

LA CIUDAD REALIZABLE DE PLATÓN: EL USO RACIONAL DE LAS CREENCIAS Y DE LA IMAGINACIÓN EN LA POLÍTICA

THE FEASIBLE CITY OF PLATO: THE RATIONAL USE OF BELIEFS AND IMAGINATION IN POLITICS

ÉTIENNE HELMER*

Resumen: Las ciudades perfectas de Platón en la *República* y las Leyes han sido a menudo criticadas como utopías, es decir, como ciudades inalcanzables. Mi argumento es que dicha “lectura utópica” está equivocada. Las mejores ciudades de Platón no pueden comprenderse como utopías, ni en el sentido literario de la palabra ni como proyectos teóricos de reforma política; deben verse como paradigmas de ciudades realizables. En términos generales, la conclusión de mi argumento es que según Platón, la imaginación y las creencias son elementos constituyentes para una racionalidad política acertada.

Palabras clave: imaginación, paradigmas, Platón, utopía.

Abstract: Plato's perfect cities in the *Republic* and the Laws have often been criticized as utopias, that is, as unachievable cities. It is my argument that such a “utopian reading” is wrong. Plato's best cities cannot be understood as utopias either in the literary meaning of the word or in the sense of theoretical projects of political reform. They must be seen as paradigms of feasible cities. To a broader extent, the conclusion of my argument is that, according to Plato, imagination and belief are constituent elements of a sound political rationality.

Keywords: Imagination, Paradigm, Plato, Utopia.

I. INTRODUCCIÓN

En el campo de los estudios platónicos, la palabra “utopía” se utiliza con frecuencia para caracterizar tanto al género literario al cual pertenecen la

* Professor da Univ. Puerto Rico, Território de Porto Rico. E-mail: etiennehelmer@hotmail.fr Quiero agradecer a la Facultad de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico por el tiempo concedido para trabajar en este proyecto de investigación durante el año académico 2009-2010. Este artículo fue publicado en inglés bajo el título siguiente: “Plato's feasible city : the rational use of belief and imagination in politics”, *Global Journal of Human Science*, Vol. 10, Issue 3, September 2010, p. 31-38. (http://globaljournals.org/GJHSS_Volume10/4-Platos-feasible-city-the-rational-use-of-belief-and-imagination-in-politics.pdf). Quiero agradecer a Rosa V. Garay, estudiante del Programa Graduado de Traducción de la Universidad de Puerto Rico, por su excelente traducción al español.

República y las *Leyes*, como a la esencia de sus proyectos políticos (Trousson 1975, Laks 1991, Bobonich 2002 y 2006, Schofield 2006, págs. 194-249). En éstos diálogos, Platón expone los principios fundamentales de una sociedad y gobierno justos que para algunos es algo no deseado y para otros perfecto, pero que en ambos casos es imposible de alcanzar; según esos estudiosos, la utopía, por definición, no puede existir en este mundo, como lo demuestra el sentido peyorativo de la palabra en expresiones como “ideas utópicas” o “ingeniería utópica” (Popper 1963, págs. 157-168). Aún cuando algunos intentan otorgarle un sentido positivo utilizando combinaciones sútiles como “realidad utópica” (Schofield 2006, p. 203), siempre se comprende como sinónimo de irrelevante o que no pasa la prueba de lo real.

Sin embargo, esta “lectura utópica” resulta ser incorrecta si nos atenemos a la letra de Platón, y da lugar a un malentendido del concepto de racionalidad política en Platón. Para demostrar esto, primero estudiaré la utopía como género literario para así mostrar que sólo el *Critias* pertenece a este género, y no así la *República* ni las *Leyes*. En segundo lugar, trataré a la utopía como proyecto teórico de refundación política para así enfatizar que los “lectores utópicos” se equivocan sobre el estatus ontológico de las ciudades de Platón, ya que no entienden el significado ni la función de su carácter paradigmático. Por último, enfatizaré cómo y en qué sentido Platón considera sus ciudades justas algo factible mediante una concepción peculiar de la racionalidad política y mediante una continuidad práctica entre estas ciudades y las ciudades empíricas e imperfectas en las que vivimos.

II. LA UTOPIA COMO GÉNERO LITERARIO

La división entre utopía como género literario y utopía como proyecto político es de gran ayuda para que mis argumentos queden más claros, pero ambas dimensiones se pueden combinar en un mismo texto: las utopías literarias tienen, por supuesto, un significado político y pueden tener efectos prácticos indirectos ya que estimulan la imaginación; las utopías teóricas como proyectos de reformación política pueden ser estudiadas desde un punto de vista literario. La diferencia radica en la intención y en la prioridad del escritor; la prioridad de las utopías literarias no es el apuntar en a las implicaciones prácticas, mientras que las utopías como proyectos teóricos no tratan principalmente con asuntos formales o de estilo.

A. Un género crítico

“Utopía”, como término, fue acuñado en el siglo XV por Tomás Moro. Aún así, la utopía como género literario parece ser más antigua: Platón es “generalmente considerado como el verdadero creador del género utópico, esto es cierto, pero él es un caso especial” (Trousson 1975, p. 28).¹ Platón se considera el padre de este género debido a las numerosas referencias a sus diálogos que aparecen en los trabajos de sus seguidores. Por ejemplo, Raphael Hythloday, el interlocutor de Moro en su *Utopía*, hace referencia a Platón cuando habla acerca de las costumbres Utópicas, de igual forma, el orador genovés de *La ciudad del sol* de Tommaso Campanella hace lo mismo. No obstante, Platón es “un caso especial” porque esta supuesta y “a posteriori” paternidad está basada en un malentendido. Los escritores utópicos que surgieron después de Platón encontraron su verdadera inspiración en *la República* y en las *Leyes*, aunque podemos encontrar las verdaderas raíces de este género en el *Critias* (Trousson 1975, p. 28) si hemos de confiar en las definiciones de utopía como un género literario elaborado por varios académicos. Veamos entonces dos de estas definiciones.

Según Trousson (1975, p. 24), la palabra “utopía” puede utilizarse “cuando en una narrativa (esto excluye los tratados políticos) se describe una comunidad (excluye las historias tipo “Robinson Crusoe”) organizada de acuerdo a los principios políticos, económicos y éticos correspondientes a la complejidad de la sociedad (excluye los mundos invertidos, la Edad Dorada o las descripciones de Arcadia); puede representarse como un ideal a ser alcanzado (utopía positiva) o como la predicción del infierno (anti-utopía); y puede estar localizado en un lugar real o imaginario, o temporal; puede ser descrito como el informe de un viaje ficticio probable o poco probable”.² Para otros académicos, (Negley & Patrick 1968, págs. 108-109), el género literario utópico contiene las tres características siguientes: es ficticio, describe una comunidad o Estado determinado, y se centra en su estructura social y política.

En ambos casos, la utopía literaria es una ficción que excluye el enfoque conceptual de un tratado político. No expone el razonamiento abstracto que justifica los principios éticos o políticos sobre los cuales descansa la sociedad: es más bien un ejemplo de ellos según la forma en que se concretizan en las instituciones de esta sociedad. Por ejemplo, Raphael Hythloday ilustra como los utópicos desprecian los metales preciosos con la siguiente anécdota: “Ellos, por el contrario, comen y beben en platos y copas de arcilla o de

¹ Traducción del traductor basada en la traducción del autor en el texto original en inglés.

² Idem.

vidrio, extremadamente graciosos a veces, pero sin valor alguno, mientras que el oro y la plata sirven, no sólo en edificios comunes, sino en las casas particulares, para hacer las vasijas destinadas a los usos más sórdidos y aún los orinales”.³ La explicación para este comportamiento tan extraño es que estos metales son menos útiles que el hierro, que es indispensable para fines técnicos. Sin embargo, el objetivo de esta explicación es atenuar lo extraño de la anécdota. No da ninguna razón antropológica o metafísica para este tipo de inversión de los valores comunes. Entonces, la función de la narrativa utópica vista como género literario es sobre todo crítica.

No es una invitación para imitar y poner en práctica la estructura socio-política basada en los principios abstractos que se definieron en la narrativa, así como la justicia.⁴ Está diseñado para concientizar a los lectores sobre los aspectos buenos y malos de la política y de la ética de su sociedad por medio de las diferencias con un estado imaginario organizado de una forma diferente.

B. El Critias como única utopía literaria platónica

En este momento, ni la *República* ni las *Leyes* corresponden a ninguna de estas definiciones debido a tres causas que están estrechamente relacionadas. La primera es que estos diálogos no son narrativas de un lugar ficticio, y menos aún relatos de un viaje. En la *República*, la ciudad “en discurso”⁵ está construida dentro de un marco teórico y conceptual, cuyo tema es la definición ideal de la justicia. Definido en el Libro IV como “cuando cada uno haga lo suyo en la ciudad”,⁶ este principio funciona como la raíz abstracta de las tres “olas”, que son las condiciones de posibilidad de la ciudad justa, expuestas en el Libro V, como veremos más adelante. En las *Leyes*, las leyes de la ciudad de Magnesia se infieren según los principios éticos y políticos explicados en los primeros tres libros; un legislador genuino debe establecer las leyes de manera que su Estado sea “libre, sensato, unido”.⁷ De este modo, él o ella respeta y promueve la escala de valores que ha sido teóricamente establecida al principio del diálogo.⁸

³ *Utopía*. Sir T. Moro (2011). Traducción de Ramón Esquerri, Consorcio del Círculo de Bellas Artes, Madrid: España.

⁴ Mayormente en el caso de Tomás Moro, quien a pesar de las apariencias, no parece estar de acuerdo con muchos de los hábitos de los utópicos (Logan, 1983).

⁵ *De Rep.* II, 369 A5-6.

⁶ *De Rep.* IV, 433 A8 – B1.

⁷ *De Leg.* III, 693 B3-4 y 701 D7-9.

⁸ *De Leg.* I, 625 C – 632 D.

Segundo, y por consiguiente, estos diálogos no ofrecen ninguno de los impresionantes detalles típicos y críticos de la utopía narrativa. La ciudad “en discurso” de la *República* es tan sólo el borrador de una constitución. En el Libro IV, Sócrates y sus interlocutores se rehúsan a explorar en detalle la legislación de la ciudad que construyen: “los guardianes hallarán fácilmente la mayor parte de aquello que habría de ponerse por ley.”⁹ Lo mismo ocurre con respecto a la educación de estos guardianes – el diálogo tan sólo presenta un boceto de ella (*bupographèn*)¹⁰ – y de toda la ciudad que en general “no tiene otra posibilidad de ser jamás feliz sino en el caso de que sus líneas generales sean trazadas (*diagrapseian*) por los dibujantes que copian de un modelo divino”.¹¹ De igual manera, en las *Leyes* aún cuando las legislaciones están mucho más detalladas que en la *República*, el ateniense califica la discusión con sus interlocutores como un “boceto (*bupographein*) de las leyes de la constitución”.¹² La situación es la misma en los diversos campos de la ley que se mencionan en este diálogo. Por ejemplo, con respecto a las leyes penales, el ateniense extranjero y sus dos interlocutores no establecen la naturaleza ni el importe de las sanciones, sólo establecen el modelo según el cual los futuros legisladores tendrán que regirse.¹³ Es la labor del juez el determinar la naturaleza de la sentencia: “mientras que el legislador, como delineante, debe hacer un boceto para delinear (*bupographein*) los casos que ilustran las normas del código escrito”.¹⁴ Aún cuando menciona sentencias definitivas,¹⁵ las *Leyes* no dan una descripción completa de la vida concreta de los magnesianos. Ellos infieren una consistente serie de estímulos, prescripciones y sanciones por parte del conjunto de principios éticos y políticos que se han establecido racionalmente en los primeros tres libros. De manera que los detalles de las *Leyes* no son del mismo tipo que aquellos de la narrativa utópica. Ambos tipos de detalles hacen referencia a principios universales por medio de instancias particulares, pero las primeras son las conclusiones prácticas de una cadena teórica que ayudan a entender; mientras, los últimos son las anécdotas que sirven como ataques polémicos y críticos. Los detalles

⁹ *De Rep.* IV, 425 C10-E2.

¹⁰ *De Rep.* VI, 504 D4.

¹¹ *De Rep.* VI, 500 E2-4. Ver también VIII, 548 C9-D4.

¹² *De Leg.* V, 734 E5-6. La idea es la misma en el 737 D6-8; VI, 768 C3-D7, y de forma más amplia en el 768 C-771 A.

¹³ *De Leg.* XI, 934 B3-6.

¹⁴ *De Leg.* XI, 934 B7-C2.

¹⁵ Ver por ejemplo VI, 774 A1-8 y IX, 877 B6-7.

y guías de Platón corresponden al uso teórico de la imaginación, la cual es la creatividad racional de la mente en la búsqueda de la verdad.

Por último, la *República* y las *Leyes* difieren de las utopías literarias por su función y alcance. El tono polémico evidente en estos dos diálogos¹⁶ es secundario a su alcance dialéctico y práctico. Ambos dan el trasfondo teórico requerido para elaborar el modelo inteligible de una posible, es decir, alcanzable ciudad, como veremos más adelante. Por el contrario, desde el principio, la dimensión ficticia de la narrativa utópica establece una brecha con el mundo real y con una perspectiva de análisis teórico, en favor de la crítica y de la polémica en contra del mundo contemporáneo.

Entre los escritos de Platón, el *Critias* – el tercer diálogo de la trilogía que incluye la *República* y el *Timeo* – aparenta ser el único que cumple con los parámetros del género literario utópico (Trousson 1975, p. 32). Luego de la presentación teórica de los principios o condiciones de posibilidad de la ciudad justa en la *República*, Sócrates menciona al comienzo del *Timeo* que a él le gustaría escuchar a alguien “que describiese en su discurso las luchas que el Estado lleva a cabo, aquellas que disputa adecuadamente contra otros Estados, cuando marcha a la guerra, y en el guerrear muestra lo que corresponde por educación y crianza, tanto en lo referente a los hechos de armas cuanto a las negociaciones diplomáticas frente a cada uno de los demás Estados”.¹⁷ Después de las explicaciones de *Timeo* sobre la naturaleza del universo, *Critias*, en el *Critias*, se embarca en un recuento de la población, de las condiciones geográficas, económicas y sociales, y de la organización política de tanto la antigua Atenas y la Atlántida. Las condiciones materiales de la primera ciudad favorecen la limitación de los deseos y apetitos de sus habitantes; mientras que las de la segunda ciudad los aumenta.

En este sentido, estas dos descripciones son metafóricas para dos modos de vida opuestos. Por ejemplo, tomemos como modelo uno de esos sugestivos detalles tan típicos del género literario utópico, como por ejemplo, el que en la Atlántida haya elefantes: “no solamente los pastos abundaban para los otros animales, los que viven en lagos, las lagunas y los ríos, los que pastan en las montañas y en las llanuras, sino que también rebosaba para todos, incluso para el elefante, el mayor y más voraz de todos los animales”.¹⁸

¹⁶ Por ejemplo, el retrato de la democracia (*De Rep.* VIII, 555 B-558 C) y las limitaciones en el trueque (*De Leg.* VIII, 847 B-850 A; XI, 916 D-921 D) es un claro ataque a Atenas.

¹⁷ *Tim.* 19 C 3-7.

¹⁸ *Crit.* 114 E8-115 A3.

Esa misma voracidad es precisamente lo que precipita la caída moral y política de la Atlantida.¹⁹

A diferencia del *Critias*, la *República* y las *Leyes* no son utopías según el significado literario de la palabra. Pueden ser, a lo sumo, utopías en el sentido de que son proyectos políticos abstractos inalcanzables. Pero, ¿es éste el caso?

III. UTOPIA COMO PROYECTO POLÍTICO

A. ¿Es la ciudad tan sólo un espejismo?

Cuando se refiere a un proyecto teórico y políticamente abstracto, utopía significa, como su doble etimología demuestra, un mundo socio-político perfecto (“*eu-topia*”) y, por lo tanto, un mundo inexistente (“*ou-topia*”). Muchos académicos describen las mejores ciudades de Platón como utopías con este doble significado, aunque con algunas diferencias en las modalidades y razones para la inexistencia de éstas. Todos consideran que una utopía no tiene traducción empírica, *de jure* o *de facto*. Se pueden dividir en tres grupos principales.

Del primer grupo, Karl Popper (1963) es el miembro más representativo pero no el fundador.²⁰ Este grupo reconoce que Platón buscaba contribuir a la felicidad de la humanidad, pero también lo acusan de promover ciegamente lo que ellos consideran como un programa político liberticida, ejemplificado empíricamente, según ellos, por los regímenes totalitarios del siglo 20. Ven la manera en que estos regímenes han cometido crímenes como evidencia en contra de los proyectos de Platón. Estos comentaristas consideran que las utopías en general, particularmente las de Platón, son alcanzables *de facto*, pero inadmisibles *de jure*. En la próxima sección no discutiré ni el juicio de valor de esta interpretación, ni su obvio anacronismo, sino su base teórica, la cual consiste en considerar la ciudad justa de Platón como un programa a poner en práctica.

Para el segundo grupo, no es posible alcanzar la utopía *de jure* ni *de facto*; entienden que Platón está de acuerdo con este punto. Si él describe las utopías, es sólo para poner de manifiesto sus limitaciones y sus callejones sin salida. Para Platón y sus comentaristas, la supuesta perfección de este tipo de ciudad está basada en unas condiciones tan extravagantes, ridículas y anti-naturales, que sólo pueden ser ilegítimas e imposibles. Esta interpretación la comparten Leo Strauss y sus dos discípulos, Allan Bloom y Stanley

¹⁹ *Crit.* 121 A7- C5.

²⁰ Sobre esta línea de pensamiento, ver LANE, M. (2001), *Plato's Progeny. How Socrates and Plato Still Captivate the Modern Mind*. London: Duckworth.

Rosen. Según Strauss (1964, p. 127), en la *República*, Platón menciona todas las condiciones requeridas para fundar la ciudad perfecta; pero como bien sabe, son imposibles de conseguir –“porque la igualdad de los sexos y el comunismo absoluto van en contra de la naturaleza” – y demuestra indirectamente que ese idealismo político, el cual pretende alcanzar perfección en la política, es absurdo. Con la excéntrica descripción de la llamada utopía, Platón, de hecho, promueve la anti-utopía, por el bien de la humanidad. Bloom, para quien también la abolición de la familia del grupo de los guardianes es poco natural en la *República* (1968, p. 369), también considera a Sócrates como rival de Aristófanes para el premio de mejor crítico poético de las utopías políticas. Con el fin de demostrar la superioridad de la persuasión filosófica sobre la persuasión poética, Sócrates interpreta el rol de un dramaturgo-filósofo y abunda en lo absurdo de las tres “olas”, las cuales son las condiciones básicas de la ciudad perfecta. De este modo demuestra que la filosofía es más divertida y más severa que la comedia. Por lo tanto, su relato de la ciudad justa no debe tomarse en serio. En cuanto a Rosen (2005, p. 244), él toma en consideración la contradicción evidente entre la sabiduría del rey-filósofo y la mentira noble o sugerencia “maquiavélica” de “matar” a cada ciudadano mayor de diez años como evidencia de la imposibilidad del rey-filósofo y por ende, de la ciudad justa, ambos *de facto* y *de jure*.²¹

El último grupo, el de menor importancia, utiliza el término utopía de buena manera, pues lo consideran como una dimensión de toda teoría política consistente. Según ellos, una utopía no debe ser vista como un programa para poner en práctica, sino como una vía alternativa y especulativa creada con el fin de hacer frente a los problemas contemporáneos. Basándose en esta perspectiva, M. Scholfield (2006, p. 203) habla del “realismo utópico” de Platón. Sin embargo, aunque este oxímoron suaviza los ataques despectivos implicados en la palabra “utopía” según los comentaristas anteriores, su significado es ambiguo, pues esta palabra aún implica que las ciudades justas de Platón son inalcanzables.

A pesar de sus diferencias, estas tres interpretaciones comparten los mismos dos fundamentos encapsulados en la palabra “utopía”: las ciudades justas de Platón no son más que quimeras, que no tienen consistencia ética ni ontológica, y son por lo tanto inalcanzables *de jure* o *de facto*. Sin embargo, tanto esta llamada falta de consistencia como sus implicaciones son erróneas.

²¹ Sócrates no dice “matar”, sino “desterrar a todos aquellos en la ciudad que sobrepasen la edad de los diez años” al momento de su fundación, *De Rep.* VII, 541 A1.

B. La ciudad en discurso no es una utopía, sino la verdadera ciudad

En la visión de Platón, la ciudad en discurso es la única ciudad verdadera. Dejó claro en los diferentes pasajes de sus diálogos que las ciudades empíricas no son ciudades reales.

En la *República*, Sócrates le dice a Glaucón que la ciudad en discurso es la única unida, y por lo tanto, la única que merece el nombre de “ciudad”.²² Todas las demás, es decir, las ciudades en las cuales vivimos actualmente, están divididas por diversos tipos de conflictos, el más común siendo el conflicto entre ricos y pobres. Por la falta de unidad, no son ciudades verdaderas.

Ocurre lo mismo con el concepto de constitución política o “*politeia*” : la ciudad justa o la mejor ciudad es la única y verdadera *politeia*. Porque, según Sócrates, “hay una sola forma de virtud e innumerables tipos de vicio”, representado en la política por regímenes como la timocracia, la oligarquía, la democracia y la tiranía.²³ Aún si Sócrates utiliza el término *politeia* para hacer referencia a éstos regímenes, éstas son sólo formas “malas y equivocadas” de *politeia*, pues no coinciden exactamente con la esencia de una *politeia*.²⁴ Son ciudades o *politeiai* sólo por homónimo, como dice Aristóteles en *Categorías*: tienen el nombre de la cosa, pero no así su concepto.²⁵ Esto lo confirma el Extranjero eleático en el *Político*: “las demás constituciones de las que hablamos [i.e. las empíricas o existentes] debemos decir que no son genuinas, y no son constituciones completamente verdaderas (*ontôs*), sino una imitación de ésta [i.e. la constitución genuina, basada en la ciencia]”.²⁶ La superioridad ontológica de la ciudad justa sobre las demás ciudades queda aquí demostrada por el adverbio *ontôs*: este término es utilizado regularmente por Platón al describir las Formas inteligibles, como referencia a su plenitud ontológica, contrario a las cosas sensibles que de manera imperfecta participan en ellas y las cuales, por ende, son menos reales a pesar de su existencia empírica (Vlastos 1965).

Aún cuando no haya Forma de la ciudad justa, este adverbio indica su superioridad ontológica sobre las ciudades en las cuales vivimos. El ateniense expresa algo parecido en las *Leyes*. Para él, la democracia, la oligarquía, la aristocracia, la monarquía y la tiranía no son regímenes o constituciones políticas (*ouk eisin politeiai*), sino “disposición de las ciudades” (*oikêseis poleôn*), los nombres de los cuales provienen por su parte predominante y

²² *De Rep.* IV, 422 E3-9.

²³ *De Rep.* IV, 445 C5-6.

²⁴ *De Rep.* V, 449 A2-3.

²⁵ *De Cat.* 1 A1-2.

²⁶ *De Pol.* 293 E2-5.

dominante. En esta “disposición de ciudades”, la relación entre gobernantes y gobernados es una de servidumbre.²⁷ No obstante, contrario a lo que vemos en el *Político*, algunos regímenes empíricos como los de Creta y Esparta son “constituciones verdaderas” (*ontôs politeiai*), por su balance racional de libertad y servidumbre en la relación entre gobernantes y gobernados. Lo que aparenta ser una concesión a la consistencia ontológica del mundo empírico se justifica efectivamente por la perspectiva práctica del pasaje, al igual que en la *República*, como veremos más adelante.

La plenitud ontológica es entonces un privilegio exclusivo de la ciudad justa en el discurso, por lo cual no puede ser acusada de inconsistente, contrario a lo que el término utopía implica. De acuerdo con la definición habitual de utopía, los dos aspectos – *ou-topia* y *eu-topia* – son dos caras de la misma moneda : la ciudad perfecta o ideal (*eu-topia*) es una ciudad imposible (*ou-topia*) precisamente por su perfección. Por el contrario, en la visión de Platón, estos dos aspectos deben estar separados : la ciudad en discurso no es una *ou-topia* porque es una *eu-topia*, una ciudad cuya naturaleza es cónsona con lo que una ciudad debe ser. En otras palabras, los “lectores utópicos”, enfocados en el prefijo negativo “ou-” que condena a la ciudad de Platón a ser sino una quimera, adoptan una perspectiva opuesta a la suya : para él, la ciudad perfecta no es una ‘*ou-topia*’ porque es la única ciudad verdadera. En este sentido, la palabra utopía sería mucho más relevante para las ciudades empíricas, las cuales son *ou-topias* precisamente porque son ‘*dus-topias*’, con el prefijo “dus-”, que significa “malo” en griego. No son ciudades verdaderas porque son ciudades malas.

Considerar a la ciudad en discurso como una utopía es inferir su carencia de esencia de su inexistencia empírica o de los desastres implicados a causa de esta inexistencia, mientras Platón separa estos dos aspectos : la ciudad en discurso *es*, pero no existe empíricamente. Esto queda confirmado por el hecho de que se trata de un modelo o un paradigma.

C –Un paradigma de la ciudad

Tanto en la *República* como en las *Leyes*, Platón aclara cuidadosamente las malas concepciones sobre el estatus de la ciudad en discurso. Por supuesto, Glaucón tiene razón al preguntar si y cómo la ciudad en discurso se puede lograr o no,²⁸ pues la relevancia de la filosofía en la política está en juego en este asunto (Schofield 2006, pp. 239-240), y en un contexto más amplio,

²⁷ *De Leg.* IV, 712 E9-713 A2.

²⁸ *De Rep.* V, 471 C4-472 B2.

la relevancia de la argumentación racional y teórica en un campo en el cual muchos, como Trasímaco,²⁹ consideran los hechos como las normas para todos los valores y acciones. Aún así, la pregunta de Glaucón –la cual comparten algunos académicos (por ejemplo, Annas 1981, p. 185 *sq.*)– también tiene sus límites, pues pasa por alto el estatus ontológico de la ciudad justa, su función práctica, y la naturaleza de la racionalidad política de Platón. El preguntarnos si y cómo la ciudad en el discurso se puede lograr, implica el ver a Sócrates presentando una plataforma política para ser puesta en práctica, como si fuese un orador y líder político común, y que supone una brecha insuperable entre la teoría y la práctica. Estas son precisamente las ideas que Platón rechaza cuando demuestra que la ciudad en el discurso es un modelo o un paradigma, como claramente expuestas por gran cantidad de académicos (Burnyeat 2000, p. 298. Morrison 2007, pp. 234-235. Pradeau 2009, pp. 171 *sq.*)

De hecho, Sócrates dice que ha “creado con palabras el patrón (*paradeigma*) para una ciudad buena”, como un pintor que “pintando a un hombre de la mayor hermosura y trasladándole todo con la mayor perfección a su cuadro, no pueda probar que exista semejante hombre”.³⁰ Más adelante confirma que “haya en el cielo un modelo de ella (la ciudad) para el que quiera mirarlo y fundar conforme a él su ciudad interior”.³¹ También en las *Leyes*, cuando se refiere a la ciudad más unida y en donde todo es de la comunidad, el Ateniense extranjero plantea: “De manera que no se debe buscar un modelo (*paradeigma*) de constitución en otro lugar, sino aferrarse a éste, y con todo el poder de uno buscar la constitución que más se asemeje”.³²

Por naturaleza, un modelo teórico no se puede alcanzar de forma empírica. El modelo de una ciudad no es una ciudad, de la misma manera que el concepto de un perro no ladra. La realización empírica de un modelo no puede ser más que una aproximación de ello, nunca llegará a ser el modelo mismo: el hombre justo no es similar a la justicia misma, tan sólo se parece a ella y participa de ella.³³ El hecho de que el hombre justo y la justicia no puedan “surgir”, o que “ni vea la luz del día la ciudad que hemos trazado de palabra”³⁴, deriva de su naturaleza misma como modelos o paradigmas.

²⁹ *De Rep.* I, 343 C1-344 C4.

³⁰ *De Rep.* V, 472 D4-E2.

³¹ *De Rep.* IX, 592 B1-2.

³² *De Leg.* V, 739 E1-3.

³³ *De Rep.* V, 472 B6-C3. Ver también la cita anterior de *De Leg.* para tener una idea de las semejanzas.

³⁴ *De Rep.* V, 472 D2; E3-4.

Como Sócrates y el ateniense reconocen, la verdad del hecho es inferior a la verdad del discurso:³⁵ los hechos siempre contienen partes ineludibles de necesidad y contingencia que se deben aceptar.

Sin embargo, esto no le resta el valor ni la función del paradigma, ni los de la investigación filosófica.³⁶ Un modelo es una norma práctica y axiológica. Dado a que aporta, como ya hemos visto, la naturaleza misma de la cosa, un paradigma tiene como objetivo guiar la realización empírica de la cosa para la cual es el modelo, ya que provee su condición teórica de posibilidad. Funciona además, como norma para la evaluación de lo que se ha realizado de acuerdo con ello, de acuerdo al grado de aproximación. Por ejemplo, los retratos del hombre justo y del hombre injusto nos permiten saber que “aquel que más se parezca a ellos ha de tener también la suerte más parecida a la suya”.³⁷ La discrepancia entre el modelo y lo que se logra de acuerdo con él es inevitable, cualquiera que sea la calidad de aproximación. Mas esta discrepancia no es una distancia insuperable, ya que la naturaleza del modelo sirve para mostrar la buena dirección a seguir en la práctica.

Como resultado, el inferir, mayormente con tono de reproche, que la ciudad justa no puede existir por su dimensión paradigmática, y categorizarla como una *ou-topía* sería estar ciegos ante la superioridad ontológica de la ciudad en discurso, ante lo que es un paradigma y ante los argumentos de Sócrates sobre la relación entre el modelo y las cosas que se construyen de acuerdo al modelo (Davis 1964, p. 397). Es precisamente esta “lectura utópica” que establece y deplora de manera simultánea la brecha entre la teoría y la práctica que hace imposible pasar de la primera a la última. Al contrario, la función y la naturaleza del paradigma como elaboración conceptual en discurso, consiste en establecer su continuidad jerárquica e inteligible – “es cosa natural que la realización se acerque a la verdad menos que la palabra, aunque a alguien parezca lo contrario”³⁸– y el permitir que alguien actúe como corresponde.

Este *status* y función paradigmática de la ciudad en discurso, sin embargo, no es suficiente para asegurar que sus aproximaciones sean realizables, ni totalmente desvinculadas de su carga de utopía. Se debe probar, además que la condición fundamental de realización del paradigma es realizable en sí misma, al menos de manera lógica ; que hace sentido el impulsar la acción

³⁵ *De Rep.* V, 473 A1-4; *De Leg.* V, 745 E7-746 D2.

³⁶ *De Rep.* V, 472 E3-5.

³⁷ *De Rep.* V, 472 C9-D1.

³⁸ *De Rep.* V, 473 A1-2.

humana en su dirección; y que dicho movimiento se puede llevar a cabo en las ciudades empíricas en las que vivimos.

IV. UNA CIUDAD REALIZABLE

Los argumentos más precisos en favor de la posible realización de una ciudad de acuerdo a la ciudad justa paradigmática se encuentran en dos pasajes de la *República*: en el texto conocido como las “tres olas” en el Libro V; e indirectamente en el Libro VIII con los tipos psico-políticos intermedios entre el aristócrata y el tirano. Estos dos pasajes, a su vez, definen la concepción de Platón de la racionalidad política.

A. Las tres “olas”: lo mejor y lo realizable

Para justificar la posibilidad real de una aproximación de la ciudad justa se requieren dos cosas. Primero, se debe probar que esta aproximación puede parecer lógica, que su condición de posibilidad es en sí misma posible. Segundo, se debe explicar que el vivir en ese régimen es ambos deseable y accesible por medios humanos.

Lógicamente, estas dos cosas se deben mencionar precisamente en ese orden. Pues, ¿no sería inútil elaborar una ciudad perfecta sin estar seguros de su posibilidad? El seguir el orden inverso conduciría a construir castillos en el aire y daría la razón a aquellos que culpan la utopía de Platón. En el texto conocido como las “tres olas”, Sócrates sigue precisamente el orden inverso. Las primeras dos olas tratan con el modo de vida del régimen justo, de las cuales la segunda —el comunismo de mujeres y niños— muestra específicamente que ése es la mejor forma de vida. Es tan sólo en la tercera ola que Sócrates menciona la condición de posibilidad de la segunda ola y del régimen justo en su totalidad. ¿Por qué Sócrates sigue este orden inverso que puede poner en peligro la credibilidad de su proyecto político?

La explicación se encuentra en la perspectiva práctica de este texto, el cual está diseñado para evitar ambos el quietismo y el cinismo político. Como cuestión de hecho, según Sócrates, la condición fundamental de la posibilidad de una ciudad en armonía con la ciudad justa es la aparición de un filósofo genuino en la esfera política. Este evento es posible pero sus probabilidades son muy bajas: son “pocos” los filósofos genuinos (499 B4); y cuando un niño dotado con el carácter filosófico crece en una familia de influencia política, está condenado a la corrupción que se produce, casi inevitablemente, en este tipo de familias (502 A8-B1). Lógicamente podemos encontrar excepciones, si se adopta la perspectiva de la “totalidad del tiempo”

(502 B1): en otras palabras, son muy raros. La aparición de la ciudad justa, si no es imposible, es difícil (499d4-7; 502c5-8).

Por lo tanto, como Sócrates tiene que demostrar que la ciudad justa es realizable de manera que no se le considere sólo como un soñador y a sus palabras como “meras oraciones” (499 C4-5) o sin sentido, no tiene otra alternativa que presentar la rareza del filósofo *luego* de los argumentos que demuestran que esta ciudad es la mejor y la más deseada. Comenzar con las bajas probabilidades de la ciudad impediría que sus siguientes argumentos sobre su belleza fuesen recibidos y además, sería desalentador para aquellos que están dispuestos a acercarse a ella. A falta de un deseo subyacente de un mundo mejor, la racionalidad puramente teórica, la cual aquí garantiza la posibilidad lógica de la ciudad pero reconoce sus poca probabilidad, no es suficiente para motivar a las personas a que actúen en favor de ella. El significado de este pasaje es claro : el fundamento de la acción política consiste en una creencia racional de la posibilidad y utilidad de la acción política misma.

Por esta misma razón, el pasaje de las tres olas completo está impregnado de menciones de la confianza que los interlocutores de Sócrates tienen en sus argumentos, y hasta qué punto pueden confiar en él. El mismo Sócrates se muestra reacio a hablar del modo de vida de los guardianes: teme que su discurso pueda “admitir muchas dudas (*apistias*). Se podría dudar de la posibilidad de las cosas que menciona (*apistoit'an*); e incluso, si en las mejores condiciones posibles se puedan lograr, el hecho de que sean lo mejor también se podría dudar (*apistèsetai*). Es por esto que existen ciertas reservas para participar, por temor a que el argumento pueda parecer una oración” (450 C6-D2). Justo después dice que él mismo está “dudoso (*apistounta*)” (450 E1). Todas estas precauciones son una forma para estimular la curiosidad de sus interlocutores y de debilitar de antemano la desconfianza que su discurso original pueda provocar. Glaucón le asegura: “tu audiencia no será insensible, desconfiada (*apistoi*) o de mala voluntad” (450 D3-4). Sócrates puede hablar: Glaucón le concede la confianza adecuada para aceptar la seriedad de las tres olas que están preparadas para romper.

La primera ola (451 B-457 C) trata de la educación común de hombres y mujeres, y de la similitud de los cargos políticos que pueden ocupar en la ciudad justa. Sócrates muestra primero que dicha reforma es posible (452 E-456 C), y luego que es la mejor (456 C-457 C). El primer paso es mucho más largo que el segundo porque su función persuasiva es mucho más importante. De hecho, Sócrates tiene que sobrellevar el prejuicio de aquellos que entienden que es ridículo y que daría risa el que una mujer pueda practicar

desnuda en el gimnasio, como los hombres. Según Sócrates, dicho prejuicio es tan sólo resultado de la ignorancia, como fue el caso de los griegos en el pasado; se burlaban de los bárbaros porque practicaban desnudos, pero adoptaron esa costumbre más tarde ya que finalmente entendieron sus ventajas (451 D-452 E). Con este ejemplo concreto sobre el relativismo cultural y sus límites, Sócrates quiere subrayar lo frágil que es el prejuicio que quiere destruir, a fin de probar analógicamente que su propia proposición es posible y realizable: el prejuicio de hombre contra mujer es analógicamente similar al prejuicio de los griegos en contra de los bárbaros. Los griegos finalmente adoptaron la costumbre que habían considerado bárbara de primera intención, es razonable pensar que los hombres pueden aceptar eventualmente que las mujeres podrían ser sus iguales. Al sostener que la naturaleza de la mujer y la del hombre son iguales si se observan desde el punto de vista requerido para los cargos políticos, el cual es la inteligencia, Sócrates puede probar que este prejuicio es tan sólo ignorancia. La similitud de la naturaleza permite la similitud de las funciones y, por ende, la similitud de la educación necesaria para sostener estas funciones: las mujeres pueden practicar desnudas en el gimnasio (456 B 8-10). Los ridículos, por consiguiente, no son los que uno habría pensado al principio, y dicho cambio es bueno para conveniencia de la primera ola, pues nadie quiere ser considerado como ignorante. Luego, no es difícil para Sócrates demostrar que su reforma es la mejor para la ciudad. Lo importante de esta ola no es simplemente refutar una tesis errónea, sino denunciar un prejuicio, una creencia que evita el caminar hacia la ciudad justa, y su reemplazarla por otra creencia más deseable, racional, realizable y útil para acercarse a la mejor ciudad.

No es tan fácil en la segunda ola, la cual prescribe que “las mujeres deben pertenecer a todos los hombres en común; ninguna deberá estar sola con ninguno de ellos y también los niños serán comunes: no conocerá el padre a su hijo, ni el hijo a su padre” (V, 457 C10-D3). A diferencia de la primera ola, es difícil, por no decir imposible, reducir esta ola a un mero prejuicio cultural y social: esta reforma parece ir en contra de una especie natural afectiva. Es por esto, que Glaucón ve esta ola como “mucho más grande que la otra en lo que respecta a las dudas en cuanto a su posibilidad y sus beneficios” (V, 457 D4-5). Por esta razón, es parte de la estrategia de Sócrates pretender que sólo la realización de esta reforma es problemática (457 D 6-9), como si fuese deseable de manera obvia y por lo tanto posible, mientras que es su conveniencia lo que la hace precisamente problemática a primera vista.

Por exhortación de Glaucón, Sócrates acepta eventualmente el demostrar cuán beneficioso y conveniente sería, suponiendo que se logre (458 B 1-7).

Primero convence a la audiencia de su utilidad y valor político – es de gran ayuda para la unidad de la ciudad ya que crea una comunidad afectiva– con el fin de mostrar cuán conveniente es. De modo que, como nos ha demostrado la diferencia entre el paradigma y sus aproximaciones, lo que es útil para la unidad de la ciudad es políticamente bueno, aunque no tome la forma de la comunidad de mujeres y niños en sentido estricto. Luego de ser denominada como deseable, la segunda ola ahora se denomina posible.

El deseo de ver la ciudad justa realizada depende de las razones que cada uno tenga para creer en su posibilidad y su perfección. Es por esto que Sócrates trata estos dos aspectos –la conveniencia y la capacidad de realizarse- en las primeras dos olas, aún cuando no siga exactamente el mismo orden en ambos casos. Esta es la única manera en la que puede diseñar una perspectiva política conveniente, antes de tratar con la última condición que, aunque necesaria, puede traer fragilidad al proyecto por su baja probabilidad. Sócrates sigue este orden –las primeras dos olas primero, luego su condición de posibilidad en la tercera ola- con el fin de producir una persuasión racional de la imaginación, y buenas razones para la esperanza y actuar en favor de una aproximación del paradigma (Burnyeat 2000, p. 308). Aunque la poca probabilidad de que llegue un rey-filósofo reduce la posibilidad de aproximarse al paradigma, su posibilidad teórica y atractivo del paradigma completo, apoyado en la convicción y el impulso de la imaginación que ha despertado por las primeras dos olas, pueden provocar a las personas para actuar aquí y ahora en favor de ella, o por lo menos, no desviarse de su camino. Esto es lo que podemos observar en la *República*, Libro VIII.

B. Reformas para el aquí y ahora

A pesar de la falta de un filósofo-rey o una filósofa-reina, y la creciente corrupción que socava al régimen empírico político y sus ciudadanos correspondientes, según descritos en la *República*, Libros VIII y IX, Platón considera que los hombres pueden evitar hundirse en el quietismo o cinismo político. En otras palabras, mientras esperamos por un poco probable pero aún posible rey-filósofo, Platón promueve movimientos hacia su mejor ciudad, la llamada aristocracia, mediante la prevención de movimientos hacia la peor ciudad, la llamada tiranía.

Para hacer esto posible, propone acciones accesibles a hombres y mujeres. Esos son los pasos intermedios entre la aristocracia y la tiranía; además, proveen sugerencias concretas. Por ejemplo, con el fin de atrasar el paso de timocracia a oligarquía, y para prevenir que los ricos empobrezcan más a los pobres mediante la concesión de préstamos con interés, Platón sugiere

una ley que prescribe “que fuera a cuenta y riesgo suyo como si tuviese uno que hacer la mayor parte de las transacciones voluntarias”.³⁹ En el régimen democrático, él identifica una permisividad destructiva contra la cual se debe luchar firmemente de modo que se atrase la degeneración de las ciudades.⁴⁰

Contrario a los reclamos de los “lectores utópicos”, quienes presentan una ruptura anacrónica e insuperable entre la teoría y la práctica, la ciudad justa de Platón no esta supuesta a aparecer *ex nihilo*, ya que sería, de hecho, inalcanzable. (Pradeau 2009, p. 172). De manera distante, Platón sugiere comenzar desde el contexto político actual para hacer reformas hacia el paradigma, o por lo menos, atrasar la degeneración de los regímenes empíricos.

V. CONCLUSIÓN

La ciudad en discurso, por lo tanto, no es una utopía. Los “lectores utópicos” condenan esta ciudad por ser inalcanzable y culpan a Platón por errores que ellos mismos comenten. Los argumentos de Platón a favor de que la ciudad se pueda realizar, están diseñados para estimular los esfuerzos de las ciudades existentes para una mejor, o por lo menos una menos mala vida civil. Estos argumentos están dirigidos a las barreras humanas y no a los límites metafísicos que obstaculizan la realización de la ciudad justa (Burnyeat 2000). Demuestran también que el primer paso hacia ella consiste en una nueva concepción de racionalidad política que da espacio a la dimensión creativa de la imaginación cuando se guía por la razón.

[Recebido em agosto 2011; Aceito em dezembro 2011]

BIBLIOGRAFIA

A. Escritos de Platón

Critias. Timaeus. Plato in Twelve Volumes, 9 (1925). Translated by W.R.M. Lamb.

Cambridge: Harvard University Press. London: William Heinemann Ltd.

Laws. Plato in Twelve Volumes, 10 & 11 (1967 & 1968). Translated by R.G. Bury.

Cambridge: Harvard University Press. London: William Heinemann Ltd.

Plato's Republic, with an interpretive Essay (1968). Translated by A. Bloom. New York & London: Basic Books.

Statesman, Plato. (1995). Introduction, translation and notes by C.J. Rowe. Warminster: Aris & Phillips.

B. Comentarios sobre Platón

Annas, J. (1981). *An introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press.

³⁹ *De Rep.* VIII, 556 A9-B5.

⁴⁰ *De Rep.* VIII, 558 A5-6.

- Bloom, A. (1968). *Plato's Republic, with an interpretive Essay*. New York, London: Basic Books.
- Bobonich, C. (2002). *Plato's Utopia Recast his later ethics and politics*. Oxford: Clarendon Press.
- Bobonich, C. (2006) [2002]. Plato on utopia. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved March 6, 2010, from <http://plato.stanford.edu/entries/plato-utopia/>
- Burnyeat, M. (2000). Utopia and Fantasy; the practicability of Plato's ideally just city. In G. Fine (Ed.), *Plato 2* (pp. 297-308). Oxford: Oxford University Press.
- Davis, M. (1964). On the imputed Possibilities of Callipolis and Magnesia. *American Journal of Philology*, 85, 394-411.
- Laks, A. (1991). L'utopie législative de Platon. *Les Études Philosophiques*, 417-428.
- Morrison, D.R. (2007). The Utopian Character of Plato's Ideal City. In G.R.F. Ferrari (Ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic* (pp. 232-255). Cambridge: Cambridge University Press.
- Popper, K. (1963) (4th. ed. rev.). *The Open Society and its Enemies*. Princeton: Princeton University Press.
- Pradeau, J.-F. (2009). *La Communauté des affections*. Paris: Vrin.
- Rosen, S. (2005). *Plato's Republic*. New Haven, London: Yale University Press.
- Schofield, M. (2006). *Plato*. Oxford : Oxford University Press.
- Strauss, L. (1964). *The City and Man*. Chicago: Rand McNally.
- Suolo, F. (2009, november). Replacing Utopia in Plato's Thought: Classical Definitions and a New Perspective. Article presented at the *VI Internatinal Meeting on Utopia: Ancient Utopía*, Madrid, Universidad Carlos III.
- Vlastos, G. (1965). Degrees of reality in Plato. In R. Bambrough (Ed.), *New Essays on Plato and Aristotle* (pp. 1-19). London: Routledge & Kegan Paul.
- C. Otras referencias sobre la utopía
- Logan, G.M. (1983). *The Meaning of More's "Utopia"*. Princeton: Princeton University Press.
- Negley, G.R & Patrick, J.M. (1968). A Definition of 'Utopia'. In W. Nelson (Ed.), *Twentieth century interpretations of Utopia; a collection of critical essays* (pp. 108-109). Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Trousson, R. (1975). *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles.