



Andamios. Revista de Investigación Social

ISSN: 1870-0063

revistaandamios@uacm.edu.mx

Universidad Autónoma de la Ciudad de México
México

Villegas Contreras, Armando

Sobre el antropomorfismo político en la República de Platón

Andamios. Revista de Investigación Social, vol. 10, núm. 21, enero-abril, 2013, pp. 257-277

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62828836012>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

SOBRE EL ANTROPOMORFISMO POLÍTICO EN LA REPÚBLICA DE PLATÓN

Armando Villegas Contreras*

RESUMEN: Este ensayo analiza las consecuencias del antropomorfismo político en la *República* de Platón. Partiendo de la metáfora de que la ciudad es como un cuerpo humano, Platón extrae una serie de conclusiones sobre cómo se debe organizar la ciudad y cómo debe ser la justicia política. El ensayo analiza las relaciones entre el pensamiento médico y el político en la *República*, que ponen en juego una serie de metáforas que producen la imagen de que el Estado debe ser vertical, ordenado, jerarquizado, esto es, antidemocrático. Así, se analizan las consecuencias que esta metáfora trae consigo, por ejemplo pensar una política centrada en la identidad sacrificando las diferencias.

PALABRAS CLAVE: Metáfora, política, justicia, antropomorfismo, medicina.

Platón concibe al Estado, la ciudad, “como un hombre en grande” (Schmitt, 1997). A ello podríamos denominarlo antropomorfismo estatal, bien documentado en distintas versiones de la historia del pensamiento político; la idea de que lo social es como un cuerpo. Esta metáfora, empero, tiene sus consecuencias, algunas de las cuales analizaremos en la obra de Platón. En el diálogo la *República*, el autor liga el vocabulario de lo corporal humano con el político: el filósofo

* Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor investigador de tiempo completo en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Correo electrónico: armandovic@uaem.mx

habla del Estado sano, así como del Estado afiebrado o enfermo.¹ Pero ¿se puede hablar de un Estado sano de la misma manera que se habla de un cuerpo sano?; ¿de un Estado enfermo, afiebrado? Platón intenta convencernos de que sí, y busca hacer coincidir el orden del discurso con lo ontológico, lo epistemológico y lo político. Decir que el Estado es sano es para él una metáfora que tiene consecuencias en su concepción de lo político.

Platón impone con ello, en el vocabulario político, un saber del Estado como cosa viva, como organismo vivo. Si existe un Estado ideal, éste debe tener las características de un cuerpo sano y de un alma incorruptible. Hombre y ciudad funcionan de manera análoga; se les trata de la misma manera. En el hombre y en el Estado sus miembros deben funcionar en conjunto de manera coordinada, dando como resultado la visión orgánica de la ciudad con todas sus características: unidad, totalidad, perpetuidad, jerarquía de funciones y orden. ¿Qué consecuencias tiene esta concepción de lo estatal como organismo vivo, como cuerpo, en la que se mezclan tres cosas, a saber, la medicina, la filosofía y la reflexión sobre el cuerpo? Para responder tal interrogante primero analizaré el lenguaje de la medicina antigua y luego las consecuencias del lenguaje platónico acerca del Estado como organismo vivo.

En su estudio introductorio a los *Tratados hipocráticos*, Carlos García Gual (2000) sostiene que las relaciones entre medicina y filosofía en la antigüedad son complejas, sin embargo es evidente que, aunque la medicina (principalmente hipocrática) trató siempre de aparecer como una técnica autónoma, no pudo estar al margen del contexto de las doctrinas filosóficas. Con seguridad, Platón conoció el lenguaje de la medicina y lo desplazó a la esfera de la filosofía en general y de lo político en particular.

Según García Gual (*ibid.*: 14) “La idea de que el cuerpo funciona como un organismo, como una máquina, y que los componentes del mismo son instrumentos, *órgana*, coordinados al servicio del conjunto

¹ Cito la traducción de Conrado Eggers Lan (2003: 128). En ella, la mayoría de las ocasiones, el término *Polis*, es traducido por Estado. Gómez Robledo (2000), a su vez, en la edición de la UNAM, traduce *Polis* por ciudad.

no está expresa en el *Corpus Hipocraticum*.” Y más adelante comenta que:

[...] el pensamiento organicista sobre el cuerpo comienza con Platón y Aristóteles, y es éste quien en sus estudios sobre los animales lleva hacia delante la visión anatómica de los varios órganos del cuerpo y de éste como una estructura orgánica, con una perspectiva muy distinta a la de los hipocráticos (*ibid.*: 19).

El conocimiento que tenían los antiguos médicos hipocráticos sobre el cuerpo era meramente exterior ya que, por razones de tipo religioso, no practicaban la disección de los cuerpos y era la observación de los síntomas y el seguimiento diario de éstos lo que les permitía hacer un pronóstico del desarrollo de la enfermedad, con el objetivo de devolver al cuerpo su equilibrio natural. “El médico debía leer en el rostro y en la postura del enfermo su dolencia” (*ibid.*: 15). Pronosticar el desarrollo ulterior de la enfermedad para detenerla —y no diagnosticar lo que había sucedido con el cuerpo— era el método que utilizaban para curar al paciente. En esta idea, la visión del cuerpo era empírica e imaginativa, una imagen vaga y general del interior del cuerpo que lo presenta como un lugar hueco por donde circulan fluidos mutantes —como la sangre, la bilis, el aire y el agua— que se confrontan recíprocamente.

La imagen más difundida, que atraviesa textos de inspiración metódica y doctrinal muy diferentes, es la que representa al cuerpo como un campo de batalla, o más bien como un terreno neutro en el que se desarrolla la lucha por el poder entre elementos diversos (Vegetti, M., [s.f] c.p. García, *op. cit.*: 17).

Por otro lado, aunque también encontramos en los textos hipocráticos la concepción de que la enfermedad es un proceso que afecta al cuerpo en su conjunto² —lo cual sugiere no sólo un método sino también la especulación sobre las causas de las enfermedades— esa especulación

² El médico hipocrático piensa que la enfermedad afecta al conjunto del cuerpo, no que los órganos del cuerpo funcionen de manera conjunta. Esa es una diferencia fundamental con el pensamiento de Platón que analizaremos más adelante.

aspira a ser *téchne* y no *epistéme*, pues lo que tiene ante sí el médico hipocrático es siempre a un enfermo y no a la enfermedad en abstracto.

Hipótesis, observación de los síntomas, conjetura de las causas morbosas, medicación, son etapas de un proceso metódico en el que se complementan la experiencia sensible (*aisthesis*) y la reflexión (*logismos*) para aplicar los recursos de la ciencia (*téchne* siempre y no *epistéme*) a favor del paciente (García, *op. cit.*: 26).

Platón rechazó la idea del cuerpo como campo de batalla al introducir la doctrina del alma racional, que dirige todas las partes del cuerpo y que las coordina en una misma perspectiva.³ Y lo pudo hacer reivindicando la medicina de Asclepio, anterior a la medicina hipocrática, y también gracias a su defensa del Estado como organismo vivo donde cada quien debe realizar una función específica para el conjunto. Desde esta perspectiva, antes que un tratamiento médico, el cuerpo necesita ejercer la virtud y la moderación con el objetivo de que el Estado se beneficie. Los argumentos de Platón son de carácter ético y político y no técnicos. Así, en el libro III Sócrates sostiene que “No creo que aunque el cuerpo esté en condiciones óptimas, su perfección beneficie al alma; pero en el caso inverso, un alma buena, hará que el cuerpo sea lo mejor posible” (Platón, Trad. 2003b: 181).

A continuación, Platón dicta las pautas de cuidado del cuerpo de los guardianes o guerreros y su régimen de vida, así como su dieta. Un guardián no puede embriagarse pues necesitaría otro guardián que lo cuide cuando pierde el sentido “de la tierra en que está”. En cuanto a la gimnasia, el régimen al que están sometidos “actualmente” los guardianes les acarrea enfermedades violentas, por eso hay que prescribirles una gimnasia y alimentación simples. En campaña, no deben comer carne hervida, abstenerse de dulces; su dieta debe estar alejada de la variedad de los platos sicilianos, además de rechazar las “afamadas delicias” de la repostería ateniense. Y todo eso, por dos cosas, la variedad en la comida y en los ejercicios para el cuerpo

³ Sabemos que para Platón la sociedad debe dividirse en tres clases: gobernantes, guerreros y campesinos. Esta división está tomada del vocabulario de las instituciones indoeuropeas. Según Benveniste (1983), el análisis del vocabulario de las comunidades indoeuropeas muestra, estructuralmente, la misma división tripartita que la sociedad ideal de Platón.

produce, en algunos casos, intemperancia y en otros, enfermedades. Ello no resultaría de importancia si Platón no relacionara estas dos cosas con el problema de la organización de la *polis*. Repentinamente Platón deja de hablar del régimen de vida de los guardianes y traslada su argumentación al resto del Estado. La intemperancia, la intolerancia en el trato con los otros, provoca en el Estado que se abran tribunales; la enfermedad, provoca que se abran casas de atención médica. La primera tiene como consecuencia que aparezcan ciudadanos más preocupados por argüir la defensa de sus delitos que por afrontar la justicia. La enfermedad, producto de un régimen de vida sin el cuidado del alma adecuado, provoca que aparezcan ciudadanos preocupados porque los médicos les prescriban tratamientos largos para curar sus enfermedades en lugar de atender los asuntos que les corresponden en el Estado. De ahí que Platón defienda a Asclepio: nada de eso había en tiempos del dios de la medicina. Los asclepiados, dice Platón, no practicaban el “arte de atender las enfermedades” como la medicina “actual”. Analizemos el siguiente párrafo.

[...] Asclepio no mostró a sus descendientes esta clase de medicina, no por ignorancia, ni por inexperiencia, sino porque sabía que para todos los ciudadanos de cada Estado bien ordenado hay asignada una función que necesariamente deben cumplir, y nadie tenía tiempo para enfermarse y pasar toda la vida ocupado en su tratamiento médico (*ibid.*: 185).

De este modo un artesano, por ejemplo, no podrá estar sometido a un tratamiento largo, pues no le resultará provechoso vivir si no cumple su función en el Estado. Según Platón, Asclepio sabía que lo importante era el régimen de vida y el conocimiento de la naturaleza del cuerpo, no una terapéutica del mismo. Así, podía prescribir poción e incisiones que expulsaran las enfermedades sin cambiar los hábitos cotidianos, pues los ciudadanos habían mantenido un régimen de vida estable y moderado. Y el que no pudiese soportar una enfermedad, no sería necesario curarlo, sino dejarlo morir.

En cambio, en los casos en que los cuerpos están totalmente enfermos por dentro, no intentó prolongar la desdichada vida de los enfermos por medio de dietas que incluyeran evacuaciones o infusiones graduales, ni hacerles procrear hijos semejantes a ellos probablemente. Ha pensado, que no se debía curar al que no puede vivir en un periodo establecido como regular, pues eso no sería provechoso para él, ni para el Estado (*ibid.*: 187).

Y ello, a ojos de Platón, lo convierte en un gran estadista. Un médico estadista que prescriba a los ciudadanos el régimen de vida, no después de la enfermedad sino durante toda la vida.

Antes de ver las consecuencias de este lenguaje nosográfico político que implica al régimen de vida (*bios*) debo analizar una cuestión más, a saber: las características del médico y del juez. Pues Glaucon preguntaba a Sócrates si no debe haber buenos médicos y buenos jueces en el Estado.

El saber médico tiene un elemento empírico, es decir, aparte de ser arte, un médico debe haber estado en contacto con enfermos y él mismo debe haber sufrido varias enfermedades. Pero no es la experiencia lo decisivo pues Platón no cree que al cuerpo se le cure con el cuerpo. “Pero es por medio del alma que curan al cuerpo y el alma no puede curar nada si se enferma o es enferma (*ibid.*: 189).” Preeminencia de lo psíquico sobre lo médico, que a continuación aclarará enfatizando las labores del juez.

No sucede así con el juez, éste debe tener un alma buena en sí misma, y no conviene que su alma se haya familiarizado con almas perversas pues:

[...] un juez gobierna el alma por medio del alma y no conviene que su alma se haya educado y familiarizado con almas perversas, ni que haya pasado por toda clase de injusticias, habiéndolas cometido ella misma a fin de probar por sí misma las injusticias de los demás, tan perspicazmente como en el caso del cuerpo enfermo. Por el contrario es necesario que carezca de experiencia y de

contacto con caracteres viciosos ya desde joven, si ha de ser honesto y discernir lo que es justo (*Idem*).

Enfermedad e injusticia. Médicos y jueces, Platón crea una medicina de lo político y una política médica que permanezca atenta al régimen de vida de los ciudadanos. Tanto en el caso del médico, como en el del juez, lo que en realidad nos dice Platón es que en la *polis*, se deben prevenir las enfermedades, pero también los vicios. El médico es bueno por el alma, no por la técnica a la hora de curar; el juez es bueno por su sabiduría y por su distancia de las almas viciosas. Por ello, Sócrates concluye que se debe crear una ley para médicos y jueces para que “los ciudadanos bien constituidos sean atendidos tanto en sus cuerpos como en sus almas. En cuanto a los otros, se dejará morir a aquellos que estén mal constituidos físicamente; y a los que tengan un alma perversa por naturaleza e incurable, se les condenará a muerte” (*ibid.*: 190).

A toda alma viciosa le es negado el acceso a la justicia; la ignorancia no puede nunca saber qué es el bien; y al cuerpo enfermo, a ese miembro afiebrado del Estado, le espera la muerte. Enfermedad, maldad e injusticia. Una asociación que ronda el texto de Platón y de la tradición filosófica-política. Y los cuerpos cuya alma sea perversa no tienen otro destino que la muerte. El punto es que el criterio sobre qué es un alma enferma y qué un cuerpo enfermo es una decisión que Platón vincula con la moralidad y con el conocimiento.

Las diferencias de perspectiva entre la medicina hipocrática y la de Platón son evidentes. El cuerpo, para Hipócrates, es susceptible de ser sanado sin importar la moralidad del enfermo. En cambio, Platón piensa que es su desenvolvimiento moral asociado a la justicia del Estado, pues depende en buena medida de que el ciudadano sea educado con miras a desarrollar sus funciones naturales, lo que da al cuerpo su fortaleza y lo aleja del doloroso camino hacia la muerte. Según Hipócrates, la técnica médica debe ser aplicada al cuerpo, pronosticar la enfermedad para detenerla. Para Platón la medicina comienza con el alma, y el cuidado del cuerpo es consecuencia inmediata del cuidado de la primera. Por ello Platón acentúa su análisis en el régimen de vida, un conjunto de normas que aseguren y regulen los comportamientos de los ciudadanos durante su existencia: el *Bios*. Si examinamos el

significado de la palabra *Bios* (De Urbina J. M. 2003) no sólo implica lo biológico sino también la existencia, el modo de vida, la condición, el género de vida, los medios de vida y los recursos para ella, además del sustento. *Bios* son también los hombres, los vivientes, el mundo. Todas estas acepciones implican a la filosofía, a la medicina, y a la política. A la filosofía, en tanto encargada de cuidar el alma, a la medicina en tanto cuidado del cuerpo y a la política en tanto actividad encargada del gobierno, de la conducción de las almas y los cuerpos. El Estado, por supuesto, es entendido en este sentido como la instancia coordinadora de todo lo que implica el *Bios*. Y la medicina, en tanto prevención, en tanto encargada del régimen de vida, hace que Platón imponga tareas médicas al Estado. Tareas que procuran la salud del cuerpo social.

Es acertada, por tanto, la lectura de Platón en el sentido de que el filósofo griego es el antecesor del pensamiento autoritario y totalitario. Pues ¿qué es el autoritarismo sino aquella actitud que intenta privar al ciudadano de una función autónoma dentro del Estado? Y, ¿qué es el totalitarismo sino aquel régimen que intenta el control de todos los detalles de la vida del ciudadano, incluso los más ínfimos como la dicción y el ritmo que debe seguir la poesía?⁴

⁴ Aquí es necesario retener un poco la cuestión de las lecturas que la tradición moderna ha hecho de Platón. Sabemos que dichos trabajos pueden dividirse en dos grupos. Por un lado estarían los trabajos críticos sobre Platón que a su vez se dividen en dos, los de corte liberal y los de corte marxista y por otro, aquellos que reivindican o defienden ciertos aspectos del pensamiento político de Platón. Francisco L. Lisi ha sistematizado estos dos grupos. El primero según él, vendría de la corriente democrático liberal y cuestionaría, como es comprensible en el liberalismo, “la limitación de la libertad individual” en la *República*, “el excesivo poder del Estado”, la “rigidez de las estructuras” y el “orden social imperante” que, como se ha analizado aquí mismo, copta la vida de los ciudadanos completamente. Autores como Popper, Russell y A. Toynbee serían los representantes de esta crítica, que atribuye al pensamiento de Platón no sólo su falta de capacidad para pensar al individuo, sino que busca antecedentes del nacional socialismo y del totalitarismo en la *República* de Platón. El segundo grupo de críticos serían los marxistas, que reprocharían a Platón ser el “defensor de una sociedad esclavista aristocrática”, “eternizar el dominio de una clase” además de no cuestionar, “la explotación económica, la guerra, la esclavitud”. Ernst Bloch, lo acusa de ser un reaccionario, un conservador cuyo sistema político se asemeja más al Estado medieval que al sistema socialista. Por el contrario, los defensores de Platón retomarán los ideales con los que fue construida su filosofía política. Así, Hegel entenderá que Platón “expresó la

FALTA DE UNIDAD DEL ESTADO E INJUSTICIA

En el libro II de la *República* (2003b), Sócrates, Glaucón y Adimanto dialogan sobre la justicia. Platón busca solucionar el problema de cómo organizar el Estado y conjurar, eliminar y enfrentar la imagen de una bestia policéfala conducida por apetitos irracionales, en cuyo centro sólo la naturaleza humana —gobernada por el alma— puede controlar los impulsos que devoran y consumen la totalidad orgánica del Estado, provocando su desunión. La imagen sirve a Sócrates para refutar el discurso de Glaucón, según el cual, la injusticia es útil, mientras que la justicia es perjudicial. En el libro IX Sócrates desvela el sentido de su argumentación iniciada en el libro II, a saber, la irracionalidad a la que conduce pensar el Estado multiforme y sin unidad.⁵ Hay, como

naturaleza del ser humano en la organización del Estado". Nohle considera que la voluntad del individuo es indispensable para la construcción del Estado ideal.

Algunos aspectos de Platón, según Lisi, son recuperados por ideólogos del fascismo y otros lo llaman el "precursor del Estado corporativo medieval". En fin, es imposible aquí resumir los trabajos elaborados a favor o en contra del filósofo griego. Puede consultarse la sistematización de Lisi L. F (2002). Imperio de la ley, equilibrio de poderes y Estado de derecho: los antecedentes platónicos del Estado moderno. En Santiago Echandi (coord.) *Espejo y modelo. Perspectivas en historia de la filosofía griega*, Zaragoza, Mira editores. Es muy fácil, pues, colocarse en alguna de las dos perspectivas. Sin embargo, no es el propósito de este trabajo. Este trabajo problematiza un vocabulario que se hizo útil para explicar los problemas referentes al Estado y que tiene sus consecuencias en la conformación de lo político. Este vocabulario se decidió heredar, más que querer imputar a Platón o a cualquiera otro de los autores que aquí analizamos las perspectivas desde las cuales pensamos que es lo que hacen los críticos y los defensores. La cuestión es ver si esa tradición se puede cribar, filtrar, desechar en su caso o sustituir, creando por supuesto otros efectos. Este trabajo se inscribe en una tradición crítica de pensamiento elaborada por Michel Foucault en los años setenta. La historia de los problemas en tanto que "hechos del pensamiento", es la historia de una metáfora, de su uso y de su aparición en distintos escenarios con distintos efectos. No se trata de interpretar a Platón sino al vocabulario que ha usado la tradición para referirse a una problemática.

⁵ Carl Schmitt (1997) piensa que la imagen del gran hombre asociado a la comunidad política es justamente invocada para hacer referencia a la unidad del Estado. "Frecuentemente y con significado diverso, la unidad de una comunidad política ha sido concebida como un hombre en grande". En tanto, la multitud que se mueve por afectos irracionales provocando un Estado sin orden, caótico, es asociada a una bestia de muchas cabezas que analizamos a continuación. Esa bestia es el demos del que habla Rancière (1996) y que tanto incomoda a Platón.

veremos, una metáfora para el Estado, pero también una metáfora para el no Estado, en donde se alimenta la injusticia.

Modela, dice Sócrates a su interlocutor, una única figura de una bestia policroma y policéfala, que posea tanto cabezas de animales mansos como de animales feroces, distribuidas en círculo, y que sea capaz de transformarse y de hacer surgir de sí misma todas ellas [...] Plasma ahora una figura de león y otra de hombre, y haz que la primera sea la más grande y la segunda la que le siga [...] Combina entonces las tres figuras de modo que se reúnan entre sí [...] En torno suyo modela desde afuera la imagen de un solo ser, el hombre, de manera que, a quien no pueda percibir el interior sino solo la funda externa, le parezca un único animal, el hombre.

—Y luego — Pues bien; a aquel que afirma que cometer injusticia es provechoso para el hombre y que obrar justamente no produce ventaja alguna, repliquémosle que no está diciendo otra cosa que para ese hombre es de provecho alimentar y fortalecer la bestia polifacética así como al león y lo que pertenece al león, y debilitar en cambio y matar de hambre al hombre, de modo que éste sea arrastrado hacia donde cada una de las dos partes lo lleve y que, en lugar de acostumbrarlas a convivir amigablemente una con otra, se les permita que, luchando entre sí, se muerdan y devoren mutuamente (Platón, *op. cit.*: 456 y 457).

La imagen es persuasiva. Alimentar a la bestia es alimentar a la injusticia, al desorden, a la falta de unión. El hombre, el alma del hombre, es el único que puede vigilar semejante monstruo y hacer que sus partes convivan amigablemente antes de que esas partes, multifacéticas, como una multitud enardecida, se devoren mutuamente. Ahora bien, ¿cómo hace Platón para llegar a esta imagen? ¿Cómo hace para llegar a negarla y a oponerla a la unidad que garantiza la justicia entendida como una proyección del individuo al Estado?

Glaucon primero y Adimanto después, constituyen un reto para Sócrates en la *República*. Ambos defienden la injusticia por considerarla

una práctica que reporta beneficios y desdeñan la justicia por considerarla inútil.

Los argumentos a favor de la injusticia de Glaucón y Adimanto estructuran de manera simétrica y contrapuesta el discurso socrático sobre la justicia.

Examinemos los argumentos de Glaucón. En primer lugar la injusticia no tiene que ver con la desorganización de la *polis*, ni con la desviación de la naturaleza humana, sino que, simplemente, ser injusto reporta beneficios. Es decir, la naturaleza de la injusticia se encuentra en los actos, pues se dice “que es por naturaleza bueno el cometer injusticias, malo el padecerlas, y que lo malo del padecer injusticias supera en mucho a lo bueno de cometerlas” (*ibid.*: 107). Así, los hombres tienen al menos dos opciones a la hora de actuar. Si un hombre puede cometer una injusticia y no padecerla, elegirá cometerla. Si un hombre padece una injusticia y no puede cometerla juzga conveniente y ventajoso lograr acuerdo para no sufrirla, aun renunciando a cometerlas. Recordemos que es peor el malestar de padecerlas que el bienestar de cometerlas. Por ello, no existe ni la injusticia en sí, ni la justicia en sí, es el mero interés lo que conduce los actos. Ambas son relativas, no constituyen absolutos, sino que dependen del sujeto en perspectiva.

La justicia es un acuerdo mutuo, una convención entre hombres para no padecer injusticias y para renunciar —no por convicción sino por interés— a cometerlas. La esencia de la justicia se encuentra en un punto intermedio entre lo mejor, que sería cometer injusticias impunemente; y lo peor, que correspondería a no poder desquitarse cuando se padece injusticia. Y así surge lo legítimo y lo justo, implantando leyes que sometan los actos a la regularidad. Entonces la búsqueda de lo justo es una mera estrategia de los débiles que temen sufrir la injusticia y carecen de fuerza para cometerla.

Por otro lado, el actuar del hombre injusto es importante: Glaucón piensa que es más feliz el injusto que el justo. El injusto, en efecto, comete injusticias pero parece no hacerlo, y en ello radica la más alta injusticia. El injusto realiza “técnicamente” la injusticia sin parecerlo, “ha de actuar como los artesanos expertos”. Es, cabe decir, muy bueno en el arte de la injusticia. Este abismo entre lo que es y lo que parece, habla de la realización del injusto. En cambio, el justo no quiere parecerlo, sino

serlo “Por consiguiente hay que quitarle la apariencia de justo; pues si parece que es justo, su apariencia le reportará honores y recompensas y luego no quedará en claro si es justo con miras a lo justo o con miras a las recompensas y honores” (*ibid.*: 111). Glaucon parece estar hablando del mismo Sócrates, condenado a beber la cicuta, un hombre a quien su justicia lo llevó a la muerte. Todos sabían que era el hombre más justo y sin embargo lo hicieron aparecer como el más injusto.

La apariencia, la convención, el acuerdo, no son los temas de Sócrates. ¿Quién mejor que él, en tanto filósofo, para desechar el argumento que se aleje del concepto de justicia en sí misma? El sofista Glaucon, en el párrafo que he analizado antes, no parte de una reflexión teórica o conceptual, sino de la opinión común. De hecho hace, en el hilo de la argumentación, el papel de alguien que quiere saber sobre la “justicia en sí misma” y no el de alguien que defienda la injusticia. Simétricamente, Sócrates hablará de cómo se origina la justicia, qué es, y del hombre justo y sus características. En este punto del diálogo Platón introducirá la metáfora antropomórfica, pues el Estado que defiende Glaucon sólo alimentará la bestia de muchas cabezas; su opuesto, defenderá el orden y la justicia: es decir, a la concepción del Estado como hombre en grande.

DE LA JUSTICIA, QUE SURGE DEL ORDEN Y UNIDAD DEL ESTADO

Platón procede de la misma manera que procedería un hombre que tiene la “vista no muy aguda” y al cual se le hacen ver de lejos unas letras muy pequeñas para luego caer en la cuenta de que esas mismas letras están “reproducidas” en un tamaño mayor y en un espacio también mayor. Sería de gran ayuda para este hombre que pudiera ver primero las letras grandes y luego las pequeñas para ver si son las mismas. Ante el asombro de Adimanto, Platón hace decir a Sócrates que esa investigación tiene que ver también con la de la justicia. Si afirmamos que existe la justicia del hombre como individuo y si la ciudad se compone de hombres, lo más lógico sería ver si la justicia de la ciudad es la misma que la del individuo. Por tanto:

Quizás entonces en lo más grande hay más justicia y más fácil de aprehender. Si queréis indagaremos primeramente cómo es ella en los Estados; y después, del mismo modo, inspeccionaremos también en cada individuo, prestando atención a *la similitud de lo más grande en la figura de lo más pequeño* (Platón, Trad. 2000: 122).⁶

Hay que hacer notar que no importa tanto la cantidad de justicia sino la similitud. El método facilita la apreciación, es decir, se percibe mejor en el Estado que en el individuo, aunque en realidad es la misma.

Este método parte del supuesto de que el Estado es un todo con partes que no son homogéneas, pero que son subsumidas en el todo. Al final las partes deberán considerarse con relación al todo y viceversa. El individuo es una *micrópolis* y el Estado un *macroánthropos*. Esta será una metáfora que no dejará de asediar los textos sobre la conformación del Estado y que partirá de la analogía entre la constitución física y moral del hombre con la ciudad. Como sostiene Balandier (1988: 24)

Platón, en el libro II de *La República* [...] introduce la analogía entre el hombre y la ciudad. Esta última se identifica con un cuerpo que debe ser considerado en su totalidad, con armonía de las partes que lo constituyen, asumiendo sus propias funciones: cualquier atentado contra cualquiera de sus componentes afecta, en consecuencia, el organismo entero.

Cuando Platón analiza este Estado, en realidad habla de un Estado mínimo, de cuatro ciudadanos que satisfacen sus necesidades básicas (alimentación, vivienda y vestido) para las cuales se necesita un labrador, un constructor y un tejedor (Platón agrega un productor de calzado) que hagan cada uno lo suyo de acuerdo a su aptitud natural. También

⁶ Cursivas mías. La traducción de Gómez Robledo, (2000), en este punto, también es conveniente para nuestros propósitos: “Bien podría haber por consiguiente, una justicia más grande, en un espacio más grande, y que sería, por ello, más fácil de percibir. Si estás de acuerdo, por tanto, comenzaremos por indagar cuál es la justicia en las ciudades, y en seguida la consideraremos en cada individuo, a fin de observar *la semejanza del modelo mayor en la figura del menor*”. Cursivas mías. Platón, (Traducción 2000). Sólo aquí utilizo la traducción de Gómez Robledo. En adelante todas las citas son de la traducción de Eggers Lan.

es necesario agregar toda una serie de técnicos que hagan los utensilios de estos primeros ciudadanos como los carpinteros y los herreros, además de los comerciantes que intercambien bienes con otros Estados. Este Estado mínimo hará que los ciudadanos vivan una vida en paz y con salud. Sin embargo, ese Estado se verá afectado cuando Adimanto introduce la ambición, la posesión de riquezas y el lujo. “A mi me parece, dice Sócrates, el verdadero Estado —el Estado sano por así decirlo— es el que hemos descrito; pero si vosotros queréis, estudiaremos también el Estado afiebrado; nada lo impide” (2003b: 129).⁷ Ese Estado es el que romperá el orden natural por medio de la ambición y el lujo. Así, en el Estado afiebrado se rompe el régimen de vida del Estado natural y ese régimen Platón lo intentará recobrar al imponer las tareas médicas del Estado.

Esta última variante introduce el problema de la guerra, pues, en la medida que las necesidades del Estado crezcan, se verá obligado a aumentar su territorio y, suponiendo que otro Estado esté en las mismas condiciones, a defender el territorio propio para protegerse de un eventual ataque; un Estado lujoso, el Estado afiebrado, enfermo, producto de la ambición de posesión de riquezas, necesitará de un ejército profesional, de una demarcación ética respecto a los demás Estados, y de una lealtad de todos con miras al beneficio interno.

Platón introduce la necesidad de un ejército profesional con determinadas características. Habrá pues, un conjunto de características del guardián: la agudeza de la percepción, la fuerza, la rapidez y la valentía; cualidades que Platón llama corporales.

En cuanto a las cualidades del alma éstas harán surgir el problema del amigo y del enemigo, ya que la función de los guardianes, del ejército, será fundamentalmente su actitud hacia lo propio y hacia lo ajeno. La primera cualidad del guardián es la fogosidad; sin embargo, representa un peligro, pues con ella se comportará como salvaje entre los mismos ciudadanos. El guardián deberá ser también manso, para actuar

⁷ En el mismo argumento Platón agrega sujetos y objetos como consecuencia de la expansión del Estado: mesas, perfumes, incienso, cortesanas, oro, marfil, nodrizas, cazarores, imitadores, poetas, rapsodas, bailarinas y toda una serie de cosas que separan al Estado de sus necesidades básicas.

de este modo frente al compatriota y ferozmente frente al enemigo; pero aquí nos enfrentamos al problema de cómo encontrar en un mismo ser humano, fogosidad y mansedumbre. Platón resuelve la cuestión por medio de otra metáfora, una metáfora en la que media el conocimiento, y que Platón encuentra en los perros. Éstos, en efecto, tienen una actitud filosófica. ¿Cuál es dicha actitud?

Que, al ver un desconocido, aún cuando no haya sufrido antes nada malo de parte de éste, se enfurece con él, en cambio, al ver un conocido, aunque éste jamás le haya hecho bien alguno, lo recibe con alegría [...] De este modo, no distingue un aspecto amigo de un enemigo por ningún otro medio que haber conocido el primero y desconocido el segundo. Y bien, ¿cómo no habría de ser amante del aprender quien delimita mediante el conocimiento lo propio de lo ajeno? (*ibid.*: 134).

Amante del aprender, filósofo, manso y fogoso, el guardián debe tener la actitud filosófica del perro y la eventualidad de la guerra deberá estar mediada por la epistemología de lo propio y de lo ajeno para conservar al Estado.

Y, con esta nueva realidad, Platón encaminará su argumentación hacia la censura, la prohibición y la coerción total de los ciudadanos. Censuras y prohibiciones por todos conocidas. Cuando se rompe la unidad, cuando la ambición de riqueza surge en el Estado, surge la guerra y cuando ésta aparece, es sólo la coerción lo que puede mantener la unidad. En el fondo, mantener la unidad, no significa otra cosa que mantener la coerción y la cohesión.

Platón no teme tanto la situación de guerra como su eventualidad. Prevención y régimen de vida y no diagnóstico, al igual que en el tratamiento del cuerpo. Por eso habrá pautas para hablar de Dios, de los hombres, de la poesía y de su dicción, de los ritmos de la música y de la gimnasia. Siempre buscando que cada quien haga lo suyo, siempre buscando recobrar la naturalidad que quedó rota con el surgimiento de la guerra. Platón pasa inmediatamente del ser al deber ser, del Estado basado en un orden natural a un Estado que necesita del control de todas las actividades.

JERARQUÍA DE FUNCIONES

El antropomorfismo político tiene como consecuencia un Estado vertical, dicta qué debe hacer cada quién en la ciudad de acuerdo a las aptitudes naturales de las almas y de los cuerpos. Las funciones y facultades del individuo deben coincidir con las funciones del Estado. Platón no quiere que ello sea una metáfora sino una realidad ética, ontológica y política, si tomamos en consideración que en la ciudad ideal cada individuo debe desarrollar sus aptitudes naturales con vistas a que en la ciudad haya justicia. Siempre es la referencia antropomórfica lo que permite dilucidar el lugar que corresponde a cada quien en la *polis*. Para Castoriadis (2002: 20) la idea de justicia en Platón, tiene que ver con la jerarquización de funciones:

Para Platón, la justicia es el hecho de que el conjunto de la ciudad —esa es la concepción de la *República* y *Las Leyes*— esté bien dividida, bien articulada y que en ese conjunto cada uno tenga su lugar y no trate de tener otro [...] la justicia consiste en ocuparse de sus asuntos, en hacer lo que le toca, lo que le es propio, lo que le corresponde a su lugar, sin tratar de ocuparse de todo.

Este problema, al igual que el de la unidad, se deriva de la referencia antropomórfica y de la similitud entre las partes del alma individual con el Estado. Si se rompe esa unidad, el orden y la jerarquía interna, se alimentará la bestia policéfala. Conocemos cómo hace Platón para hacer coincidir ambas. Primero, propuso un método de apreciación. Luego alertó sobre las consecuencias de un Estado afiebrado, en cuyo interior se hicieron necesarios los guardianes. Por último, localiza en el Estado las mismas partes que en el alma, las mismas virtudes; el Estado debe ser sabio, moderado y valiente igual que el alma del hombre. Moderación y valentía, sometidas a la sabiduría, a las que habría que agregar la justicia —que se deriva necesariamente de todas ellas—, entendida como adecuación de partes y distribución de tareas.

La primera consecuencia de este vínculo ontológico entre hombre y Estado es que no puede haber transformaciones. La estratificación en clases sociales bien delimitadas permite mediante la razón la preventión de cambios, la expulsión de partes infectadas del cuerpo social y el uso de la fuerza cuando las cosas no se controlan adecuadamente.

Se puede objetar que Platón habla de un Estado ideal. Sin embargo, habla de un ideal recogido de la experiencia y sistematizado por la razón. A veces, recurre a los mitos, sistematiza la experiencia, las costumbres de los griegos, la cultura, su educación, su cuidado del cuerpo. Por ello, resulta inexacto pensar que el texto de Platón no tiene consecuencias, que la filosofía es un saber sin consecuencias. No hay que seguir cultivando la idea platónica de que el bien común consiste en los vínculos orgánicos que cada quien pueda tener con el Estado.

Desde esta perspectiva podemos cuestionar la tan común división de la filosofía política en normativa y realista. Se entiende por realismo político un tipo de pensamiento político que sostiene que la naturaleza de los seres humanos hace inevitable el conflicto y que por tanto éste es necesario. Y necesario es también el uso de la fuerza física para controlarlo. Y se entiende por filosofía política normativa un tipo de pensamiento político que aspira a ideales realizables mediante la virtud; el mismo que fue cuestionado por Maquiavelo, quien nunca vio que existieran ciudadanos virtuosos, sino todo lo contrario, viciosos.

Sin embargo, al menos por la experiencia, que es de donde el realismo toma su fuerza, ¿no es más realismo político aquel tipo de pensamiento que, con un recurso moral, impone una idea de Estado para conjurar cualquier tipo de diferencia ya sea moral, cultural, económica o étnica? ¿No es Platón un realista al pensar la necesidad de la guerra? El conflicto, definitivamente, existe en el Estado, pero no es la causa de la coerción, sino la consecuencia de intereses confrontados, creados, imaginados e inventados por unos hombres para dominar a otros. El Estado platónico impone primero un ideal moral, que debe dar cuenta de la estratificación social y del orden del poder mediado por el conocimiento.

EL CUERPO AMIGO Y EL CUERPO ENEMIGO

La eventualidad de la guerra hace surgir también al otro, pero no al “otro ético” (aquel que, dicen algunos, habría que entender) sino al “otro político” (aquel que, por definición, pertenece a otro cuerpo social) y entonces, se hace necesario analizar el Estado en términos de

hermandad, de igualdad y de oriundez. Un análisis que no sólo aparece en el libro III de la *República* con el mito de las clases sino también en el *Menéxeno* (Platón, 2003a).

Carl Schmitt (1985) apunta en *El Concepto de lo Político*, que la contraposición amigo-enemigo tiene vinculación con otra contraposición, la de guerra (*pólemos*) y guerra civil (*stasis*). Griegos y bárbaros son enemigos por naturaleza, en tanto que a las diferencias entre griegos sólo se le puede denominar discordias, pues son amigos por naturaleza. “Opera aquí, la idea de que un pueblo no puede realizar la guerra contra sí mismo, es sólo autodestrucción, y nunca, en ningún caso, creación de un nuevo estado o pueblo” (Schmitt, 1985: 25, 26). *Stasis*, entonces, crea una disensión interna, que enferma al Estado. *Pólemos*, en cambio, supone el agente patógeno externo.

Estos dos textos (*República* y *Menéxeno*) acreditarán un discurso de lo propio, de lo similar, de lo igual como fundamento de lo político; y constituyen el lenguaje metafórico del cuerpo, de su salud, de su enfermedad y de su arraigo a una tierra madre.

Jacques Derrida (2000: 113) alerta sobre las consecuencias del lenguaje somático, sobre el lenguaje nosográfico y fenotípico que hace corresponder amistad con igualdad de todo tipo, (cultural, física, política, etcétera). Para Derrida, en Occidente el lazo social se formuló de acuerdo a los parámetros de la amistad entendida como fraternidad, como hermandad y, por supuesto, en la igualdad. Iguales en la virtud, los ciudadanos del pensamiento de Platón asumirían sin restricción que el enemigo es el diferente, el otro, ese otro que se aleja, pero que en cualquier momento es virtualmente o posiblemente un enemigo real capaz de producir discordia en el Estado y arruinar así el resto del cuerpo.⁸ El fantasma de la bestia policéfala es la política del nosotros que por definición excluye a los otros. Platón habla de guerra entre griegos y bárbaros, pues éstos son enemigos por naturaleza. En cambio, entre griegos, cuando se batan entre ellos sobreviene tan sólo una enfermedad, un mal natural y otra vez el lenguaje somático, nosográfico.

⁸ De lo que se trata en efecto es de la separación platónica entre *pólemos* y *stasis*. Entre guerra y sedición (Cfr. Platón, Trad. 2003a: 281). Los griegos se reconcilan fácilmente, en cambio, entre griegos y bárbaros ello es imposible por las diferencias de nacimiento y físicas. Por ello es natural que los griegos esclavicen a los bárbaros.

Cuando un acontecimiento así se produce, se debe hablar de una patología de la comunidad. Se trata ahí de una clínica de la ciudad. A este respecto, la *República* sostiene un discurso nosológico, diagnostica una mala salud y una disensión, una sedición interna de Grecia [...] La *stasis*, nombre que se debe aplicar a este odio o esta enemistad es también una categoría de nosografía política (*Idem*).

Sócrates, en el *Menéxeno*, al ilustrar el discurso de Aspasia a su interlocutor convierte al pueblo griego en el paradigma más emblemático de la exclusión y del encierro en una tierra, en una sangre y en una cultura. ¿Por qué los griegos han sido valientes? Porque han nacido de valientes. ¿Qué es lo que causa esta condición? En primer lugar, dice Sócrates repitiendo a Aspasia, por su nobleza de nacimiento, después por su crianza y educación. ¿Qué es lo que provoca estas tres condiciones? Su régimen político, basado en una igualdad de nacimiento, pues fueron criados por la misma madre tierra, son autóctonos, no han sido criados por una madrastra como los otros pueblos. “La causa de este sistema político nuestro es la igualdad de nacimiento. Porque otras ciudades están integradas por hombres de toda condición y de procedencia desigual, de suerte que son también desiguales sus formas de gobierno, tiranías y oligarquías” (Platón, Trad. 2003a: 173). Aquí es la autoctonía, la oriundez, la eugenesia lo que permite analizar la causa de fortaleza de un régimen y la facilidad con la que los griegos se reconcilian al entablar una disensión interna. Sostiene Derrida (2000) que:

Esta facilidad de reconciliarse no tiene otra causa sino el parentesco real, la *syggéneia*. Esta produce una amistad sólida y fundada en la homogeneidad, en la *homofilia*, en una afinidad sólida y firme (*bébaion*), puesto que nacida del co-nacimiento, de la comunidad natal.

Los mitos de autoctonía, la idea de que hay cuerpos que nacen de una misma tierra, hacen naturalizar lo político al emparentarlo con el nacimiento. El ser político, la naturaleza de lo político, lo idéntico, lo que nació de lo mismo proyectado a la comunidad, al Estado

entendido como un cuerpo de hombres organizados en un territorio y bajo leyes y cultura común. Lo ajeno es siempre enfermedad.

Sin duda Occidente no ha podido desembarazarse de la concepción del ser común como cuerpo físico: es la sangre, la naturaleza, la igualdad, la hermandad, la amistad, la autoctonía lo que funda la comunidad, el ser común. Aunque, como intuye Derrida (*ibid.*: 114) siguiendo a Joyce, el ser originario y la fundamentación de la comunidad en tales conceptos es una ficción. “Todo lo que en el discurso político recurre al nacimiento, a la naturaleza, o a la nación [...] todo ese ‘familiarismo’ consiste en renaturalizar esa ficción. Lo que llamamos aquí, ‘la fraternización’, es lo que produce simbólicamente, convencionalmente, por compromiso juramentado una política determinada”.⁹ La política de la amistad que entiende al amigo como la repetición narcisista del sujeto.

En efecto, la naturalización oculta y hace olvidar una ficción pues, ¿quién en lo político se ha encontrado alguna vez con un hermano, con el hermano de origen, o consanguíneo? Hagamos por lo pronto, una reflexión. La naturalidad constituye el embrión del cual se derivarían las exclusiones étnicas, raciales, nacionales, familiares etcétera. ¿Cómo se funda ese lazo, qué nos hace pensar que la amistad entendida de esta manera funda la comunidad?

Es el lenguaje corporal el que se ha asumido para describir al Estado. Es toda una nosografía política la que se ha institucionalizado y perdurado en el tiempo. En la Edad Media, el lenguaje de la consanguinidad es sustituido en la figura del rey como aglutinador de la comunidad. Por supuesto, diremos también que detrás de ello no se esconde sino la historia del otro cuerpo, el cuerpo diferente, el cuerpo enemigo, la historia, en fin, de la exclusión. ¿Tenemos otra metáfora

⁹ Habrá que hacer una precisión y dudar, al menos un poco, de que Derrida confía mucho en Platón y Aristóteles. Parece a raíz del análisis del *Menéxeno*, que Derrida incurre en la generalización de la sociedad griega. Claro, refuerza sus argumentos con alusiones históricas sacadas, sobre todo de textos de Loraux. Para nuestros efectos y por desconocimiento cabal de la sociedades del siglo iv y v a. C., nos conviene no fiarnos de ello y precisar que lo que analizamos se refiere a Platón y a nadie más que él, aun cuando estemos de acuerdo con la lógica derridiana, original y deconstructiva, sobre las cuestiones relativas a la exclusión en la política fraterna.

para referirnos al Estado? Sí, seguramente, pero la que ha dominado, la que ha persistido y se ha decidido heredar es el Estado cuerpo.

FUENTES CONSULTADAS

- BALANDIER, G. (1988), *Modernidad y Poder. El desvío antropológico*, Madrid: Júcar Universidad.
- BENVENISTE, E. (1983), *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid: Taurus.
- CASTORIADIS, C. (2002), *Sobre el Político de Platón*, Argentina: FCE.
- DERRIDA, J. (2000), *Políticas de la amistad*, Madrid: Trotta.
- GARCÍA, C. (2000), “Introducción General”, en García Gual, C. *Hipócrates, Tratados Hipocráticos*, Madrid: Biblioteca Básica Gredos.
- DE URBINA, J. M. (2003), *Diccionario Manual Griego. Clásico-español*, Barcelona: Vox.
- LISI, L. F. (2002), “Imperio de la ley, equilibrio de poderes y Estado de derecho: los antecedentes platónicos del Estado moderno”, en Echandi S. (coord.) *Espejo y modelo. Perspectivas en historia de la filosofía griega*, Zaragoza: Mira editores.
- PLATÓN (2000), *República*, México: UNAM, (Traducción de Gómez Robledo).
- _____ (2003a), *Menéxeno*, Madrid: Col. Biblioteca de los grandes pensadores, (Traducción de Conrado).
- _____ (2003b), *República*, Barcelona: Col. Biblioteca de los grandes pensadores, (Traducción de Conrado).
- RANCIÈRE, J. (1996), *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Schmitt, C. (1985), *El Concepto de lo político*, México: Folios Ediciones.
- _____ (1997), *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*, México: UAM.

Fecha de recepción: 18 de mayo de 2011
Fecha de aprobación: 20 de mayo de 2012

