza a formular preguntas que lo obligan a pensar sobre la calidad de sus principios morales que, como se ve no son muy sólidos, ante lo cual Céfalo prefiere salir de la escena alegando que debe cumplir con los sacrificios religiosos. Este pasaje refuerza aun más la denuncia platónica al convencionalismo moral, ya que muestra la falta de crítica y el poco interés por buscar el fundamento del modo de vida que se tiene como bueno.

Este acercamiento a la vida de Céfalo nos indica la posición que Platón tiene acerca de la riqueza; desde la perspectiva ética la riqueza no garantiza una vida buena o una vida feliz y lo muestra la historia de la familia de Céfalo. Por otro lado, desde una perspectiva política, Platón al incluir a Céfalo, tiene en mente la tiranía de los treinta, es decir, ese poder ilimitado capaz de hurtar y asesinar a los residentes de Atenas incluso cuando dichos miembros sean útiles para ella, aunque creo también que la existencia de personas ricas y aun más siendo extranjeras es considerado por Platón como una división de la población muy marcada, la cual puede generar inconformidades y conflictos al interior de la polis.

La interpretación que hace Reeve en su libro *Philosopher-kings. The argument of Plato's Republic* ) acerca de Céfalo enfatiza su *carácter* y elimina la vejez y la fortuna del meteco como factores que determinan la vida buena. Cuando Sócrates pregunta a Céfalo acerca de si la vejez es una etapa difícil en la vida de un hombre o, por el contrario, algo confortable y fácil de sobrellevar, Céfalo responde que es una etapa sencilla y fácil de vivir ya que la pérdida de la fuerza vital ha producido una pérdida del interés respecto de los placeres. Sin embargo, Céfalo aclara que no es debido a la vejez por lo que la vida de los hombres es medida y más tranquila sino por el carácter: “En efecto, si son moderados y tolerantes, también la vejez es una molestia moderada; en caso contrario, Sócrates, tanto la vejez como la juventud resultarán difíciles a quien así sea.”<sup>6</sup> En este sentido, Céfalo enfatiza la importancia del carácter en lo que respecta a su vida, aunque no abandona la perspectiva de que el dinero es un recurso para no cometer injusticias y llevar una vida feliz porque: “[...] ni el hombre razonable soportaría con mucha facilidad una vejez en la pobreza, ni el insensato se volvería razonable por ser rico.”<sup>7</sup> Pero Reeve insiste en la moderación de Céfalo<sup>8</sup> cuando cita el pasaje referente a su fortuna y la cantidad en la que la ha heredado de su padre y a la vez él de su abuelo. Reeve considera que la moderación del carácter se expresa en la manera en que Céfalo quiere heredar su dinero a sus hijos:

En cuestión de hacer dinero he resultado *intermedio* entre mi abuelo y mi padre. En efecto, mi abuelo, cuyo mismo nombre llevo yo, heredó una fortuna poco más o menos similar a la que poseo actualmente, y aumentó su cantidad muchas veces; en cambio, mi padre, Lisantias, la disminuyó a una cantidad inferior a la actual. En cuanto a mí, estaré contento si no la dejo a

---

6 Platón, *República*, 329d3.

7 Platón, *República*, 330a4-7.

8 Cfr. Reeve, 1988: 5.

mis hijos menor en cantidad, sino siquiera un poco mayor que la que heredé. (Platón, *República*, 330b-8. Énfasis mío)

Lo anterior muestra un Céfalo que no es un derrochador, justamente la cita nos indica que él no ha sido como su padre, que ha disminuido la riqueza, ni codicioso como su abuelo, lo que deja ver su mesura ante el dinero. Reeve nos dice que Céfalo<sup>9</sup> es un personaje atractivo desde la perspectiva ética, y que su larga experiencia le ha dotado de un saber práctico y moral en algún sentido; él es moderado y con una conducta apropiada, además de ser piadoso y tener miedo al castigo por sus faltas después de su muerte, lo que indica un respeto y temor por cierta legalidad de tipo religiosa. El problema con Céfalo, y en ello coincide con Annas,<sup>10</sup> es que posee un saber que no es filosófico, él no ha estudiado filosofía ni sabe lo que son las virtudes, es decir, su saber no es crítico, lo que no le permite cuestionarse sobre la calidad de sus posturas morales. Como dice Annas,<sup>11</sup> su conducta moral se basa en algunas cuantas máximas y reglas de comportamiento tales como el deber de pagar las deudas y no mentir, donde los motivos que causan la acción no son importantes; únicamente se es moral con el objetivo de evitar un castigo después de la muerte. Además, este punto de vista moral es limitado debido a que ser justo implica un esfuerzo importante para el sujeto; Céfalo no advierte que no basta con ajustarse a unas reglas morales convencionales sino percatarse hasta qué punto dichas reglas son válidas, por eso mismo no piensa mucho en ello y se limita a practicarlas. Es importante enfatizar que la riqueza no le permite, en sentido estricto, a un hombre procurarse una vida buena, ya que como se mencionó más arriba, la riqueza está sujeta a las contingencias de la vida misma,

---

<sup>9</sup> Cfr. Reeve, 1988: 6.

<sup>10</sup> Cfr. Annas, 1981: 19 y Reeve, 1988: 6.

<sup>11</sup> Cfr. Annas, 1981: 21.

mientras que lo que busca Platón es un elemento que garantice la consecución de una vida feliz.

Según la opinión de Terence Irwin,<sup>12</sup> lo que es seguro, es que un hombre puede ser privado de su riqueza, pero nunca de la virtud o excelencia que se halla en su carácter y que le pertenece a él mismo, es decir, la familia de Céfalo pudo ser despojada de su fortuna, pero jamás, al menos, de lo que consideraban correcto desde su perspectiva moral, la cual siguió intacta. De este modo, Platón nos indica que se debe buscar el recurso que haga feliz al hombre en la formación del carácter del ser humano y no fundamentar una vida buena en un elemento externo y contingente.

Para Céfalo, la moralidad de los hombres no descansa en el conocimiento como sí lo hará Platón que asigna un papel importante a la formación de los seres humanos, pues sólo mediante el conocimiento es que el hombre puede hallarse en las condiciones que hagan posible una vida buena.

Las interpretaciones anteriores relevantes pues nos indican que la riqueza no es una base lo suficientemente sólida en la que se pueda fundar la vida buena, por tanto, la investigación acerca de ésta sigue en pie; mientras que la otra abre la posibilidad de que el Hombre puede ser formado en principio en lo que se refiere al carácter, factor importante para nuestra investigación, es decir, que la forma de vida del hombre no depende de la edad ni de su condición económica, sino de su formación.<sup>13</sup>

---

12 Cfr. Irwin, 2000: 285.

13 La edad y la cuestión de la riqueza son consideradas por Platón como elementos que influyen en la educación del Hombre y en el desempeño de la función específica de cada ciudadano respectivamente, por ejemplo cuando ofrece en el libro VII de la *República* edades específicas para iniciar ciertos estudios o en 421d5-e5 nos dirá de un ciudadano que no debe ser ni rico ni pobre, ya que si es rico desatenderá su ocupación por tener cubiertas las necesidades y si es pobre no las hará bien por no poder procurarse las herramientas necesarias para ello. Lo cierto es que se tiene siempre presente la formación del carácter siendo los elementos anteriores factores secundarios y no factores determinantes tanto en el proceso educativo como en el ejercicio de la actividad propia del ciudadano.

Hemos visto que la cuestión acerca de la vida buena se encuentra indisolublemente unida al problema de la justicia. En el libro primero se busca una definición de ella. Podemos apreciar mejor esta unión si nos remitimos a que las pretendidas definiciones que se ofrecen se refieren a un hacer del hombre, es decir, se es justo en la medida que una acción se adecua a una definición de justicia. Pero lo que es evidente en este libro primero es que las dificultades que encuentra Sócrates en ellas hacen ver que el sujeto que sigue al pie de la letra una determinada definición de justicia termina por ser injusto, de tal modo que dicha definición debe desecharse porque es incorrecta y buscarse otra).

En el caso de Polemarco, piensa que sí es posible definir la justicia en estos términos al menos si se hace referencia a una autoridad como el poeta Simónides: “[...] es justo devolver a cada uno lo que se le debe.”<sup>14</sup> Otra vez, dice Annas,<sup>15</sup> como sucede con Céfalo, Polemarco basa la definición de justicia en lo que comúnmente se acepta, algo en lo que Polemarco cree firmemente, en una lista de derechos que es normal que sean aceptados, pero Platón no está buscando, en este primer libro, el uso común que se le da a las palabras, antes bien, busca una definición general que pueda decir *qué es la justicia*.

Polemarco fracasa en el intento de definir la justicia mediante acciones justas. Según él, ser justo consiste en: “[...] beneficiar a los amigos y perjudicar a los enemigos.”<sup>16</sup> La objeción de Sócrates se elabora del siguiente modo: Sócrates pregunta respecto de la definición de Polemarco acerca de quién es el más capaz de beneficiar a los amigos y perjudicar a los enemigos en lo que se refiere a la salud y la enfermedad, Polemarco contesta que es el médico. Con esta analogía lo que pretende Sócrates, según Terence

---

14 Platón, *República*, 331e4-5.

15 Cfr. Annas, 1981: 23.

16 Platón, *República*, 332e4-5.



Irwin,<sup>17</sup> es que la justicia parece ser un arte que produce dos efectos completamente opuestos de tal modo que el justo beneficie con su acción a sus amigos y perjudique a sus enemigos, pero, aceptar lo anterior, sería como afirmar que el médico puede causar enfermedades a sus enemigos mientras que a sus amigos les procuraría salud. Esto es inaceptable ya que el justo empleará medios tanto justos como injustos para poder ajustarse a la definición de Polemarco. Debemos recordar que tanto Céfalo como Polemarco son hombres dispuestos a la moralidad y que no aceptarán aquello que se muestre como injusto y que pretenda pasar por justo. Sin embargo, ante esta respuesta, Polemarco todavía va a sostener que ser justo implica beneficiar a los amigos y perjudicar a los enemigos. La objeción más fuerte a este punto consiste en un ingenioso recurso por parte de Platón y que una vez más nos recordará los hechos que padecieron los hijos de Céfalo.

Si Polemarco tiene razón en suponer que lo justo es hacer bien a los amigos y mal a los enemigos, es posible que alguna vez nos equivoquemos respecto de aquellos a quienes consideramos amigos y enemigos, puede suceder que se considere como un amigo a alguien que en realidad es enemigo y viceversa, de tal modo que se terminará por beneficiar al enemigo y haciendo perjuicios al amigo. Si se sostiene esta tesis, Polemarco debería aceptar que fue justo el trato que recibieron él y su familia por parte de los Treinta tiranos ya que ellos pudieron confundirlos a estos con enemigos cuando en realidad eran amigos que habían sido útiles para Atenas, pero como vemos en el *Discurso contra Eratóstenes*, Lisias obviamente considera como una injusticia el asesinato de su hermano cuando ellos no habían cometido perjuicio contra nadie, es decir, eran amigos de los atenienses. Con todo,

---

17 Cfr. Irwin, 2000: 287.

Polemarco sostendrá que es justo perjudicar al enemigo. Como dice Terence Irwin,<sup>18</sup> es razonable que Sócrates niegue que es posible hacer daño siendo justo.

Si se aceptara la tesis de Polemarco, se concedería una total licencia para hacer con los enemigos lo que se desee (aunque no necesariamente, pero cabría el riesgo de que así fuera) siempre en nombre de la justicia; dicho perjuicio contra el enemigo, piensa Sócrates no hará justos a estos hombres sino por el contrario los volverá injustos, puesto que no puede ser una característica del justo puesto que el bien y el mal, lo justo y lo injusto, se excluyen mutuamente, además de que infligir daños, el exceso y la desproporción que implica que esto implica no son características del justo. Sócrates considera que la justicia no puede producir males, adjudica a la justicia la capacidad de producir únicamente beneficios tal y como no es función del calor enfriar sino su contrario.

La posición que defiende Polemarco, considera Irwin, es más bien la del tirano quien ayuda a sus amigos y muestra su lealtad a ellos haciendo perjuicios a sus enemigos; obviamente se calificaría de mala persona aquella que no auxilie a sus amigos en un momento de crisis, es esto por lo que Polemarco piensa de esta forma, pero tal y como nos enseña el *Critón*, se es justo cuando se obedece la ley y no cuando se tiene el poder para transgredirla con impunidad, justamente esta es la conducta del tirano que busca beneficiar a sus amigos. La pregunta que se espera es obvia: ¿Qué tipo de vida se debe llevar? ¿La del justo que cumple con las leyes? ¿La del tirano que posee la fuerza y el poder para hacer lo que se desee? Ésta es la disyuntiva a la que se enfrenta el hombre cuando se pregunta acerca de la vida buena que debe llevar.

En lo que sigue se desarrollarán dos posiciones; la primera es defendida por el sofista Trasímaco, en la que veremos un compromiso con la injusticia que busca siempre el beneficio

---

<sup>18</sup> Cfr. Irwin, 2000: 288.

de la propia individualidad, mientras que la segunda posición, sostenida por Sócrates, defenderá la vida del justo, el hombre medido que evita los excesos tanto en su vida como en la relación con los otros, objetivo que se logra, como se verá en el apartado correspondiente a la formación de los ciudadanos, si se sigue el programa educativo que propone Platón en la *República* y gracias al cual el sujeto y la polis en su conjunto posiblemente podrán ser justos y felices.

En la defensa de una vida buena desde la perspectiva del justo como del injusto supone que ambas implican un beneficio directo para quienes las ejercen, esto es así hasta el punto de que para el justo volverse injusto significa un perjuicio y viceversa. De este modo ambos tipos de vida se dirigen a objetivos completamente distintos no pudiendo convertirse en su contrario. Es importante señalar que Platón identifica el modo de vida del injusto con el mayor peligro para la polis y para la persona misma, mientras que la vida del justo es fundamental en la organización política de la polis ideal y para la vida feliz de éste.

El modo de vida del injusto es defendido en el libro primero de la *República* por el sofista Trasímaco aunque con el especial cuidado de no llamarlo de esta manera, sino más bien considerarlo como justo: “Afirmo que lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte.”<sup>19</sup> Esta primera definición necesita una pequeña explicación porque Sócrates manifiesta no haber comprendido a qué se refiere Trasímaco con ella. Es verdad lo que dice Sócrates ya que el término de *más fuerte* es ambiguo: ¿fuerte en qué sentido? ¿En el sentido de fuerza física? Seguramente Trasímaco no quiere decir eso y aclara que debe entenderse el término fuerte como aquel hombre que estando en el poder político dicta las leyes, mismas que lo benefician directamente a él cuando sus gobernados las obedecen. Con esto

---

19 Platón, *República*, 338c1-2.

Trasímaco no pretende negar que la justicia produzca beneficios, sino más bien la idea de que resulta en un beneficio directo para la persona que dicta las leyes y ejerce el poder.

Para Trasímaco piensa que ser justo siempre es benéfico para los demás y nunca para el justo, por ello considera esta tesis como equivocada. Esto es contradictorio con su idea, ya que si Trasímaco defiende la práctica de un modo de vida justo tal y como él lo entiende, de manera estricta, no se vería beneficiado tampoco aquél que dicta las leyes y que en este caso es el más fuerte. Incluso si consideramos el punto que señala Sócrates para contra argumentar la tesis de Trasímaco que nos habla de la posibilidad de que los gobernantes se equivoquen al promulgar leyes que van en contra de los mismos intereses de los más fuertes, y que no es sólo el hecho de ser injusto, sino que serlo implica un uso determinado del conocimiento, a saber, el cálculo en la promulgación de leyes que beneficien a aquellos que gobiernan, en este caso, los más fuertes según la concepción de Trasímaco. Pero dejando esto de lado, hay en la tesis del sofista varios puntos que debemos atender porque son importantes para apreciar que, para Platón, la ley posee un fundamento que va más allá de la mera convención como creen los sofistas.

Irwin<sup>20</sup> nos dice, en primer lugar, que la idea de Trasímaco acerca de la prescripción de las leyes por un hombre situado en el poder político refleja que las acciones siempre están enmarcadas dentro de un ámbito jurídico, pero ello no garantiza que las leyes sean justas sólo por este hecho. Un hombre puede dictar una ley y esta ley puede tener un respaldo por convención, pero no por ello ser justa, al menos no desde el ámbito de la ética o algo así como una teoría de la justicia. El punto que destaca Sócrates es que lo legal no implica necesariamente lo justo. En segundo lugar, si concedemos el beneficio de un hombre en el poder, este necesita verse dentro de un marco jurídico, por lo menos en apariencia, con el fin

---

20 Cfr. Irwin, 2000: 292.

de mantener la injusticia y ser aceptada por los gobernados. Para nuestra investigación lo anterior es importante ya que, por un lado, la elección del modo de vida estará determinado por el hecho de si ser justo implica necesariamente un beneficio para el sujeto o, si por el contrario, este beneficio es exclusivo de las demás personas y nunca para el agente que las realiza. Por otro lado, aceptar una normatividad y obedecerla implica un ejercicio por parte del miembro de la polis, con ello Platón nos indica que las leyes que se obedecen afectan, para bien o para mal, a los ciudadanos, por lo que es necesario un análisis que cuestione si debe llevarse un tipo de vida en el cual la obediencia a las leyes únicamente trae beneficios al gobernante que dicta las leyes, que es el más fuerte y que está en el poder político, no a los que observan las leyes; es pues pertinente para la vida del ser humano preguntarse si la vida que defiende Trasímaco es conveniente para él en el caso de no ser el *más fuerte*; pero no sólo eso, como ya mencioné más arriba, el interés de Platón es mostrar la necesidad del conocimiento en cualquier modo de vida, el injusto necesita proveerse del conocimiento necesario que le permita elegir una serie de leyes para su beneficio.

La objeción a la idea de Trasímaco es que no es posible aceptar que el beneficio de un arte, en este caso el arte de gobernar, sea para bien de la persona que lo realiza sino más bien para la persona que lo recibe, es decir, para Platón el arte de gobernar beneficia directamente a los gobernados como en la medicina, ciencia que busca el bienestar del paciente, no el del médico. El sofista responde con algo similar diciendo que no es verdad lo que Sócrates argumenta con el ejemplo del médico y para ello trae consigo la metáfora del pastor: éste nunca busca el beneficio de las ovejas, si bien las alimenta, las cuida y les da un lugar donde vivir. Su objetivo no es procurar su bien, sino obtener de ellas lo que más le convenga, por ejemplo comerciar con ellas, por tanto, parece ser que la vida del injusto es superior a la del justo y Trasímaco aconseja seguir la primera porque: “El justo siempre sale

mal librado porque se ve obligado a sacrificar su propio interés si acata las leyes; el injusto. En cambio, puede buscar su propio interés, tanto a pequeña escala como a esa gran escala que conduce a la tiranía.”<sup>21</sup> Para reforzar aún más su argumento, Trasímaco ofrece una lista de los beneficios que considera se pueden conseguir siendo un hombre injusto:

Es de observar, mi muy cándido amigo Sócrates, que en todo sentido el hombre justo tiene menos que el injusto. En primer lugar, en los contratos entre unos y otros, allí dónde se asocia éste con aquél, al disolverse la asociación nunca hallarás que el justo tenga más que el injusto, sino menos. Después en los asuntos concernientes a la polis, cuando se establecen impuestos, aunque sus bienes sean iguales, el justo paga más, el injusto menos, pero cuando se trata de cobranzas, aquel no recibe nada éste cobra mucho. (Platón, *República*, 344d-e)

Ante estos beneficios que trae consigo la vida del injusto, más de un hombre se inclinará por ella, ya que es mucho más fácil ser un hombre feliz siendo injusto cuando no se ve claramente que la justicia traiga felicidad.

La respuesta socrática a Trasímaco se basa en la idea, como dice Irwin<sup>22</sup> de que la competitividad irrestricta del injusto no es aconsejable siempre y aun menos en lo que se refiere a la política, ya que si un tirano desea estar siempre en el poder, no debe actuar de este modo, ya que provocará con sus acciones el descontento por parte de los ciudadanos; un político debe saber que no es prudente mantener su poder a base de injusticias. Por otro lado, pienso que si se radicaliza la tesis de Trasímaco y todos buscamos ser injustos, en primer lugar, los recursos que producen beneficios se reducirán y la demanda será alta, de este modo se produce una división que tal los conflictos serán permanentes y constantes a lo cual debemos añadir la incapacidad para que los seres humanos lleguen a acuerdos que les permitan realizar acciones eficaces con las que deseemos satisfacer nuestros intereses.

---

21 Irwin, 2000: 295-296.

22 Cfr. Irwin, 2000: 295-296.

El problema que Platón advierte en la tesis de Trasímaco es que se trata de asumir un compromiso con un criterio de justicia básicamente subjetivo y que tiene su raíz en la idea de propiedad, al no existir reglas o normas que rijan el querer humano se cae en una situación de desmesura y de exceso, de constante confrontación de hombres contra los hombres y con ello una lucha constante por el poder. Blackburn interpreta al sofista Trasímaco como el representante de la: “[...] Veneración del libre mercado y la ética de la escuela de negocios, [...] Los resultados, por supuesto, incluyeron una asistencia social pobre o inexistente a nivel interno, el colonialismo y el imperialismo a nivel externo, y una competición entre países industrializados que se traducirán en una expansión militarista y una agresiva carrera armamentista.”<sup>23</sup> Me parece que bien puede la actitud de Trasímaco estar presente en sociedades modernas, en este sentido, resulta un elemento relevante a considerar para la filosofía política, además de que el proyecto de educación platónico como su pensamiento político resultarían útiles respecto de problemáticas contemporáneas.

El argumento socrático para refutar la tesis del sofista consiste en la aseveración de que no es posible fundar una asociación de hombres, incluso si se trata de una banda de ladrones, negándose a reconocer un cierto principio de justicia, ya que inclusive una banda de ladrones necesitaría de un mínimo sentido de respeto de los acuerdos, porque de otro modo sería imposible coordinar las acciones ilícitas. Tiene razón Sócrates, pero se trata de un argumento débil ya que justo es lo que hace una banda de ladrones para tener éxito en sus empresas, donde existe como un principio fundamental la organización bajo una norma que coordine sus acciones. Parece ser que Trasímaco obtiene la victoria porque su injusticia recurre incluso a su contrario para poder triunfar.

---

<sup>23</sup> Blackburn, 2008: 46.

Por ello se presentara la conocida objeción de Glaucón y Adimanto a Sócrates. Platón advierte que el argumento socrático se refiere a un elemento puramente práctico que si bien muestra la necesidad de la justicia, de ningún modo se trata del parámetro buscado. Así, los hermanos de Platón fortalecerán la tesis de Trasímaco diciéndonos que es preferible la vida del injusto sobre al del justo, brindando una serie argumentos para ello.

El primer paso hacia el argumento de Glaucón consiste en preguntar si es acaso la justicia un bien que se busque por su utilidad o porque se trata de un bien en sí mismo o porque que sea un bien que se elija por ambas razones. La respuesta a esto supone un escenario en el cual no ser justo es considerado como un bien en sí porque se puede realizar cualquier acción sin castigo; mientras que el ser justo implica un mal debido a que se las acciones cometidas por el injusto recaen sobre este sin la posibilidad de librarse de ellas. La elección es obvia; todos elegiríamos el modo de ser del injusto.

La justicia para Glaucón supone un origen convencional ya que lo justo es algo que se acepta por el hecho de que la ley protegerá a aquellos que no pueden cometer ilícitos impunemente. Así, la justicia es un bien que se elige por la utilidad que trae consigo: a saber la protección mediante la ley de los actos del injusto. Se elige porque es un punto intermedio entre hacer lo que se quiera y la vulnerabilidad de padecer la acción del injusto. De este modo la justicia tiene un origen convencional y sólo se la quiere por la utilidad que trae consigo: huir de lo desagradable y buscar lo agradable.

Pero no sólo eso. La justicia entendida de este modo se basa en una actitud humana, ilustrada con la mítica historia del anillo de Giges, según la cual nadie podría mantener una convicción respecto del modo de vida del justo si se diera una situación que permitiera la total y plena impunidad de nuestros actos. Parece ser que entonces la justicia sólo puede ser concebida en términos de coacción, utilidad social y de prestigio, incluso religioso si nos



atenemos al discurso pronunciado por Adimanto quien refiere que la vida justa es aconsejable debido a la buena reputación que trae consigo ante los hombres como ante los dioses. En el plano religioso Adimanto recupera la recompensa que prometen los dioses y los supuestos beneficios que trae consigo resultar grato ante ellos, tales como la abundancia y la posibilidad de limpiar crímenes mediante absoluciones y festejos que se encuentran en las narraciones de Homero y Hesíodo. Ante estas ventajas Adimanto advierte el efecto que pueden tener las supersticiones religiosas como la idea del status en la juventud misma a la que él pertenece. Por un lado el prestigio social que se adquiere cuando se tiene fama de justo tiene un efecto importante en la conciencia en el hermano de Platón:

He de trazar a mi alrededor una fachada exterior que forje una ilusión de virtud. [...] En cuanto a lo de pasar inadvertidos, nos reuniremos en ligas secretas y hermandades; y hay maestros que enseñan a persuadir mediante una sabiduría adecuada a las asambleas populares o a las cortes judiciales. Con estos recursos persuadiremos en algunos casos, en otros ejerceremos la violencia para prevalecer sin sufrir castigo. (Platón, *República*, 365c-d)

En lo referente a la religión, para Adimanto creer en lo que dicen los poetas significa que el hombre puede cometer crímenes y evitar el castigo divino con los ritos y las ofrendas a fin de obtener la absolución.

Resulta claro el panorama. Los hermanos de Platón y Platón mismo se debaten entre ambas formas de vida; se debaten entre la actitud humana que busca su propio bienestar (egoísmo) y esa que, de manera muy tímida, parece tener en cuenta a los otros seres humanos. Platón observa de manera muy acertada el ambiente cultural en el que se encuentra: la costumbre que tiene sus representantes en Céfalo y Polemarco, la filosofía del poder de Trasímaco y la poesía de Homero y Hesíodo.

Hasta aquí hemos visto nociones comunes acerca de la justicia y las dificultades que ellas mismas suponen y por lo cual no es posible aceptarlas. Veremos en seguida lo que Sócrates definirá como justicia y donde encontraremos el proyecto político-educativo de Platón.

Con las distintas posturas descritas en el libro primero de la *República* Platón construye el escenario sobre el cual tiene lugar el problema de la administración de la polis. Dicho escenario puede sintetizarse en lo que Vegetti llama “el conflicto de alma y ciudad<sup>24</sup>”. Las definiciones sobre la justicia de Céfalo, Polemarco y Trasímaco, como también las situaciones que plantean Glaucón y Adimanto, reflejan dicho conflicto. Se trata de un individualismo ya sea de un grupo reducido o de un solo hombre. Este individualismo radical genera un conflicto en el tejido social cuando cada hombre busca el interés propio. El programa político-educativo descrito en la *República* pretenderá eliminar dicho conflicto en la polis. Platón hace depender la buena organización del buen entrenamiento psicofísico de los miembros de la polis. Pero el conflicto entre el alma y la polis, entre la ciudad y el hombre, sólo refleja el conflicto que se da en el alma. Como se vio, parece difícil elegir entre un modo de vida justo o uno injusto, se dan razones para decidir sobre ello, sin embargo ninguna resulta satisfactoria. Parece que hay un dilema al interior de los seres humanos quienes no pueden o no saben elegir el modo en el que deben llevar su existencia. Se trata por tanto, de reconciliar las partes del alma que se hallan en conflicto tal como la búsqueda irrestricta de los intereses propios, aunque esto no significa suprimirlos, y hacer coincidir el interés individual con el interés general, es decir, el de la polis. Se trata de reordenar las partes del alma y con ello ordenar las partes que componen la polis, superar el conflicto y establecer la armonía en el todo, eliminar la ruptura tanto en el alma, es decir, entre los intereses

---

24 Cfr. Vegetti, 2005, 159.

subjetivos tales como el deseo de imponerse y ser venerado<sup>25</sup>, el deseo de poder y de honores<sup>26</sup>, el deseo de riqueza<sup>27</sup> y su acumulación e incremento. Con ello se inicia la escisión, la ruptura con la esfera de lo público, cuando lo privado comienza a tener prioridad sobre la polis. Este es el gran riesgo que preocupa a Platón y del cual se genera la desmesura y el exceso. Justo en los individuales inicia la fragmentación de la polis; parece ser que existen dos ciudades: una polis de aquellos que logran satisfacer sus deseos y otra de constituida por aquellos que no poseen los medios para hacerlo.

Para superar el conflicto Platón recurre a la falta de autosuficiencia de los seres humanos; ningún hombre puede abastecerse por sí mismo de todos los medios necesarios para sobrevivir. Esta necesidad lleva a los hombres a asociarse, a la mutua cooperación; pero para que se tenga éxito en esta empresa es requisito indispensable que dicha cooperación se base en un principio riguroso que todos aceptan: el principio de especialización según el cual cada hombre tiene una tarea específica de acuerdo con sus capacidades y talentos y a la que se dedicará exclusivamente; esto genera un excedente en el bien que produce cada hombre, que no sólo se satisface a la necesidad propia, sino que además, dicho excedente satisface necesidades de los otros hombres a cambio de los bienes que no se pueden procurar por la dedicación de tiempo completo a la función propia, dedicación, que no está por demás mencionar, se perfecciona a cada momento. De este modo, se crea un vínculo significativo en las relaciones humanas pues así coincide el interés propio con el de los otros, en la medida que satisfago mi propio interés satisfago el de los demás. Se trata de una mutua dependencia que funciona como mecanismo que mientras me

---

25 Platón, *República*, 547d.

26 Platón, *República*, 548d.

27 Platón, *República*, 550c.

relaciona con los otros me afirma como individualidad. Aquí se observa, aunque se trata sólo de una pequeña indicación, que la idea de una sociedad justa en la *República* no elimina los intereses del individuo, antes bien los incluye dentro de la trama social en la que se es consciente que en ella existen distintas capacidades en las personas, por ello cada sujeto tiene la posibilidad de contribuir con ellas a construir la sociedad justa. No se trata únicamente de un principio pragmático de cooperación mutua del tipo que ejerce un comerciante; es más que eso. Se trata ya de un principio moral que consiste en respetar el lugar específico de los otros, el lugar que cada hombre ocupa y el respeto por su actividad; no querer hacer más de una actividad porque esto implica un exceso que desestabiliza la mutua cooperación. Se trata de un esfuerzo por unificar la polis, de que los miembros mantengan su posición y se integren o se incluyan incluso a pesar de la diversidad de actividades y de funciones.

Platón advierte que de perseguir el individuo particular sus propios intereses se desata una competencia y una lucha al interior de la comunidad generando guerras intestinas, circunstancia que además de colocarla en un riesgo importante ante la invasión extranjera, nada garantizaría que los miembros de la comunidad vean satisfechos sus intereses. En esa sociedad integrada por sujetos que cubren una necesidad específica para que los hombres puedan sobrevivir, se encuentra ya un criterio de justicia basado en la mutua ayuda.

Sin embargo, dicha sociedad primitiva que se caracteriza por la fabricación de recursos es sumamente inestable debido a que no parece que haya un control sobre lo que se produce; Platón es consciente de ello y de sus consecuencias. Rápidamente se arriba a una sociedad ostentosa dónde el lujo y la riqueza permea a toda la polis de tal modo que es imposible frenar la expansión territorial con el objetivo de procurarse más recursos para financiar este modo de vida. Con ello surge la clase militar y la guerra con otras ciudades. Es

claro que la opulencia es un exceso y que el lujo refleja un querer individual lo que introduce una vez más en la polis el elemento de la división llevándola a la fragmentación cuando se da una desmedida atención al ámbito privado.<sup>28</sup>

Se hace, por tanto, necesaria una suerte de “gran restauración” de la justicia anterior a la polis lujosa. Dicha restauración de la justicia se hará introduciendo mediante lo que Vegetti llama “el principio de gobierno, poder y saber”. Esto indica la necesidad de un principio que regule la dinámica de la polis, al menos en la parte económica para evitar el conflicto al interior y al exterior; Jaeger habla del factor económico que da origen a las guerras entre comunidades políticas citando un pasaje de la *República*.<sup>29</sup> El primer paso es la reestructuración en el ámbito militar.

En tiempos de Platón el servicio militar era obligatorio para todos los ciudadanos; no hay duda que esto debió parecerle equivocado por varias razones si recordamos el principio de especialización. Una de ellas es que mientras que todos los ciudadanos van a la guerra nadie se ocupa de la alimentación o del vestido, de este modo la polis es sumamente vulnerable al no tener segura la provisión de comida para sus propios guerreros. Por ello, Platón nos hablará de la profesionalización del ejército. Es aquí donde inicia el proyecto político-educativo de Platón.

Se trata entonces de proteger a la polis de los peligros que se encuentran dentro de ella y de las amenazas extranjeras. Esa es la razón por la que Platón inicie con la formación de los *guardianes*. Ya se advierte la función específica de la defensa; por otro lado, esto se garantiza con la formación de la inteligencia y la valentía. Dichos guardianes deben cumplir con características físicas y psíquicas: la agudeza de los sentidos, fortaleza corporal y

---

28 Cfr. Vegetti, 2005, 163.

29 Cfr. Jaeger, 2002, 600.

valentía para el combate. Esta última representa un problema que nos llevará a la analogía con las perras de buena raza. Parece ser que si una polis busca seguridad no puede fundarse un ejército únicamente en el elemento de la valentía o el coraje hacia el enemigo; se debe poner especial atención en el desarrollo de esta característica porque en exceso es eficaz en la protección, pero peligrosa para los propios miembros de la polis, con lo que el fin principal de la defensa queda eliminado por completo. Así, es necesario que el guardián posea como características definitorias la valentía y la bravura para defender la polis pero también una suerte de dulzura para con aquellos que protege al interior. Justamente es como los presenta la *República*: “Seguramente has advertido el carácter que por naturaleza tiene los perros de raza: estos son mansísimos con los que conocen y a los que están habituados pero todo lo contrario con los desconocidos.”<sup>30</sup> Platón es consciente del peligro que acarrea un militar profesional armado y equipado en el que no se exista un sentimiento de pertenencia a la polis. Sin embargo, la conducta de los militares no se basa exclusivamente en dicho sentimiento de fraternidad, sino que, al respecto debemos recordar que cuando Platón habla de cómo debe ser esto o aquello, la Paideia o el ejército, siempre tiene presente su concretización mediante la ley, y no sólo, como en este caso la conducta militar, mediante un sentimiento de pertenencia; recordemos que para formar a los militares se utiliza la música y la gimnasia; en la primera se tienen presentes los mitos y estos a su vez son aquellos que se han aceptado como los más adecuados y de los cuales existe una ley que determina esto.

Ahora bien, la analogía con los perros de raza nos conecta directamente con la división tradicional de la Paideia que Platón mantendrá pero con modificaciones importantes

---

30 Platón, *República*, 338e.

para su proyecto político-educativo: gimnasia y música; mientras que una se ocupará propiamente del cuerpo y su entrenamiento y la otra se centrará en las cuestiones psíquicas.

Platón inicia con la formación musical, la formación del alma o de las capacidades psíquicas, pero esta debe empezar en la parte temprana, es decir, en la niñez porque es cuando “más que en cualquier otro momento, es entonces moldeado y marcado con el sello con que se quiere estampar a cada uno.”<sup>31</sup> En el sentido original, la educación musical no solo se refiere a lo que hoy se entiende por música o producción de sonidos y ritmos, sino que además incluye la parte de los *discursos*, aquellos relatos que se cuentan a los niños. Es en este momento cuando Platón se alejará de la tradición homérica y hesiódica pues no todo relato es funcional, para el proyecto platónico ni para la formación adecuada de los miembros de la polis. La preocupación de Platón acerca de la funcionalidad de los relatos es una preocupación por la verdad o la falsedad de estos y del efecto que pueden tener sobre los niños. Sin embargo, Platón considera dos niveles de falsedad; primero aquella que resulta inaceptable narrar (mentira innoble) y que se haya en el mito de la castración de Urano contado por Hesíodo en su *Teogonía*.<sup>32</sup> Resulta difícil a los niños, que a esa edad aun son irreflexivos, distinguir entre lo que es alegórico y lo que no lo es; por esta razón el mito aludido debe eliminarse de la educación por dos razones. Una de ellas consiste en que el mito presenta las relaciones humanas o de una comunidad como conflictivas a pesar del vínculo tan cercano que existe entre los miembros. Hesíodo es acusado de mostrar a los dioses en una trama de intrigas, venganzas, discordias y odios. Una segunda razón es el efecto sobre la audiencia, así que si un joven se halla enemistado con su padre y comete parricidio, dicho joven justificará su acción diciendo que sólo ha hecho lo que un dios o un

---

31 Platón, *República*, 377b.

32 Cfr. Hesíodo, *Teogonía*, 155-185.

héroe harían. La crítica platónica es acertada en cuanto ve en estas narraciones un importante elemento de división interna en la comunidad. No deben narrarse situaciones en las que los miembros de un grupo se encuentren en enfrentamientos.

El otro nivel de falsedad que es aceptado por Platón es la noble mentira. Aquí, parece indicarse que los mitos, aunque no son verdaderos, existe en ellos algo de verosimilitud que es un buen recurso en el momento de la enseñanza cuando se les emplea de manera consciente. Una de las narraciones que sería aceptada en la polis consistiría en aquella que cuente que entre miembros de la polis no ha existido nunca conflicto. Esto nos recuerda la intención de Platón de formar una polis en la que exista una mutua ayuda y una mutua dependencia y que apunta a la formación de la excelencia humana. No debe de olvidarse, tampoco, la afirmación platónica de que es la niñez la etapa en la que se deben formar a los seres humanos debido a que es en ella donde se marcan y se moldean los comportamientos y conductas que son más duraderos. Desde el mito se busca formar a los hombres; alguien podría preguntar si dicha formación no podría implicar un uso desmedido del mito en vistas de moldear a los hombres con fines no tan honestos como Platón cree; pero Platón no está pensando en formar seres humanos con fines de dominación política, antes bien busca un modelo que permita la convivencia armónica en la polis, misma que puede llegar a tener un importante aliciente en el mito, pero no se trata de cualquier mito, pues por ello mismo existe la eliminación de algunos mitos hesíodicos y homéricos.

Es interesante lo que dice Jaeger al respecto de la crítica platónica de la poesía; sin duda Platón ve en ella un efecto negativo sobre la población cuando la poesía, con la fuerza de su encanto, se convierte en autoridad moral y política para la acción y es considerada como fuente de la verdad; otra vez sucede lo que ya denuncia Sócrates cuando Polemarco intenta definir la justicia apelando al poeta Simónides en la que resuena ya la pretendida autoridad



moral que tiene su fundamento en lo antiguo y en el pasado. Pero Platón busca el fundamento del actuar humano en un lugar diferente a la autoridad, el prestigio o las costumbres. Pero no renuncia radicalmente al valor educativo de la poesía; ya señalaba la eficacia de ésta como mentira noble que funciona como “opinión acertada” en el plano político cuando se trata de crear y conservar la unidad de la polis. Aquí podemos decir que es eso lo que busca Platón y nada más, los medios para evitar la división y no una censura policíaca que persiga a los artistas, sino la reforma espiritual que tenga como resultado una formación ciudadana para la política.

La crítica a la poesía le permite a Platón dos cosas: sujetar la poesía a un criterio superior dado por la verdad filosófica y eliminar de ella toda pretensión de autoridad que no sea un recurso que posibilite la unidad de la polis. Así, la educación se llevara en función de una noble mentira en los primeros años con el único objetivo de formar en ellos la idea de que no han existido discordias entre los miembros de la polis a fin de mantenerse la unidad de la polis.

Otro de los argumentos para limitar las funciones formativas de la poesía es aquella que se refiere al modo en que los relatos míticos muestran a los dioses. Los mitos presentan una divinidad controlando el destino, trágico por cierto, de los seres humanos. Para Platón resulta inaceptable esta imagen de los dioses porque su *República* busca fundar la vida humana en la excelencia del alma y su formación, cuya base se encuentra en su propia autodeterminación si recordamos que cada hombre cumplirá con su función de acuerdo con sus propias capacidades y su desarrollo, mismas que lo afirman como individualidad y como perteneciente a una comunidad. Si la divinidad estuviera siempre presente en la vida de los hombres y la afectara de manera importante toda Paideia sería absurda, porque no tendría razón de ser la virtud de la valentía y su formación si el triunfo en la batalla estuviese escrito

en el destino que los dioses conocen. Esto tiene una importancia nada pequeña porque con ello se da una reforma religiosa y se alimenta el espíritu libre.

Otra de las razones que se dan para modificar la educación musical y tradicional es que presentan a las divinidades en conflicto con otras divinidades y en el que la mentira juega un papel fundamental. Así, Platón cita unos versos de Esquilo que vale la pena reproducir:

Exaltó mi feliz progenie

con vidas extensas, libres de enfermedades.

Y tras decir todo esto, celebró mi fortuna, cara a los dioses,  
con un pean con que deleitó mi corazón.

Y yo no me imaginaba que la boca divina de Febo,  
plena del arte de la profecía, fuera mentirosa.

Pero este mismo dios que cantaba, el mismo que asistió al festín  
en persona , y que había predicho todo aquello fue  
quien asesinó a mi hijo. (Platón, *República*, 383b)

Vemos aquí que Tetis recrimina a Apolo su hipocresía cuando celebraban la descendencia de la diosa, dicha hipocresía es la que produce el conflicto entre los dioses y con ella la enemistad; la actitud contradictoria de Apolo no es digna de un dios y mucho menos es posible que estos cuentos sean narrados a los niños debido a que no promueven el respeto entre los iguales. Si hacemos caso a lo que Platón dice al inicio del tercer libro de su *República* (386a) sobre la valoración de la amistad nos indica que es importante para la polis este elemento por la razón de que produce cohesión social y unidad al interior de la polis; de este modo los versos de Esquilo representan un importante riesgo para la formación de dicha cohesión.

Sin embargo, Platón no prescinde en su totalidad de la poesía en la formación humana, antes bien realiza algunos ajustes a las narraciones míticas que escuchan los guardianes modificando o seleccionando el contenido de estos en función de la labor de protección y defensa a la que deben dedicar tiempo completo de manera exclusiva. La defensa implica la participación en la guerra y un constante peligro para la vida misma. Ante esto, Platón consciente de los temores humanos, ve en la poesía un importante recurso para la formación de una de las características fundamentales que vienen a definir el ser del militar y suprimir el temor a la muerte: la valentía.

Para desarrollar la valentía de los guardianes Platón recupera una poesía que suprima el miedo a la muerte y sea sustituido por el miedo a la servidumbre y a la esclavitud. Dicha supresión se logra mediante la modificación del contenido de mitos con frases como las siguientes: “Preferiría ser un labrador que fuera siervo de otro hombre, a su vez pobre y de muy pocos bienes antes que reinar sobre todos los muertos.”<sup>33</sup> Esta clase de relatos que encontramos en la *Odisea* de Homero muestran a la muerte como el mal por excelencia que pueden padecer los seres humanos y que por escapar de ella aceptarían las más grande de todas las miserias y cualquier forma de esclavitud. La razón de la modificación o supresión de los versos homéricos responde a una razón política pues Platón está pensando en un ejército que garantice la libertad de la polis. Asumir, por tanto, la muerte como el mayor de los males y aceptar la esclavitud representa un riesgo importante para la seguridad de la polis y la coloca en una posición sumamente vulnerable ante la invasión extranjera.

Unido a la superación del temor a la muerte, Platón nos habla de otra modificación de la poesía en la que se suprimen los lamentos y quejas tanto de dioses como de hombres. Un soldado no debe lamentar la muerte de un compañero; con ello Platón inserta a la formación

---

33 Platón, *República*, 386c.

del guardián el principio de moderación cuya base es la valentía y que tienen como consecuencia la fortaleza ante las emociones. La tristeza impediría a los militares ir a la guerra, la moderación impedirá que estos se vean bajo el impulso de sus sentimientos. Platón tiene presente el exceso en la expresión de las desgracias y lamentos, la expresión sin medida y sin el menor sentimiento de vergüenza ante los demás, lo que indica la falta de control sobre sí mismo.

Perecería que la moderación en los sentimientos de dolor permitirá la expresión de la alegría y la risa; sin embargo, Platón también nos dirá que debe de existir una moderación en ella y por tal se incorpora una modificación más en lo que se refiere a las narraciones poéticas en versos como el siguiente donde se muestra un exceso en dicho sentimiento, “En tal caso, tampoco aceptaríamos a Homero cosas como estas acerca de los dioses: y una risa interminable brotó entre los dioses aventurados, cuando vieron a Hefesto moverse presurosamente por toda la casa.”<sup>34</sup>

Las modificaciones hechas por Platón a la Paideia musical revelan un interés muy fuerte sobre la moderación de la conducta humana, esto es el denominador común en toda la *República*. Tal moderación se logra, al menos en su etapa inicial, con las mentiras nobles, aquellas que desde el relato mítico muestran personajes admirables que se erigen como modelos de conducta, personajes valerosos que se definen por su compromiso para con la ciudad antes que por sus vínculos emocionales en sus relaciones privadas tal como lo vemos en el guerrero Héctor cuando se niega a abandonar la lucha ante las suplicas de su esposa Andrómaca y la presencia de su hijo:

[...] tremenda vergüenza me dan los troyanos y troyanas, de rozagantes mantos, si como un cobarde trato de escabullirme lejos del combate. También me lo impide el ánimo, pues he

---

34 Platón, *República*, 389b.

aprendido a ser valiente en todo momento y a luchar entre los primeros troyanos. Bien sé yo esto en mi mente y en mi ánimo: habrá un día en que seguramente perezca la sacra Ilio, y Príamo y la hueste de Príamo, el de buena lanza de fresco. Mas no me importa tanto el dolor de los troyanos en el futuro ni el de la propia Hécuba ni el del soberano Príamo ni el de mis hermanos, que, muchos y valerosos, puede caigan en el polvo bajo los enemigos, como el tuyo, cuando uno de los aqueos, de bronceas túnicas, te lleve envuelta en lágrimas y te prive del día de la libertad; y quizá en Argos tejas la tela por cargo de una extraña y quizá vayas por agua a la fuente Mesiede o a la Hiperea obligada a muchas penas, y puede que te acose feroz necesidad. Y alguna vez quizá alguien dirá al verte derramar lágrimas: Esta es la mujer de Héctor, el que descollaba en la lucha sobre los troyanos, domadores de caballos, cuando se batían por Ilio. Así dirá alguien alguna vez, y tú sentirás un renovado dolor por la falta de marido que te proteja del día de la esclavitud. Mas ojalá que un montón de tierra me oculte, ya muerto, antes de oír tu grito y ver cómo te arrastran. (*Ilíada*, 441-465)

Se trata de la noble mentira que nos muestra al guerrero que domina la tristeza por la separación de sus seres queridos para proteger su ciudad, el que prefiere la muerte en la defensa de su polis antes que la esclavitud de su esposa. Este pasaje de la *Ilíada* muestra el ideal del militar platónico que, en que tanto protege la comunidad, protege su propia individualidad y hogar, pero manteniéndose firme en el lugar que le corresponde, manteniendo su formación, tanto de su alma, como de su lugar y su función en la polis, respetando la jerarquía en el frente de batalla. Vemos aquí la recuperación de la poesía, y no la total expulsión de Homero de la ciudad platónica, con fines político-educativos para mantener la unidad en la polis apoyado en la moderación.

Se podría decir que se recupera el ideal guerrero que encarna Héctor pero no Aquiles; quien representa el soldado inmoderado. Justo Homero muestra la insubordinación militar de Aquiles ante Agamenón: “Le interrumpió y respondió Aquiles, de la casta de Zeus: De verdad

que cobarde y nulidad se podría llamar si es que voy a ceder ante ti en todo lo que digas. A otros manda eso, pero no me lo ordenes a mí que yo ya no pienso obedecerte.”<sup>35</sup>

No sólo se trata de la insubordinación militar, para Platón sino que la disputa existente entre el jefe militar y el soldado por el botín que se ha conseguido tras la lucha es prueba de la búsqueda de la riqueza y una furia por la expropiación de los bienes.

Para que la organización política de la polis pueda ser conservada es necesaria la existencia de una figura que se mantenga fiel a los principios sobre los que se basa la comunidad política. Ello nos lleva directamente al problema de la formación de los educadores. Dichos personajes sólo son identificados por sus virtudes supremas en todas las actividades que han ejercitado a lo largo de su instrucción, por tanto, la pregunta por quién debe gobernar queda contestada en función de aquel que posee la mejor educación. (cfr. Jaeger, 2002: p.629) Dicha decisión sobre quién deba gobernar está basada en un criterio riguroso de selección que considera aspectos como la sabiduría práctica, el talento y la capacidad de considerar el bien común como la cuestión más importante para quienes estén a cargo de la política. Dichos talentos se ponen de manifiesto a base de pruebas realizadas durante varios decenios, sólo aquéllos que superan dichas pruebas pueden ser considerados como candidatos a guardianes de la polis. Parecer ser que Platón, aun cuando argumenta que la educación es la base para una polis justa, no confía en ella de manera mecánica, antes bien cree que la individualidad de los hombres es un elemento determinante que influye en el hecho de que se tenga un artesano, un guerrero o un gobernante. Lo que es cierto es que el principio de selección asegura la diferenciación entre las clases existentes en la polis pero admite también la posibilidad de que la clase de artesanos produzca un candidato a gobernante y viceversa de tal modo que las capacidades quedan definidas

---

35 Cfr. *Ilíada*, 291-296.

mediante la superación de las pruebas y no en función de la pertenencia a un grupo. Platón asigna a la educación del regente la función que permite conservar una polis justa, pero sólo es la educación, no existe en este caso una garantía jurídica que evite que el guardián de procurador de justicia se convierta en el devorador de la polis, aunque la polis para Platón es un todo, donde no sólo es necesaria la excelente formación del regente sino además son relevantes las actividades de las dos clases restantes, acciones que justo están determinadas por una Paideia. Lo cierto es que el verdadero problema para Platón es el de la formación y el regente es su representante máximo.

Platón se propone esclarecer las características de la vida de su regente las cuales consisten en la máxima sobriedad, severidad y pobreza que se desarrollan siempre en el espacio público y sustraído completamente de lo privado. Esta cuestión es crucial, algunos objetarían que del regente no puede depender toda la labor que haga de la polis una comunidad justa, pero justo por eso Platón hace depender la justicia del hacer específico que corresponde a cada uno de los miembros de la polis. Para Platón el fin de la política no consiste en la acumulación de poder o riqueza de los regentes o de la misma polis. La riqueza y el poder se hayan limitados por el postulado de la justicia que busca el bien de todo el conjunto, fin que no es inaccesible porque para conseguirlo se cuenta con la instrucción de los miembros de la polis, instrucción que da cuenta del carácter moral y social de los hombres. Todo lo que no signifique el beneficio de la comunidad es considerado como corrupción y decadencia. La polis perfecta de Platón excluye toda forma equivocada de organización política y para mantener esta se necesitan los medios que llevaron a conseguirla, es decir, la Paideia y que nada se transforme en ella. (cfr. Jaeger, 2002: p.632 y *Rep.* 424B) Justo en este punto, como veremos más adelante, Popper formulará su crítica.

La polis platónica se protege mediante la Paideia, el único peligro que la acecha es el exterior. Sin embargo, si se modifica algún tópico de la educación musical o en la gimnasia se modificaría el carácter de los miembros de la polis y eso repercutiría en la estructura de ésta, por ello Platón rechazaría todo cambio en la Paideia; después de que ha establecido los lineamientos generales estos no admiten transformación alguna, ya que al establecerlos ha quedado de manifiesta su utilidad para conseguir el bien de la polis, aunque recuperará aquellas costumbres que contribuyan a lograrlo tal como el respeto a los ancianos y a los padres y las posturas correctas del cuerpo y su arreglo por sólo mencionar algunas.

El que Platón funde la justicia de la polis en la Paideia nos remite directamente a la elaboración de las leyes, tal ley se debe implantar si se quiere que se ponga en práctica una determinada forma de instrucción; lo interesante de esto es que al negar cualquier reforma educativa se dice implícitamente que el derecho debe permanecer intacto para evitar que se legisle sobre todas las cosas haciendo inútil el derecho mismo, por ejemplo: ¿tendría algún sentido legislar y establecer normas y leyes sobre el comercio y aduanas para evitar el tráfico de mercancías cuando bastaría con el compromiso moral y racional de los funcionarios fundado en la instrucción que han recibido y que les permite ejercer de manera adecuada la función para la que naturalmente están capacitados? Platón piensa que los legisladores de su época no atacan el verdadero problema legislando sino que sólo lo prolongan: “Se entretienen en curar los síntomas, en vez de atacar el mal en su raíz mediante el tratamiento médico natural, que es una acertada educación.” (Jaeger, 2002: p.633) De este modo, toda legislación especializada resulta superflua debido a que no es necesaria cuando existe el respeto a la legalidad mismo que se suministra mediante una buena Paideia. No se trata simplemente de una administración del esfuerzo al evitar la creación de leyes; para Platón la fuerza del derecho no radica únicamente en la promulgación de normas o en el castigo que



ellas imponen, antes bien, sino que la validez del derecho encuentra en la base moral un incentivo importante, de tal modo que la creación de leyes y sus penas no se reducen exclusivamente a su dimensión jurídica, sino que también hallan relacionadas con la formación humana, donde la Paideia interviene de manera importante. Así, toda la estructura de la polis, su justicia y felicidad, tiene su base en la Paideia. Platón parece decirnos que mientras tengamos una buena Paideia es posible una polis justa pero que ésta no depende exclusivamente del regente sino que cada clase contribuye a ello cuando cumple su función específica. Podemos interpretar esto, aun cuando no se trata de una democracia, como una forma de inclusión de los miembros de la polis en la política con lo que la crítica de Popper no sería justa y la acusación de totalitarismo no sería válida, ya que este se caracteriza por la exclusión de los ciudadanos de toda participación cívica y donde la toma de decisiones sólo corresponde al dictador.

La base para esta participación política está dada por la función que cada miembro de la polis debe llevar a cabo, pero no se reduce a una mera actividad sin más, esta actividad es un esfuerzo por llevar a cabo de la mejor manera aquello que le corresponde hacer según la virtud que le es propia, al regente le es la sabiduría, al guerrero la valentía, mientras que a los artesanos la templanza; estas tres virtudes unidas representan la justicia en la polis porque se hallan, por cierto, en armonía. Pero dicha justicia no es más que el reflejo de la justicia que se halla en el hombre, ya decíamos al inicio que una parte importante de todo el problema político para Platón consiste en la educación humana, sin que esto excluya la existencia de las leyes. Pero donde la justicia no es meramente un orden que existe en la polis por el cumplimiento de la ley; antes bien (y aquí es vemos la intervención de la Paideia) se trata del hacer humano que se contiene en sus deseos, pasiones y placeres con el objetivo de cumplir adecuadamente con la función que le ha sido asignada, así a la parte del

alma humana que es impulsiva y que tiende al goce, la razón le impone límites que ayudada por la voluntad interviene en el freno de los impulsos. Esta intervención es la Paideia y el hacer que produce es lo justo y lo que se reflejará en la polis, justicia que radica en el alma humana.) El alma del justo tiene un dominio sobre sí misma y es capaz de ordenar las fuerzas contradictorias que en ella existen. Este es el objetivo y núcleo de la Paideia platónica. La justicia o mejor la vida del justo, queda expuesta como la forma más estimada de vida que el hombre puede llevar y no como lo creía Trasímaco una especie de obstáculo para la Felicidad. Se ha mostrado su utilidad no sólo para el individuo que la posee sino también para todo el conjunto de la polis. La tesis de Trasímaco queda superada con esto y si se entiende la justicia del alma como la salud del espíritu, una vida sin justicia no es digna de ser vivida tal como no lo es para un cuerpo vivir siempre con enfermedades.

La crítica de Aristóteles a la *República* de Platón

La crítica de Aristóteles a la *República* se dirige básicamente en contra del comunismo de Platón. Aristóteles pondrá en el aire la pregunta de si resulta favorable a la construcción de la polis ideal el hecho de que exista una comunidad en todo o, si quizá, resulte que algunas cosas deben ser comunes y otras no.<sup>36</sup> Aristóteles es consciente de las dificultades que representa la comunidad en las cosas para el ordenamiento de la polis.

Platón en su *República* busca sentar la base para la mejor organización política de la polis. Dicha base se halla en la noción de *Unidad*. Sin embargo, debemos valorar hasta qué punto tal unidad resulta pertinente para construir el modelo de la ciudad óptima. El argumento aristotélico que critica la tesis platónica se basa en el hecho de que al defender la unidad política de la polis, se pierden de vista las diferencias de los hombres. El intento por

---

<sup>36</sup> Aristóteles, *Política*, 1261a3.

lograr la unidad lleva a una especie de *homogeneización* que tiene como consecuencia la destrucción de la ciudad misma, se eliminan las diferencias de los seres humanos de tal modo que de la comunidad política, de la ciudad se pasa a la casa y de ésta al individuo, cuyo resultado no es la ciudad, sino un hombre. Cualquier elemento de cambio o diferencia que se introduzca en la organización de la ciudad ideal platónica la destruye. Aristóteles tiene presente el siguiente pasaje de la *República*:

— [...] El Estado (polis) mejor gobernado es aquel en que más gente dice lo mío y lo no mío referidas a las mismas cosas y del mismo modo. — Y con mucho. — ¿No será este el que posea mayor similitud con el hombre individual? Por ejemplo, cuando uno de nosotros se golpea un dedo, toda la comunidad del cuerpo se vuelve en busca de la organización unitaria de lo que manda en ella, y toda ella sufre y se sufre a un tiempo, aunque sea una parte la que padece, y es así como decimos que al hombre le duele el dedo. Y el mismo argumento cabe respecto a cualquier parte del hombre, en cuanto al dolor por la parte que padece y el placer por alivio de su dolor.<sup>37</sup>

La crítica de Aristóteles se basa en la idea de que la comunidad política está compuesta por una multiplicidad y una pluralidad de partes que difieren de un modo específico y de cómo se relacionan; y en esta relación coinciden los fines tanto de la ciudad misma, como de los hogares y los individuos.

Aristóteles hace una distinción entre asociaciones dentro de las que considera a la polis y la alianza militar que son tipos de estas. Según Aristóteles la alianza militar se basa en el número, en la cantidad con el fin de procurar el auxilio; la alianza militar posee desde el primer momento un fin definido que todos comparten y que todos buscan alcanzar; una alianza no está compuesta por partes sino que es un cuerpo completo, unificado y homogéneo. Esto es evidente si nos remitimos a la indumentaria de los militares, la cual

---

<sup>37</sup> Platón, *República*, 462d.

posee características similares de un miembro a otro. El objetivo de la alianza es básicamente utilidad y eficiencia militar, la cual se garantiza en tanto que se adicionan e incrementan los miembros a ella, misma que se fortalece en esta medida. La alianza debe recurrir a la homogeneidad si es que quiere ser eficaz en alguna empresa pero la ciudad no.<sup>38</sup> Por el contrario, la ciudad no se agota en lo cuantitativo, en el número de sus habitantes. Aristóteles nos dice que este criterio no funciona para la ciudad, no es posible definir en términos numéricos a la comunidad política:

Ciertamente la mayoría de la gente cree que la ciudad feliz conviene que sea grande; y si bien esto es verdad, desconocen qué tipo de ciudad es grande y cuál pequeña. Pues juzgan la magnitud de una ciudad por el número de sus habitantes. Pero se debe mirar más bien, no la población, sino el poder. En efecto, hay también una función de la ciudad y, en consecuencia, la que pueda cumplirla mejor, esa debe considerarse la más grande, de la misma forma que puede decirse que Hipócrates es más grande, no como hombre sino como médico, que cualquiera que le es superior en estatura. Pero aun en el caso de que se deba juzgar por el número de habitantes, no se debe hacer según cualquier clase de gente (pues necesariamente en las ciudades suele haber un gran número de esclavos, metecos y extranjeros), sino teniendo en cuenta sólo los que son parte de la ciudad y constituyen sus partes propias. En efecto, la superioridad numérica de estos es señal de una gran ciudad, pero aquella de la que salen muchos obreros manuales pero pocos hoplitas, no puede ser grande, pues no es lo mismo una ciudad grande que muy populosa. (Aristóteles, *Política*, 1326a8-25)

Existe evidentemente la apelación a un criterio de organización política que no se limita al número y ni a la cantidad. Muy al contrario, la polis, una *gran* polis, es grande desde la perspectiva cualitativa, aquella que mejor ha logrado cumplir la función que le es propia, depende de lo esencial, de sus atributos y el desempeño de estos. Pero aun cuando se

---

38 Cfr. Mayhew, 1991, 14.

apelara a la cantidad de miembros pertenecientes a la polis, Aristóteles nos dice que no es posible considerarla como una ciudad grande ya que un número elevado de esclavos no la constituye propiamente, sino sólo aquella en la que se consideran sus partes esenciales. Por esta razón, una ciudad grande no es en la que existe una explosión demográfica excesiva. De este modo, lo que distingue la polis de una alianza militar no es el número de sus partes de tal modo que el análisis de la ciudad toma en cuenta los diversos tipos de componentes que en ella tienen lugar, la conexión entre ellos, la función de la ciudad y sus fines como un todo.

Para Aristóteles es claro que la característica básica de la ciudad es la diferencia: “Y no sólo la ciudad está compuesta de una pluralidad de hombres, sino que también difieren de un modo específico. Una ciudad no resulta de individuos semejantes.”<sup>39</sup> La cuestión consiste entonces en conservar la polis, es decir, mantenerla *unida*, evitar su disolución y su destrucción pero sin eliminar la diferencia y evitando la homogeneidad tal como ocurre en la *República*. De este modo se introduce el problema de la relación entre las diferentes partes que componen una ciudad, los distintos fines que poseen en tanto que partes y en tanto su pertenencia a un todo. Aristóteles maneja un concepto de unidad que es distinto al de Paltón.

Atendiendo a la diferencia, Aristóteles postula la tesis según la cual: “la igualdad en la reciprocidad es la salvaguardia de las ciudades.”<sup>40</sup> ¿A qué se refiere Aristóteles con “igualdad en la reciprocidad?” y ¿por qué esta tesis evita la destrucción de las ciudades? ¿Se trata de un principio que mantiene la *unidad* de la polis? Responder estas interrogantes nos dará la clave para aclarar la idea aristotélica de unidad política y comprender cómo es que la polis se mantiene unida. Hasta ahora sólo se ha delimitado la distinción entre una alianza y la polis.

---

39 Aristóteles, *Política*, 1261a3.

40 Aristóteles, *Política*, 1261a4.

Aristóteles distingue dos sentidos que pueden aplicarse cuando se habla de unidad. El primer sentido consiste en considerar lo uno como lo que no puede presentar:

[...] separación, ni temporal, ni local, ni conceptual, esas cosas principalmente son uno, y, de ellas, sobre todo las que son substancias. Pues, en general, todo lo que no tiene división, en la medida que no la tiene, se dice uno, por ejemplo, si algo no tiene división en cuanto hombre es un solo hombre, y, si no la tiene en cuanto animal, es un solo animal, y, si en cuanto magnitud, una sola magnitud. Así, pues, la mayoría de los seres se dicen uno por hacer, o tener, o padecer o ser relativos a alguna otra cosa que es una, y los que primordialmente se dicen uno son aquellos cuya substancia es una, y es una o por su continuidad o por su especie o por su enunciado. En efecto, contamos como más de uno o los que no son continuos, o aquellos cuya especie no es una o cuyo enunciado no es uno. Y, todavía, en un sentido decimos que cualquier cosa es una si es cuanta y continua, pero en otro sentido no, si no es algo completo, y esto no lo es si no tiene la especie una; por ejemplo, no podríamos hablar de una unidad al ver las partes del calzado dispuestas de cualquier modo, a no ser por la continuidad, pero sí podremos si la vemos de tal modo que sean calzado y tengan cierta especie ya una. Por eso también la línea del círculo es la más una de las líneas, porque es completa y perfecta. (Aristóteles, *Metafísica*, 1016b-15)

Este primer sentido se refiere a la unidad como algo completo, como un todo al que no le hace falta ninguna de sus partes. En segundo término, la unidad también se presenta cuando en las partes que la conforman existe una relación que las vincula y las mantiene juntas de tal modo que se puede hablar de unidad:

Está claro que incluso la mayoría de las que parecen ser substancias son potencias: las partes de los animales (pues ninguna de ellas existe separada, y, cuando se separan, sólo existen como materia), la Tierra, el Fuego y el Aire; pues ninguna de estas constituye una unidad, sino como un montón, hasta que son transformadas y surge de ellas algo dotado de unidad. Y, sobre todo, podría pensarse que las partes de los seres animados y de las del alma fácilmente

llegan a ser ambas cosas, siendo en entelequia y en potencia, por tener principios del movimiento a partir de algo que hay en las articulaciones; por eso algunos animales, divididos, siguen viviendo. Sin embargo, todas ellas estarán en potencia cuando constituyan una unidad y algo continuo por naturaleza y no por fuerza o por implantación; pues en tal caso habría una mal formación. (Aristóteles, *Metafísica*, 1040b5-15)

Según Ross (1924, 2, 218, citado por Mayhew, 1991, 15), este pasaje de la *Metafísica*, entiende las partes de la unidad como capaces de contribuir a la estructura del todo, y sólo en esa medida, las partes adquieren una función específica y que separadas del todo no son sino sólo nombres como “mano” o “pie” que no reciben su verdadero ser por el hecho de estar separados de la unidad a la que pertenecen. Para reforzar la idea del vínculo de la parte con el todo Aristóteles menciona que esto funciona también en biología, el ejemplo aquí son los animales que al cortar alguna de sus partes estas se siguen moviendo justo por el vínculo con el todo.

Si asociamos estos dos modos de entender la unidad veremos una complementación entre ambos: mientras que el primer sentido se remite a la completud de la unidad y que únicamente podemos entender la unidad como algo completo; el segundo se refiere a la conexión que existe entre las partes y el todo, y que tal conexión se halla en potencia en las articulaciones de dichas partes, por ello cuando se “corta” una de ellas del resto del todo, no se puede hablar propiamente de unidad ya que le *falta* algo, es decir, no está completo.

Ahora bien, Aristóteles parece señalar que las sustancias son un tipo de unidad mucho más grande y más compleja que aquellas que no son sustancias; el caso de un individuo es ejemplo de unidad de una sustancia porque sus partes están relacionadas y conectadas según una función específica como lo son los pies, las manos o la cabeza. Sin embargo, esta idea de unidad es un tipo de unidad, como dice (Mayhew, 1991, 16) en la que no podemos

incluir a los hogares, las ciudades o las alianzas. Parece ser que para Aristóteles esta noción de unidad como sustancia no conserva la ciudad o la comunidad política. Baste por el momento indicar sólo la cuestión.

En la *República*, Platón toma como modelo de conservación de la ciudad la unidad de un individuo (462a-e); se trata de la unidad de la sustancia que ya he mencionado, compuesta de partes que se relacionan entre sí y que se mantienen unidas, además de que se considera unidad cuando no carece de ninguna de sus partes. Para Aristóteles, al aplicar esta noción de unidad la ciudad lo único que se consigue es la destrucción de esta, no será por mucho tiempo más una ciudad, sino que se convertirá en un *individuo* (Cfr. *Pol.* 1261a18-20). Pero se debe analizar de un modo más detallado aquello que Aristóteles entiende como unidad individual para comprender mejor la crítica aristotélica.

Primero debe aclararse cómo las partes de un todo se mantienen unidas; hay al menos tres razones; 1) porque cada parte está *conectada físicamente* con el organismo y no puede ser separada de este, 2) porque las partes únicamente existen para el organismo del que son parte, es decir, que son definidas por la función que ellas presentan para el organismo y 3) porque las partes no pueden existir independientemente, ya que sus capacidades o potencialidades sólo se activan en tanto que pertenecen a la entidad de la que son parte, no siendo ellas mismas entidades.

Ya mencionaba más arriba que para Aristóteles esta idea de unidad *no* concuerda con la ciudad ya que los elementos que tienen lugar en las distintas ciudades no son de la misma naturaleza que aquellos que presentan los organismos; por ejemplo, la historia muestra una gran diversidad de culturas y civilizaciones que han existido y que han poseído diferentes elementos constitutivos, en los cuales se han experimentado una serie de cambios estructurales importantes en sus instituciones y estructuras, de las cuales unas se han



eliminado y cambiando por otras completamente nuevas. De este modo las partes de las ciudades no son físicamente continuas, razón por la cual no puede aplicarse la unidad individual a la ciudad. Incluso, si nos remitimos a las partes de los hogares, ellas mismas no son continuas de tal modo que son mucho menos unitarias que las sustancias, sin embargo lo son más que una ciudad. Parece ser que para Aristóteles los objetos son más unitarios en la medida en que son más pequeños. Esto implica que la ciudad carece de la unidad de la sustancia, es decir, de la unidad individual que piensa Platón, razón por la cual no puede ser caracterizada de este modo.

Así, la unidad de la sustancia sirve como límite para medir la unidad de la ciudad, misma que no presenta la pretendida conexión natural o física tal y como ocurre con los organismos vivos. Como dice Mayhew (1991, 17), los individuos son perfectamente separables de las ciudades mientras que las partes de los animales al separarse presentan una transformación importante que cambia su ser de manera radical. El ejemplo de Mayhew remite al corte de una pata de un caballo, que trae al animal su decadencia, o al menos, su incapacidad para trasladarse; sin embargo, esto no sucede cuando un hombre abandona su ciudad. Este no se transforma hasta el punto de que el abandono le produzca una incapacidad; incluso un territorio, una ciudad puede ser destruida por una guerra sin que por eso pierdan la vida sus ciudadanos. De hecho Aristóteles reconoce que una vida separada de la ciudad es posible, una vida que no involucre las actividades propias de la ciudad, por ejemplo el caso del filósofo.

Pero lo más importante de la distinción aristotélica entre la unidad de la ciudad y la de la sustancia, que es la unidad individual, consiste en argumentar que las partes de un todo no sólo deben existir para contribuir al bien de éste únicamente, al no existir un vínculo físico entre la ciudad y el hombre, la parte es libre e independiente, no existe una conexión tal que

lo mantenga unido a la ciudad so pretexto del bien de ella. Mayhew, recurre a la *Metafísica* para sostener esta tesis: “I hesays (Aristóteles) that “the man is free who is [or exists] for the sake of himself (*hautouheneka*) and not [for the sake] of another (982b25-26).”<sup>41</sup>

La anterior idea parece contradecir lo que habitualmente se entiende cuando se estudia a Aristóteles respecto de la relación entre parte y todo, donde éste es anterior a la parte; idea que privilegia al todo sobre sus componentes, es decir, la ciudad posee anterioridad al hogar y a los hombres, de tal suerte que estos pertenecen de manera automática al todo siendo imposible para las partes existir fuera de él, o en el caso de los hombres, llevarlo a cabo significaría ser bestias o dioses. En esta interpretación, cuando el todo se destruye también ocurre lo mismo con las partes de tal modo que ya no son elementos constitutivos del todo sino solamente quedan reducidas a elementos muertos, es decir, que las partes adquieren su ser en la medida que existe un nexo “natural” entre ellas y la totalidad tal como sucede en la unidad del individuo que es la unidad de la sustancia. Sin embargo, esto significaría equiparar Aristóteles con Platón. Veamos cual podría ser una interpretación alternativa que sea útil para poder construir la crítica a la unidad de la ciudad tal como la entiende Platón.

La clave de la interpretación alternativa se encuentra en el término *anterioridad*. ¿Qué es lo que Aristóteles quiere decir cuando dice que la ciudad es *anterior* al individuo? Esta pregunta es pertinente ya que el mismo Aristóteles apunta distintos sentidos de este término: primero, la ciudad es anterior al hombre en tanto que es irrelevante para la ciudad la salida de un particular de ella de tal modo que esto no la destruye; por otro lado, la ciudad es anterior al hombre debido a que éste necesita de ella para poder existir como humano.

---

41 Mayhew, 1991, 18.

Existen ejemplos de la literatura griega que ilustran lo anterior. El primero se remite a la tragedia de Sófocles *Filoctetes* en la que se narra la historia del abandono en la isla desierta de este personaje después que sufrió un ataque en el pie por una serpiente. Tras dicha agresión, la salud de Filoctetes se ve mermada de tal modo que el dolor, los gritos y el hedor de la herida resultan insoportables para las personas que se encuentran su alrededor. En dicho abandono, Filoctetes se halla fuera de la ciudad, de tal modo que todas sus actividades se dirigen exclusivamente a lograr su sobrevivencia; se dedica a la caza para obtener su alimento y vive en una choza. El reconoce que se ha convertido en un salvaje, pero desea estar cerca de seres humanos o, mejor aún, volver a casa. El caso de Filoctetes es ejemplo de un hombre separado de la ciudad. La pregunta que se podría formular es **si** sigue siendo un ser humano, a lo que él mismo Filoctetes contesta negativamente. Él es sólo una sombra, un fantasma, sin amigos, sin ciudad. Lo anterior es muestra de la conexión entre hombre y ciudad. No se puede decir propiamente que Filoctetes lleve una vida de ser humano, sus actividades se dirigen a mantenerlo con vida y nada más; no podemos afirmar que lleve una vida humana en sentido estricto pues es incapaz de realizar actividades que tienen lugar en una comunidad política como el comercio, el debate político y el cultivo de las artes. Pero si Filoctetes regresará a su ciudad, sería perfectamente capaz de vivir una vida totalmente humana. La historia de Filoctetes muestra dos cosas: 1) la separación de un hombre de su ciudad, pero lo que es importante enfatizar es que dicho suceso es completamente artificial, producida por los hombres en donde lo natural no tiene cabida; y 2) la vida propiamente humana se vive dentro de una comunidad política.

Otro ejemplo que viene a reforzar la necesidad de pertenencia a la comunidad política, para poder garantizar una vida exclusivamente humana, es la historia de los **cíclopes** caracterizados en la *Odisea* de Homero como:

Desde allí, con dolor en el alma, seguimos bogando  
hasta dar en la tierra que habitan los feroces ciclopes,  
unos seres sin ley. Confiando en los dioses eternos,  
nada siembran ni plantan, no labran los campos, más todo  
viene allí a germinar sin labor ni simienza: los trigos,  
las cebadas, las vides que dan un licor generoso  
de sus gajos, nutridos tan sólo por lluvias de Zeus.  
Los ciclopes no tratan en juntas ni saben de normas  
de justicia; las cumbres habitan de excelsas montañas,  
de sus cuevas haciendo mansión; cada cual da la ley  
a su esposa y sus hijos sin más y no piensan en los otros.(Homero, *Odisea*, 105-115)

Para Aristóteles, esto es ejemplo de un grupo pre-civilizado; con ello, se muestra la separación de los cíclopes de una ciudad quienes no son seres humanos, no tienen agricultura ni derecho, tampoco comercio ni actividad naval. Resulta interesante preguntar qué sucedería si estos cíclopes fueran introducidos a una comunidad política; Aristóteles respondería que habría un cambio importante en las actividades que ejercerían los cíclopes, obviamente actividades propiamente de seres humanos.

En este momento podemos aclarar lo que significa para Aristóteles el que la ciudad sea anterior a los hombres. Ni Filoctetes separado de su ciudad ni los cíclopes que habitan las montañas realizan actividades humanas. Filoctetes no las realiza por el simple hecho de no estar relacionado con otros seres, mientras que los cíclopes no las conocen porque jamás han estado en una ciudad. Lo que debemos entender cuando Aristóteles dice que la ciudad es anterior a los hombres, es que estos no nacen con las capacidades, que les permiten realizar actividades puramente humanas, de manera natural, sino que la ciudad es condición indispensable para que los hombres desarrollen estas potencialidades; por ello una ciudad

no se destruye cuando pierde uno de sus miembros como en el caso de Filoctetes, mientras que los hombres, para vivir una vida propiamente humana, necesitan habitar una ciudad, el ejemplo de los cíclopes muestra esto.

La conclusión es obvia: los hombres desarrollan sus capacidades dentro de las ciudades, de las virtudes morales e intelectuales sólo es posible dentro de una comunidad política, misma que se constituye “[...] con miras a algún bien (porque en vista de lo que les parece bueno todos obran en todos sus actos), es evidente que todas tienden a un cierto bien, pero sobre todo tiene al supremo la soberana entre todas y que incluye a todas las demás. Ésta es la llamada ciudad y comunidad cívica.”<sup>42</sup> Pero no debe entenderse este bien como el bien exclusivo de la ciudad, sino como lo que el mismo Aristóteles considera: “La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien.”<sup>43</sup> Se trata, en última instancia, del bien de los hombres, de los miembros de la polis, tal como se advertía más arriba, que un hombre libre es o existe para el bien de sí mismo.

Un punto que puede ser útil para reforzar esta interpretación alternativa de la anterioridad de todo frente a la parte, misma que no debe “naturalizarse”, es el que considera Mayhew y que consiste en que no es posible inferir del ejemplo aristotélico, de la mano separada del cuerpo, la misma relación para la ciudad; la analogía es imperfecta.

Hasta ahora estamos en posición de afirmar algunas conclusiones respecto de la idea de unidad que Aristóteles ve en Platón y establecer las diferencias entre ambos. Primero, Aristóteles entiende la unidad platónica como la unidad de la sustancia, la unidad del

---

42 Aristóteles, *Política*, 1252a.

43 Aristóteles, *Política*, 1252b8.

individuo, para Platón esta unidad garantiza una organización política idónea. Sin embargo, Aristóteles no comparte esta opinión sino que advierte en ella la destrucción de la ciudad. Aristóteles se encarga de contra argumentar contra esta idea diciéndonos que la ciudad no presenta el tipo de unidad que Platón le adjudica. Existen ejemplos que muestran la inexistencia de una conexión natural entre los miembros y el conjunto de tal modo que las partes son perfectamente separables; tampoco podemos afirmar que la separación de las partes destruyan el todo y menos aun que estén determinadas o subordinadas al todo en función de un Bien que atañe exclusivamente a la totalidad. Contrariamente a lo que piensa Platón, Aristóteles piensa que la relación que se da entre todo y sus partes es exclusivamente una construcción artificial que se puede transformar, pero ello no merma un tipo de anterioridad del todo frente a la parte, anterioridad, por cierto también artificial, que hace que los hombres vivan pero además vivan bien, pero que no impide que los hombres, fuera de la ciudad, puedan sobrevivir.

Resta precisar lo que Aristóteles entiende como la salvaguardia de las ciudades que considera en su tesis de igualdad en la reciprocidad y, asociado a esto, cómo es que no existiendo una conexión natural en la comunidad política, a pesar de ello, las partes pueden mantenerse unidad.

Para poder desarrollar la cuestión de la reciprocidad es necesario primero precisar el tipo de unidad que presentan los hogares y las alianzas militares antes de poder hablar de la unidad de la ciudad e identificar lo que propiamente la destruye.

Para Aristóteles la unidad del hogar es relativamente sencilla; esta presenta la figura de un dirigente, el jefe de familia, que aporta unidad al hogar porque posee autoridad total, característica que evita la tensión común entre las varias partes de la unidad; así, el jefe de familia define un objetivo para el hogar que dirige. Es importante señalar que dicho dirigente

no se encuentra en el mismo rango respecto de los esclavos, las mujeres o los hijos. Sólo él es libre, el esclavo es su subordinado, aquel ordena sobre éste que acrece de razón; su esposa presenta una subordinación diferente a la del esclavo ya que esta posee razón, en un grado mayor al del esclavo pero no más que el marido o el hijo. A ella se le gobierna sobre la base de este principio de razón, mientras que el hijo, al crecer, formarse y educarse, puede emanciparse del mando del padre y del hogar, de tal modo que puede llevar una vida independiente como dirigente de un hogar. Pero, más allá del trato diferenciado y las implicaciones sociales que este representa, me parece que Aristóteles pone en evidencia el mecanismo mediante el cual el hogar adquiere unidad, creo que esto animado por la intención de diferenciar los distintos tipos de unidad que pretende analizar.

Pero, además de la autoridad del jefe de familia, Aristóteles advierte otro elemento que contribuye a la unidad del hogar: la *philia*. Se trata de algo así como la estima o la valoración que los miembros del hogar experimentan por los restantes miembros. Esta *philia* unifica el hogar y lo orienta en una sola dirección, a su vez que cierra el acceso a otras familias: el objetivo de cubrir las necesidades diarias, por dicha estima se obtienen los recursos necesarios para cubrirlas, obtener alimentos y refugio básicamente. Lo interesante de esto es que el padre de familia es el responsable de la obtención de dichos recursos, se tiene la idea de que los esclavos, las mujeres y los hijos no podrían suministrarlos por ellos mismos. Sin embargo, más allá de las implicaciones morales que lo anterior pueda tener, Aristóteles nos dirá que este tipo de unidad no puede aplicarse a la ciudad, ya que ocurrirá justo lo que crítica a Platón: la polis se convierte una casa en la que las diferencias se pierden justo por la *philia* que los mantiene unidos y en una cierta dependencia.

Para Aristóteles, las partes de una ciudad no presentan la misma dependencia que las del hogar. Para él, (como se mostro más arriba) las partes de la ciudad son básicamente

independientes de ella, no dependen de algo así como un dirigente o un jefe de familia. Pero no sólo, Aristóteles va más allá y es aquí donde dirige su ataque más contundente a la tesis platónica del gobierno de los filósofos:

Puesto que toda comunidad política está compuesta de gobernantes y gobernados, es necesario examinar esto, si los gobernantes y los gobernados deben ser distintos o los mismos toda su vida, pues es evidente que la educación deberá corresponder a esta distinción de funciones. Si fueran tan diferentes unos y otros de los demás como suponemos que se diferencian los dioses y los héroes de los hombres, —a primera vista por tener una gran superioridad, primeramente física, y luego del alma—, de tal modo que fuera indiscutible y manifiesta la superioridad de los gobernantes sobre los gobernados, es evidente que sería mejor que, de una vez por todas, siempre los mismos, unos mandaran y otros obedecieran. Pero como esto no es fácil de alcanzar y no es posible que los reyes sean tan distintos de sus súbditos como, según Escilax, lo son en la India, está claro que por muchas razones es necesario que todos por igual participen por turno de las funciones de mandar y obedecer.

(Aristóteles, *Política*, 1332b16)

Si bien, la existencia de un dirigente puede ser útil y práctica en el hogar, Aristóteles no considera que sea del mismo modo en el caso de la ciudad, pues no es posible probar la supuesta superioridad del dirigente, elemento que sirve para justificar su lugar como gobernante; ante esta imposibilidad, la ciudad debe ser ordenada de tal modo que exista una rotación de los cargos públicos de gobierno. Esta es la recomendación aristotélica para la mejor ciudad: la igualdad en los cargos públicos. Lo importante de este punto es que contempla que no existen diferencias tan relevantes entre los ciudadanos, no al menos, como lo piensa Platón en la *República* cuya organización se basa en una jerarquización estricta que implica una relación de subordinación. Lo que entiende Aristóteles por “igualdad en la reciprocidad” es justamente la equidad en los puestos de gobierno, es decir, la



inexistencia de una regla política que implique alguna relación de subordinación como ocurre en el hogar, antes bien una regla política que incluya las diferencias de los ciudadanos pero que las iguale recurriendo a un mecanismo de participación política. Pero es necesario recordar, que esta igualdad en la reciprocidad, tiene lugar debido a que las partes de la unidad política son entendidas como no dependientes del todo, lo que significa que no existe una relación de subordinación como tampoco ni la necesidad de apelar a una instancia que ordene y unifique la comunidad política como ocurre en el hogar bajo la dirección del jefe de familia o bajo la dirección del filósofo rey apelando a una capacidad superior. Aristóteles ataca aquí la distinción platónica entre gobernantes y gobernados en la que se aprecia la supuesta capacidad superior; mientras que los gobernantes poseen el conocimiento verdadero para cumplir su función de la manera más adecuada, los gobernados únicamente poseen un conocimiento de rango inferior conocido como opinión, de tal modo que los que poseen el mejor tipo de conocimiento gobiernen a los que poseen el tipo inferior:

—Y la artesanía y el trabajo manual, ¿Por qué piensas que compartan reproche? ¿diremos que por algún otro motivo que porque se cuenta entonces con la parte mejor del alma debilitada por naturaleza, de modo que no puede gobernar a las fieras que hay en ella sino que las sirve y sólo es capaz de aprender a adularlas? —Así parece. —Y para que semejante hombre sea gobernado por algo semejante a aquello que gobierna al mejor, ¿no diremos que aquel debe ser esclavo de este mejor, que posee en su interior lo divino que gobierna? Y no lo diremos pensando que ha de gobernarse al esclavo en perjuicio de éste, como creía Trasímaco de los gobernados, sino con la idea de que para cualquiera es mejor ser gobernado por lo sabio y divino, sobre todo conteniéndolo en su interior como propio, pero si no, dándole ordenes desde afuera. (Platón, *República*, 590c-d)

Aristóteles rechaza esto, aunque reconoce que quizá sea esto válido para los esclavos, pero sólo para ellos; de ningún modo se aplica para ciudadanos libres, mismos que, en tanto

libres, no son dependientes de una instancia externa que los coaccione o gobierne. Considerar a los seres humanos como independientes, y dotados de razón propia, antes que como seres a los que se les debe dar instrucciones para ordenar sus vidas, permite una planeación que hace posible una vida plena.

Me parece que a la base de la afirmación de la independencia de los seres humanos se encuentra la tesis de que las virtudes morales se cultivan y por ello mismo no son naturales. Este es el punto donde la formación de los seres humanos es introducida como elemento sumamente relevante tanto para la ética como para la política y al que volveré más adelante.

Veamos ahora cómo es que se logra la pretendida reciprocidad en la igualdad. Para Aristóteles la filosofía, esto es, el conocimiento en sentido estricto, no es un ingrediente esencial de la ciencia política, es decir, las reglas que rigen la vida política no son parte del dominio de un grupo de gobernantes filósofos. Antes bien, lo esencial en la ciencia política es lo que Aristóteles llama *phronesis*; esta se da en seres humanos normales, en los que se halla presente la parte racional del alma y la parte apetitiva, con el respectivo conflicto entre ambas, pero donde la segunda es capaz de obedecer a la primera. Al respecto, la virtud moral que se refiere a dicha obediencia es precisamente la *phronesis* entendida como: “[...] un modo de ser racional verdadero y práctico respecto de lo que es bueno y malo para el hombre.”<sup>44</sup> Esto apoya la idea de que los seres humanos son independientes, apoya la idea de que ellos mismos determinan, mediante la *phronesis*, su modo de ser, es decir, no son gobernados por una instancia externa y que, al estar presente en todos los seres humanos, es posible gobernarse a sí mismos, lo que hace patente la capacidad de ocupar un cargo público tal como el propio Aristóteles lo confirma:

---

44 Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1140b4-6.

En efecto, los más, cada uno de los cuales es un hombre mediocre, pueden, sin embargo, reunidos, ser mejores, que aquéllos, no individualmente, sino en conjunto. Lo mismo que los banquetes, en que han contribuido muchos, son mejores que los sufragados por uno solo. Al ser muchos, cada uno tiene una parte de virtud y de *prudencia*. (Aristóteles, *Política*, 1281b)

Sin embargo, Aristóteles limita la participación política de los ciudadanos debido a que, aun cuando poseen un cierto grado de Prudencia necesaria para el desempeño de los cargos públicos, esta se complementa si se combina con la actividad de un legislador profesional; pero la inclusión de los gobernados y el reconocimiento de su capacidad para ejercer un cargo político, se basa también en la posibilidad de dotar a la polis de unidad política, ya que no es recomendable eliminar la participación ciudadana porque se crearía un descontento en los ciudadanos, quienes preferían no ser parte de una comunidad, a ser gobernados por los mismos miembros siempre, riesgo importante para la vida de la polis.

Su participación en las magistraturas supremas no deja de ser arriesgada. Pero no darles acceso ni participación en ellas es temible, pues cuando son muchos los privados de honores y pobres, forzosamente esa ciudad está llena de enemigos. Queda la salida de que participen en las funciones deliberativas y judiciales. Por eso precisamente Solón y algunos otros legisladores les encargan de las elecciones de magistrados y de la rendición de sus cuentas, pero no les permiten ejercer individualmente el poder. Pues todos reunidos, tienen suficiente sentido y, mezclados con los mejores, son útiles a las ciudades. (*Política*, 1281b7-10)

Es importante señalar que en este pasaje de la *Política* Aristóteles no elimina la figura del legislador profesional (mismo que posee un conocimiento más sofisticado y especializado), como tampoco permite que la participación ciudadana tenga un campo de acción de largo alcance; con esto Aristóteles evita la generación de conflictos internos, al mismo tiempo que incluye a los gobernados en los procesos políticos. Para los fines de esta investigación este apartado es importante, ya que parece reconocer Aristóteles que existe un saber político

especializado desde el cual se gobierna de una mejor manera, pero que este no excluye la participación ciudadana, actividad que es necesaria y que complementa la labor política, actividad que por cierto, es tan importante como el trabajo del artesano, el campesino, el intelectual o el militar.

Hasta ahora se ha hecho el contraste entre la unidad del hogar respecto de la unidad política; básicamente difieren en el sentido de que en la primera el jefe de familia posee toda la autoridad que origina una asimetría en relación con los miembros restantes del hogar, cabe recordar que dicha autoridad se sustenta en una capacidad especial que posee el jefe de familia que le permite mandar; mientras que la segunda no presenta a los miembros de la comunidad política como dependientes de un dirigente en particular debido a que poseen los gobernados la prudencia necesaria para mandar sobre sí mismos como para participar en los cargo públicos.

Por otro lado, queda por analizar más detalladamente la unidad de la alianza militar y poder establecer lo que la distingue de la unidad política y así poder definir lo que entiende Aristóteles al respecto y ver claramente la crítica a la unidad política de Platón en la *República*.

Más arriba ya había mencionado, de manera rápida, una distinción básica entre una alianza militar y la comunidad política; aquella se basa fundamentalmente en la cantidad de hombres, hombres que por cierto, se encuentran unificados por que comparten un mismo fin, un fin homogéneo; mientras que la alianza política se caracteriza por la diferencia entre sus miembros. Otro de los rasgos de la alianza militar es que esta se fortalece aun más si se agregan miembros a ella, esta característica la distingue de la alianza política que no puede ser definida en términos cuantitativos. Para hacer evidente esta distinción Aristóteles recurre al criterio cuantitativo de una alianza; por ejemplo supongamos una alianza entre dos

ciudades. La alianza se reduce a la mutua ayuda, sin duda existe un contrato, una especie de convenio donde se pacta que cuando una de ellas se encuentre en peligro, la otra está obligada a socorrerla; pero es sólo eso. El fin de la alianza es la ayuda mutua y nada más. Esos son los términos bajo los cuales una alianza se construye. Otro tipo de acciones que realice una de las ciudades involucradas en la alianza son irrelevantes para tal convenio; las actividades que se realicen en ambas ciudades no afectan los términos de la alianza.

La ciudad se construye en otros términos. La gran diferencia entre una alianza militar y la comunidad política es que la primera busca la seguridad, es decir, conservar la propia vida frente a comunidades políticas más poderosas; la ciudad se construye, cómo ya mencione anteriormente, bajo el postulado del vivir pero también del vivir bien. Este rasgo se encuentra completamente ausente de la alianza militar. El fin de la comunidad política es distinto: la comunidad política se constituye “[...] con miras a algún bien (porque en vista de lo que les parece bueno todos obran en todos sus actos), es evidente que todas tienden a un cierto bien, pero sobre todo tiene al supremo la soberana entre todas y que incluye a todas las demás. Ésta es la llamada ciudad y comunidad cívica.”<sup>45</sup> El fin de la comunidad política interesa a todos sus miembros; por ello mismo se busca en ella el cultivo de las virtudes intelectuales y morales. De ahí la *prioridad* de la ciudad sobre los ciudadanos. Este fin hace que la ciudad se distinga completamente de la alianza militar:

En cambio, todos los que se preocupan por una buena legislación indagan sobre la virtud y la maldad cívicas. Así es evidente que para la ciudad que verdaderamente sea considerada tal, y no sólo de nombre, debe ser objeto de preocupación la virtud, pues si no la comunidad se reduce a una alianza militar que sólo se diferencia especialmente de aquellas alianzas cuyos aliados son lejanos, y la ley resulta un convenio y, como dijo Licofrón el sofista, una garantía

---

45 Aristóteles, *Política*, 1252a.

de los derechos de unos y otros, pero no es capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos.

(Aristóteles, *Política*, 1280b8)

Ahora bien, uno de los elementos que para Aristóteles viene a unificar ciudades es la llamada *philia*; pero no es del mismo tipo que se observa en el hogar; la *philia* se da en el hogar por un lazo consanguíneo, la preocupación de los padres en el cuidado de los hijos; incluso la *philia* se presenta en la alianza militar cuando un hombre es ayudado por otro o le salva la vida en el campo de batalla. Pero para Aristóteles la *philia* (amistad), no se agota en la protección de los hijos o en cumplir el pacto de una alianza; antes bien posee un rango de alcance más amplio y es de gran utilidad para la unificación de la ciudad: “La amistad también parece mantener unidas las ciudades, y los legisladores se afanan más por ella que por la justicia, en efecto, la concordia parece ser algo semejante a la amistad, y a ella aspira sobre todo, y en cambio procuran principalmente expulsar la discordia que es enemistad.”<sup>46</sup>

La amistad es un elemento que produce la función de mantener unidas las partes de la ciudad, pero ¿cómo se da esa unión, es decir, cómo se relaciona una cosa con cada parte de la ciudad? ¿Cómo se mantienen unidas? Aristóteles nos dirá que los ciudadanos se relacionan entre sí en función de la constitución política que existe en su ciudad, de tal modo que cuando se transforma la constitución política cambia también la ciudad, es decir, que el régimen político produce los criterios de conducta que relacionan a los ciudadanos; la unidad de la ciudad tiene lugar cuando los ciudadanos comparten el mismo horizonte cultural en distintos ámbitos como el derecho, la justicia o la educación.<sup>47</sup> A este ámbito cultural todos los ciudadanos tienen acceso al contrario de lo que ocurre en el hogar, que se caracteriza por una relación asimétrica del jefe de familia sobre los restantes miembros.

---

<sup>46</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1155a20-25.

<sup>47</sup> Mayhew, 1991, 29.

Cabe destacar que tanto la amistad como compartir el mismo horizonte cultural sirven para igualar las diferencias pero sin eliminarlas, así un hombre puede elegir a otro como amigo por ser semejante a él, pero conservando cada uno su propia individualidad; pero además por el hecho de que comparten el mismo suelo y poseen los mismos hábitos y costumbres, poseen la *misma* educación y las mismas leyes, las mismas oportunidades. Parece ser que lo que unifica las ciudades es la amistad y la justicia, que es un elemento cultural.

Pero aún queda por decir lo qué es la *igualdad en la reciprocidad* que, como vimos al inicio de este apartado, es la clave que unifica las ciudades (veremos cómo se asocia esta idea con la amistad y el horizonte cultural de son elementos que contribuyen a la unidad política).

Si nosotros vamos a la *Ética Nicomáquea* encontraremos una aproximación a lo que Aristóteles entiende por igualdad en la reciprocidad, misma que no se manifiesta en la igualdad, importante acotación para comprender mejor esta tesis que mantiene a la ciudad unida: “Por ejemplo, si un magistrado golpea a uno, no debe, a su vez, ser golpeado por éste, pero si alguien golpea a un magistrado, no sólo debe ser golpeado, sino también castigado.”<sup>48</sup> No existe pues, igualdad, sino reciprocidad o si se quiere proporcionalidad; el trato igualitario consistiría en que se devuelva únicamente el golpe, pero la reciprocidad exige un intercambio en las penas que se aclarará más adelante.

La ciudad, nos dirá Aristóteles, se mantiene unida por este criterio; en este sentido, la comunidad política es una asociación de intercambio de bienes y es por lo que se mantienen unidos los hombres<sup>49</sup>. Veamos por qué.

---

48 Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1132b27-31.

49 Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1133a3.

Se trata de un intercambio porque, en el ejemplo del magistrado golpeado, se esperaría devolver únicamente el golpe, pero Aristóteles menciona que además debe ser castigado; considero que este agregado tiene lugar por el hecho de que se trata de un magistrado, y no de una persona común; si se quisiera ser igualitario, la pena únicamente contemplaría la devolución del golpe, es decir, la restauración del daño. Sin embargo, la pena tiene en cuenta la figura del magistrado, por ello no puede la pena contentarse con la mera reparación del agravio, eso es reciprocidad.

Por otro lado, el intercambio de bienes para Aristóteles es la: “[...] retribución proporcionada de términos diametralmente opuestos.”<sup>50</sup> En el ejemplo del magistrado esto es evidente, pues para poder ser recíprocos debe de contemplarse la figura del magistrado, su bien consiste en que se repare el daño hacia su persona como persona, pero aun más como funcionario; mientras que el bien para el golpeador consistiría en evitar ser golpeado y a su vez evitar la pena del castigo. La reciprocidad pues garantiza este intercambio de bienes que contempla las diferencias pero que las iguala sin eliminarlas.

Podemos todavía referirnos a otros ejemplos que él mismo Aristóteles utiliza para aclarar esta cuestión. Imaginemos a un arquitecto y un zapatero; en la comunidad política sus actividades son distintas, evidentemente estos hombres son diferentes; pero en ella es posible un intercambio de bienes y servicios; la igualdad en la reciprocidad hace posible el intercambio entre los bienes que produce el arquitecto (casas) y los bienes que produce el zapatero (sandalias), ya que el arquitecto necesita calzado y el zapatero un lugar para vivir. La equivalencia entre los dos tipos de servicios permite que ellos se mantengan unidos: el intercambio de una casa por sandalias; la reciprocidad permite hacer una equivalencia entre la cantidad de sandalias y la cantidad de casas. La figura material para realizar esto es la

---

50 Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1133a9-10.



moneda que “ecualiza” las cantidades. La moneda hace posible el intercambio de bienes distintos entre personas diferentes.

Para finalizar este apartado queda por vincular la amistad, el horizonte cultural (básicamente la constitución política de una polis) y la idea de la igualdad en la reciprocidad para complementar la idea de unidad política. Según Mayhew,<sup>51</sup> Aristóteles sugiere, en los libros dedicados a la amistad, que la unidad y preservación de la ciudad ocurre cuando las partes involucradas están satisfechas con sus intercambios, intercambios que son posibles por la constitución política de la comunidad, el derecho y la justicia, es decir, el horizonte cultural que mantiene a la polis unida hasta el grado de que la composición política es sinónimo de identidad ciudadana:

Pues si la ciudad es una cierta comunidad, y es una comunidad de ciudadanos en un régimen, cuando el régimen se altera específicamente y se hace diferente, parecerá forzoso pensar que la ciudad no es la misma, así como decimos de un coro que es diferente, unas veces cómico y otras veces trágico, aunque a menudo lo componen las mismas personas. Igualmente, decimos que toda otra comunidad, y composición es distinta cuando es distinto el tipo de composición. (Aristóteles, *Política*, 1276b7-9)

Pero si la ciudadanía no se identifica con el tipo de régimen se entra en el conflicto político o al menos este es latente, tal como mencioné más arriba, cuando Aristóteles recomienda la inclusión de los ciudadanos en los procesos políticos. La identificación de la ciudadanía con el régimen de su polis, permite construir lazos de amistad que no se determinan por la consanguineidad.

Queda por decir que tanto la amistad, como la construcción del régimen, por parte de los ciudadanos, la institución de la moneda y la creación de un horizonte cultural propio, son

---

51 Mayhew, 1991, 29.

completamente artificiales, creaciones humanas que no apelan a un orden trascendente o natural que sirve como arquetipo al cual los hombres deben ajustarse.

Asociado a ello, para Aristóteles la ciudad no se destruye por un desajuste a un supuesto orden natural, sino por la eliminación de las diferencias, por la homogeneización de las partes de la ciudad.

-La crítica de Aristóteles al sistema educativo platónico de la *República*

El sistema educativo de Platón dirigido a los hombres que están destinados a ser los gobernantes de la polis descansa sobre la base del conocimiento más alto de lo que es el bien moral, de la idea, de lo que es en sí, de la verdad, prescindiendo de los sentidos. Para que alguien pueda ser considerado como candidato a gobernante debe de pasar por un criterio de selección que toma en cuenta a los estudiantes más avanzados y más capacitados, los que sobresalen en los estudios anteriores, la guerra y otras actividades. Los candidatos a gobernantes deben pasar por la prueba de la dialéctica. La dialéctica es el estudio superior y se llega a ella mediante la superación y el progreso en la formación, desde las meras percepciones sensoriales hasta la contemplación del sol, que en el mito de la caverna sirve como símil de la idea del bien. Decía que este conocimiento sólo es asequible con la superación, con el progreso gradual en el camino del saber, superación que ocurre mediante la negación del conocimiento sensorial y el intento de ejercitar las pasiones de tal modo que se fortalezca la racionalidad.

Otra de las bases del sistema educativo platónico consiste en las precauciones que se deben tomar en cuenta al momento de formar a los jóvenes, Platón nos dirá que el estudio de la dialéctica no debe ser enseñado en la juventud sino después de los treinta años. La

razón de ello es que si se expone a los jóvenes a la dialéctica ocurría que, debido a su inmadurez, pretenderán siempre refutar y negar los principios morales que conocen siendo niños, la dialéctica a esa edad producirá un escepticismo no recomendable de tal modo que se cuestionen dichos principios negándolos o restándoles importancia y respeto. No considero que esto implique una renuncia a la capacidad crítica, sino que Platón muestra el inconveniente de enseñar la dialéctica cuando aun no se posee la suficiente prudencia como para valorar lo que es útil y conveniente de lo que no es. Por ello, Platón nos dirá que la misión de los gobernantes, que ya se hallan en el verdadero conocimiento, al que exclusivamente ellos han tenido acceso, y por lo que han superado la prueba de la dialéctica dotándolos del conocimiento firme en la verdad, consistirá en persuadir a los jóvenes de que los principios que ya conocen son los verdaderos y sólo cuando la razón se encuentre en ellos gracias a la educación, dichos principios se verán confirmados. En el caso de los jóvenes, los guardianes deben cultivar en ellos un interés por la razón y una disposición a respetarla. Platón asume el compromiso de fidelidad a la razón. Este compromiso es un corolario y una exigencia para los miembros de la polis que busca la condición que haga posible la formación antes que la fuerza, porque incluso el derecho y la ley no logran nada sin la instrucción previa necesaria. El principio de que la justicia de la polis platónica se basa en el conocimiento moral de la idea del bien es al menos posible para una ciudad que se dice ideal, donde la justicia garantiza el bien de todos los ciudadanos y una vida superiormente feliz siempre que los miembros se ajusten al principio de la fidelidad a la razón. Este principio deberá ser instruido en los jóvenes por los gobernantes y no por ellos mismos, en este sentido ellos son gobernados al carecer aun de formación, no para su daño sino para insertar en ellos el principio que rige a toda la ciudad y mediante el cual logra el beneficio de las leyes y conquista su libertad. Asumir el compromiso de la fidelidad a la razón garantiza el

cumplimiento del derecho, evita el uso de la fuerza y la aplicación de los principios educacionales que la ciudad ha establecido como más adecuados. Lo anterior se funda en que al parecer que todos los hombres están dotados para recibir el conocimiento superior sino que a cada hombre le corresponde una determinada instrucción y, segunda, que dicha instrucción es controlada por los regentes de la polis. Estas consecuencias servirán para construir las críticas aristotélica y popperiana respectivamente. Aristóteles verá en la distintas formas de instrucción una especie de acceso limitado y desigual a ella, acceso que se determina según las capacidades de los hombres; mientras que Popper considerara que al estar la formación controlada por los dirigentes de la polis cualquier reforma a ella y a los principios que rigen lo político son imposibles.

Para Platón la educación implica el derecho, éste no puede tener su fundamento en el castigo o en la mera promulgación de la ley sino que debe tener una base moral que haga posible su realización, tal base es la instrucción; por ello Platón se detiene a desarrollar la forma en que los miembros de la polis deben ser formados. Los fines de la ciudad sólo pueden ser alcanzados si se cumple esta condición para lo cual se debe de construir un sistema educativo. Pero la educación debe estar supervisada por los regentes, tanto las artes musicales (*mousikê*) como la instrucción física (*gymnastikê*), para asegurar que son compatibles con el buen orden de la ciudad ya que los aspectos del esquema educativo no pueden ser modificados. (cfr. Curren, 2000: p. 49)

La educación inicia con juegos dirigidos a los niños, juegos que forman en ellos la cultura de la legalidad basada en el respeto de las reglas del mismo juego y en la honorabilidad del respeto a dichas reglas. Los tipos de juegos permitidos lo serán en tanto que se ajusten a dicha condición. Los niños madurarán de tal modo que se desarrolle la capacidad del respeto al derecho, respeto que no puede darse sin una formación previa de

tal manera que no se reduzca el derecho a la mera enumeración de principios de conducta sino que antes de ello es necesaria la instrucción y la persuasión de que dichos principios son verdaderos. De esta forma los miembros de la polis consideraran los mandatos del derecho como correctos. Una vez más aquí el principio de fidelidad a la razón es fundamental y se demanda su aplicación. Así, la ciudad de Platón se caracteriza por la persuasión y no por la coacción.

Con la persuasión y el convencimiento de los miembros de la polis Platón evita el uso de la violencia, entendida como uso desmedido de la fuerza, para hacer cumplir el derecho, y esto sucede, porque, como dije más arriba, el derecho no es sólo un orden que se desarrolla en la ciudad, sino que está en el alma humana; la moderación de un ciudadano de la polis es posible porque ya está convencido de que el derecho es válido, yaha puesto en armonía esas fuerzan interiores que determinan sus conducta para contribuir al bien de la polis. Así, los tres grupos que existen en la ciudad de Platón se hallan en un equilibrio debido a que cada una hace lo que le corresponde. (En este hecho es donde Aristóteles formulará su crítica.

Para Platón, cada miembro de la polis está capacitado para una tarea específica y con ello acepta que la Paideia será distinta según la tarea misma. De este modo existirá una diferencia en la forma de la instrucción que se otorgue. Algunos podrán llegar hasta los conocimientos superiores y otros tendrán un acceso limitado a ellos; algunos progresarán más allá de los placeres corporales hasta arribar a los placeres del intelecto y sólo estos últimos recibirán la educación correspondiente. La formación dependerá de las capacidades que se desarrollen en los miembros de la polis a lo largo del proceso formativo de tal modo que la educación de los guardianes será distinta a la de los artesanos, así los niños que sean capaces de ocupar el papel de guerreros se les educará en el coraje con música adecuada y

que forme dicha actitud en ellos y en la gimnasia que haga posible un cuerpo apto para la guerra, mientras que los artesanos recibirán una formación en la que fomente el valor del trabajo.

Los argumentos para defender el control de la educación por parte de los guardianes se basan en la maleabilidad del carácter de los niños, es en una edad temprana donde los valores de la polis quedarán fijados en ellos. De este modo, deben ser vigilados los conocimientos que se enseñen en esa etapa. Las historias y mitos que se cuenten a los niños deben ser supervisadas de tal modo que promuevan los valores morales que la polis ya aceptado como verdaderos. Por ejemplo, las historias deben enseñar que los dioses son buenos y nunca malos y no como los presenta Homero en el caso del dios Apolo que celebra la prole de la diosa Tetis y después es él quien se encarga de asesinar a Aquiles. De ser enseñada esta historia a los niños, se formará el valor de que es honorable mentir y quedará como norma de conducta en el alma de ellos.

#### El contenido de la educación según Aristóteles

La crítica aristotélica al modelo educativo de Platón se hace evidente si nos remitimos a lo que Aristóteles considera como el contenido de la formación. Dicho contenido se determina en función de la naturaleza humana que para Aristóteles consiste en la razón y en la inteligencia del hombre. Parece pues que, si bien estas capacidades no se encuentran en todos los seres humanos, sí para el estagirita, están contenidas únicamente en los ciudadanos, de tal modo que es posible la misma educación para todos, al menos los que se encuentran dentro del grupo de ciudadanos, de tal modo que no existe la figura del filósofo rey sino que se abre la posibilidad de que puedan ellos acceder al cargo de gobierno.

La formación para Aristóteles inicia con el cultivo del cuerpo antes que por la razón. La formación corporal suministrará los hábitos necesarios para poder ejercitar las virtudes del intelecto, sólo con hábitos correctos se garantiza un buen ejercicio de la racionalidad humana; cree como Platón, que no es posible distinguir el bien del mal sin la virtud moral, misma que se desarrolla gracias a la parte volitiva del alma. Aristóteles conjuga de este modo naturaleza, hábitos y enseñanza en todo el proceso educativo que permite llegar al bien.

Aristóteles considera varios objetivos de dicho proceso educativo: que es necesario para la práctica las artes tales como el dibujo, la lectura y la escritura, además de que se desarrolla la capacidad de la actividad intelectual. Pero de entre todos ellos el principal es que la educación capacita a los hombres para la vida política con el uso de la virtud moral.

Dicha capacitación dijimos inicia con el cuerpo, pero no se limita a él, sino que Aristóteles considera que es necesario dar más peso a la educación musical que a la gimnasia. El modelo educativo de Esparta da prioridad al cuerpo y Aristóteles ve en él consecuencias lamentables, tales como el aumento en el coraje que, en un hombre iracundo no hará más que reproducir métodos brutales en sus actividades. Frente a ello Aristóteles opone la música como el elemento mediante el cual es posible identificar lo correcto en las cosas gracias al placer que produce y con ellos la oportunidad de formular buenos juicios. (cfr. Curren, 2000: p. 90) Este es el contenido de la educación, veamos ahora los efectos sobre la comunidad política.

Aristóteles analiza el efecto que tendría una educación igualitaria para los ciudadanos de la polis; se plantea la pregunta sobre qué sucedería si la formación de los ciudadanos tuviera como objetivo principal la realización de las dos características humanas: la razón y la inteligencia, pero no como en el caso de Platón que sólo se desarrollan en un grupo restringido. Para lograr esto es necesaria una educación pública que se imparta a

todos los ciudadanos de la polis, justo esa será su propuesta y su crítica a Platón, aunque por su puesto de ella quedan fuera los esclavos.

Aristóteles piensa la polis como una comunidad de hombres libres, (comunidad que no incluye a las mujeres, niños ni esclavos), los cual obtienen beneficios y participan de ellos. Ahora bien, al ser ciudadanos de la polis deben verse beneficiados por la ventaja que ellos suponen, por los privilegios de ser ciudadano, es decir, de las ventajas que implica ser miembro de una comunidad política tal como la felicidad. De este modo Aristóteles se ve obligado a aceptar que la comunidad de ciudadanos tienen derecho al acceso a una educación. De este modo, la comunidad política se obliga a procurarles educación. Quedaría la duda de qué pasaría con los esclavos pero parece ser que Aristóteles prefiere negarles el derecho a la educación con el objetivo de mantener el orden civil, ya que no es pensable una comunidad de hombres en la que todos sean ciudadanos y no existan hombres que vengan a cubrir las necesidades primarias tales como el alimento o el vestido, ya que no puede concebir una economía basada en los extranjeros. Al tener una participación activa los esclavos en la vida económica de la polis. Lo mismo ocurriría con las mujeres y los niños. Pienso que sí, Aristóteles acepta que pueden tener acceso a la educación pero sólo como seres libres y no como ciudadanos, pero si con la intención de que disfruten de las ventajas que la polis les ofrece.

La crítica de Popper al programa político de Platón

Para Popper, la exposición del programa político de Platón, contenido en la *República*, se torna sencillo si se remite a dos fórmulas que sintetizan dicho programa: primero, la que Popper entiende como la necesidad de detener todo cambio político y, la segunda, que apela a un regreso a la condición natural de la humanidad. En la interpretación de Popper, dicha



detención de cambio político es posible en la medida que la polis es una copia exacta de la *idea* de la ciudad. Por otro lado, la pretendida vuelta a la naturaleza garantiza la estabilidad de la organización política porque ella se funda en el carácter “bueno” de los hombres, de tal modo que se elimina todo conflicto político.

Popper interpretará la tesis de la detención de todo tipo de cambio político como “divino” mientras que la tesis del cambio o modificaciones a la estructura política será considerada como vil. Éste primer acercamiento por parte de Popper ya denuncia una intención de dotar a la política de permanencia, y que de esa forma se torna incuestionable. Popper necesita evidenciar esto ya que es la base para construir su crítica a la *República* de Platón como totalitaria.

La vuelta a la naturaleza, según Popper, implica el regreso a un estado anterior a los conflictos políticos, un estado de armonía que se caracteriza por la dirección de un grupo de hombres cuyo saber es una herramienta fundamental para tal tarea. Al respecto Popper se expresará del siguiente modo: “De nuevo al estado original de nuestros antecesores, el estado primitivo, fundado de acuerdo con la naturaleza humana y, por consiguiente, de carácter estable. De acuerdo con la patriarquía tribal de la época anterior a la Caída, al gobierno de clase natural, a cargo de unos pocos sabios, sobre la masa ignorante.”<sup>52</sup> Considero equivocada esta interpretación por varios motivos; primero, recordemos que la ciudad tiene su origen en las necesidades humanas de alimento, vestido y alojamiento<sup>53</sup>; estas se satisfacen debido a que existe un grupo de personas que se dedican a estas actividades y que en esa dedicación todos comparten los beneficios y por eso se trata de una sociedad justa; la naturaleza lo arregla y armoniza todo, pues cada uno hace la labor que le

---

52 Popper, 1982, 93.

53 Platón, *República*, 369d.

corresponde de acuerdo consus capacidades naturales. Esta es una de las primeras etapas de la fundación de la ciudad, la polis sana, rápidamente se ve destruida porque los hombres no se contentan con ver satisfechas sus necesidades sino que su deseo poseer más cosas los lleva a querer lujos: “En efecto, para algunos no bastarán las cosas mencionadas según parece, ni aquel régimen de vida, sino querrán añadir camas, mesas y todos los demás muebles y también manjares, perfumes, incienso, cortesanas y golosinas, con todas las variedades de cada una de estas cosas.”<sup>54</sup> Pero esa pretendida vuelta a la naturaleza no se tiene lugar ya que a partir de esta tendencia humana se hace necesaria la ocupación de nuevos territorios y, por ello la presencia de un ejército: “Entonces el Estado (polis) debe ser aún más grande, pero no añadiéndole algo pequeño, sino todo un ejército que pueda marchar en defensa de toda la riqueza propia, combatiendo a los invasores.”<sup>55</sup> Los militares son para Platón un elemento imprescindible y nunca los veremos desaparecer de la *República*. El regreso a una supuesta condición natural ni siquiera es posible porque el ejército es un indicativo de que en las sociedades se halla presente el conflicto, característica que contradice la supuesta condición natural en la que los hombres se hallan en perfecta armonía. Así, la *República* no es una vuelta a esa condición natural, porque es imposible (de existir), sino que es un proyecto que contempla las contingencias del orden civil, de ahí la preocupación platónica de crear grupos profesionales que puedan enfrentarlas.

Por otro lado, Popper toma en un sentido sumamente metafórico la idea de la naturaleza humana, casi mítico, cómo si existiera la naturaleza humana en abstracto. No creo que Platón esté contemplando eso, Platón nunca pierde terreno firme, sus preocupaciones filosóficas son netamente prácticas pues le preocupa la organización de la

---

54 Platón, *República*, 373a.

55 Platón, *República*, 374a.

polis y el modo de vida que deben llevar los hombres. Platón se refiere a las capacidades humanas, a las dotes y advierte que tienen distintas habilidades: “Pues me doy cuenta, ahora que lo dices, de que cada uno no tiene las mismas dotes naturales que los demás, sino que es diferente en cuanto a su disposición natural: uno es apto para realizar una tarea, otro para otra.”<sup>56</sup> Para Platón es fundamental el hecho de que si un hombre va a tener a su cargo cierta tarea, cuente con los elementos y habilidades necesarias para poder desempeñar su función de la mejor manera, así los militares no pueden ser obesos ya que eso les impediría la agilidad en el combate.

Popper también hace referencia al gobierno de los filósofos y lo caracteriza como gobierno de unos cuantos sobre la masa ignorante. Esta es igualmente una interpretación equivocada. Los grupos restantes (militares y artesanos) no son una masa ignorante. La *República* tiene como principal preocupación la formación de los seres humanos, tan es así que Platón dedica libros enteros a desarrollar el tipo de Paideia que corresponde a cada parte constitutiva. No se puede decir que se trate de una masa ignorante, pues su formación es estricta: los militares se ajustan a un cierto régimen de comida y bebida, los artesanos tienen como principal obligación el conocimiento de su propio oficio así como de sus herramientas; de este modo surgirán toda una serie de saberes y conocimientos.

Justamente porque no existe un estado natural (o de existir es imposible la vuelta a él); la educación es un producto artificial y una necesidad cuya satisfacción es sumamente importante, una creación cuya presencia es necesaria para construir el orden civil. Platón no puede depositar toda su confianza en la naturaleza y hacer que de ello dependa la buena organización de la polis, los hombres difícilmente abandonan su deseo de tener más, de poseer riquezas y lujos. Si la justicia, o la polis ideal se basaran exclusivamente en una

---

<sup>56</sup> Platón, *República*, 370b.

naturaleza humana, la Paideia no tendría ningún sentido. No se trata de una masa ignorante, en la polis todos saben algo, la existencia de distintas formas de conocimiento no hace a sus poseedores menos sabios respecto de los demás miembros de la polis.

Ahora bien, el ataque de Popper a Platón se dirige a evidenciar una supuesta intransigencia o dogmatismo sobre lo que es considerado como lo mejor y en ese sentido no es recomendable transformarlo (la permanencia indubitable de su paradigma político y la negación de su cambio). Pero no creo que Platón, aunque su metafísica nos haga pensar eso, considere realizar de manera efectivamente su proyecto, él sabe y da cuenta de la imperfección de la vida humana y por ello es consciente de que la permanencia y perfección, que le adjudica Popper, no es realizable completamente; se trata únicamente de un modelo, un criterio normativo que debe buscarse en la medida de lo posible: “¿Se puede poner en práctica algo tal como lo que se dice? ¿O no es acaso que la praxis, por naturaleza, alcanza la verdad menos que las palabras?”<sup>57</sup> Sí Platón habla de la posibilidad de que su proyecto pueda ser realizable, sólo es una mera posibilidad. En una organización política se debe intentar un acercamiento al modelo que plantea Platón; lo importante de esto, considero, es que el acercamiento implica una serie de modificaciones a los parámetros que ya posee una sociedad, al buscar alcanzar la polis ideal, nos daremos cuenta que es necesario transformar elementos y mantener otros, tal como lo hace Platón cuando recupera y rechaza partes de la paideia que ofrecen los poetas. Así, no pienso que exista, como Popper lo interpreta, un rechazo del cambio y la transformación, justo porque Platón también realiza modificaciones a la paideia existente en su tiempo. Además, suponer que es realizable el proyecto platónico de la *República*, sería tanto como asumir que es posible que exista una copia exacta de la Idea de la ciudad.

---

<sup>57</sup> Platón, *República*, 473a.

Otro de los elementos que Popper rechaza es “La estricta división de clases; la clase gobernante; compuesta de pastores y perros avizores, debe hallarse estrictamente separada del rebaño humano”.<sup>58</sup> Me parece una descripción muy ambigua que no nos ayuda a saber qué es lo que Popper ataca aquí, pero recordemos que la crítica busca evidenciar que la *República* de Platón es una defensa del totalitarismo. ¿Será que a Popper le parece que la estricta división de clases sea una característica de la polis en la que ve una especie de subordinación y uso del poder político con fines de dominación del grupo de los guardianes sobre los artesanos? Seguramente la respuesta es afirmativa y, en ese sentido, es posible ver en la *República* un elemento común en relación con lo que se conoció como regímenes totalitarios, donde básicamente existía una dominación del grupo con el poder político sobre el resto conjunto, por ejemplo el caso de encarcelamientos de quienes no aceptaban este tipo de prácticas. Pero considero que la división de clases para Platón no posee estos objetivos. Popper dice que se trata de una estricta división de clases. Sin embargo, no resulta claro cómo es que se infiere a partir de la estricta división una subordinación, o una prioridad de una clase sobre otra. El comentario de Popper respecto de la existencia de clases bien determinadas, pero para Platón esta división es necesaria, recordemos que su preocupación es la organización de la polis, no puede ser de otro modo. La división de clases corresponde a un principio organizativo y su función es netamente pragmática, recordemos el pasaje donde Platón muestra la necesidad de la existencia de grupos que se dediquen a la labor que les corresponde:

[...] ¿cómo satisfará un Estado (polis) la provisión de tales cosas (la alimentación, la vivienda y el vestido)? Para la primera hará falta al menos un labrador; para la segunda, un constructor; y para la tercera un tejedor. [...] ¿Debe cada uno de ellos contribuir con su propio trabajo a la

---

58 Popper, 1982, 93.

comunidad de todos, de modo, que por ejemplo, un solo trabajador surta de alimentos a los cuatro y dedique el cuádruple del tiempo y de esfuerzo a proveerlos, asociándose con los demás? ¿O, por el contrario, no se preocupará de ellos y producirá, solo para sí mismo, la cuarta parte del grano en la cuarta parte del tiempo, y pasará las otras tres en proveerse de casa, vestimenta y calzado, sin producir cosas que comparta con los demás sino obrando por sí solo en lo que él necesita? [...] Probablemente, Sócrates, la primera alternativa sea más fácil que la otra. [...] Por consiguiente, se producirán más cosas y mejor y más fácilmente si cada uno trabaja en el momento oportuno y acorde con sus aptitudes naturales, liberado de las demás ocupaciones. (Platón, *República*, 369d-370c)

La división de clases no sólo es necesaria, sino que la pretendida separación de ésta no es exclusiva de los guardianes del resto del rebaño, sino que hay separación en las tres clases, pero únicamente con el objetivo de organizar la polis bajo el principio de justicia. Platón, al dividir las clases, lo que busca es la unidad de toda la polis, las diferentes actividades resultan imprescindibles para la organización política pues el filósofo necesita un lugar donde vivir y como el artesano un profesor que forme a sus hijos. Resulta obvio que en una comunidad política existen hombres que dan órdenes y otros que las obedecen, pero la obediencia, que para Platón es siempre obediencia a las leyes, es subordinación a ellas; obediencia a la ley, respeto por la ley no implica necesariamente dominación tal como Popper lo cree.

Otra de las afirmaciones de Popper respecto de la *República* es la siguiente: “La identificación del destino del estado con el de la clase de gobernantes; el interés exclusivo en tal clase, y en su unidad, y subordinadas a esa unidad, las rígidas reglas para la selección y educación de esa clase, y la estricta colectivización de los intereses de sus miembros.”<sup>59</sup>

---

59 Popper, 1982, 93.

Analicemos por partes esta aseveración. El destino de la polis en Platón y del Estado en Popper, equivale a la identificación del destino de la primera con el de los filósofos o la clase gobernante. Popper insiste en afirmar la separación de clases de tal modo que únicamente la clase gobernante forma parte de la ciudad, los demás son excluidos, tan es así que Popper parece indicar un uso exclusivo de la ciudad, en la cual los miembros restantes son meros medios para conseguir la realización de tal destino. Esta interpretación es desacertada porque Platón no está pensando en una clase en especial de acuerdo con lo que menciona respecto de la felicidad de los militares:

Diremos, en efecto, que no sería nada asombroso si los que hemos descrito son los más felices, pero que no fundamos el Estado (polis) con la mirada puesta en que una sola clase fuera excepcionalmente feliz, sino en que lo fuera al máximo toda la sociedad. Porque pensábamos que en un Estado (polis) de tal índole sería donde mejor hallaríamos la justicia, y en cambio la injusticia en el peor fundado; y tras observar uno y otro, pronunciaríamos el juicio sobre lo que hace rato buscamos. Modelamos el Estado feliz, no estableciendo que unos pocos, a los cuales segregamos sean felices, sino que lo sea la totalidad; y en seguida examinaremos el Estado opuesto a aquél. (Platón, *República*, 369d-370c)

No hay una exclusividad en ningún sentido que privilegie a una clase determinada. Platón sugiere en el pasaje citado que uno de los criterios para considerar a una polis justa es precisamente la no exclusión de grupos o personas de los beneficios y ventajas de la pertenencia a la polis.

Subordinados al supuesto interés de clase, Popper coloca los criterios “rígidos y estrictos” de selección y formación de esa clase. No veo cómo es que esto sea una característica que equipare la *República* con el totalitarismo, lo es desde la perspectiva de Popper porque para él la rigidez o lo estricto en los criterios de selección son sinónimo de

exclusividad y, por tanto, también de exclusión. Esto es equivocado por dos razones básicas; la primera es que Platón al establecer criterios estrictos de selección tiene presente la necesidad de que las personas sean capaces en el desempeño de sus actividades, no podría aceptar Platón que un militar sea enfermizo ya que debe poseer resistencia física en el campo de batalla. Se trata de los requisitos básicos que se contemplan para poder ser eficientes en las actividades de la ciudad. Platón no habla de exclusión. Esto se muestra, y aquí tenemos la segunda razón del porque Popper está equivocado, en el siguiente pasaje de la *República*, que nos habla de la posibilidad de admisión de otra clase, ya sea los militares o los artesanos en el grupo de los filósofos, lo que nos impide hablar de una sociedad cerrada, pues en dicha polis existe la posibilidad de transitar de un estrato social a otro. No hay pues nada determinado y, por tal, no se trata de una sociedad hermética:

Puesto que todos sois congéneres, la mayoría de las veces engendrareis hijos semejantes a vosotros mismos, pero puede darse el caso de que de un hombre de oro sea engendrado un hijo de plata, o de uno de plata uno de oro, y de modo análogo entre hombres diversos. En primer lugar y de manera principal, el dios ordena a los gobernantes que de nada sean tan buenos guardianes y nada vigilen tan intensamente como aquel metal que se mezcla en la composición de las almas de sus hijos. E incluso si sus propios hijos nacen con una mezcla de bronce o de hierro, de ningún modo tendrán compasión, sino que estimando el valor adecuado de sus naturalezas, los arrojarán entre los artesanos y los labradores. Y si de estos, a su vez, nace alguno con mezcla de oro o plata, tras tasar su valor, los ascenderán entre los guardianes o los guardias, respectivamente, con la idea de que existe un oráculo según el cual el Estado (polis), sucumbirá cuando lo custodie un guardián de hierro o de bronce. (Platón, *República*, 415a-d)

Este pasaje apoya la idea de que no existe una exclusividad en el acceso al grupo de gobernantes, como también apoya la idea de que Platón toma en cuenta la capacidad de las



personas al asignarlos a una tarea específica hasta tal punto que la polis se verá destruida o mal gobernada cuando quien ocupe dicho cargo no posea la formación suficiente para desempeñar su función, pues así como un filósofo no es útil en la agricultura porque no posee dicha formación, un campesino difícilmente podrá ser eficiente en cargos administrativos al no poseer dicho conocimiento.

Popper nos dirá que de los dos elementos señalados (la división estricta de clases y la exclusividad del acceso a la clase superior) se deriva una serie de consecuencias<sup>60</sup> mismas que a las que iré respondiendo sucesivamente: a) la clase gobernante posee el *monopolio* de las virtudes y el adiestramiento militar. Esto es necesario sólo en la medida que se tiene en cuenta la eficiencia en la empresa militar. Parece que para Popper, poseer el monopolio de lo militar implica necesariamente el uso de estos recursos en perjuicio del resto de los miembros del conjunto social. Aunque esto tiene una base empírica importante, no es válido de manera lógica. Además, el monopolio es necesario debido a que se trata de un conocimiento especializado, no es posible que todos se dediquen a la guerra porque hay otras actividades que son también necesarias; la ciudad necesita un ejército profesional para enfrentar las amenazas extrañas, enfrentamiento que no tendría éxito si se tuviera una armada constituida por zapateros o filósofos. Los militares poseen una serie de características sin las cuales no podrían ejercer de manera adecuada sus actividades, por ejemplo, una de ellas es la disposición de ejercer violencia hacia el exterior: “Sin embargo, es necesario que sean pacíficos con sus compatriotas y feroces frente a sus enemigos. De otro modo, no aguardarán a que otros los destruyan, sino que ellos mismos serán los primeros en actuar.”<sup>61</sup> De tener miembros en el ejército de cualquier clase, con la intención de que no se

---

60 Popper, 1982, 93.

61 Platón, *República*, 375c.

convierta en monopolio, se corre el riesgo de no asegurar la disposición al combate al enfrentar al enemigo. Un militar comprende que ser justo no implica necesariamente la renuncia a producir daño, mientras que un zapatero puede creer que ser justo es no dañar a nadie, es decir, no dejar de producir calzado para los miembros de la polis; pero la diferencia es que para el militar sus preocupaciones no son únicamente al interior de la polis sino al exterior, el zapatero piensa de ese modo porque sus actividades son propiamente dentro de la polis.

Considero que la preocupación de Popper por el monopolio del ámbito militar, no se resuelve por el hecho de que dicho monopolio sea extendido a los miembros de la polis, antes bien se debe apelar a contrapesos y medias diferentes, que en la *República* simplemente no son tratadas, por ejemplo, la cuestión de la desobediencia. Se puede calificar a Platón de parcial al sólo considerar lo militar desde la perspectiva de su eficacia y no advertir las consecuencias de la existencia de un ejército en la ciudad, pero eso lo hace parcial, no totalitario.

La segunda consecuencia que se deriva de los puntos mencionados por Popper es la que señala como la existencia de b): “[...] una severa censura de todas las actividades intelectuales de la clase gobernante y una continua propaganda tendiente a modelar y unificar sus mentes, toda innovación en materia de educación, legislación y religión debe ser impedida.”<sup>62</sup> Creo que éste es el punto más fuerte de la crítica de Popper, al menos en la primera y última parte de esta afirmación; pues creo que en la parte intermedia Popper está pensando en la propaganda política de los totalitarismos, posteriormente diré algo al respecto. Por el momento puedo adelantar que la presencia de los mitos en la *República* no

---

62 Popper, 1982, 93.

coincide con la propaganda que busca construir una ideología con fines de homogeneización política.

Respecto de la censura de formas de expresión, principalmente artísticas por parte de Platón, y el rechazo de toda innovación en materia educativa, me parece que Popper tiene razón. En la *República* encontramos varias ocasiones en las que Platón expresa un control y una vigilancia sobre la creación artística y su impacto en el espectador, una de ellas es la siguiente: “Primeramente, parece que debemos supervisar a los forjadores de mitos, y admitirlos cuando estén bien hechos y rechazarlos en caso contrario. Y persuadiremos a las ayas y a las madres a que cuenten a los niños los mitos que hemos admitido, y con estos modelaremos sus almas mucho más que sus cuerpos con las manos.”<sup>63</sup> Hay pues, una censura en las creaciones artísticas humanas; pero no se censuran sin más, sino porque dan una muestra distorsionada de las cosas y de este modo confunden a los hombres, por ejemplo si nos remitimos al mito que cuenta la celebración de Apolo por la descendencia de la diosa Tetis, es decir, Aquiles, vemos una actitud humana que puede referirse a la falsedad de un comportamiento; como todos sabemos, Apolo es quien asiste a Paris para que pueda asesinar a Aquiles. El impacto que puede tener en el espectador este mito, considera Platón, es forjar una especie de conducta similar. Esta es la razón por la que Platón rechaza este tipo de narraciones, mismas que deben ser suprimidas de la polis. Pero para Popper, esto implica un uso desmedido del poder político, la eliminación de toda posibilidad de expresión y cuestionamiento de las formas establecidas. Tiene razón Popper, pero si vemos en su justa dimensión la razón de Platón para censurar, nos daremos cuenta de que no es tan irracional, o de que debemos poner atención al impacto que tienen las manifestaciones y expresiones culturales sobre la población.

---

63 Platón, *República*, 377c.

Pero el descontento de Popper viene dado por el hecho de que en los regímenes totalitarios existió una fuerte censura de expresiones culturales además de que sólo se permitían aquellas que se producían para la misma propaganda del régimen. Esta es la razón por la que Popper rechaza la actitud platónica en cuanto a ciertas expresiones del arte. En cuanto a los parámetros educativos, una vez que se ha diseñado la forma más óptima de formación cívica, no es posible transformarla. Sin embargo, Platón se refiere a modelos que no siempre tienen realidad práctica, en ese sentido son únicamente paradigmas que pueden ser contemplados como criterios para orientar la formación, dependen de una situación concreta para que puedan ser implementados en un cierto grado, nunca de manera absoluta.

Respecto de la acusación de totalitarismo, Lesley Brown en su artículo "How totalitarian is Plato's Republic?" el status político de las propuestas contenidas en la *República* de Platón. Para la autora, la comparación entre la idea de comunidad política, tal como la piensa Platón en la *República*, y el totalitarismo no está fuera de lugar, aunque esto es sólo de manera superficial.

La cuestión es si puede extenderse la definición del término totalitarismo a las ideas políticas que se desarrollan en la *República*. La respuesta es afirmativa. Brown inicia su artículo comentando que el término totalitarismo posee una amplia gama de significados de los cuales uno parece referir una cierta prioridad del Estado sobre el individuo<sup>64</sup>; al mismo tiempo, la autora se remitirá a dos acepciones más del término. Por un lado, el totalitarismo es entendido como lo relativo a lo político (por ejemplo el Estado) que no permite la existencia de grupos políticos rivales. Atendiendo esta definición, la *República* es básicamente totalitaria si recordamos la organización de clases que en ella tiene lugar; siendo los gobernantes el único grupo político real, aspecto que evita la existencia de otras fuerzas políticas que sirvan

---

64 Brown, 1998, 13.

como contrapesos para la acción del grupo de poder, no existe la posibilidad de la alternancia o la participación política. Incluso, el mismo grupo político controla las asociaciones sexuales y los matrimonios, con el objetivo de mantener la armonía de la polis; al respecto habría que preguntar si armonía es lo mismo que justicia. La segunda acepción que rescata Brown entiende el totalitarismo como el régimen político que utiliza mecanismo de control para garantizar la conformidad y uniformidad de los miembros de dicho régimen, recurriendo a mentiras, propaganda política, censura a la libertad de expresión y cualquier forma cultural que no se ajuste o adecue a los objetivos y propósitos de la ciudad misma en su conjunto.

Respecto del uso de las mentiras, Sócrates en el libro tres de la *República*, sugiere la utilidad política de éstas, mismas que se expresan en forma de mitos. Justamente, el mito de las clases, sirve para determinar el lugar y la función de los miembros de la polis; pero esta designación tiene su origen en el grupo político único, de este modo no se puede hablar de una toma de decisión individual.

Para Brown, estos dos significados vienen a reforzar la idea básica del totalitarismo como la prioridad del Estado sobre el individuo, significado que puede aplicarse a la *República*. También, nos dirá Brown, el diálogo platónico, cae en lo que se conoce como la *teoría orgánica del Estado*. Cuyos representantes también lo son las filosofías de Aristóteles y Hegel, y que influyen de un modo importante en los regímenes totalitarios del siglo XX; Brown cita un pasaje del ensayo *La doctrina del Fascismo* de Mussolini que refleja fielmente la teoría del Estado orgánico: "Fascism reaffirms the State as the true reality of the individual. For the Fascist the State is an absolute before which individuals and groups are relative. Individuals and groups are thinkable insofar as they are within the state."<sup>65</sup>

---

65 Brown, 1998, 15.

La crítica popperiana se dirige, básicamente, a atacar la noción de colectividad que parece eliminar toda individualidad, y que Popper relaciona con la superioridad de una totalidad que se conserva en función de la relación entre sus partes, donde la diferencia de una de ellas implica la destrucción del todo. Esto apunta a que los ciudadanos no son ontológicamente independientes del estado; así, el individuo no es más que una pieza del Estado, como una mano o un pie de todo el organismo, de este modo la conducta de los sujetos debe dirigirse a mantener la salud de la totalidad, y así subordinarse a ella. En relación con lo anterior, es clara la limitación de la libertad ciudadana, cuestión que se opone a los intereses y beneficios que el Estado debe garantizar. Parece ser que de esta limitación Popper infiere que el grupo dirigente es el que obtiene todas las ventajas del aparato estatal.

Dos pasajes de la *República* hacen suponer a Popper la presencia de la teoría del Estado orgánico, en ella; por un lado el pasaje que nos dice que la polis debe ser como un hombre de tal forma que cuando una parte de su estructura sufre un daño, el dolor que se producirá afecte a todo el cuerpo (*República*, V 450c), y la analogía que se presupone entre polis y alma, entre ciudad e individuo.

El primer pasaje al que se hace referencia, parece implicar un consenso y un acuerdo unánime sobre lo que se puede considerar doloroso o lo que puede producir alegría, se trata del comunismo platónico, la comunidad de placer y dolor que produce la unidad de la polis; pero para Popper esto significa la eliminación de la individualidad en aras del logro de la mejor polis y cuya unidad es la de un *individuo* o la de un organismo según la teoría del Estado orgánico. Pero los argumentos más sólidos para extender el concepto de totalitarismo o el de Estado orgánico, que Popper toma como equivalentes, es la analogía entre ciudad y hombre, la cual supone la armonía de las partes que existen tanto en el alma como en la polis, partes que no entran en conflicto porque existe una moderación en cada una de ellas;

moderación que permite conseguir los fines de la ciudad, es decir, la felicidad y la justicia. Según Brown, Popper dirá que resulta absurdo aceptar que existe felicidad o justicia en los miembros de la polis, esta existe, sólo pertenece a la polis pero no se da en los individuos, o al menos, esta depende de la ciudad misma pero no de ellos.<sup>66</sup>

Sin embargo, Brown nos dirá que la felicidad o la justicia no son exclusivas de la polis de tal modo que elimine la individualidad, ni que existe una separación en la felicidad o en la justicia de los individuos y la ciudad. Respecto del primer punto, Brown apela a la teoría del alma contenida en la *República* como muestra de que Platón tiene presente, como un elemento importante y esencial, la individualidad, a tal grado que contempla aspectos reales de la psicología de las personas. De este modo no podemos decir que los individuos no sean reales, o que no posean el status suficiente como para ser secundarios respecto de la polis. Incluso, para Platón, y en eso consiste su programa político-educativo, es necesaria la formación justo para construir la polis ideal, formación de los individuos contemplando sus capacidades individuales.

Una manera de mostrar que la individualidad no se elimina del proyecto platónico es evidenciando el conflicto que existe entre los proyectos de vida individuales y la polis misma; por ejemplo, en el libro séptimo de la *República* (519c-e), Sócrates sugiere que los guardianes, después de haber recibido una educación maravillosa, de haber contemplado la Idea del bien, pudiesen querer permanecer en esa forma de vida y no regresar a la polis a desempeñarse como gobernantes; considero que aquí se halla presente el mencionado conflicto de bienes entre los individuos y la polis. Tal vez esta referencia produzca la reacción de Popper que califica a la *República* de totalitaria cuando Sócrates dice que se debe de obligar al filósofo-rey a gobernar sin importar que su proyecto individual se suprima; pero

---

<sup>66</sup> Brown, 1998, 17.

Platón tiene presente la individualidad, los proyectos personales de los individuos; si Platón no considerara la individualidad, el conflicto simplemente no sería posible.

Respecto del segundo punto, existe una coincidencia entre la felicidad del individuo y la de la ciudad, no es que la de la ciudad sea prioritaria, sino que la felicidad de la polis es la felicidad de la totalidad de los ciudadanos. No se trata ni de la felicidad de un grupo ni la de la polis encendida como totalidad orgánica, porque no: “[...] se ha fundado el Estado (polis) con la mirada puesta en que una sola clase fuera excepcionalmente feliz, sino en que lo fuera al máximo toda la sociedad.”<sup>67</sup> De este modo, la individualidad no se pierde en el proyecto de la polis; la felicidad o la justicia no es otra que la de los mismos miembros de la ciudad.

Podemos recordar la respuesta socrática a la objeción de Adimanto respecto de la felicidad de los guardianes, parecer ser que estos no gozan de las mismas ventajas como lo hacen otros miembros de la polis. No se trata de “embellecer” a un solo grupo de la ciudad, sino de hacer que todo el conjunto sea bello. En esta metáfora de la belleza, Sócrates está pensando en que los militares no pueden adquirir una forma que no sea aquella que los defina como militares porque es necesario que así suceda en función del bien de los mismos miembros; por ejemplo, un militar se encuentra en riesgo constante en lo que se refiere a su vida, no poner su vida en peligro no coincide con ser militar, esto debe ser así, de otro modo se pone en riesgo la felicidad de todos los ciudadanos. La muerte de un militar es lamentable, pero ello no significa que sea una injusticia que se cometa con él. Buscar que ningún militar muera, es decir, protegerlo hasta el punto de que no haga su trabajo, eso sí es una injusticia, pues no se trata de la felicidad del grupo militar, sino de la felicidad de todos los ciudadanos. Platón, otra vez, no busca el beneficio únicamente del grupo, sino de la

---

<sup>67</sup> Platón, *República*, 420b.



totalidad de la polis, totalidad que incluye, por supuesto, siempre a los miembros de la ciudad. Por lo anterior, Popper no tiene razón en las dos acusaciones que hacen ver a la *República* como totalitaria, pues no se privilegian los intereses de un grupo como tampoco puede verse en el texto platónico una defensa del Estado orgánico, pues se ha mostrado, que no hay felicidad de la polis, de tal modo que se elimine la de los individuos en aras de lograr conseguir algo así como la realización del destino de un pueblo. de tipo trascendente como sugiere el totalitarismo, Platón únicamente busca salvar a la comunidad evitando todo aquello capaz de escindir y generar conflicto entre los miembros de la polis, con miras a lograr la paz y la prosperidad de la polis.

La crítica de Popper al modelo educativo platónico

Esta crítica se desarrolla en el contexto de una democracia que puede ser comparada con una comunidad científica, misma que se caracteriza por el proceso del conocimiento que Popper acepta como válido y que consiste en las conjeturas y las refutaciones de esas conjeturas, es decir, mediante la crítica constante a las verdades descubiertas. De ese mismo modo, la sociedad abierta de Popper tiene el mismo carácter. Una sociedad abierta está en constante reformulación de sus principios y así como no es recomendable que en el proceso de investigación científica se acepte una verdad sin más crítica porque se corre el riesgo de caer en el dogmatismo, para la sociedad abierta es indispensable una crítica constante a los principios sobre los cuales se fundan las prácticas políticas; no cuestionar esos principios implica el riesgo de la imposición. Para Popper, la política es la encargada de la construcción de ese espacio institucional que permite el libre debate de las ideas, es decir, someter a prueba las respuestas a la pregunta sobre quién debe gobernar. Esta posición apunta al hecho de querer prevenir los excesos del poder político. Se trata de una institución

fundamental para la democracia que se caracteriza por el debate, pero este debate no se da sin más sino que supone una educación previa, informada y crítica capaz de cuestionar el hacer político y exigir a sus líderes cuentas de sus acciones y decisiones. La crítica popperiana al sistema educativo de Platón se basa en el hecho de que en la polis ideal no existe este espacio de debate y la educación esté fundamentada en principios que nunca serán cuestionados dando lugar a la imposición y al abuso del poder político que está en manos de los dirigentes.

#### Comentario final

He venido reconstruyendo las tesis político-educativas contenidas en la *República* de Platón, la crítica de Aristóteles a dicho diálogo platónico, que básicamente se encuentra en su *Política*, y la crítica de Popper en la *Sociedad abierta y sus enemigos*. Desde la perspectiva platónica me ha interesado plantear, básicamente, la relación estrecha entre paideia y política y la cuestión de la vida buena. La paideia platónica implica una serie de consideraciones políticas tales como la división de grupos dentro de la polis, lo cual implica un tipo de formación determinada para cada uno teniendo en cuenta las diferencias entre ellos y un proceso de selección riguroso para ocupar los más altos puestos; por otro lado implica también una reforma a la antigua paideia, fundamentalmente en lo que se refiere a la educación musical que contiene a los mitos, dicha reforma plantea la eliminación de ciertas expresiones que Platón considera inadecuadas en el proceso formativo. En este proceso formativo se determina quien estará a cargo de las funciones militares, de abasto de alimentos y de gobierno. El proyecto político educativo tiene como fin fundamentalmente la organización política de la polis ideal, por lo que contempla una serie de **medias** medidas para llevarlo a cabo tales como la selección de **los hombres** (**PLATÓN NO EXCLUYE A LAS MUJERES DE LAS POSICIONES MÁS ELEVADAS**) más capacitados y en este sentido, se

limita el acceso a la formación y la rigidez en los criterios formativos. Estas medidas se hallan en función de la conservación de la unidad política de la polis proyectada por Platón.

La crítica de Aristóteles se presenta aquí y posa su atención tanto en la noción de unidad política como en la idea de que sólo un grupo puede estar a cargo de las funciones de gobierno. La crítica de Aristóteles se dirige a negar que la noción de unidad política, que Platón considera como la más óptima para lograr los fines de la polis, sea la unidad de un individuo, debido a que no es posible que en una polis presente dicha unidad, porque la característica básica de una ciudad es la diferencia entre sus miembros; de tal modo **de** que no pueden alegrarse o entristecerse por las mismas cosas, de ser posible esto, piensa Aristóteles, la ciudad no se conserva sino que se destruye porque el resultado es un hombre y no una polis. **(ASÍ EXPUESTO, EL ARGUMENTO ARISTOTÉLICO NO SE ENTIENDE O AL MENOS NO SE ADVIERTE SU FUERZA. LO QUE SEÑALAS A CONTINUACIÓN RESPECTO A LA NOCIÓN DE UNIDAD COMO HOMOGENEIZACIÓN ACLARA UN POCO EL SENTIDO, PERO CREO QUE TENDRÍAS QUE REFORMULAR LA CRÍTICA ARISTOTÉLICA EN TÉRMINOS MÁS CLAROS, QUE PERMITAN APRECIAR SU SENTIDO Y EVALUAR DESPUÉS SU PERTINENCIA Y VALIDEZ)** Me parece que la crítica de Aristóteles es acertada hasta cierto punto porque no busca un elemento que unifique a la polis en un principio de homogeneización, o que al menos no elimine las diferencias. Algo que considero **si** **(DEBE IR ACENTUADO, PUES ES UNA AFIRMACIÓN, NO EL CONDICIONAL)** aparece en Platón. Sin embargo, Aristóteles busca la unidad de la polis en lo que denomina *Philia* y en el principio de la igualdad en la reciprocidad **(ES DECIR, ... ACLARAR)**. El primero se refiere al horizonte cultural y los lazos de amistad que la comunidad de ciudadanos comparten y que los mantiene unidos. Por otro lado, el principio de la igualdad en la reciprocidad contempla un mecanismo jurídico que iguala las diferencias

sin eliminarlas. **(¿EN QUÉ SENTIDO LAS IGUALA Y EN QUÉ SENTIDO NO ELIMINA LAS DIFERENCIAS? ¿DE QUÉ DIFERENCIAS SE TRATA?)** Este me parece es el punto más fuerte de la crítica de Aristóteles. Respecto de la noción de la *Philia*, considero que puede llegar a ser un elemento importante para complementar la idea platónica de la comunidad de placer y dolor en la polis; mediante el lazo que supone la *Philia*, los ciudadanos pueden unificarse, mediante lo común, por ejemplo en el dolor o el placer. Creo que esta noción complementa la comunidad de placer y dolor de la que habla Platón, y donde también el derecho, la comunidad de las leyes unifican a los hombres porque las comparten. **(LA COMUNIDAD Y UNIDAD POR PLACERES Y DOLRES ES ALGO RELATIVAMENTE CONFUSO, QUE TENDRÍAS QUE ACLARAR Y EJEMPLIFICAR)**

Por otro lado, la crítica de Popper a Platón me parece justa desde la perspectiva del riesgo que implican las medidas políticas y educativas en un contexto de exclusión y, sobre todo, por la experiencia de los totalitarismos que se dedicaron a eliminar la individualidad y la existencia de grupos alternos que representarían una competencia política, ya sea con mecanismos represivos y violentos como cárceles y policías secretas. Además considero que Popper tiene presente una sociedad democrática que se caracteriza por la participación activa de los ciudadanos teniendo la posibilidad de cuestionar los criterios sobre los que se basa la dinámica política, elemento sumamente relevante e imprescindible en las sociedades contemporáneas. Pero, aunque Platón hable de un control estricto sobre los criterios educativos o el acceso a los cargos de gobierno, la división de las actividades en la polis, es con el objetivo de organizar y administrar la polis para beneficio y utilidad de la comunidad misma y no con fines de dominación política sobre los gobernados. **(¿EL FIN JUSTIFICA EL ORDEN POLÍTICO, LOS PROCEDIMIENTOS Y LOS MEDIOS? ¿EL MODELO PLATÓNICO NO ENTRAÑA POR SÍ MISMO RIESGOS? HABRÍA QUE EXAMINAR ESTAS**

## DOS CUESTIONES, Y NO LIMITARSE A ADUCIR QUE EL FIN DE PLATÓN NO ES LA DOMINACIÓN...)

### Bibliografía

Aristóteles, (2007), *Ética Nicomáquea*, Madrid, Editorial Gredos, introducción de T. Martínez Manzano, traducción y notas de Julio Pallí Bonet.

---

, (1998), *Metafísica*, Madrid, Editorial Gredos, edición trilingüe por Valentín García Yebra. Aristóteles, (2008), *Política*, Madrid, Editorial Gredos, introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés.

Annas, Julia, (1981), *An introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press, New York, Oxford University Press.

Bailey, Richard, (2000), *Education in the open society Popper, Karl and Schooling*, Burlington, United States of America, Ashgate Publishing Company.

Blackburn, Simon, (2007), *La historia de la República de Platón*, Madrid, Debate.

Curren, Randall R., (2000), *Aristotle on the Necessity of Public Education*, United States of America, Rowman & Littlefield Publishers.

Hesíodo, (2000), *Obras y fragmentos-Teogonía*, Madrid, Editorial Gredos, introducción general de Aurelio Pérez Jiménez, traducción de Aurelio Pérez Jiménez y Antonio Martínez Díez.

Homero, (2000), *Íliada*, Madrid, Editorial Gredos, introducción general, notas y traducción de Emilio Crespo Güemes.

Jaeger Werner, (2002), *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica.

Lesley Brown, (1998), "How totalitarian is Plato's Republic?", en Ostenfel, Erik, Nis, *Essays on Plato's Republic*, Oxford, England, Aarhus Universitet.

Mayhew, Robert, (1997), *Aristotle's Criticism of Plato's Republic*, United States of America, Rowman & Littlefield Publishers.

Reeve, C. D. C., (1988), *Philosopher-kings: the argument of Plato's Republic*, [Princeton, N. J. Princeton University Press](#).

Platón, (2008), *Diálogos IV, República*, Madrid, editorial Gredos, introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan.

Popper, Karl Raimund, (1982), *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós.

Terence Irwin, (2000), *La ética de Platón*, México, Instituto de Investigaciones filosóficas- Universidad Nacional Autónoma de México.

Vegetti, Mario, (2005), *La ética de los antiguos*, Madrid, Síntesis.

## Índice

Prólogo.....	2
<i>Paideia y política en la República de Platón</i> .....	3
El proyecto político-educativo de Platón.....	3
La crítica de Aristóteles a la <i>República</i> de Platón.....	46
La crítica de Aristóteles al sistema educativo platónico de la <i>República</i> .....	72
El contenido de la educación según Aristóteles.....	77

La crítica de Popper al programa político de Platón.....	79
La crítica de Popper al modelo educativo platónico.....	98
Comentario final.....	99
Bibliografía.....	101



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

# ACTA DE EXAMEN DE GRADO

No. 00137

Matrícula: 208381151

PAIDEIA Y POLITICAS EN LA  
REPUBLICA DE PLATON Y LAS  
CRITICAS DE ARISTOTELES Y  
KARL POPPER

En México, D.F., se presentaron a las 12:00 horas del día 30 del mes de marzo del año 2011 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DR. JOSE FRANCISCO PIÑON GAYTAN  
DRA. MARIA DEL CARMEN TRUEBA ATIENZA  
DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretario el último, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRO EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)

DE: ANGEL JIMENEZ VARGAS

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

## APROBAR

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.



ANGEL JIMENEZ VARGAS  
ALUMNO

REVISÓ

LIC. JULIO CÉSAR DE LARA ISASSI  
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH

DR. JOSE OCTAVIO NATERÁS DOMINGUEZ

PRESIDENTE

DR. JOSE FRANCISCO PIÑON GAYTAN

VOCAL

DRA. MARIA DEL CARMEN TRUEBA  
ATIENZA

SECRETARIO

DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA