

EL STATUS DE LA *PÓLIS* SANA EN LA *REPÚBLICA* DE PLATÓN

CLAUDIA T. MÁRSICO

Tradicionalmente la *República* es considerada uno de los prototipos de las obras utópicas de todos los tiempos. Existen hoy en día voces que intentan minimizar la importancia del aspecto político para subrayar que esta esfera surge, en rigor, como instrumento para analizar el alma del individuo, pero podría argumentarse, siguiendo la tradición, que el cuidado en la construcción del modelo político es excesivo como para tratarse de una mera digresión. Tomaremos como punto de partida, entonces, la idea de que Platón propone en *República* el modelo de una *pólis*, lo que suele llamarse una *pólis* ideal¹. Lo que inmediatamente, sin embargo, se convertirá en un enigma a dilucidar es cuál modelo de *pólis* funciona como paradigma. De hecho, a lo largo de la obra no aparecen dos modelos de ordenamiento social —el actual e injusto frente al justo en construcción— sino tres: una *pólis* sana y austera —descrita en *Rp.* II—, una *pólis* injusta, la actual, resultante de la evolución de aquella, y una *pólis* purificada que surge del saneamiento de la anterior. ¿Cuál es, entonces, la *pólis* ideal? ¿Se trata de la *pólis* sana, donde no hay lugar para injusticia, o acaso de la *pólis* purificada a la que está dedicado el cuerpo de la obra?

¹ En lo que sigue hemos de entender “ideal” en el sentido de “la mejor posible”, esto es, refiriéndose a aquel ordenamiento social que en la mente de Platón correspondería al modelo más deseable. Descartamos, entonces, cualquier interpretación que conciba una Idea de *pólis* a la que Sócrates intentaría describir. De hecho no está en juego, en este plano, la teoría de las Ideas.

Podría parecer a primera vista poco probable que el núcleo de la obra se dedicara a proponer y prescribir las características de una organización social que no se juzga la mejor, pero podríamos pensar que lo que se describe es tal vez el mejor modelo practicable. La *pólis* sana sería, así, la verdadera utopía de la *República*, y por ser ésta supremamente irrealizable Platón habría optado por un modelo más viable, sin que esta opción llegue a afectar el *status* de la *pólis* sana como la ideal. A nuestro juicio, sin embargo, no es esta última la interpretación correcta.



Concentrémonos brevemente en el texto —*Rp.* II, 368a–373a. En el libro II Sócrates se ve precisado a fundamentar los beneficios de la justicia, en respuesta a las objeciones que Glaucón y Adimanto han realizado frente al argumento con el cual Sócrates había refutado a Trasimaco en el libro I. A estos efectos es que se introduce el aspecto político-social que hasta este punto estaba ausente de la discusión. Lo primero que se nos presenta, entonces, es la preceptiva metodológica: ante un tema que a primera vista parece insoluble, la investigación ha de desplazarse hacia otro ámbito que se presente más accesible. Así, de la justicia en el individuo hemos de trasladarnos a la justicia en la *pólis*, donde veremos a escala ampliada lo que sucede en el individuo (*Rp.* II, 368).

El paso siguiente es determinar cuál es el origen de la *pólis*, a lo cual se responde que es el de que “cada uno de nosotros no se autoabastece, sino que necesita de muchas cosas” (*hemôn hékastos ouk autárkes, allà pollôn endeés*, 369b–c)². La *pólis* surge, entonces, de la necesidad, como consecuencia de un problema material que aqueja a los hombres por no ser autosuficientes y esta *pólis* es en realidad un conjunto de diversos artesanos que acuerdan en intercambiar sus productos.

² Los pasajes de *República* —en adelante *Rp.*— siguen, excepto indicación en contrario, la traducción de Conrado Eggers Lan publicada en *Platón, República*, Madrid, Gredos, 1992.

Una vez expuesto el origen de la *pólis*, Sócrates pasa a especificar las primeras profesiones en relación con las primeras necesidades: alimento, habitación, vestido, etc., e introduce una flexión fundamental: el principio de especialización, por el cual a cada hombre corresponde un tipo de actividad. Este principio se da *physei*, ya que “cada uno no tiene las mismas dotes naturales que los demás, sino que es diferente en cuanto a su disposición natural: uno es apto para realizar una tarea, otro para otra” (370a–b). A partir de la instauración del principio de especialización, lo que sigue es la derivación de sus consecuencias, esto es, las otras profesiones necesarias: carpinteros, herreros, otros muchos artesanos, pastores y derivados del comercio exterior, entre ellos los asalariados (*misthotoi*). Con esto se cubren las necesidades básicas de los hombres y la *pólis* ha sido establecida. Respecto del tema principal, llegamos, además, a la justicia en su primera definición como cumplimiento de la división del trabajo (372a).

Por último, nuestro texto presenta una descripción del *bíos* de los habitantes de la *pólis* sana descrito en un tono idílico³ pero cuya austeridad a los ojos de Glaucón hace que éste la llame *hyôn pólis*, *pólis* de cerdos⁴. A consecuencia de esto Sócrates concede en introducir a la primitiva organización algunas otras características que toma de la vida griega ordinaria, con la consecuencia de que ya no habrá una *pólis* sana sino una enferma. Con esta innovación dejamos atrás nuestra *prôte pólis*.

Los nuevos elementos considerados de índole lujosa —muebles, manjares, obras artísticas— son introducidos tal como vienen a la mente de Sócrates, es decir, sin distinguir lo bueno de lo malo. Este giro hace que se vuelvan palpables la justicia y la injusticia, que según dijimos no podían apreciarse

³ “(...) festejarán ellos y sus hijos bebiendo vino con las cabezas coronadas y cantando himnos a los dioses, Estarán a gusto en compañía (...) De este modo pasarán la vida en paz y con salud, y será natural que lleguen a la vejez y transmitan a su descendencia maneras de vivir semejantes” (372b–d).

⁴ “Si organizaras un Estado de cerdos, Sócrates, ¿les darías de comer otras cosas que ésas?” (372d).

en la *próte pólis*. Como próximo paso se hará necesario purgar esta nueva ciudad. Esta es la tarea que Sócrates emprende a partir de este momento y se convierte en el núcleo de la argumentación hasta el libro IV.

Pero quedémonos en nuestro problema: ¿es la *próte pólis* la *pólis* ideal? La impugnación de Glaucón puede hacernos creer que Platón es de su misma idea, y que, en realidad, la referencia a esta primera ciudad es irónica. Se ha hablado mucho de una alusión a la proliferación de la temática de las comunidades ideales en la época. De hecho, no es difícil encontrar referencias, desde la comunidad ideal de Antístenes, hasta la propuesta de *Aves* de Aristófanes. Si esto es así, la introducción de la *pólis* sana no sería más que un argumento instrumental que se postula solo para ser negado y así descartar de plano que la mejor *pólis* posible se halle en este modelo.

Pero se ha afirmado también la tesis contraria, en que la *próte pólis* es en realidad la *pólis* ideal. Para tomar un ejemplo, Crombie afirma⁵ que

la comunidad autoritaria que se descubre después no es la ideal sino que la ideal es la austera, la otra es *pis aller* 'un mal menor'.

Este malentendido se genera a partir de las palabras del mismo Sócrates:

A mi me parece que la verdadera (*alethiné*) *pólis* es la que acabamos de descubrir: una *pólis* sana por así decirlo. Pero, si queréis, contemplemos también otra *pólis* atacada de una infección (*Rp.* 372e —traducción nuestra).

¿Es *alethiné* irónico? ¿Piensa Platón realmente que la *pólis* austera debe ser descartada? A partir del análisis de este pasaje, caben dos opciones que son las que es preciso tener a la vista: Platón cree verdaderamente en la *próte pólis* como ciudad ideal. En este caso, entonces, debemos tomar el *alethiné* al pie de la letra, y pensar que la descarta dado el estado al que ha llegado la sociedad actual, cuya avanzada corrupción hace que sólo pueda ser purificada, pero de ningún modo

⁵ Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*; Cambridge, 1962, p. 90.

pueda regenerarse por completo, esto es, volver al estado primigenio. En este caso, la *República* toda sería más bien una obra realista, basada en la aceptación de las limitaciones que impone la realidad. La otra posibilidad es que Platón hable con una cierta ironía y que la *pólis* ideal sea en realidad esbozada más adelante, como el resultado de la purificación de la ciudad enferma. Desde esta perspectiva la *próte pólis* no es más que una hipótesis más o menos descabellada que sólo se propone para ser rápidamente descartada. Su efectividad reside en que permite plasmar un posible origen de la organización social y, por sobre todo, en que constituye el medio para presentar de un modo sencillo y contundente el principio de especialización que será fundamental en la argumentación posterior. Estas dos posibilidades contrapuestas presentan la síntesis del problema en torno al *status* de la *pólis* sana y son el punto de partida del análisis que emprenderemos a partir de ahora.



Consideremos ahora seis argumentos orientados, a partir del análisis del *status* de la *pólis* sana, a probar que hay en su misma constitución impedimentos de tal naturaleza que hacen imposible que pueda considerársela la mejor *pólis* posible. Los tres primeros atañen directamente al *status* de la *pólis* sana dentro de las coordenadas del pensamiento platónico y pretenden establecer que, en líneas generales, la coherencia de los diálogos leídos en su conjunto inclina a pensar que un paradigma como el de la *próte pólis* sería inaceptable. Los tres últimos argumentos, por el contrario, hacen una abstracción mayor del *corpus* platónico y se concentran en un análisis del sentido de estos pasajes en relación con el resto de la *República* desde diferentes matrices de abordaje.

1. La *próte pólis* no es la mejor posible porque esta última implica el ejercicio de las ciencias y el uso de la argumentación.

La *Rp.* no es el único texto platónico en el que se hace referencia a comunidades ideales. Si, pasando por alto la cronología de las obras, tomamos en cuenta el libro III de *Leyes* —675–681—, encontraremos otra descripción de una comunidad primitiva cuya diferencia más notoria con nuestro pasaje de *Rp.* es el marco del relato, que presenta una concepción de catástrofes naturales cíclicas, luego de las cuales las comunidades vuelven a formarse cada vez desde el principio. Aquí los sobrevivientes de las catástrofes viven en las montañas, en unidades patriarcales, en una economía de subsistencia, cuyas manifestaciones simbólicas se limitan a concepciones religiosas entendidas en términos tradicionales.

Sin embargo, si bien se reconoce que estos hombres primitivos llevan una vida virtuosa —son “buenos”—, las virtudes con que cuentan existen sin conflicto. Platón nos ha dicho que son “buenos” por su “simplicidad”, esto es, son virtuosos porque no pueden actuar de otro modo; no hay opción entre el bien y el mal porque no les es conocido y esto nos lleva al problema de la inexistencia de injusticia en la *próte pólis* de *República*, no porque todos los hombres hayan elegido obrar justamente sino porque no les es dado actuar de otro modo. Creemos que esta perspectiva se confirma a la luz del pasaje que veremos a continuación.

En el *Político* el contexto varía de modo radical, pero es allí donde se halla la clave que ilumina las formulaciones de *Rp.* y *Leyes*. Allí el Extranjero relata un mito en cuya última parte, cuando se refiere a la vida durante la edad de Cronos, describe una situación similar, en algunos aspectos, a la que nos ocupa. Al margen de la inversión en el sentido del tiempo, en lo que hace específicamente al *bíos* de los hombres de esta época de Cronos, encontramos que la satisfacción de necesidades materiales que estaba en el centro de las organizaciones sociales de *Rp.* y *Leyes* no es aquí un problema, sino que el medio les aporta el sustento y las comodidades sin que sea necesario esfuerzo alguno para conseguirlas (*Pol.* 271). Tras la

descripción de condiciones de vida paradisíacas sobreviene el punto que nos interesa: el joven Sócrates se niega a decidir entre el *bíos* de la época de Cronos y el de la época de Zeus, la actual (*Pol.* 273a).

Ante esta negativa, es el Extranjero quien aporta el criterio para elegir entre los dos tipos de vida, y este criterio ha de darnos la buscada clave para entender por qué un *bíos* de completa simplicidad, por más beneficios que traiga, no puede ser preferible a otro en el que tal vez las fallas y dificultades son más evidentes. El criterio que marca en este pasaje el Extranjero, es el de la actitud hacia las ciencias y el uso de la argumentación⁶. Así, la Edad dorada que describe el mito del *Político* es preferible solamente si es posible pasar el tiempo en ocupaciones intelectuales. Esta idea es lícitamente transmisible a *Rp.*, dado que la situación en que viven los hombres de la Edad de Cronos es muchísimo más ventajosa que la de la comunidad primera de *Rp.* Y si esto es así el reparo que el extranjero pone al estado idílico se aplica sin duda y con muchísimo más derecho a un estado que aunque natural no tiene nada de idílico, y en el que la lucha por la subsistencia se verifica tanto o más que en la época actual. De hecho, si el ejercicio del pensamiento, aquello que por naturaleza tiene el hombre de más elevado, es criterio a oponer a una vida tan regalada como la que describe el *Pol.*, este criterio cobra todavía más fuerza si se aplica a *Rp.*

De este modo, podemos colegir que, puesto que en la *próte pólis* no existe este ejercicio de las ciencias y la argumentación, es imposible que sea ésta la mejor *pólis* posible.

La referencia a las comunidades ideales y los ciclos de destrucción y reconstrucción no se limitan a estos ejemplos. Queda por analizar uno más que conjuga ambas características y remite además, directamente, al relato de *República*.

⁶ Cf. 273a: "Y si en efecto los hijos de Cronos (...) se hubiesen servido de todo esto para la filosofía (...) sería fácil resolver que los hombres de entonces hubieran aventajado inconmensurablemente en felicidad a los de ahora (...) Sin embargo dejemos este tema hasta descubrir un develador suficientemente apto para decir qué actitud tenían los hombres de antes respecto de las ciencias y el uso de la argumentación" — traducción nuestra.

2. Los pasajes iniciales del *Timeo*, que refieren a una re-interpretación de la *República*, cifran la perfección del modelo político en la *pólis* purificada.

El inicio del *Timeo* está diagramado como un entramado de referencias intertextuales a otros diálogos, algunos fácilmente reconocibles, como en el caso de la *República*, mientras otras referencias abren vínculos inconclusos hacia regiones de la obra platónica anunciadas pero según parece jamás escritas, como es el caso del *Hermócrates*, diálogo que estaba llamado a configurar una unidad junto con el *Timeo* y el *Critias*. Hermócrates es precisamente quien, luego de una recapitulación por parte de Sócrates de los principales temas de la *República* en tanto conversación que había tenido lugar el día anterior, anima a Critias a relatar una historia de su infancia que antes sólo ha contado de modo fragmentario. Esta historia es precisamente el mito de la Atlántida referido por Solón a Drópides y por éste a Critias el viejo, abuelo del tirano Critias, el interlocutor de Sócrates. El nieto había guardado en su memoria la historia que ahora va a relatar y que consiste en el diálogo entre un sacerdote egipcio y Solón. Esta historia está basada en la existencia de catástrofes cíclicas del tipo que vimos expresada en *Leyes*. Del mismo modo esta repetida destrucción hace imposible que los hombres de la nueva etapa conserven memoria de lo sucedido antes. Sólo los egipcios, relata Solón, por la benevolencia del clima que disminuye el efecto de las catástrofes naturales y por la invención de la escritura poseen noticia de lo sucedido en la antigüedad. Así es que el sacerdote está en condiciones de relatar a Solón la fundación de Atenas.

Lo que importa a nuestro estudio es que el sacerdote afirma categóricamente que la Atenas antigua, de la cual los atenienses de la época de Solón son descendientes, era un modelo de perfección del cual se conservan algunas cosas pero muchas se han perdido. La organización social de los antiguos era verdaderamente justa y sabia⁷. Según el relato la primitiva

⁷ "(...) además no sabéis que en el territorio que ocupáis vosotros nació la raza de hombres más bella y perfecta, de la cual descendes tú y toda tu nación, porque du-

Atenas había recibido las leyes directamente de Atenea (24), que se había preocupado porque su ciudad predilecta honrara a la vez la sabiduría y la guerra (24). Estas características hicieron que los antiguos atenienses pudiesen vencer a la poderosa ciudad de los atlantes, la amenazadora potencia de esa época. Su sabiduría y su índole guerrera les dieron la templanza necesaria para no ceder a la esclavitud y la capacidad organizativa suficiente para enfrentar a un enemigo de esa talla.

Revisemos ahora estos rasgos a la luz de nuestro problema. El *Timeo* propone como ideal un esquema de *pólis* que condice con la *pólis* purificada de *República*, pero no con el de la *pólis* sana. Esta última puede asemejarse sólo a los agrupamientos que resultan de la reunión de los hombres tras las catástrofes naturales, que sólo equivalen aquí a la pérdida de perspectiva histórica y a la degradación de los logros de las generaciones precedentes. En el caso de Atenas se remarca que la ciudad primigenia, fundada al amparo de Atenea, tenía leyes impuestas por ella, por lo que, tenemos que colegir, eran leyes divinas y perfectas; pero los desastres han hecho que los atenienses conserven poco de tal don, que sólo ha sido preservado entre los memoriosos egipcios. Vale la pena detenernos brevemente en la descripción de los rasgos de aquella legislación perfecta que se conserva fuera de Atenas:

(...) en primer lugar, la casta de los sacerdotes, segregada de las demás; después la de los artesanos —porque cada uno ejerce su oficio de un modo independiente sin mezclarse con los otros—, la de los pastores, la de los cazadores y la de los labradores. En lo que respecta a la casta combatiente, habrás advertido sin duda que aquí está separada de todas las demás clases, y a ellos nada les encomienda la ley salvo ocuparse de lo relativo a la guerra (24a-b).

El principio de especialización de funciones es también aquí, como en *República*, el aspecto fundamental que elige el sacerdote para ejemplificar la conservación del espíritu de las

rante algún tiempo se conservó un poco de simiente" (23c) y poco después: "En un tiempo, Solón, antes de la gran destrucción por las aguas, la que hoy es nación de los atenienses era la mayor en la guerra y en todo sentido la más excelentemente legislada" (23c). Las traducciones del *Timeo* corresponden a Platón, *Timeo*; introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan, Buenos Aires, Endeba —en prensa.

leyes antiguas junto con la educación que refiere algo después (24d). Aquí se da por sentado que la *pólis* ideal conjuga un buen número de artesanos, algo incompatible con la austeridad de la *pólis* sana y lo que es más importante, reconoce la necesidad de contar con una fuerza armada. El principal episodio de la grandeza de Atenas en los anales egipcios parece ser la victoria sobre los atlantes, lo cual da una idea de poder guerrero ampliamente desarrollado.

Si tomamos como válido ese símil del *Timeo* en el momento de juzgar el rol de la *pólis* sana en el pensamiento platónico, no queda otra alternativa que resignar las pretensiones de la *próte pólis* de convertirse en el esquema ideal de agrupamiento social. En general habría que concluir que la conformación ideal de la *pólis* es la que corresponde al modelo de *pólis* purificada de la *República*.

3. La *próte pólis* no es la ideal porque esta sujeta a la sola satisfacción de necesidades básicas

No sólo las capacidades superiores de lo humano, aquellas que el *Político* describe como el ejercicio de las ciencias y de la argumentación, están ausentes en la *pólis* primitiva, sino también parece faltar toda la gama de preocupaciones que marcan la diferencia entre una vida de extrema rudeza y aquella que presupone como condición la vida en una comunidad desarrollada. Si tal como los hombres de la comunidad de *Leyes*, los de la *próte pólis* son buenos "casi sin conflicto" estamos en presencia incluso de una eticidad no desarrollada. Una idea de hombre en la que la ética y la razón no tienen peso determinante difícilmente haya sido la preferida por Platón.

Hay razones, entonces, para pensar que el giro argumental que se produce tras la objeción de Glaucón no es en verdad una concesión de Sócrates a un supuesto realismo según el cual los hombres no se contentan nunca con la mera satisfacción de las necesidades básicas. No habría, entonces, un renunciamiento a la *pólis* sana en aras de un modelo más aplicable, más en coincidencia con el afán de lujo. No se trataría, en resumen, de señalar un *deúteros ploûs*, en términos del *Po-*

lítico; por el contrario, Sócrates verdaderamente descarta que la *próte pólis* sea la *alethinè pólis*.

En esta línea interpretativa, por ejemplo, J. Annas⁸ sostiene que la *próte pólis* y la *pólis* enferma están cualitativamente en un plano de igualdad. En un principio puede parecer sorprendente que la *pólis* austera y moderada, donde todos se contentan con la satisfacción de las necesidades básicas pueda ser homologada a la *pólis* enferma, donde germinan todos los desenfrenos y desatinos y donde, además, no se siguen las reglas de la *physis* en relación con la especialización de las funciones. Sin embargo, lo cierto es que ambas parten de un supuesto en el que la realización de las más altas capacidades humanas está ausente. No está en la *pólis* enferma, cuyo objetivo central es procurarse elementos de lujo, pero tampoco está en la *pólis* sana que construye su límite alrededor de una sola aspiración: las necesidades básicas resueltas.

Según este punto de vista, entonces, podemos decir que los habitantes de una *pólis* primitiva y de una enferma comparten las motivaciones básicas: únicamente satisfacción de necesidades, en un caso elementales, en el otro lujosas y esto hace que sea inadmisibile postular a la *próte pólis* como la mejor posible.

4. La *pólis* sana constituye un origen no desarrollado e inestable del cuerpo social.

Si analizamos la estructura misma de la *próte pólis* se manifiestan algunas otras razones que inclinan a pensar que la postulación de la *pólis* sana es sólo instrumental.

P. Friedländer⁹ explica la razón de la inclusión de la *pólis* sana en el esquema de la *Rp.* de un modo que se asemeja mucho a un tratamiento dialéctico a la manera hegeliana, cuyas reminiscencias trataremos aquí de modo más que sumario. Los elementos de este esquema están aquí constituidos por los tres tipos de *póleis*: la sana, la enferma y la purificada. Así, la comunidad sana, como origen indiferenciado, contiene el proto-

⁸ J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, London, 1981, pp. 78-9.

⁹ P. Friedlaender, *Plato. The Dialogues: Second and Third Period*, London, 1969, pp. 79-84.

tipo del principio de justicia pero sin *lógos*, sin *areté*. Por eso es natural que el deseo disruptor, que es en definitiva la fuente última de la injusticia, gradualmente prevalezca en la comunidad que es insegura en su fundamento. La *pólis* enferma, por su parte, no está totalmente privada de salud, allí encontramos las fuerzas que deben ser encaminadas para que se funde el estado ideal, en el cual *thymós* y *epithymía* no son erradicados sino que se les asigna un lugar en el todo, subordinados a las capacidades superiores.

El símil remite directamente al tratamiento hegeliano de la eticidad, esfera superior del Derecho que comprende el tratamiento de Familia, Sociedad Civil y Estado¹⁰. A riesgo de anacronismos, y sólo para ejemplificar una lectura posible, digamos que a partir de una organización simple, con todas las determinaciones puras no desarrolladas, surge la *pólis* enferma como emergencia de las contradicciones internas que ya estaban en la *pólis* sana. El principio de justicia sin *lógos* y sin *areté* cae, entonces, bajo el dominio del deseo, y genera la *pólis* enferma, reino del lujo y el egoísmo. Esta descripción, que puede sin problemas presentarse como una interpretación válida del texto de *República*, tiene muchos puntos de contacto con la descripción que Hegel hace de la Sociedad Civil marcada por el desarrollo de la individualidad y signada por la persecución de intereses privados. En los *Principios del Derecho* la superación de las contradicciones entre la Familia, que en nuestro símil está encarnado por la *pólis* sana¹¹ y la Sociedad Civil, que aquí es la *pólis* enferma, surge por la acción del Estado, que en *República* vendría a ser la *pólis* purificada, única organizada según principios racionales, donde las manifestaciones del interés particular armonizan con el bien común¹².

¹⁰ Cf. *Principios del Derecho*, §§ 142–360.

¹¹ La comparación no deja de ser valiosa si tenemos en cuenta las características de la organización tribal de las comunidades que dieron origen a la *pólis*, organización ésta basada en los lazos de sangre.

¹² Este esquema puede aceptarse si guardamos cautelosamente las distancias, ya que Platón no dice que las *póleis* sanas y enfermas sean manifestaciones fragmentarias de la *pólis* purificada, entendida como verdadero fundamento y de algún modo anterior a dichas manifestaciones fragmentarias, afirmación que, de nuevo, salvando las distan-

Lo que sí está presente en este pasaje es una subsunción de la *pólis* sana y la lujosa en un nuevo nivel, que corresponde a la *pólis* lujosa purificada. La respuesta que esta interpretación da a nuestra pregunta por el status de la *pólis* sana, puede resumirse en la caracterización de la *pólis* sana como un origen puro, no desarrollado, inestable, ya que carece del elemento estabilizador y consolidador del *lógos*, y por lo tanto, no puede ser ésta la *pólis* ideal así como el Espíritu absoluto no puede detenerse en las manifestaciones de la Familia o la Sociedad Civil.

5. La *pólis* sana es incapaz de encarnar un modelo político.

Algunos de los argumentos anteriores afirmaban por distintos cauces la imposibilidad de definir a la *próte pólis* como la mejor posible dado que ella no está regida por el *lógos*; ahora nos resta analizar un nuevo aspecto: puesto que la *pólis* sana no se rige por el *lógos*, le resulta imposible encarnar un modelo político. Entendemos por modelo político no solamente la forma de gobierno —teniendo en cuenta lo cual sería obvio que la *próte pólis* no lo es ya que carece de cualquier tipo de gobierno— sino también los esquemas y cauces generales de las relaciones sociales; nos referimos, entonces, a la organización comunitaria en sentido muy amplio, pero teniendo en cuenta que puede ser objeto de acciones para alcanzarla. Esta restricción no es meramente superficial sino que tiene profundas consecuencias.

Hay, en principio, un elemento que aleja el esquema de la *pólis* sana de cualquier otro. Este elemento estriba en la ausencia de una intención deliberada de los agentes sociales para constituir una organización de este tipo, más allá de que por otras razones su existencia pudiera darse efectivamente. Esto es importante porque implica que la *próte pólis* no puede ser propuesta como meta de ningún cambio social del tipo que forma el núcleo de *República*.

cias, sí parece estar en Aristóteles cuando dice que la *pólis* es anterior a los individuos (*Pol.* 1253a18).

Vamos ahora a las razones de esta imposibilidad. La *pólis* sana es el único ordenamiento donde es imposible que su institución y organización se deba a una decisión de los hombres. Su característica diferencial es la ausencia de *lógos*, de actividad intelectual, sin la cual es imposible siquiera plantearse el problema de la organización social y las vías de su mejoramiento. Hay que tener en claro que no nos referimos a una situación en que una parte o la mayoría del grupo social permanece ajena a la actividad intelectual despreocupándose por este problema del modelo político, sino que estamos frente a una comunidad instituida sobre esta ignorancia. En la *pólis* sana no existe la reflexión filosófica y eso hace que la conciencia de sí misma como posible ordenamiento social sea nula.

La ausencia de *lógos* tiene entonces como consecuencia la total ignorancia de la *pólis* acerca de su naturaleza, con la consecuencia de que sería imposible plantear como ideal de los hombres actuales, los cuales reflexionan sobre el problema político, llegar a un estadio en que tal reflexión desaparezca para dejar paso a una suerte de vacío de pensamiento tal como la que parece reinar en la comunidad primitiva.

Digamos, además, que si aún a riesgo de incoherencia, alguien propusiera tal cosa, este modelo no tiene, por definición, a causa de su misma constitución, posibilidad alguna de sostenerse, de afirmarse a sí mismo como un modelo político. Si recordamos el argumento anterior en el que la *próte pólis* se nos presentaba como un comienzo puro no desarrollado, podemos afirmar que es imposible que ésta se mantenga estable a través del tiempo. Al no haber reflexión en los agentes sociales éstos no tienen manera de resistirse a las tendencias de su naturaleza, orientadas por el *thymós* que llevan indefectiblemente a la *pólis* a convertirse de sana en enferma. Es esta característica consustancial a la naturaleza humana, la fuerza del deseo, a la cual se le suma la ausencia de otro elemento humano fundamental, el ejercicio del *lógos*, lo que hace que esta comunidad primitiva sea sana sólo en apariencia. En efecto, no está carcomida por los lujos disolutorios, pero sufre en su fundamento una debilidad extrema que culmina en la enfermedad.

Si damos aquí por sentada la correspondencia entre el individuo y la *pólis* que tratamos más arriba, y tomamos además la tripartición del alma que será objeto de análisis en el libro IV de *República*, podríamos afirmar lo siguiente: así como el individuo que no se rige por el alma racional, la que ejercita el *lógos*, es dominado por las partes inferiores —*thymós* y *epythimia*— que deberían estar subordinadas a ese *lógos*, trayéndoles consecuencias siempre negativas, de la misma manera una *pólis* que no está apoyada en un modelo definido y más o menos conciente para el grueso de sus ciudadanos, en los cuales además está ausente toda reflexión filosófica, corre sin que exista otra posibilidad hacia la disolución, dado que le es imposible imponer freno alguno a las desviaciones que comprometen el orden social.

La *próte pólis* no puede, entonces, presentarse como un modelo político deseable ya que, en primer lugar, no depende *para su instauración* de la capacidad reflexiva y planificadora de los hombres sino que le es contraria a causa de la inexistencia de actividad intelectual, por lo cual es imposible que la *República* o cualquier tratado político proponga la instauración de esta realidad. La segunda razón por la cual no puede ser un modelo político es que no depende de los hombres *para su permanencia*, ya que toda persistencia de un sistema está apoyada en una decisión conciente o no de los hombres de mantenerlo, y esta posibilidad, como ya hemos dicho, está definitivamente vedada a la *pólis* primitiva.

6. El tratamiento aristotélico sobre el origen de la *pólis* continúa el análisis platónico y descarta la posibilidad de que la *pólis* sana sea la ideal.

Es útil hacer una última referencia a la interpretación aristotélica de estos pasajes platónicos. Los términos de la formulación del origen de la *pólis* ponen el acento en la carencia de recursos de los hombres; precisamente estos pasajes son aludidos por Aristóteles para realizar sus críticas. En efecto, en *Pol.* 1291 a 10–19 Aristóteles pone en duda la atinencia de definir la constitución de la *pólis* por la carencia humana.

por eso esa cuestión, si bien está tratada en la *Rp.* con ingenio, no lo está de modo suficiente. S. afirma que la ciudad consta de cuatro elementos absolutamente necesarios, y dice que éstos son un tejedor, un labrador, un zapatero y un albañil; después, considerando que estos no se bastan, añade un herrero, los pastores que se requieren para el ganado necesario y además un comerciante al por mayor y otro al por menor; y esto constituye para él la plenitud de la ciudad primaria, como si toda ciudad se construyera en vistas de las necesidades de la vida, y no preferentemente por causa del bien (...).¹³

Aquello que a Aristóteles no le parece correcto es que el fin de la *pólis* sea *tâ anankaia* y no *tô kalón*. Evidentemente, la pura necesidad material como núcleo constitutivo de la *pólis* rebaja a esta última de tal manera que la elimina de entre las actividades más dignas del hombre y así, la política, a la que en el libro X de *Ética Nicomaquea*¹⁴ coloca muy cerca de la actividad suprema, debería desaparecer de allí pues reñiría con el fin del hombre. Tengamos en cuenta que este último ha de ser considerado en relación con su *érgon* propio, que ocupa un lugar fundamental dentro de la doctrina aristotélica y evidentemente, aquella actividad que diferencia al género humano del resto de los seres está muy lejos de ser la mera satisfacción de necesidades. Vemos así que desde la perspectiva de Aristóteles la afirmación de *Rp.* no puede ser tomada sin más y sin embargo tampoco es preciso que sea rechazada del todo. Hay otro pasaje anterior, el 1252b27ss. que matiza la crítica:

La comunidad perfecta de varias aldeas es la *pólis*, que tiene, por así decirlo, el extremo de toda suficiencia, y que surgió por causa de las necesidades de la vida, pero existe ahora para vivir bien.

Nos detendremos aquí un momento con el fin de dilucidar cómo se compatibiliza la crítica que viéramos en el pasaje 1291 a y la concordancia del recién citado pasaje 1252b con la

¹³ Los pasajes de la *Política* —*Pol.*— siguen la traducción de J. Marías y M. Araujo, *Aristóteles, Política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983.

¹⁴ Cf. *Ética Nicomaquea* X, 6–10, esp. 1180a–1181b.

doctrina platónica ya que, creemos, este análisis nos permitirá echar luz sobre nuestro tema.

Si aplicamos el esquema aristotélico de las causas al problema del origen de la *pólis* tal como evidentemente Aristóteles mismo está haciendo, veremos enseguida que estamos discutiendo en torno del carácter de la causa final. Lo que se impugna en *Política* 1291 es la posibilidad de que dicha causa final sea la mera satisfacción de necesidades materiales. Como ya lo hemos dicho, dentro del sistema aristotélico resulta inadmisibles que este fin tan limitado tenga alguna posibilidad de erigirse en causa final de algo que, como la *pólis*, tiene que ver con una de las actividades más altas del hombre. Esto es claro pero no es completo. Por este motivo este pasaje crítico debe ser leído junto con la famosa definición de 1252b que aclara y disminuye la censura. Así, rápidamente advertimos que Aristóteles retoma la idea de un origen por causa de las necesidades materiales que antes criticara, aceptándola ahora pero para presentarla junto a la idea de la causa final en el *eû zên*. De hecho, además del elemento temporal (surgió-existe ahora), que introduce el problema del origen histórico —que nosotros soslayaremos—, nos encontramos con la diferenciación entre una causa final propiamente dicha, el vivir bien, y lo que daremos en llamar una causa final instrumental, la satisfacción de necesidades, el mero vivir.

Tomemos como ejemplo de la diferencia antes mencionada entre el *zên* y el *eû zên* un texto de la *Política* en el que Aristóteles impugna la afirmación de los oligárquicos, según la cual los hombres se reúnen y tienen derechos según sus riquezas, diciendo:

Pero no se han asociado solamente para vivir, sino para vivir bien (en caso contrario, habría también *póleis* de esclavos y de los demás animales, pero no las hay porque no participan de la felicidad ni pueden elegir su vida) (...). Así resulta manifiesto que una *pólis* que realmente lo es, y no sólo de nombre, debe preocuparse de la *areté* (*Política* 1280a-b).

La intención de Aristóteles radica entonces en separar claramente estas dos instancias, dos finalidades donde una se su-

bordina necesariamente a la otra: la mera necesidad se inclina ante la *areté*.

Si tenemos esto en vista todo nos lleva a interpretar la crítica de 1291 como una insistencia en que no se debe tomar esta causa final instrumental y subordinada que al parecer se presenta en *República* II como la causa final y última, que, en verdad, solamente puede residir en el vivir bien.

Ahora bien, tal crítica hacia el texto de *República* sólo puede ser una insistencia, una llamada de atención por una supuesta falta de claridad en la formulación, ya que Aristóteles sabe, tan bien como nosotros, que Platón de ninguna manera cercena el horizonte de la *pólis* para confinarla a un mero paliativo de la carencia de recursos. Por el contrario, el planteo global de *República* apunta a presentar una vía para evitar tal degradación. Si Platón dice aquí que la *pólis* surge con el fin de satisfacer las necesidades de los hombres y no agrega nada más, lo hace en primer lugar porque no tiene en cuenta, naturalmente, el sistema aristotélico y por lo tanto no se ve compelido a marcar con precisión los niveles de la causa final, y en segundo lugar, porque en estos pasajes del libro segundo está haciendo hincapié en el origen de la "*pólis* sana", que precisamente no se extiende más allá de la satisfacción de carencias materiales. Es cierto que la diferencia, dicho en términos aristotélicos, entre "vivir" y "vivir bien", que según creemos está presente en la mente de Platón, no está formulada en ningún *tópos* preciso y eso hace que se nos plantee la posibilidad de que la *pólis* sana sea en verdad la *pólis* ideal, pero creemos también que es posible reconstruir esa diferencia a través de la demostración de que la *pólis* ideal debe extender sus fronteras más allá de aquellas de la *pólis* sana.

Podemos incluso avanzar un poco más y concluir que la postura aristotélica apunta a la imposibilidad de que la *pólis* sana pueda ser considerada con derecho la *pólis* ideal. Su propio sistema conceptual intenta determinar con más precisión lo que la *República* sugería. En los hechos, entonces, Aristóteles continúa una idea de cuño platónico, en tanto Platón, tal como subrayamos en el segundo argumento, tampoco admitiría que la vida humana se realiza en la mera satisfacción de necesidades.



Este recorrido por diferentes argumentos ha servido para echar algo de luz sobre el *status* que tiene la *pólis* sana con relación a las otras dos *póleis* que presenta Platón en la *República*, la enferma y la purificada. Creemos estar ahora en mejor situación para contestar a la pregunta que hiciéramos más arriba: ¿es la *próte pólis* la *pólis* ideal? Esto es, en la mente de Platón ¿es ésta y no la *pólis* purificada la verdaderamente deseable?

Ahora podemos afirmar que la ausencia de manifestaciones de lo que hay de superior en la naturaleza humana y los inconvenientes que esta ausencia acarrea son los que hacen que en *República* Sócrates permita que Glaucón llame a esta comunidad primitiva, "comunidad de cerdos". Platón no renuncia aquí a un ideal tal vez irrealizable sino que tiene la plena convicción de que no es allí donde se encuentra el modelo político realmente deseable. De todos modos, no son casuales las interpretaciones controvertidas. En todos estos pasajes conviven reñidamente una convicción de que la civilización acarrea la lujuria y el conflicto, con otra convicción de que tal civilización es necesaria para la genuina actividad intelectual y por lo tanto un desarrollo inevitable del hombre.

Pero decididamente no parece viable afirmar que la *próte pólis* sea la mejor posible y, en cambio, la purificada no sea otra cosa que un sustituto más fácil de poner en práctica. En todo caso, lo que realmente queda como utopía es una *pólis* sana y simple donde, no obstante, se desarrollen las capacidades intelectuales, esto es, se rija por la filosofía. Pero, al parecer, esta posibilidad es incierta incluso en la Edad de Cronos.

Universidad de Buenos Aires