



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES
ACATLÁN**

**LA GUERRA EN LA REPÚBLICA DE PLATÓN: DE LA
NECESIDAD DE LA JUSTIFICACIÓN Y
LEGITIMACIÓN DE UNA CAMPAÑA INVASIVA**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
Licenciado en Ciencias Políticas y Administración
Pública.**

Presenta

GUILLERMO PITA ORTEGA

Asesor: Mtro. RAÚL PIÑA ZAMORA

Enero 2015

Santa Cruz Acatlán, Estado de México



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

Introducción.....	5
<i>1 Platón y La república.....</i>	<i>9</i>
1.1 Legitimidad y Violencia.....	9
1.2 Interpretación de Platón.....	16
1.2.1 La Interpretación a partir de las Palabras de Sócrates.....	17
1.2.2 La Interpretación a Partir del Drama y los Personajes.....	20
1.3 <i>La República</i>	24
1.3.1 <i>La República</i> , Cuestiones Previas.....	24
1.3.2 La Justicia en <i>La República</i>	27
1.3.2.1 Las definiciones de justicia de Céfalo, Polemarco y Trasímaco.....	28
1.3.2.2 La Justicia en La República, Sócrates, Adimanto y Glaucón.....	33
1.3.3 La División Social de la República en persecución de la Justicia.....	42
1.4 Conclusiones al Primer Capítulo.....	51
<i>2. La Guerra para Platón.....</i>	<i>53</i>
2.1 Concepto de la Guerra en <i>La República</i>	53
2.1.1 La Esencia de la Guerra: ¿Por qué pelean los guardianes?.....	53
2.1.2 Guerra y <i>Eros</i>	59
2.2 La Justicia en la Guerra.....	64

2.2.1 “Guerra Justa” en <i>La República</i>	64
2.2.2 Pacifismo Internacional y Nacionalismo Belicista.....	69
2.3 La Controversia entre las ideas de Thomas Hobbes y de Platón.....	73
2.3.1 El estado de naturaleza.....	73
2.3.2 Virtud y Supervivencia.....	78
2.3.3 La Guerra, diferencias Hobbes y Platón.....	85
2.4 La Guerra y la Ambición Atomista.....	89
2.4.1 Trasímaco y el erotismo egoísta.....	89
2.4.2 La Guerra Civil.....	93
2.5 Conclusiones al Segundo Capítulo.....	96
3. <i>La legitimidad como una necesidad constante</i>	101
3.1 Legitimidad.....	101
3.2 Soberanía e Idea Fundacional.....	106
3.2.1 La Soberanía.....	106
3.2.2 La idea fundacional.....	111
3.3 Legitimidad y su relación con las pasiones.....	115
3.3.1. La legitimidad en la Apariencia.....	116
3.3.2 El mito, motivación para la Legitimidad.....	119
3.3.3. Las pasiones, herramienta del soberano.....	123
3.3.3.1 Los artesanos y el deseo en la ganancia.....	125

3.3.3.2 Los Guardianes y la Gloria.....	128
3.4 La Corrosión de la Legitimidad y la Nación Durante la Guerra.....	131
3.4.1 Atenas y Yugoslavia, paradigmas de guerra en dos frentes.....	131
3.4.2 Estado de Excepción, a un paso de la guerra civil.....	134
3.4.3 Legitimidad, Individualismo y Guerra Civil.....	139
3.5 Conclusiones al Tercer capítulo.....	144
Bibliografía.....	150
Bibliografía Digital.....	152
Hemerografía.....	153

Introducción.

La guerra ha sido una constante en la historia de la humanidad, a tal nivel que no parece del todo descabellado considerarla como parte de la naturaleza humana. Thomas Hobbes en el *Leviatán*, considera que, de hecho, es tal la naturaleza bélica del hombre que se ve obligado a construir “algo” que le ayude a sobrevivir a tal situación, ese “algo” es el Estado. Para Hobbes entonces, habrá una tensión entre naturaleza humana y sociedad políticamente ordenada. Estado y naturaleza belicista serán conceptos opuestos en las ideas de Hobbes.

No obstante, la guerra como fenómeno no ha llegado a su fin. Aún después de la construcción del Estado, el hombre se sigue organizando para hacer ejercicio a gran escala de la violencia. Lo que, si se permanece apegado a las ideas hobbesianas, hace pensar en dos posibles alternativas: el Estado es una construcción muy imperfecta, puesto que ha nacido para lidiar con la naturaleza belicista del hombre y no ha conseguido su objetivo, o bien la situación entre belicismo y Estado requiere volver a pensarse, para encontrar una relación distinta a la tensión por oposición.

En el libro II de *La República* de Platón, el autor relata una situación muy distinta a la que Hobbes afirma. La guerra funciona para enriquecer a la ciudad, y le permite obtener el excedente suficiente como para permitirse el lujo de que ciertas clases de ciudadanos se dediquen a algo distinto que la mera búsqueda del pan de cada día. La guerra permite el desarrollo de la política y de la filosofía. La guerra se subordina como instrumento del poder. De ser tal cosa cierta, se podría pensar que entonces guerra y orden político estarán constantemente relacionados. Ello implica que difícilmente la guerra podrá desaparecer, en tanto exista más de un orden político.

Ahora bien, en *La República* hay un esfuerzo por encontrar el mejor orden político posible de todos los existentes. Uno que promueva el desarrollo virtuoso de los ciudadanos, a la vez que resulte en desarrollo de toda la ciudad. Cabría entonces preguntarse, ¿Cómo podría justificarse la guerra en medio de tales objetivos?, ¿Qué de virtuoso tiene la eliminación física de otro ser humano?, ¿Cómo pretende Platón convencer a los ciudadanos de que vayan a la guerra? Interrogantes todas que tienen que ver con un punto central en *La República*, la Justicia.

Entonces podrían cambiarse todas esas interrogantes por una sola ¿Es justa la guerra? No hay manera sencilla de responder a esta pregunta. Para ello habría primero que pensar la definición de justicia que Platón ha dejado en *La República*, y después, mirar en la guerra qué tantas posibilidades tiene de ajustarse a tal adjetivo. Más aún, una guerra implica una relación entre dos órdenes políticos distintos, ¿Cómo podría ser justa la guerra si uno de ellos debe afrontar la derrota con todo lo que ello implica?, ¿Es la justicia un concepto absoluto, es decir, un bien que no pudiera resultar en perjuicio de nadie, o bien, es relativa y puede al mismo tiempo, ser un beneficio para unos y resultar en un perjuicio para otros? La Justicia se pretende como un bien absoluto, recordando que Platón en el *Topus Uranus* colocó ideas absolutas de las que este mundo es sólo imitación, entonces ¿Cómo podría ser justa la guerra?, y si no lo fuera ¿qué relación guarda con la justicia, de qué manera es un asunto político sin tener que adjetivarse como justo?

Si la guerra es parte de la política como asevera Platón, ésta debe ser capaz de ser justificada, de lograr legitimarse como una genuina acción de gobierno encaminada por obtener el bien común. Platón no retrocede ante esta problemática. La guerra puede justificarse. Incluso parece insinuar que sin la guerra ningún orden político podría llegar a desarrollarse a cabalidad en ejercicio de la justicia.

El objetivo primario en el presente escrito es encontrar y colocar en orden los elementos que llevan a Platón a afirmar que la guerra es, primero, parte de la política, segundo, y como consecuencia de lo primero, que puede llegar a verse como justa¹.

No obstante, Platón es un autor que no resulta fácil de abordar. Primero, la manera de presentar sus ideas a través de diálogos dificulta su interpretación. El debate alrededor de cómo interpretar los diálogos de Platón aún no está terminado. Después, está el problema de que las ideas de Platón forman una estructura conectada y compleja. Con ello me refiero a la imposibilidad de hacer una disección arbitraria para extraer un punto muy específico de sus ideas. La contundencia con la que Platón logra impresionar con sus ideas, en mucho tiene que ver con el hecho de cómo se relacionan entre sí. Intentar aislar un solo tema resultaría en menoscabo de

¹ La sutileza de Platón en torno a este asunto es de llamar mucho la atención. Nunca afirma que la guerra pueda ser justa. Pero deja en el diálogo varios elementos que pretendo recuperar, que hacen pensar que a la guerra se le puede “hacer pasar” por justa, es decir, que se puede motivar la creencia en una ciudad de que invadir al país vecino es un hecho justo.

la capacidad de entenderlo. Por ejemplo, en cuanto a la guerra, éste es un tema que se desarrolla muy cerca de la política, por lo que un entendimiento cabal de las consideraciones de Platón acerca de la guerra tendría que atravesar por sus ideas acerca de la política. Lo que invita a pensar más cualquier tema que se desee tratar en las ideas de Platón, como una pequeña pieza que funciona en un todo dotado de coherencia. Ello invita a ir más allá de una sola y única idea.

Como consecuencia de lo anterior, se tornó necesario para el tratamiento correcto del tema abordar en una primera instancia la temática acerca de la manera de interpretar los textos de Platón. Donde como objetivo específico, me propuse hacer notar la necesidad de tratar la obra de manera integral, incluyendo en la interpretación no sólo las palabras de Sócrates sino también, poner atención en lo que los otros personajes de diálogo comentan, además de incluir el momento y el sitio donde ocurre cada parte del diálogo, es decir, me propuse resaltar la importancia del drama como un hecho a considerar en la interpretación bajo la premisa de que Platón no colocó nada gratuitamente en el diálogo.

Pero, ¿qué es la guerra para Platón en primera instancia?, ¿para qué sirve?, ¿de qué se alimenta?, ¿cómo funciona?, Si es parte de la política, y a su vez como Platón lo plantea en *La República*, la política en cuanto a su forma específica de configurarse de ciudad en ciudad tiene que ver con la calidad de las almas de sus ciudadanos, ¿cómo se relaciona la naturaleza del hombre con la guerra como suceso político?, ¿qué hay en la naturaleza humana que permite la aparición de la guerra en la política?

En un segundo momento, en el escrito me planteé como objetivo responder a estos cuestionamientos. Cosa que llevé a cabo en el segundo capítulo. No obstante, las ideas pudieran haber quedado estancadas de no haberseles contrastado. Por ello, además hice un contraste entre las ideas de Platón y las de un autor que tuviera una visión por entero distinta a tales ideas. Thomas Hobbes, resulta ser el primero en contradecir claramente las ideas de Platón. Después de él habrá toda una tradición de pensamiento, heredera del inglés, que se ha venido repitiendo hasta nuestros días. Thomas Hobbes parte de la idea de que el hombre en algún momento es capaz de vivir sin la comunidad. Y este individualismo en la naturaleza humana será el principal contraste de ideas entre el ateniense y el inglés, incluso, podría decirse que es principal contraste en cuanto a política se trata, entre la antigüedad y la modernidad. Por lo que como

objetivo adicional, me propuse tratar detenidamente ésta diferencia específica entre ambos autores.

Ahora bien, una guerra puede ser “presentada” como justa, y con ello ser legitimidad por toda una sociedad. Más aún, la guerra al ser un asunto político, abrevia también de toda una serie de instituciones que permiten el funcionamiento del orden político. Hereda también los medios que la política cotidiana utiliza para asegurar y procurar su legitimidad. Para Platón tales instrumentos son las pasiones. Las pasiones son medios muy efectivos a través de los cuales el segmento gobernado reconoce la “facultad” de la clase gobernante para gobernar. En el primer Libro del diálogo de *Las Leyes*, Platón reconoce la relación gobernante-gobernado como una especie de *reconciliación*, donde la clase gobernada *acepta* a la clase gobernante. Pero es en *La República*, donde, después de considerar todo lo que Platón presenta en la parte central del diálogo acerca del mito de la caverna, donde se puede deducir con mayor claridad el papel que juegan las pasiones en el proceso.

Maquiavelo, en *El Príncipe*, pone en evidencia lo importante que es para quien gobierna gozar de cierta tranquilidad, cubrirse con ciertas *apariencias* sin que por ello haya necesidad de ser de una u otra manera, es una manera de estabilizar la vida política y prevenir rebeliones. De alguna forma, Maquiavelo afirma que no es importante ser de una manera u otra, sino, en todo caso, parecerlo.

Incluso algo tan grotesco como la guerra debe poderse presentar como algo que pueda adquirir el adjetivo de justo, aun cuando sólo sea en el discurso. La guerra debe parecer justa, de otra manera nadie estaría dispuesto a pelearla o financiarla. Y según, las ideas platónicas en algún punto del desarrollo de la historia de una ciudad es necesaria para obtener el excedente que permita la aparición de oficios distintos al arte de hacer dinero, y preocuparse por el devenir humano. Por lo que, Platón terminará por preocuparse también por las “apariencias”, por el papel de las pasiones en el interior de un orden político.

Por ello, para el tercer capítulo me propuse como objetivo, desarrollar las ideas de platón en torno a toda la cuestión de las apariencias desde el punto de vista de la guerra como acción de un orden político.

Capítulo I: *Platón y La República.*

En este capítulo abordaré las ideas iniciales a partir de las que construiré el desarrollo posterior de la tesis. Primero, ubicaré a través de una breve introducción los elementos en abstracto sobre los que girará el presente escrito, para después ligar tales elementos con un paradigma muy cercano al país. Segundo, mencionaré dentro del autor que será el eje del tratamiento del tema, la manera en la que pretendo abordar sus escritos, para ello, haré una comparación de dos de los principales métodos de interpretación ligados a este autor. Finalmente, desarrollaré las ideas que serán la constante en el desarrollo del tema, pertenecientes tales ideas a una sola obra *La República* de Platón.

1.1 Legitimidad y Violencia.

La relación los términos violencia y legitimidad en el campo de *lo político*, podría parecer una contradicción en sí misma si se le mira unilateralmente. Si bien es cierto que, donde se alza violentamente un conjunto de individuos en oposición a la norma, la legitimidad no podría pensarse más que acabada e inexistente. También, desde el lado opuesto el ejercicio de la violencia de que hace uso el Estado en la aplicación de la norma, implica cierto grado de legitimidad.

A este respecto, adentrándose en el funcionamiento de la relación de violencia y legitimidad en *lo político*, Weber asegura en *el científico y el político*, que el Estado se apropia del ejercicio de la violencia *considerada* como legítima, es decir, el Estado monopoliza el uso de la violencia como recurso. Literalmente dice

Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el <<territorio>> es el elemento distintivo) reclama (con éxito) para sí, el monopolio de la violencia física legítima... a todas las demás asociaciones e individuos sólo se les concede el derecho a la violencia física en la medida en la que el Estado lo permite. El Estado es la única fuente del <<Derecho>> a la violencia.²

Weber habla de violencia física, por lo que se entiende, se refiere al sometimiento a través de la fuerza, implicando la amenaza o la realización de un daño a la integridad física, lo que a su

²Weber, Max. *El Político y el Científico*, Alianza Editorial Mexicana, 1989, pp. 83-84

vez hace pensar en un sometimiento basado en el dolor. Pero no acaba ahí, este sometimiento físico está en *Derecho*, es considerado como legítimo. Es decir, hay un reconocimiento de facultad legal del Estado para hacer ejercicio de la fuerza.

El Estado, como todas las asociaciones políticas que históricamente lo han precedido, es una relación de dominación de hombres sobre hombres, que se sostiene por medio de la violencia legítima (es decir, de la que es vista como tal). Para subsistir necesita, por tanto, que los dominados acaten la autoridad que pretenden tener quienes en ese momento dominan.³

No basta, según Weber, con la fuerza en sí, este ejercicio debe considerarse legítimo. Para ello, tiene que haber un reconocimiento por parte de los *dominados*, en cuanto a la *autoridad* del Estado. Sin embargo, cabría preguntarse entonces, ¿en que se basa tal reconocimiento de la autoridad del Estado?, ¿qué mueve a los *dominados* a terminar justificando y aceptando el ejercicio de cierto tipo de violencia?

Existen tres tipos de justificaciones internas, de fundamentos de la legitimidad de una dominación. En primer lugar, la legitimidad del <<eterno ayer>> de la costumbre consagrada por su inmemorial validez y por la consuetudinaria orientación de los hombres hacia su respeto... en segundo término la autoridad de la gracia (carisma) personal y extraordinaria, la entrega puramente personal y la confianza, igualmente personal, en la capacidad para las revelaciones, el heroísmo u otras cualidades de caudillo que un individuo posee... por último, una legitimidad basada en la <<legalidad>> en la creencia en la validez de preceptos legales... en la orientación hacia la obediencia a las obligaciones legalmente establecidas.⁴

Weber reconoce tres fundamentos de la legitimidad: por costumbre, por carisma y el que se encuentra basado en la ley. Pero se puede pensar, en todo caso, ¿con qué elementos cuenta cualquier sujeto *dominado* para comprobar la veracidad del fundamento de legitimidad al que reconoce?, es decir, qué tan cercana realmente se encuentra la gente del poder a los preceptos de los que deviene su legitimidad: qué tanto se sabe acerca del respeto real que sienten tales personas por las costumbres y tradiciones, o bien, qué tan real es la imagen que proyecta el

³*Ibid.*, pp. 84-85

⁴*Ibid.*, p. 85

caudillo, el héroe o el líder a sus subordinados. Difícilmente un subordinado tendrá oportunidad de comprobar tal cosa, si en realidad quienes detentan el poder están preocupados por transmitir al menos la *apariencia* de la realización del fundamento que les legitima: se mostrarán respetuosos de las costumbres y las tradiciones, o en el caso del caudillo, proyectará al menos para sostener una *apariencia*, el valor, la honradez, la simpatía, etc. Pero ello preocupándose en cada momento por presentar una imagen, por sostener una creencia.

*Toda dominación procura, más bien, despertar y cuidar la fe en su <<legitimidad>>*⁵. La esencia de los actos dirigidos a conseguir legitimidad, parece ser la fe. Los *subordinados* no tienen oportunidad, normalmente, de estar lo suficientemente cerca de quienes detentan el poder como para comprobar la equivalencia entre la *apariencia* que se procura proyectar y la forma real de ser de sus gobernantes. Por ello, todo se resume a un acto de fe, una creencia. Pero ello atrae una nueva problemática. Ninguno de estos preceptos es definitivo. Al contrario, al mirar el ejercicio del poder cotidiano en los Estados, el discurso en el que se basa la legitimidad, no importa de qué tipo sea, tiene una renovación constante, de tal manera que permanezca vigente y no pierda su capacidad justificadora con el tiempo. Con ello, en este sentido, el Estado tiene la obligación, para asegurar su subsistencia, de mantener la *fe* en su legitimidad, ligándose de esta manera a lo que sus *dominados* reconocen con sus variaciones y transformaciones. Pero hay aún más, lo que se sostiene como legítimo en una sociedad, tiene una íntima relación con lo que se reconoce como *justo*, de tal manera que la legalidad con todos sus reglamentos, debieran ser la expresión en concreto de lo que se cree como lo justo en lo abstracto, y por tanto, a la vez se reconoce como legítimo.

... la clase política no justifica exclusivamente su poder con sólo poseerlo de hecho, sino que procura darle una base moral y hasta legal, haciéndolo surgir como consecuencia necesaria de doctrinas y creencias generalmente reconocidas y aceptadas en la sociedad regida por esa clase. Así por ejemplo, en una sociedad fuertemente embebida del espíritu cristiano, la clase política gobierna por voluntad del soberano, el que a su vez reina porque es el ungido del Señor...

>>Esta base jurídica y moral sobre la que se apoya el poder de la clase política en todas las sociedades... de ahora en adelante llamaremos... "fórmula política... Las diferentes

⁵Weber, Max *Sociología del Poder: Los Tipos de Dominación*, Alianza Editorial, Madrid 2007, p. 61

fórmulas políticas, según el diferente grado de civilización de las gentes entre las que están en vigencia, pueden fundarse, o bien en creencias sobrenaturales, o bien en conceptos que, si no son positivos, es decir fundados sobre la realidad de los hechos, se aparecen cuando menos como racionales...

>>Pero no quiere decir que las distintas fórmulas políticas sean vulgares charlatanerías inventadas ex profeso para obtener tramposamente la obediencia de las masas, y se equivocarían quien las considerase de ese modo. La verdad es más bien que ellas corresponden a una genuina necesidad, tan universalmente experimentada, de gobernar y sentirse gobernado, no con base en la fuerza material e intelectual, sino con un principio moral, tiene indiscutiblemente su importancia práctica y real.⁶

Entonces, la idea de legitimidad reconocida en una sociedad, se vincula con el discurso de la clase gobernante y con el principio de justicia perseguido por la legalidad en dicha sociedad. Con ello se entiende que una transgresión a la legalidad es un desconocimiento de lo que sostiene como legítimo y justo, algo que motiva el uso de la violencia como un acto de defensa de lo que en una sociedad se entiende por justicia, y que por tanto, por ello mismo es legítimo. Con lo que tenemos una de las formas de violencia de las que hace uso el Estado, la violencia ejercida hacia el interior como función policial, y que de alguna manera tiene que ver con la protección a su propio *status quo*, aun cuando en la realidad sea un acto de defensa a un particular. Por ejemplo, la tentativa de homicidio como crimen a castigar a través de un acto de violencia -la privación de la libertad, generalmente-, es un hecho en el que a través de la defensa de la legalidad, se protege a la víctima y al Estado. Si el Estado pasara por alto una transgresión -sobre todo de un *dominado*- a la ley que dice defender, pondría en riesgo su propia legitimidad al actuar injustamente según su propio ordenamiento legal, pondría en entredicho el *monopolio* de la violencia.

Ahora bien, existe otra clase de violencia, la violencia ejercida hacia el exterior, la guerra.

La guerra es... un acto de fuerza para imponer nuestra voluntad a un adversario... La fuerza, es decir, la fuerza física es de este modo el medio; imponer nuestra voluntad al enemigo es el objetivo. Para tener la seguridad de alcanzar este objetivo debemos

⁶Mosca, Gaetano *La Clase Política*, Fondo de Cultura Económica, Edición conmemorativa del 70 aniversario, México 2004, pp. 113-114

desarmar al enemigo, y este desarme es, por definición, el propósito específico de la acción militar; remplace al objetivo y en cierto sentido prescinde de él como si no formara parte de la propia guerra.⁷

La guerra es un acto que busca la imposición de la voluntad, es un acto de poder, de mayor alcance que cualquier acto de violencia hacia el interior al involucrar a dos o más Estados. Si en el ejercicio común de la violencia hacia el interior, hay una relación entre el todo (el Estado) y la parte (el transgresor o conjunto de transgresores), hacia el exterior habrá una relación de un todo contra otro, lo que implica una comprensión de ambos Estados como unidades. En el mejor de los casos, un Estado podrá actuar como una unidad, si su posición hacia el interior es suficientemente legítima.

En la antigüedad, entre los años 218 y 201 a.c., se desarrollaba en el mediterráneo occidental una guerra entre las dos potencias más importantes de aquél entonces, Roma y Cartago. En dicha guerra, la segunda guerra púnica, los romanos obtuvieron la victoria. Sin embargo, si se pone atención a la campaña seguida por Aníbal Barca sobre la península itálica, se puede observar cómo Roma cruzó varios momentos de angustia, que hicieron dudar sobre la posibilidad de la victoria, pero que no fueron suficientes para disolver la unidad romana, tanto de la ciudad como de sus aliadas –con algunas excepciones–.

Estuvieron muy cerca de la derrota [los romanos]... en muy pocas ocasiones durante la primera y la segunda guerras, y nunca en la tercera. No perdieron porque se negaron a admitir la derrota a pesar del enorme número de bajas, y vencieron por su firme determinación y por el deseo de invertir recursos masivos en el esfuerzo bélico. Fue muy notable la solidaridad de todas las clases en Roma, en especial si se la compara con otras ciudades-Estado de la Antigüedad y, casi siempre, sus aliados, los latinos, los italianos y los de ultramar se inclinaron también por mantenerse leales. Todo el Estado romano al completo fue a la guerra, movilizando una proporción de la población excepcionalmente elevada, dedicando toda su riqueza y sus recursos a pagar, alimentar, vestir y equiparar a sus ejércitos, y a construir grandes flotas de navíos de guerra. Dejando de lado cuáles fueran las razones, una vez que entraron en conflicto directo con Cartago, hicieron todo lo

⁷Von Clausewitz, Karl. *De La Guerra*. Colofón S.A. México 1999, pp. 9-10

necesario por alcanzar la victorias, construyendo con testarudez nuevas flotas o reclutando nuevas legiones para sustituir a aquellas que habían sido derrotadas, y echando mano de la aportación de capitales privados cuando las finanzas del Estado iban disminuyendo...⁸

La Roma de las guerras púnicas puede ser un ejemplo de unidad en la legitimidad del Estado en el transcurso de la guerra. Pero, ¿qué sucede si el Estado beligerante sufre problemas de cohesión, es decir, qué sucede si no es capaz de comportarse como una unidad?

Entre los años 1846 y 1848, México se defendió de una guerra con miras expansionistas desatada por los Estados Unidos. En tal guerra México fue derrotado y como consecuencia perdió una importante cantidad de territorios de su región norte mismos que fueron adheridos al país vencedor. México atravesaba por una difícil situación política en aquellos años, no había un régimen supra-ordenador, que garantizara la legalidad de la nación, defenestraciones y golpes de Estado era la situación común de aquél tiempo. Por otro lado, los Estados Unidos eran ya una nación cohesionada con ánimos de expansión de los que había venido dando síntomas desde el inicio del s. XIX, era pues una unidad en mucho mejores condiciones de llevar con éxito una acción beligerante en comparación con su vecina del sur⁹. Evidentemente, sería simplista reducir la derrota de México a un problema de legitimidad y unidad, también habría que contemplar el desarrollo meramente militar. Sin embargo, una parte importante de la derrota se le puede adjudicar al problema de cohesión como Estado, cómo podría enfrentarse con éxito un bloque de personas disperso a una unidad organizada actuando con un objetivo claro.

Se puede deducir entonces, que la unidad en la legitimidad es de suma importancia para un régimen político, lo que no deja de ser diferente, incluso durante el transcurso de una guerra. Más bien, puede ser que, de hecho, resulte aún más importante durante el transcurso de la guerra.

El 20 de marzo de 2003, los Estados Unidos y sus aliados comenzaron una campaña bélica que culminaría con el término del régimen de Saddam Husein en Irak¹⁰. Es de sorprender la rapidez

⁸Goldsworthy, Adrian *Las Guerras Púnicas*, Ariel segunda edición, España Julio 2002., pp. 430-431

⁹Alcaráz, Ramón et al. *Apuntes para la historia de la guerra entre México y los Estados Unidos*, versión digital <http://archive.org/details/apuntesparalahis00alca>, 24 noviembre 2012, capítulo I pp. 2-28

¹⁰ Lee Anderson, Jon *La caída de Bagdad*, Editorial Anagrama, 2005 Barcelona pp. 163-206.

con la que el ejército de aliados logró la caída de Bagdad, capital del régimen, tan sólo pocas semanas después de iniciadas las hostilidades. El 9 de abril de 2003, los tanques estadounidenses entraban en Bagdad sin que la ciudad ofreciera mucha resistencia¹¹ y poco después, el 1 de Mayo, George W. Bush declaró el fin de los principales combates¹². En diciembre del mismo año, el líder del régimen derrocado, Sadam Hussein sería capturado en Tikrit¹³, su ciudad natal. Durante el proceso de derrocamiento del régimen a través del uso de la violencia, la población local ofreció muy poca resistencia, de hecho, puede considerarse que durante esta primera etapa de la guerra, la población iraquí no veía con tan malos ojos la caída de su líder. Lo que contrasta con lo que ocurriría meses después, con la rebelión de Sader¹⁴, cuando a los ojos de los iraquíes la presencia norteamericana era ya excesiva. Es de notar el contraste entre ambos momentos, el primero, una población que no hace el mayor esfuerzo por sostener un régimen que no considera legítimo, permitiendo el avance constante del enemigo hasta el centro territorial del sistema, y por otro lado, un segundo momento donde esa misma población se moviliza para mostrar su descontento con el que, consideran, es un exceso de las tropas norteamericanas.

Hasta aquí he descrito un panorama que relaciona violencia y legitimidad dentro de *lo político* en un escenario de guerra, y que, parece ser, puede llegar a comprobarse a lo largo de la historia. Ahora bien, de remontarnos hacia atrás en las escuelas del pensamiento, se podría cuestionar si este, es un hecho que fuera motivo de análisis. Más aún, remontándonos hasta el origen del pensamiento occidental, ¿tendrían una respuesta esas filosofías antiguas a la cuestión?

A la mitad del libro cuarto de *La República* de Platón, Sócrates y Adimanto parecen rozar la cuestión. En medio de una presentación de argumentos sobre lo dañino que resulta para una ciudad la existencia de la indigencia y la opulencia, Sócrates decide que *La República* ha de mantenerse en equilibrio, no debe ser miserable, pero tampoco acumular excesivamente recursos. A lo que Adimanto replica que de ser así, podría encontrarse esta ciudad en desventaja

¹¹*Ibid.*, pp. 301-330

¹²*The new York Times*, 02 Mayo 2003, *Bush Declares 'One Victory in a War on Terror'*, consultado en: <http://www.nytimes.com/2003/05/02/world/aftereffects-the-president-bush-declares-one-victory-in-a-war-on-terror.html?pagewanted=all&src=pm>, 29 Diciembre 2012.

¹³*Ibid.*, 14 Diciembre 2003 *Ex-Leader, Found Hiding in Hole, Is Detained Without a Fight*, consultado en: <http://www.nytimes.com/2003/12/14/international/middleeast/14WIRE-HUSSEIN.html>, 29 Diciembre 2012

¹⁴ Lee Anderson Jon, *Op. Cit.*, pp. 447-468

con otras de mayor riqueza, en caso de que se hicieran la guerra. Con lo que Sócrates responde que por ser su ciudad una unidad bien organizada podría pelear a un tiempo con varias ciudades.

- A las otras [*Ciudades*] –repliqué- hay que acrecerles el nombre; porque cada una de ellas no es una sola ciudad, sino muchas, como las de los jugadores. Dos, en el mejor caso.

Enemiga una de la otra: la de los pobres y la de los ricos. Y en cada una de ellas hay muchísimas, a las cuales, si las tratas como a una sola, loerrarás todo, pero, si te aprovechas de su diversidad entregando a los unos los bienes, las fuerzas, y aun las personas a los otros, te hallarás siempre con muchos aliados y pocos enemigos. Y mientras tu ciudad se administre juiciosamente en la disposición que queda dicha, será muy grande, no digo ya por su fama, sino en realidad de verdad, aunque no cuente más que con un millar de combatientes, difícilmente hallarás otra tan grande ni entre los griegos ni entre los bárbaros, aunque muchas parezcan ser varias veces más grandes que ella. ¿Otal vez opinas de otro modo?

-No, por Zeus –dijo.¹⁵

Sin embargo, la respuesta que podría dar Platón no podría estar completa únicamente extrayéndola de un pedazo de uno de sus diálogos sin atender el lugar en el que surge en el pensamiento que la concibió. Puesto que, por ejemplo, habría que entender primero, que la Justicia para Platón era la materia esencial con la que una ciudad podía mantenerse unida, creando un lazo entre legitimidad y justicia. Habría pues que sumergirse más detenidamente y escuchar lo que el autor tuviera que decir.

1.2 La Interpretación de Platón.

La complejidad de escribir en diálogo, a diferencia de un texto de carácter discursivo o ensayístico, es que pareciera que nunca existen afirmaciones definitivas. Más aún, pareciera que a pesar de que las palabras en sí fueron escritas ya definitivamente, la manera en la que éstas deban comprenderse jamás se clarifica del todo.

¹⁵Platón, *La república*, 421d-422b

A pesar de tal problemática, no es tal la situación que no se pueda llegar nunca a afirmar nada. Solamente, en todo caso, se requiere de un tratamiento más intenso para llegar a asegurar que tales palabras en realidad llegan a significar tal cosa. Más aún, tratándose de un autor tan reconocido y estudiado como Platón el camino parece facilitarse, puesto que la veda no resulta tan solitaria.

1.2.1 La Interpretación a Partir de las Palabras de Sócrates.

Una de las formas de interpretar los diálogos de Platón, es poniendo atención únicamente a las palabras de su protagonista favorito, Sócrates. Tal es el trabajo elaborado por autores como Cornford y Popper, quienes deducen, como si de un discurso se tratara, que las aseveraciones que Platón pretendía hacer las ponía en boca de su maestro.

En una de sus obras, Cornford, coloca a Sócrates como el promotor indiscutible de la revolución del pensamiento en la Atenas en la que éste vivió, y con ello implica que las obras tempranas de Platón se encuentran ligadas al pensamiento que él desarrollara.

En un puente lógico, casi mecánico, entre obra y vida del autor, divide las obras de Platón en dos partes: de juventud y de madurez. Relacionando cada una de estas categorías con el nivel de influencia que la filosofía socrática tiene en el autor, afirmando que entre más es la lejanía del tiempo de la obra con respecto a Sócrates –desde la muerte de éste- la influencia que tiene en los diálogos es menor. Y al mismo tiempo, la influencia de la filosofía pitagórica se vuelve más intensa en tanto la influencia socrática aminora.

Por otro lado, también consecuencia de la consideración de la vida del autor, encuentra Cornford que los diálogos pueden explicarse a partir de las vivencias de Platón y de las inquietudes de éste. Por ejemplo en cuanto a *La República* nos dice:

... no dejó de cavilar [Platón] cómo podría restaurarse la vida moral ateniense sobre nuevos cimientos. La respuesta que halló fue que el género humano jamás encontraría descanso a sus males hasta que los amantes de la sabiduría se convirtieran en reyes, o bien éstos, por algún mandato divino, se trocasen en filósofos. Tal habría de ser la tesis

capital de su obra central, la *República*, la cual contiene el programa para una radical reforma de la ciudad-estado sobre principios deducidos de la filosofía de Sócrates.¹⁶

Entonces, se puede entender a *La República*, como la respuesta a la inquietud que representa para un filósofo de Atenas, restaurar y engrandecer la gloria de su patria, perdida ésta en el conflicto con la liga peloponense.

De manera semejante –pero en sentido opuesto–, Popper deduce las intenciones que Platón tiene en cuanto a *La República*. Después de una descripción de la Atenas en la que Platón vivió su juventud y conoció a Sócrates¹⁷, describe a *La República*, como programa político para recuperar la gloria ateniense, a partir de dos principios: *la teoría idealista del cambio*, y la exigencia del *naturalismo*.

He aquí la fórmula idealista: *¡Detened todo cambio Político!* El cambio es vil, el reposo divino. Todo cambio puede ser detenido si el Estado constituye una copia exacta de su original, es decir, la Forma o Idea de la ciudad. Si se nos pregunta cómo puede ser esto factible, responderemos con la fórmula naturalista: *¡De Nuevo a la Naturaleza!* De nuevo al estado original de nuestros antecesores...¹⁸

En perfecta lógica, Popper encuentra que, debido a los horrores de un sistema político demasiado cambiante, Platón queda profundamente perturbado y como consecuencia, encuentra -consciente o inconscientemente- que el cambio es de hecho la razón principal de los problemas de la ciudad. Entonces, se puede explicar la intención de dar forma a una ciudad donde no hay lugar para los cambios, que permanece en el tiempo.

Evidentemente, Cornford y Popper se encuentran en lados opuestos con respecto al tratamiento de la obra platónica. Cornford no tiene más intención que describirla tal como él ha logrado entenderla. Por otro lado Popper se compromete en mostrar sus errores y criticarla, en una obra dedicada a encontrar a los *enemigos* de lo que él denomina *sociedad abierta*.

¹⁶*Op. Cit.*, p. 51

¹⁷Popper R. Karl, *La Sociedad Abierta y Sus Enemigos*. Ed. Paidós, Madrid 2006, cap. 3, las cursivas son del autor

¹⁸*Op. Cit.*, p. 101, las cursivas son del autor.

Sin embargo, al desarrollar la interpretación que hacen de la obra, ambos se encuentran muy cercanos, parten de los mismos principios: entender la obra a partir de las palabras de Sócrates y de la vida del autor. Únicamente las intenciones de uno y otro son distintas.

Ahora bien, qué implicaciones podría tener sólo considerar las palabras de Sócrates. Si damos por hecho que Platón, debido a su profunda admiración por Sócrates o tal vez a la intención de obtener mayor expectación, pone en boca de Sócrates todo aquello que él considera como cierto, como consecuencia los demás personajes tienen un valor incidental, únicamente cumpliendo la función de hacer hablar al maestro, *eo ipso* las ideas de los demás personajes deben ser desechadas.

No obstante, al cortar el diálogo, se pierden las ideas que hacen nacer a las que se consideran como verdaderas. El método que utiliza Platón al escribir en diálogos sugiere que una idea verdadera nace a partir de otras que la insinúan, y por ende, sólo se pueden comprender a plenitud, ligadas unas a otras.

Por otro lado, las consideraciones de la vida de Platón pueden resultar interesantes, pero en poco ayudan al tratamiento de su obra. La crítica que hace Popper en cuanto a las intenciones que mantiene Platón para con *La República*, resultan en la descripción de las ilusiones de un deber ser incierto, elaborado por un filósofo en profunda controversia con la realidad que vive, y que además, sufre de añoranza por un estado pretérito a su momento, que presume, fue mejor. Pero ¿cómo ayuda esto a entender el concepto de justicia que elaboró Platón? no de mucho, por cierto. Popper comete el error, a mi entender, de criticar las ideas de Platón desde el hombre que éste fue, comprometiendo su validez.

En cuanto a Cornford, la importancia que le da a los aspectos de la vida de Platón, son muy útiles para comprender al hombre que elaboró *La República*, incluso útiles para hacerse una idea de cómo fue la Grecia de esos tiempos. Pero en cuanto a las ideas, su descripción me parece un tanto árida, como consecuencia de la pérdida de múltiples elementos del diálogo.

Por todo esto, en adelante esta clase interpretación de la obra platónica se dejará de lado. Con ello, no intento dar a entender que tal manera de interpretar es errada. Al contrario, tales ejercicios podrían resultar enriquecedores para otra clase de estudios. No obstante, no es muy útil para el tratamiento de ideas que se abordará.

1.2.2 La interpretación a partir del drama y los personajes.

Otra manera de interpretar los diálogos platónicos es considerar a los mismos en todas sus partes, y no solamente desde la perspectiva de uno de éstos –el principal-. Con ello, se hace necesario poner atención no únicamente a las palabras que se vierten en el diálogo por todos los personajes que intervienen, sino que también se debe considerar el desarrollo dramático de la historia que relata el diálogo: la relación entre los personajes, entre los argumentos, el momento y el lugar donde ocurren.

El examen de la obra a partir de los elementos señalados, requiere de un ejercicio más exhaustivo en cuanto a deducción e interpretación de lo que quiere dar a entender el autor. Lo que nos podría hacer pensar sobre si estos elementos eran o no considerados por Platón para la interpretación de sus obras. Es decir, pensar si en todo caso Platón incluía todos estos elementos en el diálogo con alguna intención de transmisión de conocimiento, o sólo eran, a final de cuentas, elementos de los que se servía el autor para complementar su discurso, otorgándoles únicamente un valor ornamental.

La obra de Giovanni Reale, *Platón, en búsqueda de la sabiduría secreta*¹⁹, podría ayudarnos a comprender las intenciones del ateniense en cuanto a la manera en la que presenta sus teorías filosóficas. En la obra se aduce una intención de Platón por transformar la educación griega. La educación basada en la oralidad poético-mimética, está llegando a su fin entre el final del s. V a. C. y los albores del s. IV a. C., Platón vive en esta época y consciente de tal fenómeno, propone a través de sus diálogos un nuevo método de enseñanza, la *oralidad dialéctica*²⁰.

Al margen de la tesis de la obra que se aleja del tema que aquí intento exponer, es de rescatar la importancia que Reale, asegura, Platón le dio a la poesía. Platón no se contenta con un tratamiento de la verdad, llano y en palabras simples. Al contrario, en sus diálogos hay una aparición constante de alegorías, metáforas y mitos, de los que el ateniense se vale para presentar la verdad, a la manera de la poesía.

...Platón renunció a seguir el camino de la poesía y abrazó la filosofía: de aquella pira a la que Platón arrojó su tragedia, el dios Efesto le hizo traer el oro colado de la *poesía*

¹⁹Reale Giovanni, *Platón, en búsqueda de la sabiduría secreta*, Herder, 2ª Edición Barcelona 2002.

²⁰*Ibid.*, pp. 51-73

filosófica [alusión a una anécdota relatada por Diógenes Laercio]... los <<diálogos>> platónicos son, precisamente, *la comedia y la tragedia áticas transformadas en diálogos dialécticos, cuyos toques poéticos de lo cómico y lo trágico están pues al servicio de la búsqueda de la verdad*²¹. [Las cursivas son del autor]

Platón se descubre entonces para el autor como en una especie de filósofo-poeta que hace uso de sus dotes artísticos, poniéndolos al servicio de la filosofía, de tal manera que, la verdad se presente en un discurso que logre persuadir el alma de los hombres²². Por tanto, se ha de atender a todos los elementos que el ateniense presenta en el diálogo –mismos que referí más arriba-, puesto que éstos, a la luz de lo que nos relata Reale en su obra, estaban pensados para otorgar a los argumentos del diálogo mayor penetración. Prueba de ello, es el tratamiento que el autor da en su obra al diálogo del *Fedro*, donde nos relata que en él se encuentra a la par de una defensa a la escritura, una crítica de la misma al comparársele con la capacidad de la oralidad. Es de destacar la importancia que Reale otorga, para deducir tal tesis, al desarrollo dramático y al lugar donde ocurre el diálogo²³.

Ahora bien, a este respecto, el mismo autor en una obra anterior a la que he presentado, rescata algunos otros elementos para la interpretación de los escritos de Platón en cuanto a la consideración del diálogo en todas sus partes.

... [Platón]Se negó asimismo a ser sistemático con respecto a aquellas cosas sobre las que se consideró en condiciones de escribir, y trató de reproducir el espíritu del dialogar socrático, imitando sus peculiaridades, es decir, reproduciendo su incesante interrogar una y otra vez, con el perpetuo agujijón de la duda, con los repentinos cambios de frente que impulsan mayeúticamente hacia la verdad, sin revelarla pero empujando al alma del oyente para que la encuentre, con las rupturas dramáticas que preparan para búsquedas posteriores: en suma, con toda la dinámica socrática en su integridad. ²⁴

Primero, un nuevo aspecto en cuanto a lo que he venido desarrollando, que aporta el autor, es el hecho de que la verdad en última instancia no se encuentra plasmada en el diálogo sino que ésta sólo se insinúa y que la deducción última de la misma se le otorga al lector, quien hace este

²¹*Ibid.*, p.152

²²*Ibid.*, p. 112

²³*Ibid.*, pp. 97-100

²⁴Reale Giovanni, *Historia del Pensamiento Científico y Filosófico*, Tomo I, Documento digital, p. 105

ejercicio a partir de los elementos –dramáticos y argumentativos- que Platón otorga en el diálogo. Después, la existencia de *cosas* que Platón no se consideraba *en condiciones de escribir*, y que Reale bautiza en su obra como *doctrinas no escritas*.

Algunas fuentes antiguas nos narran que Platón, en el seno de la Academia, desarrolló cursos titulados Acerca del Bien, que no quiso poner por escrito. En dichos cursos trataba sobre las realidades últimas y supremas, esto es, sobre los principios primeros, y adiestraba a sus discípulos para que entendiesen tales principios a través de un severo aprendizaje metódico y dialectico. Platón se hallaba profundamente convencido de que estas realidades últimas y supremas no podían comunicarse si no era a través de la preparación oportuna y de las severas comprobaciones que solo pueden tener lugar en el diálogo vivo y mediante la oralidad dialéctica.²⁵

Ahora bien, en cuanto a este último elemento, las *doctrinas no escritas*, éstas escaparían de alguna consideración en la interpretación del diálogo por obvias razones. En todo caso resultaría muy complicado incluirlas, si de hecho más allá del conocimiento de su existencia no hay un saber profundo y completo de las mismas. *Eo ipso*, lo que resta es intentar una interpretación a partir de los elementos que han llegado hasta nosotros. A este respecto habría que destacar el primer elemento, la ausencia de la verdad expresada como tal en los diálogos. Si como dice el autor, Platón intentaba provocar al lector a deducir él mismo la verdad, a partir de los elementos presentes en el diálogo, no podría éste último incluir en su ejercicio de búsqueda de la verdad, elementos que no se encuentren en el diálogo.

Por lo anterior, habría que aclarar, que en cuanto a la interpretación que pretendo hacer de Platón en adelante. No podría considerar las *doctrinas no escritas*, dejando en este aspecto, un tanto de lado la interpretación de Platón que propone Reale.

Ahora bien, otro autor que aborda la temática de la interpretación de los diálogos en cuanto a todas sus partes, es Stanley Rosen en su obra *Plato's Republic a Study*²⁶, quien asegura, como he venido desarrollando, que no es posible una comprensión completa de la obra platónica si se dejan de lado los elementos dramáticos que aparecen en ésta, puesto que, asegura, existe una

²⁵ *Ibid.*, pp. 103-104

²⁶ Rosen Stanley, *Plato's Republic a Study*, Yale University Press New Haven and London, U. S. 2005

relación entre los argumentos que como tales presenta Platón en boca de sus personajes y el desarrollo de la obra en cuanto al drama²⁷.

En cuanto a *La República*, tema central de su estudio, nos dice:

...The *Republic* is Plato's most universal dialogue, and despite the long-standing quarrel between philosophy and poetry, the presentation of that quarrel takes place in an idiom that combines both sides of the human spirit. To combine, of course, is not to dissolve but to fit together.²⁸

Rosen aporta un nuevo elemento a la cuestión de la interpretación, la relación que mantienen la parte filosófica –argumentativa- y poética –dramática-, en el interior del diálogo.

Ya había descartado en el apartado anterior, la interpretación de los diálogos platónicos que únicamente se interesan en las palabras de Sócrates, presumiendo que éste desarrolla en última instancia, las teorías de Platón. En todo caso, la interpretación a partir de tal supuesto no podría estar completa, por ausencia del elemento *poético*.

Pero ahora, según Rosen, hay que considerar también, dentro de la interpretación argumentativo-dramática, la relación que mantienen estos dos elementos. Para Reale, el asunto es claro, el drama en todo caso es sólo una herramienta que Platón utiliza para tentar al lector de manera más eficaz que la sola consideración argumentativa, a deducir la verdad. Había con Reale una relación de subordinación entre uno y otro elemento. No obstante, Rosen habla de una relación de mutua complementariedad. Donde, se puede deducir, no hay necesariamente una relación de subordinación. En todo caso, el argumento que parece haber en el fondo en las palabras de Rosen es, que la relación de ambas partes, filosofía y poesía, se armoniza pensando que, finalmente ambas tiene el mismo objeto de expresión -algunas veces de manera distinta y por separado-, esto es, la verdad.

Entonces, para terminar esta cuestión. Existe una armonización entre ambos aspectos, es lo que parece referir Rosen, en tanto que ambos tienen la intención de presentar a la verdad. Por lo

²⁷*Ibid.*, p.10-11

²⁸*Ibid.*, p. 11

que, en cuanto a este elemento de armonía, no resulta contradictorio que se complementen *–fit together–*.

Por ahora, presumo, basta con estos dos autores para exponer la interpretación de Platón en consideración del diálogo en todas sus partes. Misma interpretación de la que me serviré en adelante.

1.3 *La República*

El diálogo *La República* será el eje central en cuanto a la presentación de las ideas de Platón en el tratamiento del tema que desarrollaré, la guerra. No obstante, a pesar de ser una de los diálogos más conocidos y estudiados, la multiplicidad de vértices que pueden tomarse como criterio para su estudio, hacen necesarias ciertas acotaciones en cuanto al tratamiento que ha darse a la obra.

Existen al menos dos cuestionamientos con respecto a la obra, antes de lograr abordarla como tema de estudio. Primero, ¿de qué se trata?, ¿cuál es el tema principal en *La República*?; después, ¿cuál es la intención de Platón en cuanto a la finalidad de la obra?, es decir, ¿para qué fue escrita?

1.3.1 *La República*, cuestiones previas.

La República toca distintos temas a lo largo de su desarrollo dramático, no hay que olvidar que es un diálogo que sostiene Sócrates con distintos interlocutores en casa de uno de éstos – Polemarco hijo de Céfalo²⁹-, a las afueras de Atenas –con mayor precisión, en el Pireo³⁰-, durante toda una noche. Ello mismo, puede presentar una serie de dificultades en cuanto se piensa con precisión ¿de qué trata *La República*?

Como ya dije, los temas son muchos, lo que podría hacernos pensar, como lectores, que en realidad se trata de una especie de compendio enciclopédico; desde una teoría del alma humana -y con ello de su naturaleza- hasta la relación de un sistema político con la religión, desde la educación hasta la geometría y las matemáticas, de la filosofía a la guerra. *Eo Ipso*, en este sentido resultaría sumamente lógico considerar a *La República* únicamente como una obra de

²⁹ *La República* 328b

³⁰ *Ibid.*, 327a

carácter poético, si bien con importantes rasgos filosóficos, pero que no está de alguna manera estructurada alrededor de un tema, sino que está de hecho estructurada alrededor de un suceso, el diálogo que Sócrates sostiene en casa de Polemarco después de las fiestas dedicadas a la diosa Bendis³¹.

Sin embargo, el carácter dramático es superado desde el primer libro por la aparición de cuestiones filosóficas. No hay una constante en indicar con precisión el carácter emotivo de los personajes, cuestión de la mayor importancia para las obras de carácter artístico, en tanto que por otro lado es evidente una preocupación del autor por procurar condiciones suficientes para el desarrollo de ideas. No es pues, una obra de carácter artístico, donde las emociones de personajes y espectador tomen el carácter central y primera preocupación del autor, son por otro lado, las ideas, las teorías, el conocimiento, etc. Los que toman tal lugar de protagonismo.

No obstante, la preocupación que planteé hace dos párrafos era, *grosso modo*, si la suma tan abrumadora de tan distintas ideas, no nos podría hacer pensar que se tratara de una especie de compendio, una reunión de distintas temáticas sin mayor orden que la presentación de sí mismas, es decir, una enciclopedia. A lo que se puede responder que la manera en la que se encadenan cada uno de los temas entre sí, parece poner en claro la reunión de todos los elementos en cuanto a un fin, en cuanto a una idea central.

Habría que preguntarse entonces, ¿qué tema es este? - de nuevo, ¿de qué trata *La República*?-. Una primera respuesta se podría encontrar en el título, siendo entonces que *La República*, trata justamente de eso, de una república. A este respecto habría que preguntarse ¿cuál?, al menos en la obra se mencionan tres repúblicas en abstracto. La primera, *la ciudad sana*³², la segunda -consecuencia de la primera- *la ciudad guerrera o ciudad con lujos*³³ y finalmente *La ciudad justa*³⁴. Evidentemente, por cuestión de amplitud en cuanto al tratamiento que se le da a cada ciudad, *La ciudad justa*, podría ser la república de la que trata *La República*. Sin embargo, como Sócrates advierte en el libro II³⁵, la construcción de una ciudad desde el origen es sólo con la intención de lograr observar con mayor facilidad la justicia, que, presume Sócrates, es más fácil

³¹ *Ídem*.

³² *Ibid.*, 369c-372c

³³ *Ibid.*, 373a-375e

³⁴ Libros II, III y IV

³⁵ *La República*, 368e-639b

de ver en una ciudad que en el alma de un hombre. Es pues la justicia, una constante de todo el diálogo, desde 331c en el primer libro cuando Sócrates habla con Céfalo acerca de la llevadera o pesada que le resulta la vejez y como consecuencia llegan a este punto.

Hay que atender a este respecto que, incluso el adjetivo con el que se hace referencia a la ciudad ideal –la república- que crean Sócrates y demás en abstracto, tiene que ver con el tema que se desarrolla desde el libro I, la justicia. Se puede decir entonces que este parece perfilarse como un buen candidato para referir la temática de *La República*.

Sin embargo, Reale rescata otro aspecto que podría ser de interés. Para él, como ya he dicho en apartados anteriores, Platón buscaba llevar a la Atenas de su tiempo del conocimiento basado en la poesía-mimética a la *Oralidad dialéctica*³⁶, de forma tal que él considera a *La República* como una obra de carácter pedagógico. La temática en este sentido deberá ser la educación – parte importante en el interior de la obra-, en cuanto a las formas de tocar las almas de los hombres y el contenido con el que se les ha de educar, bajo esta nueva doctrina, la *oralidad dialéctica*.

Sin embargo, habría que pensar ¿qué le lleva a Reale a asegurar tal cosa?, la respuesta es el segundo cuestionamiento que planteo en un principio, la cuestión de la intención de Platón para con *La República*, es decir la esencia de la obra.

Para Reale la cuestión tiene que ver con la educación, el deseo de Platón por reformar la educación le conduce a escribir diálogos en este sentido, siendo *La República* una de las reformas educativas más importantes. En este sentido Platón se nos presenta como un reformador que intenta transformar la realidad de su tiempo –para Reale, en cuanto a la educación en específico-.

Sin embargo, las consideraciones a partir de mirar a Platón como un reformador descontento con su tiempo –o si no descontento, al menos con intenciones de reformarlo-, no se detienen únicamente en lo que toca al tema educativo.

³⁶Reale Giovanni, *Platón, en búsqueda de la sabiduría secreta*, Herder, 2ª Edición Barcelona 2002, pp. 51-73

Para Cornford *La República* contiene “un programa para una radical reforma de ciudad-estado”³⁷, en sentido se puede entender que la intención de Platón para con *La República* es lanzar, de alguna manera, un documento de carácter panfletario que promueva una transformación de la realidad ateniense, en este caso, en lo político. En este caso se podría considerar a *La República* como una obra del talante de *El tercer Estado* de Sièyes o *El Manifiesto del Partido Comunista* de Marx, es decir, se puede considerar a *La República*, como una obra profundamente comprometida con una intención posterior a la mera presentación de conocimiento.

The revolutionary nature of the *Republic* in my opinion lies not in its exposure of the dangers of extremism in the name of justice but in the frank, shockingly open statement by Socrates of what is required if we take seriously, and follow consistently, the political implications of philosophical wisdom.³⁸

Rosen aporta algo muy importante a la cuestión. *Las implicaciones políticas del conocimiento filosófico* – the political implications of philosophical wisdom-, lo que tiene que ver con el hecho de que, de alguna manera, en cuanto se pretende hacer conocimiento de una materia tan ligada al orden existente como la política, sus resultados no pueden dejar de cargar con grandes consecuencias para tal orden, *ipso* se podría decir que hacer conocimiento en política implica hacer una reforma. Aunque habría que diferenciar, cuando esa intención reformatoria se encuentra desde un inicio, como en las obras de Sièyes y Marx, y cuando la reforma es el resultado de las conclusiones de la reflexión filosófica, como presumo sucede en *La República*. Por lo que, en todo caso, no resultaría conveniente rescatar de entrada la intención reformatoria en el sentido que sea –político o educativo-, de *La República*, entre tanto, habría de considerársele como una obra filosófica con la intención de presentar los elementos suficientes para encaminar la búsqueda de la verdad.

1.3.2 La justicia en *La República*.

La justicia es el tema principal en *La República*, todo lo que se ha de desarrollar en la obra, es de alguna manera consecuencia de esta temática inicial. Sin embargo, no se encuentra desde un

³⁷Cornford, *Op. Cit.*, p. 51

³⁸ Rosen, *Op. Cit.*, p.4

inicio una definición definitiva de la justicia, por el contrario, se irán desarrollando a lo largo de los primeros libros, distintas definiciones con base a la aportación de ideas que hace cada uno de los personajes en su momento.

De manera esquemática se pueden dividir las definiciones de justicia en dos, las definiciones que se sostienen como cada personaje que dialoga con Sócrates y que son sometidas a examen, y la definición que es resultado del proceso anterior descubierta por Sócrates.

1.3.2.1 Las definiciones de justicia de Céfalo, Polemarco y Trasímaco.

La justicia es el tema por el que inicia de manera concreta el diálogo de *La República*. Sócrates desciende al Pireo y es de alguna manera “obligado” a asistir a la casa de Céfalo. Ahí, conversa con éste acerca de lo liviana o pesada que puede ser la vejez para un hombre, siendo que Céfalo es un hombre de edad, llegando al punto en el que él habla de lo importante que resulta pensar en las injusticias cometidas a lo largo de la vida cuando se acerca la muerte, resultando que, para Céfalo la Justicia se resume en decir la verdad y no permanecer en deuda con ningún hombre o Dios³⁹, es decir, en todo caso, devolver a hombres y a Dioses lo que éstos nos han otorgado, una justicia que funciona como consuelo. Esta es la primera definición de Justicia que aparece claramente en boca de los personajes y depende de una percepción del mundo en cuanto a dos pasiones, por un lado el deseo de riqueza, y por otro, el miedo a un castigo allende la muerte. Parece además que esta definición puede llegar a ser útil, si se piensa que logra balancear una de las pasiones con la otra. En algún punto, un hombre podría desear escapar a su obligación de remunerar a quien debiera hacerlo, con el fin de saciar su apetito de riqueza, sin embargo, el miedo a un castigo después de la muerte consecuencia de tal acción, puede llegar a ser el freno suficiente para mantener controlada su pasión.

Sócrates ataca esta definición poniendo en evidencia la dificultad de otorgar a cada uno lo que se le debe, en cuanto al momento en el tiempo. Con precisión Sócrates dice:

...si alguno recibe unas armas de un amigo estando éste en su juicio, y ese amigo se las pide después de vuelto loco, todo el mundo diría que no debe devolvérselas y que no

³⁹*La República*, 327a-331b

obraría en justicia devolviéndoselas ni diciendo adrede todas las verdades a quien se halla en semejante estado⁴⁰

Es decir, la definición es incapaz de permanecer igual en cada circunstancia, todo el tiempo. Depende de una contemplación más detenida en cada caso. Por lo que, no puede figurar como una definición completa.

En cuanto al drama, lo que sucede después es el abandono de Céfalo al diálogo, heredando el lugar a su hijo, Polemarco, todo ello debido a la obligación de Céfalo de atender un sacrificio a los dioses. Polemarco da a su vez, una nueva definición, descarta la parte de la verdad y lo deja en “dar a cada uno lo que se le debe”⁴¹, explicando, a consecuencia de los cuestionamientos de Sócrates, que esto implica “hacer bien a los amigos, pero nunca mal”, de donde deducen ambos, Sócrates y Polemarco que la justicia se hace más visible durante la guerra, momento crucial en el que se debe distinguir a los amigos de los enemigos, aunque no termina ahí, Polemarco aduce la necesidad de la justicia en la paz para la celebración de asociaciones, mismas asociaciones que Sócrates limita a través de sus cuestionamientos, otorgándoles únicamente a una función pasiva. Literalmente dice Sócrates al final de este pasaje “¿Y así respecto de todas las cosas, la justicia es inútil en el uso y útil cuando no se usan?”, a lo que Polemarco responde afirmativamente. Después, Sócrates apunta el hecho de que quien es un buen guardador, es también, un buen ladrón, siendo que la justicia es también la habilidad de “guardar” en consecuencia, una persona justa, puede ser también un buen ladrón⁴².

Ahora bien, Sócrates apunta también otra dificultad en esta definición, el hecho de distinguir entre los que son amigos y los que sólo lo parecen, como consecuencia Polemarco reformula su definición de los amigos, dejándolo en que únicamente pueden ser amigos aquellos que son buenos, y enemigos los que son malvados y perversos. Finalmente, Sócrates cuestiona a Polemarco, si una persona que sea justa está en posibilidad, en cuanto a su condición de justa

⁴⁰*La República*, 331c

⁴¹*Ibid.* 331d-e

⁴²*Ibid.* 332b-334a, con respecto a este tema Rosen apunta en su libro que en esta parte del diálogo se puede comenzar a identificar la necesidad de contar con un juicio superior al conocimiento técnico. Él apunta el hecho de que sin conocimiento del bien, al que Platón concede gran importancia, un ladrón y una persona justa pueden calificadas de la misma manera, si quien se limita a considerar únicamente al arte que practican. Encontrar la verdadera diferencia entre ambas cosas requiere del conocimiento de la idea del bien, el conocimiento filosófico-dialéctico. (Rosen Stanley, *Plato's Republic*, pp. 34-35)

de hacer el mal, no importando hacia quién se dirija, terminando Sócrates por descartar una definición que se mostraba ya tambaleante⁴³.

Continuando apegados al drama, la definición que continúa, es la que ha de defender Trasímaco, quien se adhiere a la discusión de manera intempestiva haciendo gala de personalidad pasional⁴⁴, para éste la justicia es “aquello que le conviene al más fuerte”, siendo así, la justicia, explica Trasímaco, es aquello que los fuertes imponen a los débiles, en tanto ellos, los fuertes, disfrutaban el ejercicio de la injusticia, utiliza como ejemplo las leyes en una ciudad, éstas las entiende como un conjunto de reglas que resultan en conveniencia para quienes son la cúspide de los gobiernos. Sócrates argumenta en una primera tentativa, que los gobernantes a veces cometen errores, siendo así, en algunas veces dictan leyes que resultan en su propio perjuicio⁴⁵, a lo que Trasímaco responde que un gobernante no puede llamarse tal⁴⁶, en tanto yerra⁴⁷.

En esta parte el diálogo toma otra forma. Cuando Sócrates debatía con Céfalo y con Polemarco, el diálogo fluía con cierta cadencia que implicaba una relación casi de amistad entre los interlocutores, por otro lado, a partir de la intromisión de Trasímaco el diálogo se tensa. Trasímaco se coloca en franca oposición a Sócrates, casi como un enemigo de éste, por lo que sus argumentos estarán cargados más con la intención de dejar en ridículo a Sócrates que con el deseo de encontrar la verdad –aunque en todo caso, la manera de manejarse para con la verdad de Trasímaco, es en todo, inversa a la de Sócrates, comienza por la enunciación de lo que se sostiene como *verdad* y se analiza después para su corroboración, la verdad no es en este caso la culminación del análisis, sino el inicio-. Habría que decir, que en este sentido se puede entender que el compromiso de Trasímaco para con lo que defiende tiene que ver más con una pasión que con un ejercicio de reflexión.

⁴³ *La República*, 334d-336a

⁴⁴ *Ibid.*, 337b-338a

⁴⁵ *Ibid.*, 338c-340c

⁴⁶ Rosen, *Op. Cit.*, p. 46, Rosen además plantea la cuestión de que el hecho de no errar en este caso preciso en donde se tiene que distinguir entre a quién se beneficia a quién se perjudica, se necesita de un conocimiento más profundo que el de un *artista*, se necesita cierto conocimiento filosófico para distinguir entre apariencia y realidad concreta. Con lo que aclara un error más de Trasímaco, en tanto éste considera a la justicia un tipo de arte.

⁴⁷ *La República* 340d-341a

Ahora bien, Trasímaco revira el argumento de Sócrates aludiendo al hecho de que, como en el caso de los ovejeros, se mira por el bien de los subordinados únicamente en la medida que esto reporta un beneficio para los que gobiernan. Apunta además que habría que separar, como conceptos distintos, lo justo de la justicia y lo injusto de la injusticia; siendo lo justo, lo que sufren los subordinados, en tanto la justicia lo que conviene a los gobernantes, y lo injusto, lo que conviene a uno mismo, trátase de quien se trate, pero que, sólo se guarda para los más fuertes, los que capaces de transgredir el orden sin por ello ser censurados⁴⁸.

Y lo conocerás con la máxima felicidad [dice Trasímaco a Sócrates al defender la injusticia por sobre la justicia] si te pones en la injusticia extrema, que es la que hace más feliz al injusto y más desdichados a los que padecen la injusticia y no quieren cometerla. Ella es la tiranía que arrebató lo ajeno, sea sagrado o profano, privado o público, por dolo o por fuerza, no ya en pequeñas partes sino en masa. Si un cualquiera es descubierto al violar particularmente cualquiera de estas cosas, es castigado y recibe los mayores oprobios; porque, en efecto, se llama sacrílegos, secuestradores, horadores de muros, estafadores o ladrones a aquellos que violan la justicia en alguna de sus partes con cada uno de estos crímenes. Pero cuando alguno, además de las riquezas de los ciudadanos, los secuestra a ellos mismos y los esclaviza, en lugar de ser designado con esos nombres de oprobio es llamado dichoso y feliz no sólo por los ciudadanos, sino por todos los que conocen la completa realización de la injusticia; porque los que censuran la injusticia no la censuran por miedo a cometerla sino a sufrirla. Así Sócrates, la injusticia, si colma su medida, es algo más fuerte, más libre y más dominador que la justicia; y como dije desde el principio, lo justo se halla ser lo más conveniente para el más fuerte, y lo injusto lo que aprovecha y conviene a uno mismo.⁴⁹

Ahora, en esta parte Trasímaco deja el diálogo como tal y expone sus ideas a condición de no ser interrumpido, terminando por construir un discurso. Finalizando con la intención de irse una vez que hubo terminado su oratoria⁵⁰. La intención de Trasímaco, podría ser de alguna manera “blindar” sus ideas, al presentarlas como un discurso, las afirmaciones que hace se cierran sobre sí mismas, puesto que no se encuentran con oposición alguna. Siendo entonces, que las ideas de Trasímaco no están pensadas para la confrontación sino para el

⁴⁸ *Ibid.*, 343b-e

⁴⁹ *Ibid.*, 344a-c

⁵⁰ *Ibid.*, 344d

convencimiento, de ahí el deseo de evitar cualquier oposición, prueba de ello es su intención de irse cuando acaba su discurso.

Pero no le es permitido irse, se le persuade de que permanezca, invitándolo a que termine de aclarar lo que ha desarrollado en el discurso. Sócrates, para poner a prueba el razonamiento de Trasímaco, ataca la afirmación más contundente que subyace en el discurso, ésta es que la injusticia es más conveniente que la justicia. Comienza por retomar el argumento de que los gobernantes finalmente, hacen lo más conveniente para los gobernados, no ya para ellos mismos, en tanto sean buenos practicantes de su arte, aduciendo para esto que a los que gobiernan siempre se les remunera de alguna manera, pues, presume, del ejercicio mismo de su arte –gobernar- no sacan provecho directo alguno. En todo caso, Sócrates encuentra que la remuneración de un buen gobernante es indirecta, y menciona en particular que, puede verse el arte de gobernar como la evasión de un castigo, éste es el ser gobernado por un injusto –aclarar el mismo Sócrates al ser cuestionado por Glaucón, quien entra en el diálogo-⁵¹.

Glaucón decide ayudar a Sócrates a demostrar la ventaja de la justicia frente a la injusticia, por lo que, forman un frente unido para confrontar lo expuesto por Trasímaco. Por principio Sócrates cuestiona a Trasímaco sobre la calificación que éste da a la justicia y a la injusticia, confesando Trasímaco que considera a la justicia como una *generosa inocencia*, en tanto a la injusticia como *discreción* –es decir inteligencia-. De alguna manera esta calificación implica que la Justicia es inútil y la injusticia una virtud. Entonces, Sócrates y Glaucón se enfrentan con el hecho de tener que demostrar que la justicia es una virtud y la injusticia un vicio. Para ello, Sócrates aduce, a través de cuestionamientos a Trasímaco, que un profesional en su arte desea únicamente aventajar a un igual, en tanto uno que no lo es, debido a su ignorancia, desea aventajar de igual manera a un igual como a un dispar, de manera que, por tanto, son sólo los de baja ralea quienes desean aventajar igualmente a todos, siendo esta característica descubierta por Trasímaco en los injustos, *eo ipso*, se ve Trasímaco obligado a aceptar que la justicia es discreción, en tanto la injusticia, maldad e ignorancia⁵². Después, Sócrates desea demostrar que, contrario a lo que piensa Trasímaco, la justicia no puede ser debilidad, ni la injusticia fuerza, sino lo opuesto. Para ello utiliza un símil con la ciudad, dice que, de pensar cómo piensa

⁵¹*Ibid.*, 347b-e

⁵²*Ibid.*, 346a-350c

Trasímaco, debe ser la ciudad más injusta la que pueda en todo caso subordinar a las vecinas. Sin embargo, Sócrates apunta el hecho de que, de no haber justicia al interior de una ciudad, difícilmente ésta se podrá organizar suficientemente para subordinar a otras, resultando que la injusticia es, sedición y por tanto, debilidad⁵³.

Finalmente, Sócrates desarrolla su idea de virtud para terminar de aclarar la naturaleza de la justicia en cuanto a vicio o virtud. Dice, que la virtud es aquello que une al objeto con su naturaleza, es el puente que encuentra entre la calidad del objeto y la finalidad para la que éste está hecho, de tal manera que, como advierte Rosen, se genera una especie de relación directamente proporcional entre “bien” –*good*- y “excelencia” –*excellence*-, algo que funciona bien es algo que por ese mismo hecho hace su naturaleza correctamente, es algo excelente⁵⁴. Como consecuencia una ciudad que actúa fuera de la justicia, entendida ésta como la virtud específica de una ciudad para encontrar el bien, terminaría por eso mismo en medio de sedición y odio⁵⁵.

1.3.2.2 La Justicia en *La República*, Sócrates, Adimanto y Glaucón

Después de desechar la definición de justicia sostenida por Trasímaco –La justicia es lo que conviene a los más fuertes⁵⁶- y de mostrar que la justicia es algo que aventaja a la injusticia⁵⁷, al inicio del Libro II de *La República*, Glaucón interroga a Sócrates sobre la naturaleza de la justicia, si ésta es un bien que se persigue, no por sus efectos sino por ser un bien en sí mismo (ejemplifica con la alegría), o si es un bien que se persigue tanto por sus efectos como por sí mismo (la inteligencia y la vista), o tal vez, es un bien que resulta penoso por sí mismo, pero por otro lado produce efectos benignos (la gimnástica). Aduciendo que de hecho, el vulgo lo considera de éste último talante. Sócrates por su parte asegura que es justamente ese razonamiento lo que provoca que se coloque en primer lugar a la injusticia y no a la justicia. Sin embargo, Glaucón no se muestra del todo convencido con el intercambio de razones sostenido entre Trasímaco y Sócrates, de manera tal que, decide, con la intención de conocer de bien a bien la naturaleza de la justicia, colocarse, al menos durante el diálogo, entre los que toman

⁵³*Ibid.*, 351a-352a

⁵⁴Rosen, *Op. Cit.*, pp. 58-59

⁵⁵*La República* 352e-354b

⁵⁶*Ibid.*, 338c

⁵⁷*Ibid.*, 353b-354c

partido por la injusticia. Para ello, expone sus ideas en tres partes, primero, la génesis de la justicia como algo penoso, segundo, demostrar que en específicas circunstancias hasta el bueno y justo actúa como el perverso por conveniencia y tercero, demostrar que aventaja en conveniencia la injusticia a la justicia.

En cuanto a la Génesis de la justicia sostiene que ésta es el resultado del hecho de que los débiles no pueden defenderse a sí mismos de las injusticias, de manera que establecen convenios para sortear tal situación, dando como resultado las leyes. Así la justicia se antoja penosa, siempre consecuencia de la debilidad. Para el segundo punto, utiliza el mito del anillo de gíges, implicando que hasta un justo es capaz de actuar injustamente cuando tiene la oportunidad, una vez que no se ve impedido por la ley, considerando entonces que la naturaleza del hombre es la injusticia, pues ésta toma curso una vez que la ley no se lo impide. En el tercer punto, Glaucón dibuja al justo y al injusto, de tal suerte que sean ambos infalibles en su arte: el injusto, será tan bueno en su arte que podrá parecer justo aun cuando cometa cualquier cantidad de bajezas, por otro lado el justo no se preocupará por parecerlo, sino únicamente por ser justo realmente, de tal manera que le aguarda por ello una suerte nada envidiable pues de hecho, siempre en nada preocupado por la apariencia, terminará por juzgársele como injusto, comprobando de esta manera Glaucón cómo aventaja la injusticia a la justicia. Antes de contestar Sócrates en forma a lo que Glaucón ha expuesto, Adimanto, quién se adhiere al diálogo, sale en ayuda de su hermano -Glaucón- para terminar de dibujar la tesis que éste sostiene. Para ello desarrolla sus argumentos tomando como base la tradición, aduciendo cómo los *tutores* instruyen a sus discípulos recomendando la justicia no por ser un bien en sí misma, sino por los beneficios que atraen, encontrándose entre éstos la fama mencionando incluso cómo en la poesía⁵⁸ los bienes que atrae para el hombre la justicia están aún allende la muerte. Es además la justicia penosa y *escarpada*, resultado del trabajo arduo y constante, en tanto la

⁵⁸ Llama la atención cómo Adimanto continuamente durante su exposición soporta sus argumentos a partir de la poesía. Más aún, si se atiende a la tesis que Giovanni Reale desarrolla en “Platón, en búsqueda de la sabiduría secreta”, donde asegura que Platón, además de presentar sus ideas, llevaba a cabo en el diálogo una batalla en contra de la educación *mimético-poética* de la Grecia de su tiempo, se puede llegar a asegurar que en esta parte Platón expone una de las grandes debilidades de esa forma de educación, que atiende a la forma y no al contenido, resultando muy lógico bajo esa visión, rescatar las ventajas de la simulación, atendiendo en primer lugar la apariencia, dejando de la lado la naturaleza real de las cosas. Siendo así, Adimanto sólo es el habla de un discurso que se reproduce y no se reflexiona.

injusticia es fácil. Por lo que, según lo que expone, es mejor ser injusto y pintarse una fachada de justo que sólo ser justo sin buscar parecerlo⁵⁹.

Hasta este punto se ha expuesto la tesis sobre la que Sócrates, a través del diálogo, comenzará a construir su idea de la justicia. Tiene por misión, primero, demostrar que la justicia es un bien por sí mismo y que además es capaz de producir otros bienes, segundo, explicar la génesis de la justicia no como algo penoso, tercero, que la justicia es la verdadera naturaleza del hombre y cuarto, que la justicia aventaja a la injusticia. Para ello, propone buscar la justicia en la ciudad, debido a que, siendo la ciudad de mayor tamaño que el alma de un sólo hombre, será más fácil encontrarla y estudiarla⁶⁰.

La ciudad nace, nos cuenta Sócrates, debido a que los hombres por sí mismos cada uno por su propia cuenta, son incapaces de procurarse de todo lo que necesitan, por lo que se reúnen y cooperan entre ellos en mutuo beneficio⁶¹.

Se podría cuestionar, qué tan natural le es la ciudad al hombre según la visión de Platón. Si es algo para lo que en realidad, no ha sido creado, o si de hecho es un *Zoon Politikon*, como asegura Aristóteles⁶². A partir de lo que se expone en boca de Sócrates, se podría pensar que para Platón la ciudad es sólo una ingeniosa, pero no necesariamente la única, respuesta a un problema que se le presenta en cuanto a su supervivencia, puesto que, es la necesidad la que motiva a los hombres a reunirse unos con otros. Pero habría que reparar en que, tal carencia está en el hombre por naturaleza. Por naturaleza, nos relata Sócrates, cada hombre por sí sólo es incapaz de sobrevivir, y por tanto, por naturaleza necesita de otros. Siendo una ciudad una reunión de hombres que buscan el mutuo beneficio, y hasta hoy, la única reunión de hombres que se conozca, capaz de garantizar medianamente la supervivencia del hombre, luego entonces, se antoja que la ciudad sea un hecho natural al hombre, y el hombre a su vez esté por naturaleza predispuesto a vivir en comunidad⁶³.

⁵⁹ *La República*, 357a-367e

⁶⁰ *Ibid.*, 368d-369b

⁶¹ *La República* 369c

⁶² Aristóteles, *Política*, Libro I, Cap. I

⁶³ Strauss Leo, *Op. Cit.*, pp. 136-138

La ciudad no surge como un ser natural; la funda Sócrates junto a Glaucón y Adimanto. Pero en contraposición a todas las ciudades conocidas, a ésta se le fundará de acuerdo con la naturaleza.⁶⁴

Volviendo a la cuestión de la génesis de la ciudad, Sócrates apunta a la división del trabajo como un principio natural a la ciudad⁶⁵. No resulta lógico que un hombre que vive en comunidad se dedique, como lo haría en solitario, a varias tareas, lo que resultaría en mayor beneficio para él como para la ciudad es que se dedicara a un solo arte, de tal manera que, mirar por el bien de la ciudad y por el bien propio resultaran prácticamente una misma cosa. Sin embargo como resultado de la división del trabajo propuesta por Sócrates, la ciudad crece en proporción de las cosas que los ciudadanos necesiten, de tal suerte que entre más cosas les sean necesarias, de mayor tamaño será la ciudad⁶⁶.

En este punto, Sócrates cuestiona a sus interlocutores si ya puede verse hasta ese momento dónde nace la justicia o la injusticia. Sus interlocutores aseguran que de no ser por la mutua relación de los elementos de la ciudad, no se puede rastrear el origen todavía de la justicia o la injusticia. Sócrates no convencido del todo, decide hacer una descripción de cómo sería la vida de los ciudadanos que viven en esta primera ciudad, asegurando que éstos vivirán de forma tranquila, asistirán a pacíficos banquetes sentados sobre la hierba, y que *por temor de la pobreza o la guerra no procrearán más descendencia que aquella que les permitan sus recursos*⁶⁷. Glaucón no se convence de la ciudad que pinta Sócrates⁶⁸, más aún, la califica como una *ciudad de cerdos*, pues nota una deficiente ausencia de lujos: lechos para que los invitados se recuesten, viandas y postres. Dice además que todo esto es necesario para no llevar una vida miserable⁶⁹.

⁶⁴*Ibid.* p. 138

⁶⁵ Strauss Leo. *Op. Cit.*, p. 139

⁶⁶*La República* 369d-371b

⁶⁷ *Ibid.*, 372a-c

⁶⁸ Strauss nota en su libro que no es casual que sea Glaucón quien apunte la falta de otro tipo de alimento menos austero, en la ciudad sana. Strauss entiende que la naturaleza de este personaje está caracterizada por su deleite en la cocina, en comparación con Adimanto, a quien le preocupará algo más abstracto, la “riqueza” (Strauss Leo, *Op Cit.*, p. 141). A este respecto, Rosen a su vez entiende que específicamente, Glaucón se refiere a la ausencia de *carne* (Rosen, *Op. Cit.*, p.75). Resulta interesante este último punto si se piensa que al introducir un régimen de alimentos no vegetarianos se está llamando a la práctica de la *matanza* como forma de vida, más aún, se puede entender esta situación como un esbozo de lo que introducirá la guerra en la ciudad desarrollada por Sócrates.

⁶⁹*La República* 372e

Habría que hacer algunas acotaciones con respecto a esta primera ciudad, *la ciudad sana*. Por principio de cuentas, sus ciudadanos están preocupados únicamente por la supervivencia, tanto propia e individual como de la ciudad, más allá de mantenerse con vida ellos y su progenie, la ciudad no contempla mayores ambiciones. Segundo, las artes –los oficios- que se desarrollan en el interior, no van más allá de estar dedicados a la producción de bienes que satisfagan la demanda de la ciudad. No parece haber algo que insinúe una producción excedente dedicada únicamente a la ganancia. Al contrario, la lógica de intercambio de bienes que se plantea está estrictamente limitada a obtener únicamente lo necesario. Tercero, la ciudad debe mantener un equilibrio constante entre sus necesidades y lo que es capaz de producir, incluso sus habitantes⁷⁰ *no procrearán más descendencia que aquella que les permitan sus recursos*, es pues una ciudad que confía su existencia a la templanza⁷¹.

Ahora bien, algo que no se nos menciona pero que se puede deducir a partir de todas estas características, es el hecho de que esta primera ciudad descrita por Sócrates, vivirá de alguna manera detenida en el tiempo. Estará estancada debido a que será incapaz de admitir cualquier cambio dentro de sí. Y tal vez, por ello también, terminará por extinguirse. Ello porque será incapaz de encarar cualquier eventualidad. Una inundación, una sequía, un terremoto, serán suficientes para meter en graves aprietos la supervivencia de la ciudad –qué decir de sufrir la invasión de una ciudad vecina-. De alguna manera, si se le compara con un barco, *la ciudad sana* navega sin timón, a la deriva, unida solamente por la necesidad de supervivencia.

Contemplando lo anterior, no parece tan descabellado el reclamo de Glaucón al calificar a la *ciudad sana* como una *ciudad de cerdos*. No puede ser una ciudad de hombres si únicamente está preocupada por su supervivencia y se contenta con aliviar esa necesidad, ese sería más el modo de una bestia, no lo que se esperaría del comportamiento humano. Falta algo más para fundar una ciudad humana, Glaucón lo nota a partir de la ausencia de lujos⁷². La ciudad debe desear tener más, debe ser pues, ambiciosa con respecto a sí misma⁷³.

⁷⁰ Rosen, *Op. Cit.*, p. 75

⁷¹ *Ibid.* pp. 74-75

⁷² *Ibid.*, p. 75

⁷³ *Ibid.* pp. 79-80

La ciudad debe tener lujos si se desea encontrar la justicia⁷⁴. Difícilmente habría necesidad de ella en la *ciudad sana*. Pero ¿cómo habría de obtenerse más si hasta este punto toda la reunión de elementos está encaminada a obtener lo estrictamente necesario? Sócrates encuentra en este dilema la aparición de la guerra.

-Y también el país, que entonces bastaba para sustentar a sus habitantes, resultará pequeño y no ya suficiente. ¿No lo crees así?

-Así lo creo-dijo.

-¿Hablares, pues, de recortar en nuestro provecho el territorio vecino, si queremos tener suficientes pastos y tierra cultivable, y harán ellos lo mismo con el nuestro si, traspasando los límites de lo necesario, se abandonan también a un deseo de ilimitada adquisición de riquezas?

-Es muy forzoso, Sócrates –dijo.

-¿Tendremos, pues, que guerrear como consecuencia de esto?, ¿o qué otra cosa sucederá, Glaucón?

-Lo que tú dices –respondió.

-No digamos aún -seguí- si la guerra produce males o bienes, sino solamente que, en cambio, hemos descubierto el origen de la guerra en aquello de lo cual nacen las mayores catástrofes públicas y privadas que recaen sobre las ciudades.

-Exactamente.⁷⁵

La guerra se presenta entonces como la solución al problema de la adquisición de lujos y toda una serie de artes y oficios que le acompañan. El excedente que los habitantes de la antes *ciudad sana* necesitaban para vivir con lujos, lo arrebatan a través de acciones violentas a sus vecinos.

Our citizens [Aquéllos de la *ciudad sana*] will now be forced to take part of their neighbors' land, and they in turn to occupy ours, if they engage in the unlimited acquisition of money, beyond what is necessary. They will therefore go to war with each other (373e2) and this is another decisive difference between the two cities: meat eating, poetry and the

⁷⁴ Strauss, *Op. Cit.*, p.141

⁷⁵ *La República* 373d-e

fine arts, extended sexuality, and war are all instances of luxury. So far, there is no mention of philosophy, but it will eventually be introduced into the feverish city.⁷⁶

Podríamos pensar, antes de continuar con lo que propone Platón, en una respuesta distinta a la problemática de adquisición de lujos. ¿Y si se busca una manera de obtener excedentes desde la propia lógica de intercambio de bienes y servicios? Ello nos haría pensar en la codicia, crear las condiciones propicias para obtener siempre el máximo beneficio en el mercado y asegurar así una constante en la obtención de excedente con respecto a la riqueza. Sin embargo, sería muy difícil reproducir esa posición en el mercado sin el soporte de las armas, pues los “mercaderes” extranjeros que comercien con los de la ciudad no estarán dispuestos a siempre obtener menos en el intercambio, a menos que estén constreñidos por la amenaza de las armas, mismas con las que hasta este punto la *ciudad sana* no cuenta. Otra manera podría ser, transformar los sistemas de producción –innovar- de manera que con el mismo trabajo se obtuvieran más mercancías. Sin embargo, ello implicaría la existencia de un momento de ocio para ingeniar nueva tecnología, mismo que los habitantes de la *ciudad sana* no tienen, debido a estar en una constante de supervivencia.

Entonces, parece que habrá que hacer la guerra. Pero Sócrates recuerda a sus interlocutores que habían aceptado la organización de la ciudad a partir de la división del trabajo. En consecuencia, si cada habitante ha de dedicarse a un solo arte, aquellos que tengan que guerrear con las naciones vecinas, deberán tener como oficio tal cosa y dedicarse únicamente a ello, ser guerreros⁷⁷. Pero hay más con esta nueva casta que entra en la ciudad. La personalidad tranquila y apacible de los ciudadanos de la *ciudad sana*, no les acomoda del todo si han de dedicarse a la guerra. Estos nuevos ciudadanos han de ser vivaces, vigorosos, veloces y valientes, además de tener un alma dominada por la parte que corresponde al *thymos*. Y además, tener un temperamento contradictorio, que le permita mostrar fiereza y ser apacible en la misma persona, debido a que, deberá ser amigable con sus conciudadanos y agresivo con los extranjeros⁷⁸. Puesto que, si sólo estuviese cargado de fiereza, terminaría por atacar su propia ciudad. La idea de Sócrates ante tal situación es que los *guardianes* de la ciudad tengan el ánimo de los *perros de caza*, mismos que reúnen las personalidades contradictorias necesarias. Pero además, deben

⁷⁶ Rosen, *Op. Cit.*, p. 80

⁷⁷ *La República* 374a-e

⁷⁸ Strauss Leo, *Op. Cit.*, p. 143

compartir cierto ánimo por conocer la verdad que les permita hacer juicios de discernimiento, por lo que deben ser de cierta manera *filósofos*. Con ello, es necesario que reciban una educación que les prepare para ser guardianes⁷⁹.

La educación de los guardianes debe asegurar que no roben..., excepto tal vez contra un enemigo extranjero. Los guerreros serán por naturaleza los mejores luchadores, y además será los únicos que porten armas y estén entrenados para su uso: inevitablemente van a ser los únicos poseedores del poder político.⁸⁰

El proceso de *preparación* de los guardianes, extenderá los dos libros que continúan en *La República*. Sin embargo de todo ese tratado habría que rescatar un concepto que es necesario para entender la definición de justicia a la que se llegará, este es, *armonía*.

La *armonía* se presenta como el punto de unidad entre dos principios contrarios. Al hablar Sócrates de la educación en la gimnástica en el libro III, apunta el hecho de que una educación exclusivamente dirigida a la música resulta en una persona demasiado suave y dulce, mientras que, una educación basada únicamente en la gimnástica hace el temperamento en extremo duro. Ambas cualidades son necesarias en el ánimo de los guardianes, pero ninguna de ellas debe llegar al extremo de dirigir el carácter de los guardianes hacia un solo polo. Antes bien deben reunirse a un tiempo en el mismo individuo para lograr mediar su temperamento, es decir, para lograr *armonizarlo*⁸¹.

En todo sentido la ciudad justa se presenta como una *armonía*. Primero, armoniza un hecho individual, el sujeto, con toda una colectividad, la ciudad. Al mismo tiempo, dos principios contradictorios como la unidad y la multiplicidad, se reúnen para dar forma a un solo hecho - la ciudad- a partir de una multiplicidad de elementos -los ciudadanos-. A este respecto se hace evidente este razonamiento cuando se habla de que, se debe de desterrar de la ciudad, tanto la opulencia como la indigencia. Es decir, se debe mediar la cantidad de riqueza que entre en la ciudad, a lo que Glaucón contesta que en ese caso la ciudad justa se encuentra en desventaja con otras ciudades que posean mayor cantidad de riqueza, a lo que Sócrates responde que la ciudad justa se encuentra mejor armada que cualquier ciudad, debido a que ésta es ante todo,

⁷⁹*La República* 374e-376e

⁸⁰ Strauss Leo, *Op. Cit.*, p. 143

⁸¹*La República* 410c-411a

una unidad, en tanto que otras ciudades de mayor riqueza contienen en su interior al mismo tiempo dos ciudades, una de ricos y una de pobres, encontrándose así en desventaja⁸².

Ahora bien, la máxima armonía de la ciudad es la justicia. Ésta aparece a la mitad del libro IV, definiéndose como que cada uno haga su naturaleza con miras al bien de la ciudad⁸³. Cuando se fundaba la *ciudad sana* en un principio, la justicia se insinuaba ya en la división del trabajo, cada individuo toma un oficio para el que está dispuesto por naturaleza y lo desarrolla, en beneficio de la ciudad y de sí mismo, y permanece en la ciudad allende la aparición de los gobernantes⁸⁴, mismos que serían escogidos de entre los guardianes, con el mismo criterio, *los que se mostraran más aptos*⁸⁵. La armonía en la justicia logra reunir todos los elementos de la ciudad⁸⁶, pero no sólo eso, lo hace a partir de lo que la naturaleza de cada uno le dicta y los encamina al desarrollo de la misma engrandeciéndose a sí mismos y a la ciudad, es decir, los encamina hacia el bien tanto en lo individual como en conjunto.

Las definiciones de justicia precedentes, carecían justamente de esta tendencia hacia el bien. Entendiéndose la idea del bien como algo permanente e inmutable, necesariamente la justicia definida a partir de la búsqueda de ese principio, puede llegar a ser también perenne. Lo que Sócrates encontraba deficiente en la definición de Céfalo, el hecho de ser incapaz de permanecer de la misma forma en cada vez todas las veces. Por otro lado, hay una identificación de la verdad y la idea del bien en el pensamiento platónico⁸⁷, lo que resulta muy esclarecedor cuando se piensa el porqué de la deficiencia de la definición de Polemarco, pues éste roba a la definición de su padre la presencia de la verdad. Finalmente, hay una coincidencia con la definición de Trasímaco. Los habitantes de la ciudad justa a final de cuentas obedecerán a los más fuertes, los gobernantes-filósofos, que sostienen el timón de la ciudad. Siendo la definición de justicia de Trasímaco, justamente esa, lo que le conviene a los más fuertes. No obstante, lo que entiende Trasímaco por los más fuertes dista mucho de lo que se observa, definen Sócrates, Adimanto y Glaucón. Los fuertes de Trasímaco son oportunistas preocupados por satisfacer sus apetitos. Por su parte los fuertes de la ciudad justa, entienden la complicada lógica de la reunión de las

⁸²*Ibid.* 421d-423b

⁸³*Ibid.* 433a-434c

⁸⁴ Strauss Leo, *Op. Cit.*, pp. 158-160

⁸⁵*La República* 412c- 414b

⁸⁶ Rosen, *Op. Cit.*, pp. 145-146

⁸⁷ Reale Giovanni, *Op. Cit.*, pp.223-237

partes a partir de principios contradictorios -la armonía- que tiene como resultado el desarrollo pleno de los ciudadanos como de la ciudad, por ello, no sólo se preocupan por aquello que les atañe personalmente, sino que amplían su visión para abarcar en conjunto a la ciudad, entendiéndose inmersos en ésta, entendiéndose así, una correlación entre la fuerza de la ciudad y la suya propia. Preocupándose no sólo por parecer justos, sino por serlo realmente, y no sólo ellos sino toda la ciudad.

Finalmente, Sócrates debía comprobar cuando comenzó el camino por encontrar la justicia en la ciudad, la génesis de la justicia no como algo penoso, que la justicia es un bien por sí mismo y que además es capaz de producir otros bienes, que la justicia es la verdadera naturaleza del hombre, además de explicar y demostrar que la justicia aventaja a la injusticia. Cada punto queda resuelto. Primero, la génesis de la justicia se ubica en la división del trabajo a partir de la naturaleza de cada individuo, lo que no es penoso debido a que finalmente cada hombre lleva a cabo el arte para el que fue creado. Segundo, la justicia es un bien apetecible por sí mismo, por ser armonía y tendencia al bien, y por lo que produce, en tanto genera, fuerza, felicidad y bienestar. Tercero, es también la verdadera naturaleza del hombre, porque conjuga su esencia en cuanto al arte como su necesidad de vivir en conjunto. Y finalmente, aventaja a la injusticia porque permite la realización plena de cada individuo dictada por su naturaleza, en tanto que la injusticia definida como opuesta a todo lo anterior, resultaría en una aberración contra-natura, con tendencia hacia el mal, y esclavitud a las pasiones.

1.3.3 La División Social de la República en persecución de la Justicia.

En el apartado anterior quedó esclarecido cómo Sócrates y sus interlocutores dan al fin con lo que definen como Justicia, *que cada uno haga su naturaleza en miras del bien de la ciudad*⁸⁸. Sin embargo, la cuestión no queda ahí. Tal definición debe ser operante para la ciudad armonizando los elementos heterogéneos que contiene. Como resultado, el acomodamiento de las distintas partes resulta en una División social que tiene como criterio la definición de Justicia. Para dibujar este principio, Sócrates utiliza como herramienta la narración de un mito, que funciona a la par como mentira fundacional. El mito de los Terrígenos.

⁸⁸La República 433a-434c

-¿Cómo nos arreglaríamos ahora –seguí- para inventar una noble mentira de aquellas beneficiosas de que antes hablábamos y convencer con ella ante todo a los mismos jefes y si no a los restantes ciudadanos?

-¿A qué te refieres?- preguntó

-No se trata de nada nuevo –dije- sino de un caso fenicio , ocurrido ya muchas veces en otros tiempo, según narran los poetas y han hecho creer a la gente, pero que nunca pasó en nuestros días ni pienso que pueda pasar; es algo que requiere grandes dotes de persuasión para hacerlo creíble.

-Me parece –dijo- que no te atreves a relatarlo.

-Ya verás cuando lo cuente –repliqué- cómo tengo razones para no atreverme.

-Habla –dijo- y no temas.

-Voy, pues, a hablar, aunque no sé cómo ni con qué palabras osaré hacerlo, ni cómo he de intentar persuadir, ante todo a los mismo gobernantes y estrategos, y luego a la ciudad entera, de modo que crean que toda esa educación e instrucción que les dábamos no era sino algo que experimentaban y recibían en sueños; que en realidad permanecieron todo el tiempo bajo tierra, moldeándose y creciendo allá dentro de sus cuerpos mientras se fabricaban sus armas y demás enseres; y que, una vez que todo estuvo perfectamente acabado, la tierra, su madre, los sacó a la luz. Por lo cual deben ahora preocuparse de la tierra en que moran como de quien es su madre y nodriza y defenderla si alguien marcha contra ella y tener los restantes ciudadanos por hermanos suyos, hijos de la misma tierra.

-No te faltaban razones –dijo- para vacilar tanto antes de contar tu mentira.

-Era muy natural –hice notar- pero escucha ahora el resto del mito. <<Sois, pues, hermanos todos cuantos habitáis en la ciudad –les diremos siguiendo con la fábula- ; pero, al formaros los dioses, hicieron entrar oro en la composición de cuantos de vosotros están capacitados de mandar, por lo cual valen más que ninguno; plata, en la de los auxiliares, y bronce y hierro, en la de los labradores y demás artesanos.

Como todos procedéis del mismo origen, aunque generalmente ocurra que cada clase de ciudadanos engendre hijos semejantes a ellos, puede darse el caso de que nazca un hijo de plata de un padre de oro o un hijo de oro de un padre de plata o que se produzca cualquier otra combinación semejante entre las demás clases. Pues bien, el primero y principal mandato que tiene impuesto la divinidad sobre los magistrados ordena que, de todas las cosas en que deben comportarse como buenos guardianes, no haya ninguna a que dediquen mayor atención que a las combinaciones de metales de los niños. Y si uno de estos, aunque sea su propio hijo, tiene en la suya parte de bronce o hierro, el gobernante debe estimar su naturaleza en lo que realmente vale y relegarle, sin la más mínima conmiseración, a la clase de los artesanos y labradores. O al contrario, si nace de éstos un vástago que contenga oro o plata, debe apreciar también su valor y educarlo como guardián en el primer caso o como auxiliar en el segundo, pues, según un oráculo. La ciudad perecerá cuando la guarde el guardián de hierro o el de bronce. >> He aquí la fábula. ¿Puedes sugerirme algún procedimiento para que se la crean?

-Ninguno –respondió–, al menos en lo que toca a esta primera generación. Pero sí podrían llegar a admitirla sus hijos, los sucesores de éstos y los demás hombres del futuro.⁸⁹

El mito⁹⁰ es muy claro en cuanto a las partes que conformarán la sociedad de la ciudad justa. Primero, en la cúspide, los gobernantes, a quienes se identifica con el alma con aleación de oro. Segundo, auxiliares de los primeros, la clase guerrera que contiene plata en su alma. Y finalmente, los labradores y artesanos quienes sus almas están en aleación con el bronce y el hierro⁹¹. A través del mito, Sócrates pinta una respuesta del porqué las almas de los hombres son distintas. Sin embargo, parece ser que este mito en específico no tiene mayor implicación,

⁸⁹ *La República* 414c-415d

⁹⁰El uso que Platón hace de los mitos puede justificarse a través de lo que él mismo coloca en boca de Sócrates en el Político: <<... Es difícil, amigo mío, hacer comprensibles las cosas superiores sin una imagen sensible; nos ocurre como al que en el sueño lo ha sabido todo y cuando se despierta a no sabe nada>> (Político 277d). En cuanto al manejo que Platón hace de los mitos, véase *Sobre los Mitos Platónicos*, Pieper Josef. Herder, 2ª. Edición Barcelona 1998

⁹¹Rosen, *Op. Cit.*, pp. 126-127

puesto que, el propio Sócrates reconoce como una *mentira*, de la que se sirve para persuadir a los hombres. No obstante, el criterio de acomodo en el mito tiene una relación directa con la definición de Justicia. Reconoce distintas naturalezas en los individuos e implica que éstas deben operar en favor de la ciudad como conjunto, de tal manera que, la ciudad se prevenga de ser gobernada por quien no tiene capacidad para hacerlo, puesto que dice la *profecía* al final de la fábula que errar en la aplicación de la esencia de las almas de los hombres es arruinar a la ciudad, es decir, actuar injustamente corroe y derriba a la ciudad justa⁹².

Llevando un el mito un poco más allá, también se puede implicar la existencia de los distintos elementos en cuanto al número. El hierro y el bronce, materiales abundantes, se encuentran en el alma del elemento más abundante de la ciudad justa y son también, el material único en la ciudad *sana*.

Abordaré una a una las tres clases. Los artesanos: Se encuentran dedicados exclusivamente a la producción de bienes materiales, son el músculo económico de la ciudad justa. Sin embargo, dice Sócrates en el inicio del libro IV que la ciudad justa debe mantenerse en armonía en todos los sentidos, y en cuanto a su carácter económico se debe evitar en igual medida la opulencia como la indigencia⁹³ por el peligro que representan ambas situaciones para mantener la unidad en la ciudad, siendo por tanto ambas, caracteres propios de la injusticia, pues evitan la unión de las naturalezas dirigidas al bien común. Si recordamos la *ciudad sana*, sus fundadores eran todos de alguna manera artesanos, dedicados incesantemente a satisfacer sus necesidades para mantenerse vivos, eran todos de naturaleza de hierro, dedicados a la producción. Por esa razón, era muy difícil encontrar la injusticia, era una ciudad homogeneizada en cuanto su estructura social, todos era de la misma clase y encontraban el beneficio mutuo únicamente intercambiando los bienes que producían, no había lugar de disputas más allá de la relación diaria entre las partes. Sin embargo, podría pensarse que entonces, por qué no podía romperse con esa unidad si, dedicándose cada parte a producir bienes, podría darse el caso de que una de las partes acumulara mayor riqueza que las demás. La respuesta sería, que al encontrarse cada artesano en una situación de producción limitada, incapaz de producir más allá de lo estrictamente necesario, difícilmente tendría sobrantes para aventajar en riqueza a sus

⁹²Strauss Leo, *Op. Cit.*, pp. 153-154

⁹³*La República* 421d-e

ciudadanos. Por otro lado, también se puede cuestionar acerca del peligro de un orden monopólico, si cada artesano de la ciudad se encarga de una parcela de todo el tejido económico, ¿no estaría este en posición de controlar la producción de determinado bien hasta llegar al punto de imponer arbitrariamente el valor de tal bien en el mercado, acumulando mayor riqueza a través de la venta de un bien sobrevalorado? Sin embargo, hay que recordar que todos los artesanos se encuentran en posición de hacer lo mismo con los bienes que producen, por lo que la correlación de dependencia mutua los obliga a una distribución igualitaria de la riqueza.

Finalmente, un hecho que llama la atención, es que únicamente ésta clase dentro de la ciudad justa tiene derecho a la propiedad privada, puesto que las clases restantes deben practicar el comunismo en cuanto a los bienes materiales de que los que tienen necesidad, y además, les está imposibilitado⁹⁴ el acumular oro o plata⁹⁵. Ello debido a que la clase de hierro es la única que debe encontrarse preocupada por los bienes materiales, los restantes, guardianes y gobernantes, deben preocuparse exclusivamente por su servicio a la ciudad. Más aún, estas clases se encuentran en una posición privilegiada para la acumulación de la riqueza, ya sea a través del uso del aparato de Estado, o a través de la violencia y con ello pueden ser la principal amenaza para romper la armonía de la ciudad, por ello no deben albergar en su alma rastro alguno de codicia. Por otro lado, la clase de los artesanos está dedicada a la producción de bienes, por tanto debe preocuparse por la acumulación de la riqueza y la mejor manera para que así sea, es la existencia de la propiedad privada y su trato diario con el intercambio de bienes y servicios a través del dinero. Además, si todos los bienes de la ciudad provienen de ésta única clase, tal extracto social guardará una relación de propiedad con la ciudad toda, de manera tal que, la unión a través del concepto de justicia se reafirme, en ésta específica clase, en la satisfacción de la pasión de la codicia.

Antes de hablar de la clase guerrera, abordaré a la clase gobernante. Esta clase es resultado de la extracción de los más adelantados dentro de la clase guerrera para ser iniciados en el arte dialéctico. Su acción principal es la toma de decisiones, por ello deben ser capaces de discernir la esencia de las cosas de lo aparente, convirtiéndose entonces en filósofos. La virtud exclusiva de su clase es la prudencia, de manera tal que no se dejen engañar por otros ni por ellos mismos,

⁹⁴Rosen, *Op. Cit.*, p. 129

⁹⁵*La República*.415e-416b

incluida en su alma a través del aprendizaje filosófico. Deben también, tener amor por la patria, ser influyentes y sensatos, además de encontrarse entre los de mayor edad⁹⁶. Para ello, parte específica del educador es observar su conducta en cuanto a los placeres y los dolores, si tiene buena memoria y si es o no fácil de embaucar, deben pasar satisfactoriamente todas estas pruebas quienes han de ser de la clase gobernante⁹⁷.

Ahora bien, como resultado de esta manera de conformar la clase gobernante, Platón no se encuentra tan interesado en hacer una tipología de gobierno en cuanto al número, a fin de cuentas lo que importa es la persecución de la justicia como idea fundacional y cohesionadora. En cuanto al número, Platón, a partir de la idea de la justicia, distingue únicamente dos formas de gobierno: colegiado y personalizado, reino o aristocracia⁹⁸, lo que equivaldría, no necesariamente de bien a bien, con los tipos aristocrático y monárquico de Aristóteles. Un asunto que puede causar sorpresa, es la total ausencia de la democracia, lo que no suena del todo ilógico si se piensa en el mito de los terrígenos y la advertencia que contiene, la ciudad justa conocerá su fin cuando gobierne un alma de hierro. La clase dedicada a la producción, se encuentra preocupada por la obtención constante de riqueza, por ello, si uno de esta clase gobernara imperaría el espíritu egoísta del beneficio propio y con ello se desintegraría la ciudad en divisiones a causa de los actos de injusticia nacidos desde la cúspide del gobierno. Un régimen democrático, debería incluir necesariamente algunas personas provenientes de esta clase, quienes abandonarían la actividad productiva por el gobierno, llevando con ellos la voz del espíritu egoísta que impera entre las almas de hierro y el bronce y se encuentra armonizado en regímenes no democráticos a través de la clase gobernante, y es útil además para la actividad productiva, pero no para las actividades de gobierno.

Finalmente, la clase guerrera. Esta clase funciona como auxiliar de la clase gobernante, debe ser más abundante que la clase de oro pero menor en el número de la clase productiva. Su virtud imperante es el *thymos*, necesario para la actividad que va a desempeñar, tiene algunos caracteres filosóficos en cuanto a que debe saber discernir amigos de enemigos y ello, implica una visión –no tan amplia como la de la clase gobernante– clara de la verdad de las cosas por encima de lo aparente. Su funcionamiento es vinculante entre uno y otro polo de la ciudad justa,

⁹⁶*Ibid.* 412b-413c

⁹⁷*Ibid.* 413d-414b

⁹⁸*Ibid.* 445d-e

permite a los de la clase de oro dirigir el timón por encima de todas las clases, incluso de ellos mismos, ello implica un reconocimiento de la naturaleza propia en cuanto a no estar preparado o terminantemente no ser apto para gobernar. Ello en cuanto al interior, en el exterior esta clase es la defensa de la ciudad frente a las ciudades rivales. Cabe mencionar que la guerra de conquista que tiene como finalidad obtener los recursos para dar entrada a los lujos, aparece únicamente en el inicio, durante el proceso previo a la fundación de la ciudad justa, las demás partes del texto donde se menciona la guerra, se entiende ésta como defensiva; incluso podría entenderse la primera guerra, la guerra de conquista como defensiva, en cuanto la ciudad busca su supervivencia más allá del estancamiento que representa vivir al día, se defiende de sí misma.

El carácter de los guardianes es gentil con sus conciudadanos y fiero con los extranjeros, como *perros de caza*, nos dice literalmente Sócrates. Podemos incluso pensar que esta explicación del carácter a través de la imagen de los *perros de caza* va más allá de la sola prevención de que los guardianes ataquen a sus conciudadanos. Deben ser amigables en el interior y a la vez son auxiliares de la clase gobernante para armonizar la ciudad, por lo que se puede presumir entonces que la ayuda de esta clase para con la clase de oro en cuanto a gobernar la clase de hierro no tiene que ver necesariamente con un sometimiento a través de las armas. Si han de mostrarse amigables y gentiles con sus conciudadanos es más probable que utilicen la persuasión y no las armas en su auxilio a las actividades de gobierno, no se debe olvidar que ellos también son de alguna manera filósofos. Sería un tanto absurdo pensar en un sometimiento cruento de la clase productiva, ello podría poner en peligro la armonía de la ciudad en la idea de justicia. Al contrario, como apunta Platón en el diálogo de *Las Leyes*, el sometimiento es mejor y más efectivo cuando la clase o sujeto sometido reconoce su condición⁹⁹, en el caso de *La República* este reconocimiento tiene que ver con la idea de la justicia y el mito de los terrígenos. La idea de la subyugación a partir de la aceptación del sujeto sometido a su condición como tal, tiene una resonancia en autor más cercano a nuestra época. Max Weber, comienza su *Sociología del Poder* con esta afirmación: *En toda auténtica relación de Herrschaft¹⁰⁰ se da una mínima voluntad de obedecer, es decir, un interés –material o espiritual- en obedecer¹⁰¹*. De manera más técnica, Weber encuentra que la relación de

⁹⁹ Platón, *Las Leyes* 627e-628c

¹⁰⁰ Dominación, el redactor utiliza el término en alemán para lograr sobrepasar la aparente deficiencia de la traducción de los términos, *herrschaft* y *Macht*. Al parecer ambos responden en español a la palabra “poder”

¹⁰¹Weber, Max *Sociología del Poder: Los Tipos de Dominación*, Alianza Editorial, Madrid 2007, p. 59

sometimiento no puede carecer de una parte activa en cuanto al elemento subyugado, expresada en aceptación, lo que equivaldría a la *persuasión* de la que hecha mano la figura del *legislador* en *Las leyes* de Platón. Más aún, Weber afirma también: *Toda dominación procura... despertar y cuidar la fe en su <<legitimidad>>*¹⁰², y justamente se puede esbozar por el momento que ese es el papel que juega el mito de los terrígenos en *La República*, a saber, *despertar y cuidar la fe en la legitimidad* en la idea de la Justicia deducida por Sócrates, Adimanto y Glaucón.

Ahora bien, una vez organizada la cuestión social en tres estamentos, cabría preguntarse qué tan cerrados son éstos. Puede pensarse que la sociedad creada en abstracto en *La República*, es una *sociedad cerrada*¹⁰³, donde no hay circulación de los elementos entre las tres capas, es decir, donde nacer en el seno de uno de los tres órdenes es a la vez una condena de permanecer ahí, y con ello, a la vez pensar en que es un ordenamiento político preocupado únicamente por producir y reproducir un sistema de privilegios reservados para la clase gobernante, la clase con ejercicio del poder. En este sentido, tiene mucha lógica caracterizar al ordenamiento social de *La República* como un riguroso sistema de *castas* –probablemente también, muy cercano al totalitarismo-. Sin embargo, Sócrates incluye un elemento en el pasaje que se citó en extenso más arriba que no concuerda con este pensamiento:

...Y si uno de estos, aunque sea su propio hijo, tiene en la suya parte de bronce o hierro, el gobernante debe estimar su naturaleza en lo que realmente vale y relegarle, sin la más mínima conmiseración, a la clase de los artesanos y labradores. O al contrario, si nace de éstos un vástago que contenga oro o plata, debe apreciar también su valor y educarlo como guardián en el primer caso o como auxiliar en el segundo...¹⁰⁴

Sería difícil conservar intacto el *riguroso* sistema de *castas*, si se defiende al mismo tiempo que la posición de cada ciudadano debe corresponder con sus capacidades, no importando su situación consanguínea. Se desprende entonces que el poder ha de circular entre la élite gobernante a través del mérito, no por herencia, ni por un sentido de pertenencia de clase distinto a la reunión de naturalezas similares. Ahora bien, de cualquier manera no deja de ser

¹⁰²*Ibid.*, p. 61

¹⁰³Popper R. Karl, *La Sociedad Abierta y Sus Enemigos*. Ed. Paidós, Madrid 2006, pp. 121-129

¹⁰⁴*La República*, 415c-d

un hecho que puede llegar a irritar una conciencia democrático-liberal, en el sentido de *estandarización* del ciudadano como principio de igualdad y justicia. Siendo entonces un tanto necesario recordar que la definición de Justicia que se sostiene en *La República* nunca presume una igualdad en este sentido democrático, al contrario, implica una percepción de distinción de un individuo a otro desde su naturaleza, aplicando tal principio al objetivo del bien común.

Por otro lado, qué privilegio podrían defender los guardianes y estrategos si, de hecho, no tienen acceso a ninguno. Hay que recordar que Sócrates les despoja de cualquier cosa que puedan llamar únicamente suya, toda propiedad que puedan llegar a disfrutar la comparten con todo el estamento, practican un comunismo de clase. De hecho, Glaucón comienza en el cuarto libro cuestionando a Sócrates sobre qué tan felices pueden ser los guardianes y estrategos, si han de trabajar para todos sin terminar poseyendo nada para sí mismos¹⁰⁵. Entonces qué privilegios podrían defender. A lo que cabría pensar que tienen la oportunidad de satisfacer sus pasiones de clase y alcanzar la gloria en el caso de los estrategos o la *verdad* en el caso de los *filósofos-rey*, no obstante, para alcanzar una u otra cosa deben entonces trabajar en el sentido que se les ha sido encomendado, es decir, seguir reproduciendo la Justicia, lo que implica pensar antes en el bien común que un privilegio de clase.

En suma, el acomodo de clases en *La República*, se presenta como el resultado natural a la idea de justicia, aunque cabe mencionar que en el diálogo el proceso es inverso, al que se he seguido aquí; ahí, primero se discute el acomodamiento de las partes para, de esta manera, encontrar el criterio que provoca tal división, aunque, como Sócrates nos lo hace saber, la Justicia se insinuaba desde un principio en la división del trabajo¹⁰⁶.

Ahora bien, la clase guerrera sufre de una dualidad mayor al parecer, que los otros dos estamentos. Las preocupaciones de clase de esta parte, se reflejan tanto en el exterior como en el interior y en consecuencia debe tener una personalidad que se antoja contradictoria. Con ello, parece ser que Platón nos dibuja una imagen de la guerra como un fenómeno dual, en el exterior y en el interior. No me refiero, por supuesto a una distinción entre guerra simple y llana y guerra civil, sino que en el mismo fenómeno se juegan ambas posiciones. Me explico, si pensamos que la guerra requiere de una constante de inyección en recursos y que la ciudad justa descansa esa

¹⁰⁵*La República* 419a-420a

¹⁰⁶*Ibid.* 432e-434a

parte en su clase productiva, se entiende un esfuerzo de las tres clases al interior dirigido en el mismo sentido, lo que no necesariamente ocurre con lo que tiene que ver con procesos de producción o con tareas exclusivas de gobierno donde una sola clase logra encargarse del asunto. Por el contrario, la guerra implica un esfuerzo de todo el conjunto, actuar como una unidad.

1.4 Conclusiones al Primer Capítulo.

La interpretación del texto de Platón no limitada o ceñida únicamente a las palabras de un solo interlocutor, enriquece la profundidad de comprensión de los temas que se tratan en él. Al suponer que, el escenario, el momento y los personajes juegan un papel importante a la par que palabras que tratan del tema a partir de la razón, se entra en un juego en el que todas las piezas se colocan y tienen una razón de ser más allá del capricho *artístico* o estético del autor, forman, por decirlo de alguna manera, otro argumento. Por ejemplo, pensar en que en *La República* basta únicamente con atender a lo que Sócrates dice, nos despoja de la construcción argumentativa completa; el diálogo sucede afuera de la ciudad, lo que dice mucho de la pertinencia que Platón consideraba acerca de tratar y poner en duda los temas de mayor trascendencia de un orden político, esto no se puede hacer desde dentro, requiere cierto distanciamiento, también, el diálogo ocurre durante la noche, alumbrados únicamente por el fugo de las llamas, si se piensa en esto a la luz del mito de la caverna, se puede llegar a conclusiones muy interesante acerca del lugar que la Política ocupa para Platón, dentro del *corpus* del conocimiento, la Política podría considerarse desde este punto de vista no como una ciencia sino como una *opinión*, algo que ocurre entre las sombras, lo que resulta particularmente interesante si se piensa que en *La República*, Platón desea acercar en la mayor medida posible a la política con la idea del bien, con la que para él es la mayor de las ciencias.

Ahora bien, en cuanto a los dos temas desarrollados en el texto, tratados en este capítulo, existen un par de conclusiones que sería interesante recalcar. Primero, la justicia será para Platón algo que no puede limitarse a ser beneficiosa para una sola persona, ello es consecuencia de que para el autor el hombre no es un ser que pueda vivir ajeno a su carácter social. De aceptar Platón una clase de justicia tal que pueda suceder únicamente en lo individual, estaría aceptando al mismo tiempo que el hombre es capaz de vivir fuera de la sociedad, más aún, la sociedad se antojaría un obstáculo para la realización de tal tipo de justicia. Este es uno de los errores que

se puede apuntar a las primeras tesis de justicia que aparecen en *La República*, especialmente a la que sostiene Trasímaco. La justicia es para Platón un bien que al mismo tiempo que se desarrolla en el individuo debe desarrollarse en la ciudad, por ello parte de los argumentos que se usarán en la defensa de las primeras tesis, no dejarán de aparecer en el desarrollo de la definición última de la justicia, puesto que, no es que los argumentos estén mal o partan de una idea equivocada, sino que más bien, parten de una idea incompleta. Al buscar únicamente, el beneficio individual en la justicia, se pierde toda la parte que tiene que ver con el bien común, y con el desarrollo sano del hombre dentro del orden político. No es que la justicia no tenga que ver con el beneficio de cada uno, sino que no sólo a ello se limita.

El segundo tema, es la división social. Ésta es consecuencia del reconocimiento de la diferencia que existe entre un individuo y otro, el propio desarrollo del diálogo es prueba de ello, puesto que los personajes se irán confrontando unos a otros defendiendo distintos puntos de vista, pero a partir de esa confrontación se irán enriqueciendo las ideas y eventualmente se podrá arribar a argumentos más complejos y completos. Algo muy parecido intenta Platón con las diferencias que distingue entre los hombres, en lugar de que el desarrollo de éstas culmine en la sedición y la confrontación interna, utiliza esas diferencias en beneficio de la ciudad, como algo ventajoso que le permite desarrollarse, y llegar más lejos de lo que sería si se tratara de una ciudad conformada de manera homogénea, de hecho, el contraste de desarrollo entre la *ciudad sana* y la *ciudad justa*, es prueba de la integración beneficioso de partes heterogéneas. Todos han de comprender la justicia y verán en ella la base del bienestar de la ciudad, sin embargo, no todos han de llegar a tal comprensión de la misma manera, ni ha de ser igual la manera de entenderla, puesto que si todos entendieran de la misma manera, entonces se trataría más bien de una sociedad homogénea, como ocurre en la *ciudad sana*. La división social es el resultado del punto de equilibrio entre dos fuerzas con una relación tensa, la desigualdad natural entre los hombres y el bien común, que de alguna manera los iguala.

Capítulo II: *La Guerra Para Platón*

En este capítulo buscaré explicar la concepción que en *La República* desarrolló Platón acerca de la Guerra, con ello me refiero a su naturaleza, es decir, responderé el porqué y el para qué de la guerra según Platón, y cómo entra ésta en la ciudad justa desarrollada en *La República*. Después contrastaré tales ideas con el pensamiento hobbesiano que parece ser el de mayor oposición a la obra platónica, para finalmente profundizando en las diferencias entre ambos, haciendo hincapié en que tales diferencias son consecuencia de los distintos lugares de los que parten ambos autores.

2.1 Concepto de la Guerra en *La República*.

En esta parte intentaré explicar la definición que Platón utiliza de la guerra en *La República*, y la relación que este tema guarda con otros conceptos, formando un entramado coherente. Todo ello a partir del cuestionamiento ¿Por qué y para qué la guerra en *La República*?

2.1.1 La Esencia de la guerra en *La República*: ¿Por qué pelean los guardianes?

¿Cuál es el objetivo de la Guerra según Platón?, ¿qué parte de la naturaleza de los guardianes los conmina a convertirse en guerreros? Estos son los primeros cuestionamientos que intentaré contestar en cuanto a la definición de la guerra según Platón.

La guerra aparece en *La República* poco después de la mitad del libro segundo, una vez que Glaucón critica la *ciudad sana* y Sócrates permite que en ésta se introduzcan los lujos. La ambición por aquello que no es estrictamente necesario lleva a la *ciudad sana* al límite de sus capacidades de abastecimiento, de alguna manera podría decirse que los inocentes pobladores de ésta primera sociedad son tentados por la ambición y con ello trastocan el orden primigenio que se sustentaba en el equilibrio de las partes en un todo homogéneo. El abastecimiento de la ciudad, ahora insuficiente, se debe asegurar a través de la guerra. La guerra es la consecuencia de la ambición, resultado ésta a su vez de la pérdida de inocencia de los primeros pobladores, según lo relata Sócrates. Funciona como una herramienta que permite despojar a los vecinos de su riqueza. Algo muy similar a las guerras de conquista en América en el s. XVI, o las guerras europeas y norteamericanas del s. XIX.

Hay que recordar que la *ciudad sana* contiene en sí misma el principio que utilizará Sócrates para definir la justicia en el libro IV, esto es, *que cada uno haga su naturaleza en miras del bien común*. La *ciudad sana*, se equilibra e iguala sus partes a través del principio de división del trabajo, a través del reconocimiento y *cultivo* de la naturaleza de cada hombre en relación con sus iguales. Lo que lleva a afirmar a Strauss, que esta ciudad en específico no necesita de un gobierno, a semejanza de la *mano invisible* en el mercado, el único regulador de la *ciudad sana*, es un equilibrio que no actúa de manera directa, sino a través de una estricta igualdad de condiciones entre las partes¹⁰⁷. Sin embargo, como apunta el mismo autor, la *ciudad sana*, sólo puede existir en la más extrema inocencia¹⁰⁸, una vez que cualquiera de los ciudadanos desea más de lo que le es necesario, tendrá que obtenerlo en detrimento de lo que otro posee, hasta que finalmente la ciudad tiene que ir a la guerra en busca de un botín que satisfaga su ambición.

La *ciudad sana* ya no puede ser tal, y la homogeneidad de las partes se ve comprometida con la transformación que ha provocado la acumulación de riqueza. De esta manera Sócrates, a partir del reclamo de Glaucón¹⁰⁹ en cuanto a los lujos, se permite introducir la desigualdad entre los ciudadanos: El principio de división del trabajo se sostiene en la ciudad aun cuando ésta ya no puede ser la misma por haber roto su inocencia, como consecuencia, aquéllos que han de ir a la guerra deben ser profesionales en ella. Así como cada artesano de la *ciudad sana*, se preparaba y dedicaba únicamente para ejercer un único arte, quién deba ir a la guerra deberá ser preparado y educado para dedicarse únicamente a éste arte¹¹⁰. Así se crean dos diferentes segmentos en la ciudad, uno dedicado a la generación directa de riqueza a través del trabajo, y otra dedicada a la obtención de riqueza –al menos en un principio- a través del sometimiento de otras ciudades. No obstante, sería momento de preguntarse ¿cuántas veces irá la ciudad a la guerra en búsqueda de riqueza?, ¿no habría de degradarse con el tiempo y sólo convertirse en una agrupación de mercenarios prescindiendo de los artesanos? La respuesta la da Sócrates en el libro IV, cuando prohíbe a un tiempo la indigencia y la opulencia.

¹⁰⁷ Strauss Leo, *La Ciudad y el Hombre.*, pp. 139-141

¹⁰⁸ *Ibid.* p. 141

¹⁰⁹ En cuanto a la personalidad que Platón retrata de Glaucón, Rosen (*Plato's Republic*, p 72) identifica a éste como el hombre de armas por excelencia, el portador del *Thymos*, por lo que, siendo la guerra un asunto de ambición y estando identificada la naturaleza de Glaucón con el *coraje* y la *voluntad* que a aquella caracteriza, no es gratuito que sea Glaucón quien en el diálogo está preocupado por el lujo en una ciudad.

¹¹⁰ *La República*, 374a

... cubrir los costes [De la Guerra] con el botín, con contribuciones especiales, con donaciones o con favores de hospitalidad... no puede ser la base de una administración ordinaria permanente¹¹¹

Weber apunta el hecho de que suena del todo insensato para cualquier Estado, utilizar como base de su administración –en cuanto a recursos se refiere- el botín de guerra. Aceptando tal cosa como cierta, no podría convertirse en *modus vivendi* de ningún Estado la obtención de riqueza a través de la fuerza –el robo¹¹²- . Existe un paralelismo entre ambos autores en este punto, ambos convienen que vivir del robo es poco sensato. No obstante, la situación que se relata en el diálogo durante la decadencia de la primera ciudad, apunta a una dominación desmedida de la ambición en el ánimo de los ciudadanos. Tierra fértil para un Estado mercenario. Sócrates se propone construir a pesar de todo una ciudad equilibrada en la cual pueda encontrar la justicia¹¹³. Con ello, se ve obligado a limitar todo aquello que provoque sedición entre los ciudadanos. La *acumulación* excesiva en una sola clase podría romper con la armonía, *eo ipso*, también con la justicia, por ende la riqueza debe mantenerse en un punto que no provoque divisiones en la ciudad. Entonces, la ciudad se dedicará a la guerra únicamente hasta tener lo *suficiente*. No obstante, la clase guerrera no desaparece. Debe permanecer, puesto que en un segundo término también debe ser guardiana de la riqueza de la ciudad –el planteamiento de la obtención de riqueza a través del sometimiento armado no es exclusivo de la ciudad de Sócrates, también ésta puede ser tratada como presa-.

No obstante, Platón pretende que no sea la riqueza lo que mueva a los guerreros. De manera tal que no permite a los estrategos¹¹⁴ tener nada que puedan llamar suyo, más que aquello que les sea completamente necesario, haciéndoles vivir en comunismo absoluto¹¹⁵. Se supone entonces que difícilmente, quién no ha de obtener ningún beneficio económico directo de la guerra, puede hacer de ésta un medio de obtención de riqueza personal. Siendo así, ¿qué beneficio obtendrían los guerreros al arriesgar su propia vida?, ¿de qué manera pretende Platón

¹¹¹ Weber Max, *Sociología del Poder*, p. 135

¹¹² Strauss hace una analogía entre el arte del guerrero y el arte del ladrón cuando comenta la justicia según Polemarco, donde Sócrates induce a éste a convenir que la justicia es también útil en la paz, cuando se conserva dinero, cuando se protege del extranjero, y en la guerra, cuando se le ataca y, se entiende, el dinero se le arrebató (Strauss Leo, *La Ciudad y el Hombre*, pp. 108-109)

¹¹³ *La República* 421d-423b

¹¹⁴ *Ibid.* 414d

¹¹⁵ *Ibid.* 415e-417b

convencer a la clase de los *guardianes* de ir a la guerra? Más aún, en el principio del libro IV, Adimanto¹¹⁶ cuestiona a Sócrates sobre la felicidad de los guardianes. Éstos que deben proteger a sus conciudadanos e ir a la guerra para obtener riquezas que ellos mismos nunca disfrutarán ¿no han de ser más infelices que los otros? Sócrates responde con dos argumentos: 1. La cuestión es hacer feliz a la ciudad toda, no en demasía a una sola parte -aunque ello, no dice en nada en torno del cuestionamiento que parece insinuar Adimanto, esto es si los *perros guardianes* ¿no se volcarían en todo caso sobre sus conciudadanos para despojarlos?- y 2. La felicidad pende de reconocer y hacer la propia naturaleza¹¹⁷.

If we grant the analogy between the city and the soul, then if the city is happy, so too must be the soul. This will mean in turn that happiness is not a characteristic of one part of the soul but of the order of all the parts...¹¹⁸

El primer argumento de Sócrates no funciona del todo si se permanece con el mismo criterio de felicidad que Adimanto utilizó para hacer su cuestionamiento. En todo caso, la respuesta de Sócrates funciona así también de manera inversa, ¿no se está haciendo excesivamente feliz a los artesanos, en tanto que se hace desgraciados a los guardianes?, es decir, ¿no se está sacrificando al conjunto por una sola parte de la ciudad? Con lo que Sócrates debe cambiar el criterio de felicidad, que ya no dependa del goce de la propiedad de los bienes, sino del ejercicio de la naturaleza de cada uno, uniendo a su vez de esta manera la felicidad y la justicia: ha de ser justo quien sea feliz, y quien sea feliz será justo. Pero con ello va más allá, los guardianes para ser felices deberán hacer su naturaleza, deberán consagrarse a la parte correspondiente al *Thymós*¹¹⁹ que contiene su alma, así como a la parte filosófica que le otorga Sócrates¹²⁰.

In his discussion of happiness, Socrates mentions fine clothing together with feasting and drinking as things that might make the farmers and craftsmen happy but would damage them as workers and technicians, thereby damaging the city as well. The underlying

¹¹⁶Rosen, *Op. Cit.*, pp. 129-130

¹¹⁷*La República* 419a-421c

¹¹⁸Rosen, *Op. Cit.*, p. 130

¹¹⁹ Utilizo el término en griego *Thymós*, por la dificultad de traducción que éste representa. El término se refiere a la parte del alma que tienen que ver con el coraje, el arrojo, el valor, etc., siendo lo que impulsa a una persona a llevar a cabo ciertas hazañas. Rosen lo traduce al inglés como "spiritedness", pero advierte que el término en griego también alude a cierta clase de enojo (Rosen, *Op. Cit.*, p. 8), con lo que se deduce que la traducción no ajusta del todo.

¹²⁰ *La República* 376a-e

premise, again, is that the city prospers when each person does his or her own work well...¹²¹

Entonces, los guardianes pueden ser felices en tanto se considere a la naturaleza de los hombres como criterio. Los guardianes para ser felices, deberán mirar a la guerra con ojos distintos a los de Adimanto, que apunten más allá de la riqueza inmediata y encuentren algo que satisfaga su naturaleza en los términos en los que ésta fue creada. Sea lo que fuere este “algo”, se puede esbozar la idea de que Platón probablemente no pensaba únicamente en lo económico cuando contemplaba la guerra: la riqueza funciona para convencer a los artesanos, pero no del todo a los guardianes, ellos deberán, como grupo, encontrar otro objetivo que les satisfaga.

El eje de la guerra lo constituyen, los hombres, las armas, el dinero y el pan; los factores indispensables son los dos primeros, porque con hombres y armas se obtiene dinero y pan, pero con dinero y pan no se consiguen hombres y armas.¹²²

La guerra no podría limitarse únicamente a la obtención del botín, de ser así, no cabría diferencia alguna entre piratas y guerreros – y ésta existe, en cuanto a la consideración que se tiene de cada uno; es decir, los guerreros marcan una diferencia por el simple hecho de que ellos mismos no se consideran ladrones o piratas, sino algo distinto, no únicamente guiados por un beneficio económico directo-. Aunque la riqueza juega un papel preponderante en cuanto a la causa de un conflicto *con hombres y armas se obtiene dinero y pan*, no logra absorberlo del todo como para lograr ser explicado a cabalidad únicamente contemplando las reservas de uno y otro bando.

Los guerreros de Sócrates no pelean por un botín propio. No pelean por riqueza individual. Desde el momento en el que aparece la guerra a través de la ambición, ésta es reflejo de toda una ciudad, y la riqueza que se pretende obtener a través de la fuerza es también para el goce de toda la ciudad. En este punto es prudente recordar la división del alma que hace Sócrates: Razón, *Thymós* y pasiones. En concordancia, la ciudad tiene dentro de sí tres estratos que se corresponden con ellas. Y los guerreros se corresponden con el *Thymós*, la parte del alma que tiene que ver con el coraje, la valentía y la voluntad. Si es que la ciudad como pretende Sócrates, ha de permitir el ejercicio en armonía de la naturaleza de cada uno de los individuos, la

¹²¹ Rosen, *Op. Cit.*, p. 131

¹²² Machiavelli Niccolò, *Del Arte de la Guerra* Gernika, México 1991, p. 232

motivación de ir a la guerra de los guardianes, deberá encontrarse en su naturaleza. Consecuentemente la principal razón de los guardianes deberá ser el amor por la ciudad, por sus conciudadanos. Un *Eros* dirigido hacia toda la asociación política.

La costumbre de premiar y honrar las virtudes, no despreciar la pobreza, estimar el espíritu y las normas de la vida militar, obligar a los ciudadanos a amarse los unos a los otros, vivir sin banderías, apreciar menos lo particular que lo público... sería como plantar árboles a cuya sombra se estaría con más felicidad y placer...¹²³

Maquiavelo, tiene este punto en coincidencia con Platón. El hecho de que la disciplina militar puede ser de gran ayuda para una ciudad, en tanto se encuentre dirigida al bien de todo el conjunto. Nos dice el florentino que los ciudadanos deben *apreciar menos lo particular que lo público*, es decir, poner por delante los beneficios en los que goce todo el conjunto antes de los de una sola persona. Con lo que en otro momento, llega a afirmar "... [La Guerra] tratándose de un oficio con el que nadie puede vivir honradamente, sólo le corresponde su ejercicio a una república o un reino"¹²⁴. Específicamente, la guerra es de tal manera para Maquiavelo, que no puede volverse en un ejercicio que beneficie únicamente a una clase, debe beneficiarse todo el conjunto. Relaciona además el ejercicio de las armas con *cierta estimación*, en el mismo renglón que los premios a las virtudes. Este será otro punto coincidente con el ateniense, la relación de la guerra con la búsqueda y obtención de *honor*.

Entonces, tratando de responder la pregunta planteada en un inicio, -¿qué hace pelear a los guerreros?-, Platón intenta prescindir de toda motivación económica específicamente en la clase de los *guardianes*. Puesto que, al impedir la búsqueda de un beneficio económico por parte de la clase guerrera, intenta prevenir la consolidación de un Estado dedicado a la guerra, una *Timocracia*. De manera tal que los guerreros deben buscar algo distinto a un beneficio económico directo. No obstante, no por ello piensa que debe renunciarse a la ambición, puesto que, fue justamente ésta la que movió a la ciudad en un primer momento.

En el diálogo del banquete, Platón trata la naturaleza de *Eros*. Una afirmación que en este momento resulta de ayuda es aquella donde Sócrates explica que Diotima le aclaró que *Eros*

¹²³ Machiavelli, *Op. Cit.*, p. 18

¹²⁴ *Ibid.*, p. 20

no es otra cosa que la intención humana de alcanzar la inmortalidad a través de la creación¹²⁵. Pero diferencia el tipo de creación entre un ser humano cualquiera –entiéndase un *artesano* de *La República*-, donde la creación se entiende a través de su descendencia, la creación a través del cuerpo, y un ser humano excepcional que busca crear en el espíritu¹²⁶.

...Por supuesto, Sócrates, ya que, [Habla Diotima] si quieres reparar en el amor de los hombres por los honores, te quedarías asombrado también de su irracionalidad, a menos que medites en relación con lo que yo he dicho, considerando en qué terrible estado se encuentran por el amor de llegar a ser famosos «y dejar para siempre una fama inmortal». Por esto, aún más que por sus hijos, están dispuestos a arrostrar todos los peligros, a gastar su dinero, a soportar cualquier tipo de fatiga y a dar su vida.¹²⁷

Los Guardianes buscan honores, tiene un tipo de naturaleza distinto al de los artesanos, que les permite ignorar los peligros y la riqueza y concentrarse en la obtención de fama y gloria. Durante el libro III de *La República*, se habla considerablemente de la educación basada en los poemas épicos, y de cómo, los educandos deben buscar imitar siempre sólo lo bueno, nunca los actos reprobables y moralmente condenables¹²⁸, de manera que siempre tengan una ferviente admiración por aquellos que obtienen fama y gloria a través de sus actos. Y de igual manera, al final del mito de los *terrígenos*, se advierte que los metales que sobresalen de lo común, plata y oro, deberán ser reverenciados. Por lo que, puede deducirse que hay una intención de Platón en utilizar y promover el deseo de gloria en la clase guerrera. Aunque, la educación en ese sentido, dependerá en mucho de la *imitación*, y no tanto de un saber filosófico.

2.1.2 Artesanos y Guardianes: Guerra y Eros.

Los Artesanos tiene ambición de riqueza, su principal arte es el arte de hacer dinero. En un primer momento ésta única clase en la *ciudad sana* provoca con este deseo un malestar en la ciudad que no será tratado del todo hasta la formación de la *ciudad justa*. La causa de la guerra es el deseo. El deseo de tener más expresado en ambición. Sócrates se ve comprometido a dar una respuesta satisfactoria una vez que ha permitido que la ambición trastoque el orden que describió en el origen de la asociación humana. Este deseo pone en peligro el equilibrio de las

¹²⁵*El Banquete*, 206e-207b

¹²⁶*Ibid.* 207b-208a

¹²⁷*Ibid.* 208c

¹²⁸*La República* 395b-398b

partes. Por ello, debe restablecerse el equilibrio, pero la situación es tal que no se puede simplemente retroceder, exiliar la ambición y reencontrar la inocencia humana –de recordarse que la finalidad de Sócrates es encontrar la justicia y definirla en una especie de absoluto, por lo que, no podría solamente retroceder cuando se encuentra con la ambición, debe llevar su planteamiento hasta las últimas consecuencias de manera que le sea posible encontrar la justicia-. El nuevo orden debe permitir la existencia del deseo de tener más, sin que por ello se pierda el equilibrio que asegure la existencia, tarde o temprano de la justicia en la ciudad.

La respuesta es una clase guerrera embebida de patriotismo, de amor al lugar de origen, desatado por su educación, por una aprehensión de creencias –mito de los terrígenos-, dónde reconocen entre sus conciudadanos a sus hermanos, puesto que todos han nacido de la misma tierra, a pesar de contener distintos materiales en sus almas. Pero esto no es suficiente para llegar a la ciudad justa. Si se contempla la definición de justicia, la presencia de éstas únicas dos clases provocaría el desgajamiento de la ciudad en dos partes. Por un lado, unos se dedicarían a la guerra, puesto que esa es su naturaleza, a la vez que los demás se dedicarían a generar riqueza a través del comercio, siendo ésta la consecuencia de su naturaleza. Sin un elemento que medie entre ambos, una clase acumularía todas las ventajas en tanto que la otra estaría desprotegida. Ello provocaría la sedición y una guerra al interior, donde probablemente se acabaría por esclavizar a los artesanos. El elemento mediador lo coloca Sócrates en la última clase en aparecer, la clase de los filósofos-gobernantes, con lo que termina de dársele forma a la ciudad y aparece la justicia en toda regla¹²⁹.

La Ciudad Justa no puede estar completa únicamente con el deseo de los artesanos y con el valor de los guerreros, no le es suficiente con el *Eros* y el *Thymos*. Con ello aún no se alcanzaría la Justicia. Puesto que, según muestra Platón, la Justicia es una virtud que requiere de la razón para hacer un discernimiento correcto de las cosas, para buscar lo mejor para la ciudad más allá de la única apariencia. Además, sin la razón el *Thymós* -que de alguna manera opera como un medio para obtener un fin, sin llegar por ello a ser un fin en sí mismo- terminaría al servicio de la parte pasional del alma. Y si el *Thymós* trabajase al servicio de las pasiones, cada individuo se preocuparía por la satisfacción personal de sus intereses sin contemplación de sus congéneres. O en el caso de que el objeto del *Eros* fuera una persona, ésta misma relación se

¹²⁹ Strauss Leo, *Op. Cit.*, p. 158

volvería excluyente debido al sentido de *propiedad* y pertenencia propio del *Eros* en esta situación. Y la ciudad por su parte, se volvería una aglomeración de individuos que buscan satisfacerse a través de sus conciudadanos sin contemplación al bien colectivo, lo que culminaría en dispersión y disgregación del orden público. La ciudad necesita de la parte pensante, para mediar al *Eros* y colocar al *Thymós* en posición de buscar la justicia, a través de la subordinación de éste mismo a la razón. De esta manera, *Eros* y razón, como apunta Strauss¹³⁰, se podrían considerar opuestos. Pero Platón busca la manera de reconciliar ambas partes. De no ser así la tensión entre ambas podría culminar en una relación violenta. Platón promueve el patriotismo¹³¹, como valor cívico por excelencia, desde artesanos hasta filósofos, el *Eros* que Platón promueve tiene como objeto a toda la ciudad. No obstante, no por ello se deja de lado la naturaleza excluyente del *Eros*, pues a Platón le interesa que cada individuo ame a su propia ciudad, *distinta de otras*, ello se verifica cuando Sócrates relata que la ciudad ha de hacer la guerra con otras ciudades, en búsqueda de su particular beneficio¹³².

Existe una clara oposición dibujada por Sócrates entre *Eros* y razón en el caso del desarrollo de la justicia. El comunismo de mujeres y niños que se introduce en el libro IV¹³³, es consecuencia de ello. Al reconocer como *suyo* un hombre o una mujer a otra persona, pone en riesgo la parte de la justicia que relaciona a todos los segmentos entre sí, debe verse *por el bien del conjunto*, no por el de una sola parte – el mismo principio que se usa para atender el problema de la felicidad- y menos aún por el de un solo individuo. Por ello el *Eros* no debe limitarse a un nivel tan particular, especialmente entre las clases de plata y oro. La herramienta que Platón utiliza para este fin, es la eliminación de la propiedad privada en las clases guerrera y filósofa. El comunismo de personas, desataría –como parece ser el deseo de Sócrates- el *Eros* dirigiéndolo hacia una mayor cantidad de individuos; de compartirse los niños, *todos los infantes serían hijos de todos a un tiempo*, de manera que el *Eros* se proyectaría con miras a incluir toda la ciudad.

Por otro lado si se recuerda la descripción que hace Sócrates en el libro II de la primera ciudad, en ésta sólo se limita la cantidad de hijos que se pueden procrear para no romper el equilibrio

¹³⁰*Ibid.* p. 161

¹³¹*Ibid.* p164

¹³²*Ídem.*

¹³³*La República*, 424a

de mercado. Cabe pensar entonces que la asociación *erótica-particular* está permitida entre los artesanos, puesto que en ese momento ellos son la única clase. Más aún, el comunismo de personas parece sólo limitarse a las clases altas, puesto que son las personas en el gobierno quienes deben inflamarse con mayor intensidad del espíritu patriótico, y buscar el beneficio del conjunto, pues de otra manera, más que gobernar tiranizarían a la ciudad. Por lo que el *Eros* excluyente permanece en la ciudad, pero únicamente es algo a lo que pueden aspirar los artesanos.

Mientras la república no se corrompió [la antigua república romana] jamás un ciudadano eminente se valió durante la paz del ejercicio de las armas para violar las leyes, expoliar las provincias, usurpar el poder, tiranizar a su patria, y someterlo todo a su voluntad... Los generales, satisfechos de su victoria, retornaban gustosos a su vida privada¹³⁴

De nuevo, existe una coincidencia entre el pensamiento de Maquiavelo y el de Platón. Esta vez Maquiavelo utiliza como ejemplo la antigua república romana, y justamente aguza la vista para observar la caída de ésta y la implantación del imperio, cuando, dice Marco Anneo Lucano *fueron homicidas/Brazos romanos de romanas vidas.*¹³⁵ Y se entiende que ello sucede por una ambición desmedida fijada en el ámbito privado, el deseo de uno solo, el deseo excluyente.

Ahora bien, regresando a *La República*, una vez que los hombres de oro¹³⁶ están en la ciudad, se puede llamar a ésta *justa*. Por lo que de alguna manera se insinúa que la justicia en mucho tiene que ver con el ejercicio de la naturaleza de esta clase en particular. Strauss apunta que bajo todo el razonamiento propuesto sobre la composición del alma de los filósofos, son éstos los únicos encargados de la justicia en su forma más pura¹³⁷. La justicia es que cada uno haga su naturaleza en miras del bien del conjunto, por naturaleza tanto en el hombre como en la ciudad la razón debe gobernar, sólo de esa manera el hombre puede ser totalmente justo, de no gobernar la razón, no se puede ser justo del todo, los filósofos son pues éstos hombres dónde gobierna la razón, son los verdaderamente justos.

¹³⁴Machiavelli, *Op. Cit.*, pp. 22-23

¹³⁵Anneo Lucano, Marco, *Farsalia*, Libro I

¹³⁶*Ibid.* 415a-b

¹³⁷ Strauss Leo, *Op. Cit.*, p. 159

Ahora, todas las partes están reunidas alrededor de la justicia, misma que se insinuaba en la *ciudad sana* a través del equilibrio del mercado y la homologación consecuente con éste de la ciudadanía en una sola clase, que sufre una distorsión por la ambición y engendra a la ciudad guerrera, una ciudad conquistadora y que finalmente, llega al cenit con el gobierno de los filósofos. Al mismo tiempo, ese principio de justicia que reúne a las partes, las obliga a someterse a él, como si de una ley se tratara. Cada segmento social está obligado a cumplir con el principio de justicia al que reconoce como verdadero. Si, como apunta Strauss, los filósofos son en realidad los únicos hombres que ejercen la justicia más pura, el gobierno de éstos es la consecuencia natural del principio de justicia. Todos se someten al principio abstracto de justicia y, como consecuencia, son gobernados por los filósofos, quienes son la encarnación concreta de tal principio. Pero, al mismo tiempo, como se venía hablando más arriba, hay una oposición entre *Eros* y Razón, entre los filósofos y los artesanos que, por la evasión constante de Sócrates, podría insinuarse que en última instancia es lo suficientemente peligrosa como para poner en riesgo el equilibrio de la ciudad, como de hecho sucede en la caída de la *ciudad sana*. Entonces, garantizar el sometimiento de los artesanos puede ser una de las principales preocupaciones de los filósofos. Dice Sócrates en el libro IV que de alguna manera la naturaleza de los guardianes los conmina a ser auxiliares de los filósofos, en el individuo esto significa que el *Thymos* tiene una naturaleza tal que lo pone del lado de la razón¹³⁸. Sin embargo, la naturaleza de los *guardianes* no puede funcionar como garantía total de la permanencia de tal situación. Al contrario, la educación que Sócrates ayudado de Adimanto y Glaucón, construyen para los guardianes tiene que ver con la procuración de la naturaleza, con la realización de la misma, lo que no sería necesario si no se diera el caso de que el hombre puede evadirse a ésta. Lo que justamente ocurre en la transformación de la *ciudad sana*, aun cuando no esté constituida del todo la clase guerrera, los artesanos de la *ciudad sana* tienen que ir a la guerra; su supervivencia en el lujo depende de ello. En este momento *Thymos* es guiado por el *Eros*, y el resultado es que la *ciudad sana* se convierte en una ciudad conquistadora. Platón entonces soluciona la cuestión, maximizando el *Eros*. Lo lleva a ser expresado por toda una ciudad con respecto a sí misma, y no de manera excluyente de individuo a individuo. De esta manera es también lícito pensar en la ambición como motor de la guerra. La ambición como una forma específica de *Eros*. También ésta se maximiza hasta cubrir a toda la ciudad, y se puede pensar

¹³⁸La República, 440b-441c

entonces en el beneficio de todos, y no de una clase tal de ambición que provoque una diferenciación entre clases que resulte en un enfrentamiento entre éstas, de manera que excluyan una a otra y la cohesión del orden se vea comprometida. Permite el *Eros* de la ambición, expresado de ésta manera, que cualquier enemigo potencial o real sea visto hacia afuera, previniendo la sedición. Más aún, la satisfacción de tal *Eros*, expresado en riqueza o fama, sólo puede lograrse como conjunto, no de manera individual.

2.2 La Justicia en la Guerra.

En esta parte desarrollaré la relación que existe en *La República*, entre la guerra y la justicia¹³⁹.

2.2.1 “Guerra Justa” en *La República*.

En el diálogo *Gorgias* de Platón, Sócrates explica que en la política existen dos actividades principales, la justicia y la legislación, y la relación entre éstas y el alma del hombre, es la misma que existe entre el cuerpo y la gimnástica y la medicina¹⁴⁰. De manera que, estas actividades en el caso del cuerpo le mantienen sano. Para el alma humana, explica Sócrates, la legislación se corresponde con la gimnástica y la justicia, con la medicina. De esta manera la justicia para Platón es indisoluble de la actividad política. Más aún, es el eje sobre el que se construye toda su teoría.

La guerra es un asunto de política, diferente de un conflicto entre particulares en la medida en la que incluye a toda una nación. Pero, como advierte en múltiples ocasiones Von Clausewitz, es la política la que dirige a la guerra, pues la guerra es solo un instrumento de la política¹⁴¹. Así lo entiende también Platón, la guerra funciona como una herramienta para una nación. Siendo que, Platón encuentra como eje de la política a la justicia, cabe suponer que ésta última también habrá de relacionarse con la guerra.

Todo tipo de guerra, según Platón, es movida por la ambición.

¹³⁹ Cabe recordar que la justicia es la columna vertebral en el pensamiento platónico de todas sus ideas relacionadas con la política. El concepto de *lo político* para Platón, es el desarrollo, en el pensamiento y en la realidad, de la justicia. De manera tal que, al desarrollar una relación entre la guerra y la justicia, se implica también la relación entre la guerra y la política, con todo lo que ello a su vez significa; desde el tipo de ordenamiento político, hasta la finalidad misma del ejercicio del poder.

¹⁴⁰ *Gorgias*, 463d-466a

¹⁴¹ Von Clausewitz Karl, *De la Guerra*, Colofón SA México 1999, p. 565

Guerras, revoluciones y luchas, nadie las causa, sino el cuerpo y sus deseos, pues es por la adquisición de riquezas por lo que se originan todas las guerras, y a adquirir riquezas nos vemos obligados por el cuerpo, porque somos esclavos de sus cuidados.¹⁴²

Defender una ciudad del ataque extranjero, es en primera instancia defender las riquezas que ésta guarda. El botín de guerra, riqueza directa obtenida de la acción armada. Nos cuenta Sócrates en el *Banquete*, que el deseo no se limita a obtener aquello que lo provoca, sino que una vez obtenido busca mantenerse satisfecho en el futuro¹⁴³. De esta manera desear la permanencia de la riqueza en la ciudad para el goce de ésta es una forma de ambición. En una guerra invasiva, por otro lado, la ambición que mueve la campaña es por demás evidente. Desde esta perspectiva se logra entender las razones que llevan a Platón a ligar fuertemente la guerra con el deseo por riqueza, guerra y ambición. No importando si la guerra es de carácter defensivo o una campaña invasiva, su principal motor, desde la perspectiva platónica, será la ambición, el deseo por la riqueza; tanto en consecuencia por una carencia inmediata, el hecho de no poseer riqueza, como de buscar su goce en el futuro previendo una posible carencia.

Movida por la ambición y recordando que Sócrates se propuso demostrar el talante de la justicia como bien deseable en sí mismo y por sus efectos¹⁴⁴, cabe preguntarse ¿se podría calificar a la guerra como justa?

Primero, habría que atender al drama, ¿en qué momento se discute de la guerra? La clase de guerra que tienen que ver con la agresión aparece después de que Glaucón califica a la *ciudad sana* como una *ciudad de cerdos* por la carencia de lujos¹⁴⁵, pero la justicia no aparecerá formada del todo hasta mucho después, cuando la ciudad esté completada en sus tres segmentos. Aunque, aduce Sócrates que la justicia ya se encontraba ahí desde un inicio, y de hecho, desde el principio de división del trabajo en la *ciudad sana*, ya se daba un primer lineamiento sobre el que se desarrollaría la justicia

¹⁴²Platón, *Fedón*, 66c-d

¹⁴³ *El Banquete*, 200c-d

¹⁴⁴*La República*, 358a-359b

¹⁴⁵*Ibid.*, 372c-373e

La justicia es el principio que guió la fundación de la *ciudad sana*, estaba en vigor ésta aunque de forma incompleta y no está del todo en vigor en la ciudad del campamento armado.¹⁴⁶

No parece haber algo que defienda la existencia de la justicia en la ciudad guerrera, al contrario, ésta más bien se antoja como un tropiezo de la *ciudad sana*, en cuanto a justicia se refiere, que se termina de resolver en la ciudad justa —o ciudad buena como la llama Strauss—. Tal vez un tropiezo necesario para el nacimiento de la justicia en su forma más acabada, pero no deja de ser un *interregno* al gobierno de la justicia. Desde ésta perspectiva, la guerra agresiva no puede ser justa porque sucede cuando la justicia inacabada de la *ciudad sana* ya se ha agotado, mientras que, por otro lado, es muy temprano para que aspire a la justicia en su forma terminada; a la que se le dará origen en la ciudad justa.

Ahora, atendiendo a la justicia en sí, como la define Sócrates, que cada uno haga su naturaleza con miras al bien de la ciudad, la guerra sería el ejercicio de naturaleza de los guardianes: Los guardianes tienen como elemento rector de su alma el valor, *Thymós*¹⁴⁷. Pero a la vez, el ejercicio de su naturaleza debe resultar en un bien para la comunidad. Una guerra de agresión nace como fruto de la ambición, para satisfacer la carencia de riqueza misma, ésta última que Sócrates da a entender, terminará compartiéndose con toda la ciudad. Pareciera entonces que, una guerra de agresión podría ser justa en tanto el botín se reparta en toda la ciudad, y resulte en un bien para toda una ciudad.

No obstante, habría que recordar que, durante el primer libro discute Sócrates con Polemarco acerca de si la justicia puede resultar en perjuicio de alguien:

-¿Y no diremos también, amigo, que los hombres, al ser dañados, se hacen peores en lo que toca a la virtud humana?

-Ni más ni menos.

-¿Y la justicia no es virtud humana?

-También esto es forzoso.

¹⁴⁶Strauss Leo, *Op. Cit.*, 158-159

¹⁴⁷*Ibid.*, 375b-c y 429b-430c

-Necesario es, por tanto, querido amigo, que los hombres que reciben daño se hagan más injustos.

...

-¿Ni tampoco los justos pueden hacer a nadie injusto con la justicia, ni, en suma, los buenos a nadie malo con la virtud?

-No, imposible

-Porque, según pienso, el enfriar no es obra del calor, sino de su contrario.

-Así es.

-Ni el humedecer de la sequedad, sino de su contrario.

-Eso parece.

-¿Y el justo es bueno?

-Bien seguro.

-No es, por tanto, ¡oh Polemarco!, obra propia del justo el hacer daño ni a su amigo ni a otro alguno, sino de su contrario el injusto.

-Me parece que en todo dices la verdad, ¡oh, Sócrates! –repuso él.

-Por tanto, si alguien afirma que es justo el dar a cada uno lo debido y entiende con ello que por el hombre justo se debe daño a los enemigos y beneficio a los amigos, no fue sabio el que tal dijo, pues no decía verdad; porque el hacer mal no se nos muestra justo en ningún modo.

-Así lo reconozco- dijo él.¹⁴⁸

En este punto de *La República* se había aceptado que la justicia no podía ser un mal en ninguna forma, ni para quien la ejerce, ni para quien el objeto de ésta, ni para el juez ni para el condenado. De igual forma debiera ocurrir a nivel de ciudades como ocurre entre individuos, puesto que éste principio fue el que permitió el descubrimiento de la justicia. Por lo que,

¹⁴⁸*Ibid.*, 335c-e

pensando en la guerra, cabe preguntarse ¿qué clase de guerra justa es aquella en la que no se perjudica a alguna de las ciudades o regímenes que pelean?

El propio Sócrates evade esta cuestión cuando habla de la guerra de agresión:

-No digamos aún –seguí- si la guerra produce males o bienes, sino solamente que, en cambio, hemos descubierto el origen de la guerra en aquello de lo cual nacen las mayores catástrofes públicas y privadas que recaen sobre las ciudades¹⁴⁹

No termina de discutir la cuestión sobre si este tipo específico de postura en la guerra resulta en algún bien. De hecho, según el desarrollo posterior, la ciudad tendrá que corregirse una vez que ha ido a la guerra bajo esas condiciones. Por lo que, esa corrección insinúa la idea de que esta guerra no es justa.

Sin embargo, esta idea opera bajo la lógica de una justicia incluyente, más allá de un orden político específico. Y habría que recordar que la justicia que plantea Platón resulta en la formación de un orden excluyente, que diferencia una nación de otra. No busca, por tanto, ser, en cuanto a orden político, que la justicia opere tanto para el extranjero como para el compatriota, más bien busca únicamente el beneficio del orden interno. Y en cuanto a ésta lógica, una campaña invasiva puede presentarse como justa, al buscar el bien de una colectividad.

Por otro lado está la guerra de carácter defensivo. Cuando los guardianes defienden su propia ciudad. Esto ocurre cuando la ciudad está completamente formada. Por tanto, según el drama, la justicia ya está en vigor en su forma más acabada cuando esta clase de guerra ocurre, es decir, esta postura o esta clase de guerra es justa.

En cuanto a la definición de justicia, este tipo de guerra es un bien para la ciudad porque permite su subsistencia, y es también un bien para el enemigo, en tanto combate su ambición, lo que puede resultar en un remedio para *aquello de lo cual nacen las mayores catástrofes públicas y privadas*. Esta clase de guerra es pues justa. Sin embargo, no por ello deja de mantener a la ciudad en una posición excluyente hacia el exterior, que es el origen de la definición de justicia

¹⁴⁹*Ibid.*, 373e

de Polemarco, donde se hace bien al amigo y se perjudica al enemigo¹⁵⁰, y está de alguna manera emparentada con la guerra de agresión, puesto que, sin hacer esta distinción amigo-enemigo, no sería lícito para nadie tomar la riqueza de otra ciudad.

La tesis de Polemarco refleja la opinión más influyente acerca de la justicia –la opinión según la cual la justicia significa espíritu cívico o la preocupación por el bien común, el consagrarse de lleno a la propia ciudad en tanto ciudad particular que como tal es enemiga en potencia de otras ciudades, o patriotismo-. La justicia entendida de este modo consiste efectivamente en ayudar a los propios amigos, es decir, a los conciudadanos, y en odiar a los propios enemigos, es decir a los extranjeros. No se puede prescindir de la justicia entendida de este modo en ninguna ciudad por justa que sea, ya que incluso la ciudad más justa es una ciudad, una sociedad particular, cerrada o exclusiva...¹⁵¹

Aún la ciudad justa es *enemiga en potencia* de sus vecinas. Parece ser que de esta manera, la justicia se limita únicamente a ocurrir en el interior de ese orden excluyente que es la propia ciudad. La justicia como bien para todos los órdenes políticos por igual, implicaría la inclusión de todos en un único orden.

2.2.2 Pacifismo Internacional y Nacionalismo Belicista.

El mito de los *terrágenos* en el libro III, Sócrates hace alusión al sentido patriótico-excluyente que deben desarrollar los habitantes de la ciudad justa, ellos deberán protegerse y verse unos a otros como hermanos, puesto que todos han nacido de la misma tierra¹⁵² –y no de otra, habría que agregar-. Al hacer la distinción entre *nuestro* y ajeno para los habitantes de la ciudad justa, Sócrates marca una diferenciación que permite a la ciudad cerrarse hacia afuera¹⁵³.

Por otro lado, en contraste la *ciudad sana* es incluyente. Cuando comienza la descripción de ésta a partir del principio de división del trabajo se crea una situación en la cual cada nuevo bien que se deseé necesariamente supone la inclusión de un nuevo artesano dentro de la ciudad¹⁵⁴, hasta encontrar el tope de invadir los terrenos vecinos. Sin embargo, hay que destacar que esta ciudad no tiene gobierno y que la asociación de las partes se basa en el beneficio mutuo

¹⁵⁰*Ibid.*, 331e

¹⁵¹ Strauss Leo, pp. 110-111

¹⁵²*La República* 414e-415a

¹⁵³ Strauss Leo, *Op. Cit.*, pp. 150-152

¹⁵⁴*La República* 370d y 371a-e

en relación con lo necesario para sobrevivir, entendido esto desde el punto de vista económico. Sus habitantes están reunidos sin el *espíritu* de nación. Si se piensa en la razón que cada habitante tiene para reunirse en este orden, la respuesta es inmediata es “satisfacción de necesidades”, dice Sócrates que el hombre no se basta a sí mismo para sobrevivir, por ello debe reunirse con otros y usa a la *ciudad sana* para plantear tal compulsión. Pero ello, que es el origen de la asociación se aleja cada vez más conforme la ciudad se desarrolla. Si ese razonamiento de “satisfacción de necesidades”, fuera suficiente, el mito de los terrígenos sería tal vez, innecesario. Pero Sócrates hace mediar la fe para garantizar la cohesión social. Tal vez, podría decirnos con ello, sin una pasión que apareje la “satisfacción de necesidades”, la asociación correría peligro. De otra manera, la guerra se hace un tanto inexplicable. Ahí donde la ciudad coloca a los ciudadanos en una posición en la que éstos deben poner en riesgo su vida y sus bienes, la asociación podría facturarse, puesto que morir no satisface ninguna necesidad, el hombre se reúne para mantenerse con vida.

No obstante, si atendemos al drama, el mito de los *terrígenos*, se cuenta después de las campañas invasivas. Ello podría implicar que no es necesario el sentido patriótico para que nazca una guerra agresiva. La situación incluyente de la *ciudad sana*, para satisfacer la demanda de sus habitantes en cuanto a bienes, creó una situación en la que comenzaron a desear más en cada vez. Este deseo de más es lo que da origen a la ambición que será el motor de la guerra. De esa manera, la *necesidad* lleva consigo el germen de la ambición. Esto mismo explica por qué esa clase de guerra no necesita del sentido patriótico. Los habitantes pondrán en la balanza su vida y sus bienes., de un lado, y la promesa de mayores ganancias del otro. La riqueza que la guerra podría traer consigo, es suficiente para que los ciudadanos pongan en riesgo su propia vida, y puesto que son guiados en lo individual por la ambición, no necesitan un gobierno que medie para conminarlos a ir a la guerra.

Parece ser, como asegura Strauss, que cualquier ciudad es de alguna manera una amenaza para sus vecinas, en tanto es un orden excluyente. Platón dibuja esta situación en dos de las ciudades, mientras que en la tercera, la *ciudad sana*, su no belicismo depende de un equilibrio del mercado entre bienes y habilidades de los artesanos. Pero ésta particularidad de la *ciudad sana*, implica también de alguna forma una carencia de ley, de gobierno y con ello de orden político

...si los hombres estuvieran por naturaleza constituidos de tal forma que no desearan nada, fuera de lo que la verdadera razón les indica, la sociedad no necesitaría ley alguna, sino que sería absolutamente suficiente enseñar a los hombres doctrinas verdaderas para que hicieran espontáneamente, y con ánimo sincero y libre, lo que es verdaderamente útil. Pero la verdad es que la naturaleza humana está constituida de forma muy distinta; porque todos buscan su propia utilidad, mas no porque lo dicte la sana razón, sino que, las más de las veces, desean las cosas, y las juzgan útiles, porque se dejan arrastrar por el sólo placer y por las pasiones del alma, sin tener en cuenta para nada el tiempo futuro ni otras cosas: De donde resulta que ninguna sociedad puede subsistir sin autoridad y sin fuerza y, por tanto, sin leyes que moderen y controlen el ansia de placer y los impulsos desenfrenados¹⁵⁵.

Pudiera ser entonces que Platón rescata el carácter excluyente de cualquier orden como un carácter eminentemente político. Con ello se encontraría relacionado con otro autor muy posterior, Carl Schmitt:

La guerra no es pues un fin o una meta, o tan solo el contenido de la política, sino que es su presupuesto siempre presente como posibilidad real y que determina de manera particular el pensamiento y la acción del hombre, provocando así un comportamiento político específico.¹⁵⁶

Para Carl Schmitt, la constitución de cualquier orden político implica la existencia de una posición amigo-enemigo de dicho orden para con el exterior, no importando si tal posición deriva en una guerra o no, sino que la *posibilidad* de la existencia de tal guerra termina dando lugar al orden.

Enemigo no es el competidor o el adversario en general. Enemigo no es siquiera el adversario privado que nos odia debido a sentimientos de antipatía. Enemigo es sólo un conjunto de hombres que combate, al menos virtualmente, o sea sobre una posibilidad real, y que se contrapone a otro agrupamiento humano del mismo género.¹⁵⁷

A la manera de Schmitt, el *enemigo* resulta ser un ente abstracto, del todo ajeno, que se coloca por fuera del orden político interior que es conocido, de alguna manera muy cercano a lo que se insinúa en el mito de los *terrágenos*, perteneciente también a un orden político como *otro*

¹⁵⁵Spinoza Baruch, *Tratado Teológico-Político*, Alianza Editorial. Madrid 2003, pp. 158-159

¹⁵⁶Schmitt Carl, *El Concepto de lo Político*. Folios Ediciones, México 1985, p. 31

¹⁵⁷*Ibid.*, p.25

agrupamiento humano del mismo género, pero que se identifica como distinto. Siendo así, la *guerra* se insinúa en cada orden político, al diferenciar un orden de otro, al reconocer la existencia, aun solo en la posibilidad, de lo *ajeno*, del *enemigo*.

Ahora bien, ¿cómo podría ocurrir entonces la paz?, una paz longeva y constante. Para Schmitt, esto parece suceder únicamente cuando se reúnan todas las naciones en un sólo orden. Pero para llegar a ello, deberá haber una guerra, *la guerra por el fin de todas las guerras*, la guerra entre pacifistas y no pacifistas, donde habrá una negación total por ambos bandos de la condición humana. Será entonces, una guerra de exterminio¹⁵⁸. A final de cuentas la génesis del orden pacífico existe a partir de, lo que imagina Schmitt es, una de las guerras más inhumanas. En el caso de Platón, la paz existe en su forma completa en la *ciudad sana*, cuando ésta aún se contentaba con lo *estrictamente necesario*. En ella, el único orden se mantenía en el intercambio de bienes. Es decir, la paz en Platón tienen que ver con la inexistencia del orden político, en el caso de Schmitt tiene que ver con la inexistencia de un posible *enemigo* –al menos en el exterior-

Ahora bien, la *ciudad sana* de Platón se roza de hecho con una concepción de Thomas Hobbes, de la unificación de la humanidad en un solo orden, que permita el nacimiento de una paz perenne.

En cuanto a la “humanidad” se convierte en el sujeto o en el objeto de la planificación, estos principios deben conducir al ideal de la civilización, esto es, a la reivindicación de un modo de vida razonable común a toda la humanidad concebida como *una sola* “Sociedad cooperativa de consumo y producción”.¹⁵⁹

No obstante, esta coincidencia se da en momentos totalmente opuestos. Platón coloca a la *ciudad sana* en el inicio, es el origen de las asociaciones humanas, es la ciudad *más natural*. Por otro lado Hobbes pinta el escenario de la unidad de las sociedades en un concepto de “humanidad”, al final del proceso de reivindicación de la naturaleza que lleva a cabo el

¹⁵⁸Strauss Leo, *Comentario Sobre el Concepto de lo Político de Carl Schmitt*, en Meier Heinrich, *Carl Schmitt, Leo Strauss y El Concepto de lo político, sobre un diálogo entre ausentes*, Katz Editores, Buenos Aires 2006, pp. 150-151

¹⁵⁹*Ibid.*, p. 145, las cursivas son del autor

Leviatán. Platón parte de la asociación, pone el inicio de las sociedades humanas en una *ciudad*, en un *orden*. Hobbes, en este sentido, parte de un origen muy distinto.

2.3 La Controversia entre las ideas de Hobbes y Platón.

En esta parte contrastaré las ideas entre Thomas Hobbes y Platón con respecto a la guerra. Para ello primero abordaré la diferencia entre ambos en cuanto a la consideración de la naturaleza en sí, y la naturaleza humana. Después, a partir de lo anterior puntualizar las diferencias que resultan en cuanto a la consideración de la guerra entre ambos autores, del desarrollo de uno y otro pensamiento acerca de la naturaleza.

2.3.1 El estado de Naturaleza.

¿Es natural la asociación humana, una ciudad, una nación, un Estado? O por el contrario ¿es una construcción humana? La cuestión es de interés, en tanto de ello se desprende el concepto de *lo político*, y con ello, de la guerra. De ser natural, el proceso lleva a buscar la interpretación más adecuada a lo que, de hecho, ya está definido y de esta manera *cultivarlo*. De no ser así, el camino se antoja una constante en el método de prueba y error, donde nada está dado y cada paso es una construcción en sí mismo.

Hobbes entiende que el estado natural del hombre no es el orden. Al contrario, el hombre en naturaleza se encuentra en un estado de guerra, que a falta de cualquier asociación, es una guerra de todos contra todos, donde existe gran libertad, en tanto no hay autoridad civil que limite el actuar de las personas, pero que por esto mismo, se desconfía de todos.

...Primero reflexionemos sobre las ventajas y desventajas que generalmente se dan en todo tipo de república, por miedo de que alguien piense que lo mejor sería vivir cada uno según su voluntad sin someterse a ninguna forma de gobierno. Es cierto que fuera de la sociedad civil cada uno goza de una libertad completa, pero infructuosa, porque, como tiene el privilegio de hacer cuanto buenamente quiere, deja también a los demás el poder de hacer que él mismo padezca cuanto les parece. Pero en el gobierno de un Estado bien establecido cada particular no se reserva más libertad que aquella que precisa para vivir cómodamente y en plena tranquilidad ya que no quita los demás más que aquello que les hace temibles. Así pues, fuera de la sociedad cada uno tiene derecho sobre todas las cosas, aunque no puede gozar de ninguna; pero en la república cada uno goza de su derecho

particular. Fuera de la sociedad civil no hay más que un continuo latrocinio y muerte de uno por el otro. Fuera del Estado el hombre no está seguro del fruto de su trabajo, pero en un Estado todos lo protegen. Por último, fuera de la sociedad civil reinan las pasiones, la guerra, la pobreza, el miedo, la soledad, la miseria, la barbarie, la ignorancia y la crueldad. Pero en el orden de Estado, la razón, la paz, la seguridad, las riquezas, la decencia, la elegancia, las ciencias y la tranquilidad reinan por doquier.¹⁶⁰

Para Hobbes se hace deseable el orden, en tanto despoja los demás de ello que los hace una amenaza, la igualdad de poder de unos con respecto de otros. De esta manera, se alza el Estado, como garante de la integridad física de las personas que le dan lugar. Ahora bien, al mismo tiempo, otra de las obligaciones del Estado de las que Hobbes se preocupa por mencionar es la que garantiza la propiedad privada, dice, *fuera de la sociedad cada uno tiene derecho sobre todas las cosas, aunque no puede gozar de ninguna; pero en la república cada uno goza de su derecho particular*, se entiende sobre las cosas que le pertenecen. Es decir, donde no hay autoridad, no se puede garantizar el gozo de la propiedad de los bienes, puesto que la propiedad pende de la fuerza que se tenga para defenderlas, en tanto que, un Estado, se entiende con mucha mayor fuerza, garantiza dicho gozo a la propiedad. Siendo así, el Estado garantiza la vida y la propiedad, al acabar con el *status belli* natural del hombre.

Sin embargo, bajo esta visión el ser humano resulta ser malvado, o en todo caso, de una inocencia muy irresponsable. El combate de tal situación es para Hobbes el origen del Estado, siendo que el Estado es la corrección a la malvada naturaleza del hombre.

...Hobbes sólo se diferencia del liberalismo desarrollado “únicamente (pero precisamente por eso) por el hecho de que él sabe y ve *contra qué* debe abrirse camino el ideal liberal civilizatorio: no sólo contra sus instituciones corrompidas, contra la mala voluntad de una clase dominante, sino contra la maldad natural del hombre, Hobbes instala los fundamentos del liberalismo contra –sit venia verbo– la naturaleza no liberal del hombre...”¹⁶¹

¹⁶⁰Hobbes Thomas, *Del ciudadano y Leviatán*, Ed. Tecnos, 5ª. Edición, Reimpresión 2001 España. *Del Ciudadano* Cap. X art. 1, pp. 11-12

¹⁶¹Strauss Leo, *Comentario Sobre el Concepto de lo Político de Carl Schmitt*, en Meier Heinrich, Carl Schmitt, Leo Strauss y *El Concepto de lo político*, sobre un diálogo entre ausentes, Katz Editores, Buenos Aires 2006, pp. 145-146, las cursivas son del autor.

Y se entiende, que tal naturaleza *no liberal* es el impedimento del hombre por construir un cuerpo político. El Estado es entonces la solución a la naturaleza bélica del hombre. El hombre debe defenderse de su propia naturaleza. Desde ésta óptica, la guerra debería ser un accidente en la historia humana, puesto que si cada nación busca evadirse de su naturaleza belicista, tendría muy poca disposición por tomar las armas. La guerra entonces no tendría sentido para ser estudiada. Puesto que, por definición el destino de ésta será extinguirse.

Sin embargo, a pesar de la oposición entre sociedad civil y ánimo belicista, la guerra no desaparece con la construcción del Estado, aún entre éstos considerados como unidades, cabe la posibilidad de la agresión y que de nuevo se ponga en riesgo la integridad física del individuo y su propiedad.

Por derecho, el Estado sólo puede exigir del individuo una obediencia *condicionada*, esto es una obediencia que no se contraponga a la salvación o a la preservación de la vida de ese individuo, ya que el fin último del Estado es asegurar la vida. De ahí que el hombre esté comprometido en lo demás a la obediencia incondicional, pero no a poner en juego su vida, pues la muerte es el mal mayor. Hobbes no retrocede ante la consecuencia y niega expresamente el carácter virtuoso del coraje (*De homine*, XIII 9). La misma actitud se revela en su definición de la *salus populi*: la *salus populi* consiste en 1) La defensa frente al enemigo exterior; 2) La preservación de la paz en el interior; 3) El enriquecimiento en lo justo y medido de los individuos, que se alcanza mucho más con trabajo y ahorro que con guerras victoriosas, y se promueve sobre todo a través del cultivo de la mecánica y la matemática; 4) El goce de la libertad inocente (*De cive*, XXII 6 y 14)...¹⁶²

El Estado debe garantizar la vida en última instancia. Por lo que, no puede deliberadamente poner ésta en riesgo y esperar que se le obedezca. Aunque sea parte de las obligaciones del ciudadano *la defensa frente al enemigo exterior*, una guerra de botín como la que describe Platón en el libro II de *La República* y que Hobbes parece entender existe o debiera existir sólo en el estado de naturaleza, está muy lejos de ser una guerra que implique alguna obligación en el ciudadano.

Al mismo tiempo, debe recordarse que mediante el pacto que hacen los hombres para acabar la guerra de todos contra todos, el Estado se vuelve depositario de la violencia y de parte de la

¹⁶²*Ibid.*, pp. 144-145 las cursivas son del autor

libertad de los hombres, con el fin de garantizar la paz interna y la unidad del ente político. De manera que, para garantizar tal paz interna, el Estado puede hacer uso de la violencia de la que es depositario. Se alza aquí una paradoja. El Estado tiene la obligación de garantizar la paz interna y la unidad política, pero de tal manera que no ponga en peligro la vida de sus ciudadanos. Durante una campaña invasiva, la vida de los ciudadanos, tanto del aparato castrense como de la sociedad civil, se pone en riesgo. Entonces, según Hobbes, por ese hecho, los ciudadanos pueden desobedecer legítimamente al Estado. Pero el Estado tiene la obligación de hacerse obedecer y garantizar la paz interna. Por lo que los ciudadanos tienen entonces la opción de morir por manos extranjeras o sufrir el castigo que su propio Estado decida aplicar. Evidentemente, todo lo anterior sería absurdo si las guerras de conquista se extinguieran bajo el argumento sostenido por Hobbes. No obstante, a pesar del argumento hobbesiano esta clase de guerra no se ha extinguido, y la paradoja que recién expuse, considero, se mantiene¹⁶³.

Como señala la nota citada de Strauss al final del apartado anterior, el pensamiento de Hobbes está dirigido precisamente a buscar en última instancia la realización del internacionalismo pacifista, donde no sea necesaria mayor autoridad que las leyes de *consumo y producción*. Por lo que, parece insinuarse que, de alguna manera, la naturaleza del hombre prevalece al final. La naturaleza del hombre se reconoce en la ausencia de orden político. Y el estado al que desea llegar Hobbes, es un estado sin ordenamiento político. Se deduce entonces, que el problema de Hobbes no es con la naturaleza humana, sino con el contenido violento dentro de ésta. La solución es el Estado, el Estado debe corregir el contenido violento del ser humano. Pero el Estado hace uso a su vez, de la violencia. Por lo que, también, una vez que ha despojado a la naturaleza humana de su contenido violento, debe desaparecer.

Por otro lado Platón describe el origen de la asociación humana, en *la ciudad sana*. Donde, de manera muy similar al arribo de la evolución humana según Hobbes, existe un equilibrio de fuerzas basado en las leyes del mercado, sin la necesidad de un ente político. Aunque, por el momento en el que una y otra ocurren, se entiende una diferencia entre ambas como consecuencia de la percepción de cada autor en cuanto a la naturaleza. Strauss reconoce en la *ciudad sana* a la más *natural* de las ciudades que Platón describe en *La República*¹⁶⁴. El estado

¹⁶³Habermas Jürgen *Ensayos Políticos*, Ediciones Península Barcelona 2002, pp. 114-115

¹⁶⁴Strauss Leo, *La ciudad y el Hombre*, pp. 136-138

de mercado al que desea llegar Hobbes, sucede en el momento de mayor distancia entre el hombre y su naturaleza *completa*¹⁶⁵.

Para Platón la naturaleza es algo que debe *cultivarse*, que debe buscarse hasta su realización última; en el caso de las ciudades de *La República*, la *ciudad justa*, es la realización de la naturaleza que se insinuaba en la *ciudad sana*, una naturaleza fundada en torno a la justicia¹⁶⁶, ésta última entendida como la materia esencial de la realización del individuo en asociación.

Recordemos que la necesidad del hombre de asociarse es resultado de su naturaleza no autosuficiente.

-Pues bien –comencé yo-, la ciudad nace, en mi opinión, por darse la circunstancia de que ninguno de nosotros se basta a sí mismo, sino que necesita de muchas cosas. ¿O crees otra razón por la cual se fundan las ciudades?-

-Ninguna otra –contestó-.

-Así, pues cada uno va tomando consigo a tal hombre para satisfacer esta necesidad y a tal otro para aquella; de este modo, al necesitar todos de muchas cosas, vamos reuniendo en una sola vivienda a multitud de personas en calidad de asociados y auxiliares y a esta cohabitación le damos el nombre de ciudad. ¿No es así?

-Así.¹⁶⁷

El hombre, para Platón, no puede concebirse fuera de una asociación, ello implicaría que pereciera, puesto de limitarse únicamente a sus propias habilidades, no tendría lo suficiente para su supervivencia. El hombre es pues un ser sociable por naturaleza, un ser que busca asociarse. De lado opuesto, Hobbes encuentra el origen del hombre en la dispersión individual, en un estado de naturaleza que implica la guerra de todos contra todos que empuja a los hombres a buscar seguridad en la creación de un Estado que limite sus propias naturalezas.

Estas percepciones del hombre se encuentran en posturas opuestas. Y tienen que ver también, con el momento en el tiempo en el que suceden. Para la antigüedad, la naturaleza debía ser

¹⁶⁵ En el sentido de que un parte de la naturaleza humana se ha logrado extinguir en el camino, la violencia.

¹⁶⁶*Ibid.*, pp. 158-160

¹⁶⁷*La República*, 369c

aquello que marcaba la esencia de las cosas, era la causa primera. En tanto que la modernidad desconfía de la naturaleza.

...Un indicio de esta dificultad se encuentra en el término “estado de naturaleza”, que ya no significa un estado completo o perfecto, sino el estado inicial del hombre. Este Estado al ser por completo natural, no es sólo imperfecto sino malo: la guerra de todos contra todos. El hombre no es social por naturaleza, es decir, la Naturaleza disocia al hombre. No obstante, esto significa que la naturaleza obliga al hombre a convertirse en un ser social; sólo porque la naturaleza obliga al hombre a evitar la muerte como el mal mayor puede éste obligarse a sí mismo a convertirse en un ciudadano y a ser un ciudadano. El hombre no se inclina por un fin por naturaleza sino que se ve forzado por naturaleza a alcanzar un fin; para ser más precisos, el fin no señala el camino del hombre, sino que el hombre debe inventarlo para escapar del sufrimiento natural. La naturaleza proporciona al hombre un fin pero sólo negativamente: porque el estado de naturaleza es intolerable.¹⁶⁸

No obstante, reconocer un estado de naturaleza previo a cualquier asociación, implica vislumbrar la posibilidad de la supervivencia fuera de la sociedad, una supervivencia precaria y miserable, pero supervivencia al fin. Cosa que parece ser inconcebible para Platón, el hombre no puede vivir en el completo aislamiento individual, su naturaleza es ser incapaz de bastarse por sí mismo. En oposición, Hobbes reconoce la existencia de un momento *no-político* en el hombre, momento que es al mismo tiempo, donde la naturaleza del hombre se encuentra en su cénit, y es hasta la existencia de *lo político*, que el ser humano puede avanzar a pesar de su naturaleza. Entonces, para Hobbes hay una oposición inherente entre *lo político* y la naturaleza del hombre. Ello debido a que, *lo político*, implica la existencia de una asociación de hombres, y, nos dice Hobbes, la naturaleza humana es tal que promueve el individualismo y la atomización.

2.3.2 Virtud y Supervivencia.

Hobbes y Platón proponen percepciones dispares de la relación del hombre con su propia naturaleza, lo que permeará en la visión acerca del Estado o la asociación política de cada uno.

¹⁶⁸Strauss Leo, *La ciudad y el Hombre*, p. 70

Hobbes entiende la naturaleza del hombre como algo que debe corregirse. La naturaleza del hombre le lleva a perecer. El Estado entonces, se erige como la solución. La preocupación última del Estado es garantizar la supervivencia de los que le conforman, además del gozo de sus propiedades. No obstante, el estado de naturaleza le hereda algo más al Estado que el horror a la muerte y la miseria. El estado de naturaleza implica además una situación de igualdad¹⁶⁹ entre los hombres, que el Estado desechará. En el estado de naturaleza todos los hombres tienen las mismas oportunidades y en proporción la misma fuerza –la que se puede proveer cada uno–, y esta misma situación empuja un empate de fuerzas que estanca cualquier progresión, es hasta el sometimiento generalizado a una autoridad en la que se deposita más poder, cuando la situación logra cambiar. Como consecuencia la igualdad original que provocaba un *continuum* en el *status belli*, queda derribada al jerarquizar el Estado la autoridad de las personas. La desigualdad es una cuestión de civilidad y la igualdad entre los hombres pertenece a un pasado plagado de bestialismo.¹⁷⁰

Hay quienes el gobierno de *uno* desagrada por esta misma razón, es decir, porque toda autoridad está en uno, como si fuese una cosa injusta que entre un pueblo numeroso sólo un hombre haya podido lograr un grado de poder semejante, y tenga derecho a disponer de todos los demás como mejor le parezca. Estas gentes, si pudieran, se abstraerían al imperio de Dios, cuyo gobierno es el de *uno*. Pero no está de más indicar que es la envidia lo que les hace hablar de esta suerte y el deseo de cada uno de poseer lo que no pertenece más que uno. No dejarían por el mismo motivo de considerar injusto el gobierno de unas cuantas personas, si no se contaban entre ellos o no esperasen lograrlo. Si es injusto que la autoridad no esté dividida por igual entre todos, la aristocracia sería injusta también. Por eso, desde el principio, he hecho ver que la igualdad es un estado de guerra y que la desigualdad ha sido introducida por consentimiento universal, que no tiene nada de injusta, pues aquél que tiene más que los otros no posee más que aquello que se le ha otorgado libremente. Los inconvenientes que se encuentran en el gobierno de *uno* se refieren a la persona, no a la unidad.¹⁷¹

¹⁶⁹Hobbes Thomas, *Op. Cit.*, Del Ciudadano, cap. IX art. 2, p. 4

¹⁷⁰Podría aquí entenderse entonces, al menos en parte y de manera muy superficial, la razón de las dificultades que han encontrado las democracias occidentales modernas en cumplir cabalmente con el principio de igualdad que dicen reconocer.

¹⁷¹Hobbes Thomas, *Op. Cit.*, Del Ciudadano cap. X art. 4, pp. 14-15

En sentido opuesto Platón sólo permite existir la igualdad en la *ciudad sana*, donde la única autoridad es el equilibrio del intercambio en el mercado, aunque en todo caso es una igualdad relativa, puesto que cada uno se dedica a hacer aquello para lo cual la naturaleza le dotó. Y con ello, se entiende que es la propia naturaleza la que provoca la desigualdad entre los hombres, al introducir en ellos distintas habilidades, lo que se hace aún más evidente cuando Sócrates cuenta el mito de los *terrígenos*¹⁷². De esta manera la ciudad justa sólo recupera esa desigualdad de la que la naturaleza ha dotado a los ciudadanos y la proyecta de tal manera que resulta en beneficio de la ciudad y de cada uno. La igualdad en la que parece pensar Platón está pensada en suceder más en el resultado que en una igualdad de condiciones. Desde un inicio se reconoce desigualdad entre los hombres: tienen distintas habilidades de las que les dota su propia naturaleza. Sin embargo, la justicia utiliza esta desigualdad a favor de la ciudad y del individuo, promoviendo las condiciones necesarias para que cada uno logre la felicidad: entendida ésta como el ejercicio de la naturaleza¹⁷³. La igualdad nunca fue una preocupación en *La República*, de hecho la igualdad se antoja antinatural, puesto que por naturaleza todos los hombres son distintos, y en cuanto a tales, requieren de distintas cosas, de ahí que los artesanos tengan acceso a los lujos y la riqueza, puesto que sus almas pasionales de ello tienen necesidad, en tanto que guardianes y filósofos se abstienen de tales cosas puesto que son otras sus necesidades.

Recuperar la naturaleza de los hombres en función del ente político al que pertenecen, parece ser una de las principales preocupaciones de Platón. Ello no es de extrañar si se recuerda que es en la naturaleza lo que, según Strauss, daba forma al camino que debía tomar el hombre en la antigüedad, entendido esto de manera positiva, marcando una esencia, un *para qué* del ser humano. Si se piensa que en la naturaleza yace lo que conviene a cada uno, es de esperarse que sea imperativo reconocerla y cultivarla.

Ahora bien, Platón entiende que hay un proceso de *reconocimiento* de la naturaleza de cada individuo. No se nace con pleno conocimiento de la naturaleza de cada uno. Ello se hace evidente al final de *La República*, cuando Sócrates cuenta el mito de Er. Donde cada alma que

¹⁷²*La República* 414c-415c

¹⁷³*Ibid.* 421c

vuelve a la vida desde el inframundo debe escoger el que será su destino, pero se le obliga a beber del río de la despreocupación que le hace olvidar todo lo vivido en el Hades.

Y después de haber elegido su vida todas las almas, se acercaban a Láquesis por el orden mismo que les había tocado; y ella daba a cada uno como guardián de su vida y cumplidor de su elección, el hado que había escogido... Al venir la tarde acampaban junto al río de la Despreocupación, cuya agua no puede contenerse en vasija alguna; y a todos les era forzoso beber una cierta cantidad de aquella agua, de la cual bebían más de la medida los que no eran contenidos por la discreción, y al beber cada cual se olvidaba de todas las cosas. Y, una vez que se habían acostado y eran las horas de la medianoche, se produjo un trueno y temblor de tierra y al punto cada uno era elevado por un sitio distinto para su nacimiento, deslizándose todos a manera de estrellas...¹⁷⁴

El hombre olvida su naturaleza, pero es necesario su cumplimiento para ser feliz. El buen cumplimiento de la naturaleza es la virtud. La virtud es el puente entre el hombre y su naturaleza, y con ello también, según Reale, con la idea del bien. Las virtudes del alma humana, al igual que de la ciudad son cuatro: la templanza, el valor, la sabiduría y la justicia, y éstas, de manera individual, son el cumplimiento a cabalidad de la naturaleza de cada una de las partes del alma: las pasiones, el *thymós* y la razón; en tanto la justicia es la virtud de la convivencia de todas las partes tanto en la ciudad como en el alma.

Si la finalidad de cualquier ciudad es la felicidad, y ésta depende del cumplimiento de la naturaleza de cada uno, entonces la virtud es la primera preocupación de dicha ciudad. Cultivar la virtud, es cultivar la naturaleza. De esta manera la naturaleza es el criterio del éxito de una ciudad; una ciudad sin virtud es una ciudad atrofiada. No podría quedar fuera en este sentido, la virtud en el *Thymós*. Es decir el ejercicio de la naturaleza específica de los *guardianes*, que sirve para toda la ciudad y logra que ésta clase llegue a ser feliz. Por lo que, el ejercicio de la violencia, que horroriza a Hobbes, es para Platón una herramienta útil.

Hobbes reconoce también la esencia del Estado, en la felicidad de cada individuo.

La felicidad en esta vida no consiste en la serenidad de una mente satisfecha, porque no existe el *finis ultimus* (propósitos finales) ni el *summum bonum* (bien supremo) de que

¹⁷⁴*Ibid.* 620e-621b

hablan los libros y los viejos filósofos moralistas. Para un hombre, cuando su *deseo* ha alcanzado el fin, resulta la vida tan imposible como para otro cuyas sensaciones y fantasías estén paralizadas. La felicidad es un *continuo progreso de deseos de un objeto a otro*, ya que la consecución del primero no es otra cosa sino un camino para realizar otro ulterior...¹⁷⁵

Cabe mencionar que en este sentido, con todo lo que he expuesto sobre el pensamiento de Hobbes, se puede entender que la satisfacción de *deseos* es sólo posible dentro del Estado, puesto que, el autor entiende, fuera del Estado todo es árido y repulsivo –en el sentido que tal situación, juzgada desde la vida social no es *conveniente*-, donde además ningún proyecto es posible.

... En situación semejante [la del estado de naturaleza] no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente, no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables...; y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve.¹⁷⁶

La felicidad es un *continuum* de satisfacción de deseos, en el que cada uno encamina la consecución del deseo posterior. El primer deseo de todos, es el deseo de supervivencia, fraguado en la pasión del horror a la muerte violenta. A partir de ahí es que el hombre es capaz de alcanzar la felicidad, sin importar si en el camino debe ceder parte de su propia libertad. Puesto que, la libertad por sí misma, no lograría hacerle feliz.

Ahora bien, para Hobbes la idea del bien, no es absoluta o definida por encima del tiempo, es, al igual que cualquier ley humana, una convención¹⁷⁷, donde el bien es aquello que resulta *agradable* o *conveniente* y el mal, aquello que provoca *repulsión*. Tales criterios –*repulsivo*, *conveniente* - son definidos en un principio por el individuo, pero al vivir en sociedad se depositan en un árbitro –juez, gobernante, etc.-. De tal suerte, esto supone a su vez que las ideas del bien y del mal sean reformadas continuamente, puesto que, no existe una naturaleza que defina un *finis ultimus*, y en cada vez, con circunstancias cambiantes, lo que *conviene* debe

¹⁷⁵ Hobbes Thomas, *Op. Cit.*, Leviatán cap. X, p. 108, las cursivas son mías.

¹⁷⁶ *Ibid.*, Leviatán cap. XIII p. 120

¹⁷⁷ *Ibid.*, Leviatán cap. V pp. 82-83

mirarse de acuerdo a la situación, y con ello redefinirse lo que ha de ser considerado como *bueno*. Y tal proposición se irá heredando hasta nuestros días

“...el liberalismo político apunta hacia una concepción política de la justicia como *punto de vista* libremente aceptado. No preconiza ninguna doctrina específica, metafísica o epistemológica, más allá de lo que está implícito en la concepción política misma...”¹⁷⁸

Platón, del lado opuesto, intenta desentrañar de la naturaleza una idea trascendental e inmutable que funcione como criterio infalible en cada vez.

Tan sólo puede haber un ideal común para toda la humanidad, tan solo un criterio de acuerdo con el cual todas las costumbres y todas las acciones habrán de medirse. De ello se sigue -tal fue la inferencia platónica- que un término como “Justicia” habría de poseer un significado universal independientemente de todas esas múltiples cosas que se apellidan justas en distintas fechas y lugares. Ese significado absoluto podrá además definirse y conocerse. Eso es lo que Platón llamaba una “Forma” o “Ideal”, fijado en la naturaleza de las cosas, inmutable y situado más allá del arbitrario consenso de un grupo o de la voluntad de un individuo.¹⁷⁹

Partiendo de lugares distintos, Hobbes y Platón, se distancian incluso ahí donde parece que podía haber coincidencia. Ambos piensan en la felicidad del hombre como fin último del Estado, pero la felicidad es distinta de un autor a otro, ello como consecuencia de la percepción de la naturaleza humana de uno y otro, que resulta en el caso en el que donde Hobbes se limita a colocar la supervivencia y la satisfacción de deseos, Platón había colocado antes la naturaleza y la virtud. Con lo que se entiende que Platón está fuertemente preocupado por el devenir del hombre, no ya de la ciudad o del hombre, sino de algo aún más amplio, la especie¹⁸⁰. Hobbes en este sentido se limita a preocuparse por el individuo, y con ello, se cierra cualquier visión de mayor amplitud. Lo que tendrá resonancia en autor posterior pero que encaja en la tradición

¹⁷⁸Rawls Jhon, *Liberalismo Político*, FCE 1995 México, p. 35

¹⁷⁹Cornford, Francis. *Antes y Después de Sócrates*, Ed. Ariel 2ª edición, mayo 1981 España, p. 53

¹⁸⁰ Habría que aclarar con respecto a este punto, que la preocupación de Platón por el hombre lo lleva a describir la manera en la que éste se relaciona con otros y la relación entre sociedades que ocurre en la realidad, de manera que pueda descubrir la *verdad* en todo ello. De manera que al preocuparse por la especie, no hay una contradicción con su postura nacional belicista en *La República*, puesto que, defiende la realización de la justicia fincada en la idea del bien, que la *ciudad justa* ha de defender, por lo que si aventuráramos un escenario de la relación de tal ciudad con sus rivales, triunfaría en cada vez (en eso confía Platón), por lo que prevalecería lentamente su idea de la justicia.

contractualista. Alexis de Tocqueville encuentra en esa preocupación cernida únicamente en el individuo, una forma de desdén por la sociedad

El hombre preocupado únicamente por lo privado, viviendo en condición de igualdad con sus congéneres, sin mayor autoridad que la suya propia, será propenso a satisfacer sus deseos, anclándose en una lógica de búsqueda constante de bienestar material con una “inevitable tendencia a la mediocridad”...¹⁸¹

Como consecuencia de la situación que Tocqueville detecta como un peligro latente en el atomismo. El liberalismo introducirá constantemente entre los objetivos del pacto “reparaciones”, en el caso de Tocqueville, busca que el Estado se asegure que *el hombre se preocupará por algo más que bienes materiales y por su nación*¹⁸², en Jhon Locke será introducir en la naturaleza del hombre no sólo la preocupación por su propia supervivencia sino por la de toda la especie¹⁸³. Y por último, será la re-introducción de la *justicia* en el pensamiento liberal, por parte de Jhon Rawls¹⁸⁴.

Si pensamos en la guerra, el atomismo es un pensamiento que compromete el éxito. Un puñado de hombres que se imaginan lo suficientemente seguros dentro del Estado como para despreocuparse de la política y del bien común, difícilmente encontrarán cualquier argumento les persuada de arriesgar la vida para defender su nación. Si se diera el caso de que el ejército regular fracasara, no quedaría mayor protección para el orden político. Dudosamente habría un ejército de voluntarios. Probablemente ese orden político llegaría a su extinción.

Ahora bien, cuando se elimina cualquier objetivo del Estado más allá de la supervivencia, cualquier guerra invasiva suena absurda. La guerra de carácter invasivo busca obtener un excedente de riqueza, tal excedente permite el desarrollo de las artes más allá del sólo arte de hacer dinero, que terminará por encaminar a la nación hacia el *summum bonum*. De no haber objetivo, no hay razones para tomar las armas. Más aún, tomar las armas por un botín es arriesgar demasiado, recuérdese que la finalidad es ante todo, la supervivencia. Y sin embargo,

¹⁸¹Zetterbaum Marvin, *Alexis de Tocqueville*, en *Historia de la Filosofía Política* Leo Strauss y Joseph Cropsey comp. Fondo de Cultura Económica 1993 pp. 719-720

¹⁸²*Ibid.* 720

¹⁸³Coldwin A. Robert, *Jhon Locke* en *Historia de la Filosofía Política* Leo Strauss y Joseph Cropsey comp. Fondo de Cultura Económica 1993 pp. 457-458

¹⁸⁴Islas Azais Suzanne *Jhon Rawls y la Prioridad de la Justicia* en *Política, Identidad y Narración*, Gustavo Leyva Coordinador UAM unidad Iztapalapa, Miguel Ángel Porrúa, México 2003, p. 148

esa clase de guerras no dejan de aparecer. En algo falla la propuesta hobbesiana que no termina de explicar la realidad.

No es conveniente para el hombre contentarse con ser una individualidad que cambia de entorno, del estado de naturaleza a un estado de control, ello lo lleva a despreocuparse de la política, ignorar los asuntos públicos, por ello los liberales intentarán corregir lo propuesto por Hobbes. No obstante, están colocados en una situación difícil, al tener que corregir uno de los puntos de partida manteniéndose ceñidos a esa misma concepción de hombre. Puesto que, aun cuando el hombre *deba* preocuparse por la nación y por *algo más que los bienes materiales*, no puede dejar de preocuparse en primera instancia por su supervivencia, que no necesariamente incluye la supervivencia de otros, aunque sean sus compatriotas, y a ello se le añade que difícilmente sobrevivirá sin bienes materiales. Pensar en todo lo anterior, sería descabellado en una situación normal, en la cotidianeidad de la vida con un Estado vigilante, pero la guerra tiene la capacidad de llevar eventualmente al hombre, al punto radical de tener que confrontarse con tales contradicciones.

Lo mismo ocurre con la *Justicia* por consenso de Rawls. El convenio se sostendría entre los pactantes en la medida en la que a éstos les resulte conveniente, y en el caso de una guerra, estar más allá de los convenios es una situación de mayor ventaja que mantenerse dentro de ellos.

Por otro lado para Platón ha de buscarse el criterio infalible en la idea del bien, para que funcione como el eje de toda la construcción política posterior, de manera que política e idea del bien puedan acercarse lo suficiente como para asegurar un progreso continuo en el devenir humano. Existe un supremo bien al que se desea arribar, y que como tal, justifica toda la serie de acciones encaminadas a conseguirlo, aun cuando esto signifique un sacrificio tal que se pierda la propia vida.

2.3.3 La Guerra, diferencias entre Hobbes y Platón.

Von Clausewitz, afirmaba que la guerra es asunto de Estado, es el combate entre organizaciones, como si de unidades se tratara. Un asunto íntimamente ligado a la política.

...la guerra es un instrumento de la política; debe llevar, necesariamente, el carácter de la política; debe medir con la medida de la política. La conducción de la guerra, en sus grandes lineamientos, es, en consecuencia, la política misma, que empuña la espada en lugar de la pluma, pero no cesa, por esa razón, de pensar de acuerdo con sus propias leyes¹⁸⁵

Sin embargo, la idea Hobbesiana de lo político, y con él toda la tradición liberal, contempla a la guerra como el fracaso de la política. Su relación, es la de dos conceptos que se contraponen. Para Hobbes, el objetivo con el que nace el Estado, un constructo artificial propio de los hombres, es la supervivencia aun cuando para garantizarla deba reducir y combatir parte de la naturaleza humana. El Estado durante una guerra pondrá en peligro la supervivencia de los hombres, de manera que Hobbes vea en ella la regresión al estado de naturaleza del que se desea escapar a través de la política. La guerra entonces debe antojarse como un absurdo, puesto que pone a los hombres en posición tal que se arriesgue justamente por aquello por lo que existe el Estado en primer lugar. Antes había colocado una cita donde Strauss hablaba justamente de este punto referente a la obra de Hobbes¹⁸⁶. Decía Strauss que Hobbes incluso pone en duda la valía del arrojo y el *thymós* como una *virtud*, en tanto que se trate de una guerra agresiva con fines económicos. Para él, es mucho más conveniente el trabajo y el ahorro que la promesa de un botín enemigo. La guerra sólo podría ser justificable desde un punto de vista defensivo, si es que se piensa que la permanencia del *status* de supervivencia pende de la supervivencia a su vez¹⁸⁷, del Estado.

Para Hobbes, el objetivo con el que se construye el Estado, es la supervivencia, mucho de ello consecuencia del terror a la muerte violenta que como pasión empuja a los hombres a ceder parte de su libertad. Decía Strauss que Hobbes incluso pone en duda la valía del arrojo y el *thymós* como una *virtud*, en tanto que se trate de una guerra agresiva con fines económicos. Para él, es mucho más conveniente el trabajo y el ahorro –ambos en sentido económico– que la promesa de un botín enemigo. La guerra sólo podría ser justificable desde un punto de vista

¹⁸⁵Von Clausewitz, Karl. De La Guerra. Colofón S.A. México 1999, p. 571

¹⁸⁶Véase p. 72

¹⁸⁷ Pues en caso contrario, donde se juzgue que la supervivencia del individuo no está determinada exclusivamente por la de la Nación, éste ha de buscar sobrevivir aún a pesar de su propia nación.

defensivo, si es que se piensa que la permanencia del *status* de supervivencia pende de la supervivencia a su vez¹⁸⁸, del Estado.

[Primera] cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra;... segunda que uno conceda, si los demás consisten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar a este derecho a todas las cosas y a satisfacer con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedido a los demás con respecto a él mismo.¹⁸⁹

Sin embargo, la enunciación de estas dos *leyes de la naturaleza*, aclaran la postura que deberá tomarse en caso de que Estado y supervivencia estén en oposición. La supervivencia debe ser la búsqueda esencial del hombre, con Estado o sin él. Por encima de todas las cosas un hombre debe buscar la paz, la paz que le permita sobrevivir, entendido esto no necesariamente como asociación, sino más bien, ante todo, como individualidad.

La naturaleza del hombre que describe Hobbes, es más que malvada o inocente, oportunista, y se inscribe en las *leyes de naturaleza* que el autor enuncia. Buscará ante todo su propio provecho, la maximización de sus ganancias y su propio bienestar. Puede todo ello estar inscrito en la fidelidad al Estado o no. La lealtad del hombre es en este sentido, tan constante como lo permita su miedo a la muerte violenta y su necesidad de supervivencia. Si un hombre entiende en un momento que defender a su país de la amenaza del extranjero es un acto necesario en su búsqueda por prevalecer, se armará en ese sentido, pero de igual manera el mismo hombre buscará *utilizar todas las ayudas y ventajas*, que le permitan prevalecer aún a costa del Estado, si en ello entiende que se finca su supervivencia.

Por otro lado, Platón finca la reunión de individuos en su naturaleza sin escapar de ella y en el beneficio mutuo en tanto éste es una reproducción a su vez de esa misma naturaleza. Y con ello, deriva de la justicia. Puesto que, también naturaleza y justicia están relacionadas al punto que, según Platón, una depende de la otra. Ambas, sólo posibles en la asociación. Fuera del orden político un hombre sería incapaz de alcanzar el *summum bonum*, la felicidad, que es su

¹⁸⁸ Pues en caso contrario, donde se juzgue que la supervivencia del individuo no está determinada exclusivamente por la de la Nación, éste ha de buscar sobrevivir aún a pesar de su propia nación.

¹⁸⁹ Hobbes Thomas, *Op Cit.*, Leviatán, cap. XIV, p. 129

última naturaleza, y que por la que la *polis* deberá preocuparse en primer lugar. De ello, se deriva que si la guerra en algún punto contribuye a tal felicidad, puede llegar a ser justa y provechosa para el hombre.

Aunque, hay que recordar la tensión que existe en torno a la guerra agresiva de fines económicos que se presenta en la ciudad guerrera, dónde la justicia parece desaparecer y con ello la naturaleza parece perderse. No podría aceptarse fácilmente que la posesión a través de la fuerza de los bienes del extranjero, es un acto de justicia. Hay que recordar que el propio Sócrates evade la cuestión cuando se le plantea, *no digamos aún* –dice Sócrates a Glaucón- *si la guerra produce males o bienes*¹⁹⁰, y con ello termina por no discutir el asunto, puesto que cuando el tema reaparece se habla ya únicamente de la guerra defensiva, la que hasta Hobbes reconoce como beneficiosa y conveniente para el Estado. No obstante, como ya comentaba más arriba, parece ser que la justicia en esta parte de la obra se extravía, por lo que tal guerra no podría ser justa, en tanto la justicia no está presente en la ciudad. Y sin embargo, Sócrates necesita de la existencia de tal guerra para descubrir la justicia en su forma más acabada. La ambición es un elemento necesario para la existencia de la justicia en toda forma, en la misma medida tal vez, que el trabajo duro revela a la virtud, según afirma Strauss. La justicia entrará en la ciudad de la mano de los filósofos. Los filósofos no podrían existir sin un excedente en la posesión de bienes que les permita llevar a cabo su trabajo intelectual, sin tener que preocuparse por la búsqueda del pan de cada día. Tal excedente llega a la ciudad a través de la guerra, a través del sometimiento de las ciudades vecinas. Pero la justicia será, a la vez, la cura para el exceso de ambición¹⁹¹.

La ciudad sana en un sentido puede ser justa pero, sin duda, carece de virtud o excelencia (cf. 372b7-8 con 607a4): la justicia que posee no es la virtud... La virtud es imposible sin trabajo duro, sin esfuerzo o la represión del mal en el interior de cada uno...¹⁹²

La guerra agresiva, no es deseable, pero de alguna manera se hace necesaria, si se piensa en la justicia, puesto que para encontrar ésta última en su forma más acabada es condición que la ciudad sufra el *interregno* de la injusticia -no hay virtud sin trabajo duro-. Ello a su vez, por la

¹⁹⁰*La República*, 373e-374a

¹⁹¹ ¿Y cómo podría ser la justicia la cura a un mal que no existe de hecho?, para que haya justicia debe haber una carencia, una necesidad de ésta. La carencia vendrá con la guerra.

¹⁹²Strauss Leo, *La ciudad y el Hombre*, p. 141

relación que tiene la justicia con el *Eros*, en tanto la naturaleza del hombre, al ser insuficiente para sí mismo, le lleva a desear, lo que provoca la asociación y finalmente, la justicia.

Luego, en la conversación Sócrates sugiere que la justicia es una virtud específicamente humana (392a3-c3) tal vez porque el origen de la justicia reside en el hecho de que todos los seres humanos carecen de autosuficiencia y por ello necesitan de la ciudad (369b5-7) y, por consiguiente, que el hombre es esencialmente “erótico” mientras que los dioses son autosuficientes y por eso están libres de *Eros*. Al parecer, *Eros* y la justicia poseerían la misma raíz.¹⁹³

En este sentido, se encuentran emparentados ambición –*Eros*–, y la justicia. Y con ello, la justicia y la guerra, no porque se encuentren en lados opuestos o por tener la misma raíz, son consecuencia de la naturaleza no-autosuficiente del hombre. Ambas buscan que el hombre se supere a sí mismo, una para obtener más de lo que posee, y otra para mediar ese deseo de poseer, de manera que no termine en sedición.

2.4 La Guerra y la Ambición Atomista.

En esta parte desarrollaré las consecuencias que tiene la ambición, a partir de las ideas de Platón, cuando no funciona para toda una comunidad, sino buscando saciar el *Eros* de poseer más, de un solo individuo. Primero, señalaré el desarrollo de tal idea en *La República* de Platón, a través del personaje Trasímaco. Después, desarrollaré la consecuencia de la ambición individual como raíz de la mayor de las sediciones en un orden político, la guerra civil.

2.4.1 Trasímaco, Ambición y *Eros*

La relación entre la ambición y la guerra, es abordada por Sócrates en el libro II al relatar la caída de la *ciudad sana* y con ello, el nacimiento de la ciudad guerrera, la ciudad que conquista. La ambición es una pasión, y con ello cabe suponer que esté embebida de *deseo* dirigido a un objeto concreto.

Aristófanes relata una leyenda en “el Banquete”, que intenta explicar la naturaleza de *Eros* a través de imágenes: Los hombres eran una especie de esferas, con cuatro pies, cuatro manos, cuatro ojos, etc., los había de tres géneros: masculino, femenino y andrógino. Eran hombres

¹⁹³*Ibid.*, p. 147, las cursivas son del autor.

autosuficientes, tanto que, desafiaron la autoridad de los dioses y como castigo se les separó en dos mitades de manera que, cada uno viviría desde entonces en búsqueda de su otra mitad. Quién permite la reunión de las partes es *Eros*. *Eros* es el resultado de una carencia¹⁹⁴.

Ahora bien, Sócrates en el mismo diálogo a través de lo relatado por Diotima cuenta que *Eros* es hijo de *poros* y *penia*¹⁹⁵, quienes lo engendran en medio de una fiesta celebrada a *Afrodita*, con lo que de esta manera, *Eros* es un ente que mendiga y tiene necesidad, gracias a su madre, y al mismo tiempo es capaz de conseguir lo que necesita gracias a la naturaleza heredada de su padre, tiene además una inclinación por lo *bello*, por las condiciones en las que fue engendrado. Es además un ser que no es inmortal, puesto que puede ser de existencia efímera, morir en un instante, pero al mismo tiempo, aunque tampoco es del todo mortal, puesto que renace por la naturaleza de su padre y también perdurar por años y años. *Eros* es un *Demon*¹⁹⁶, algo que está entre la divinidad y los hombres¹⁹⁷. Tiene una naturaleza mediadora.

Sócrates y Aristófanes difieren en muchas partes de sus respectivos relatos, pero tienen un punto en el que convergen: *Eros* es el deseo en la carencia¹⁹⁸. Y con ello, implica que *Eros* es el principal responsable de las aspiraciones humanas. En su forma más educada, según lo que relata Sócrates haberle contado Diotima¹⁹⁹ en cuanto a la escalera de ascensión²⁰⁰, *Eros* se dirige hacia lo bello en sí, hacia la entidad más visible del Bien²⁰¹. No obstante, en un primer momento se desarrolla a partir de lo material, de *los cuerpos bellos*²⁰². Entendiéndose así, que la primera influencia del *Eros* en el hombre es con lo sensible, con lo inmediato.

La ambición, es el deseo de tener más. *Eros* dirigido a la posesión de objetos o de honores. Entonces, es también el resultado de la carencia de tales bienes y tales honores, o de la suposición de la carencia de tales bienes en el futuro²⁰³.

¹⁹⁴*El banquete*, 189e-193c

¹⁹⁵203b-204d

¹⁹⁶202b-e

¹⁹⁷203d-204a

¹⁹⁸Reale Giovanni, *Platón, En Búsqueda de la Sabiduría Secreta*, Herder 2ª edición 2002 Barcelona, pp. 253-254

¹⁹⁹*El Banquete*, 210a-212b

²⁰⁰Reale *Op. Cit.*, 250-253

²⁰¹*Ibid.*, pp. 247-248,

²⁰²*El Banquete*, 210a-b

²⁰³200c-d

Trasímaco en *La República*, es el más apasionado de los interlocutores de Sócrates. Supera al oligarca supersticioso Céfalo y al demócrata Polemarco²⁰⁴, ambos afectados a su vez por las pasiones, pero de una manera tal que pueden aún dialogar con Sócrates sin perder los estribos. Trasímaco está más afectado, de alguna manera se entiende que tienen el alma de un tirano, o siente una profunda admiración por tal forma de gobierno que resulta en una reproducción discursiva que elogia la tiranía.

Trasímaco justifica que los fuertes tengan lo que poseen, en tanto lo merecen por la misma condición de su fortaleza. El criterio de justicia que describe Trasímaco considera la idea del bien, a partir de lo que *conviene*, no a cualquiera, sino sólo a aquellos que detentan el poder, de manera tal que, cabe suponer, las leyes que derivan de ese criterio sólo reproducen el *status quo* que permite a tales fuertes permanecer en ejercicio continuo del poder político –probablemente también con el privilegio de aplicar la ley, a la vez que se colocan por encima de ella, sin someterse-. Es decir, Trasímaco se nos dibuja como un ser subyugado por el deseo, ya que lo *conviene* será relativo en cada caso.

...la posición de Trasímaco o de cualquier hombre de su tipo respecto de gobernantes y gobernados es precisamente la del pastor respecto del dueño y las ovejas: Trasímaco puede obtener beneficios de su arte, de la asistencia que brinda a los gobernantes (sin importar si se trata de tiranos, el pueblo o los hombres de excelencia) sólo si es leal a ellos, si hace bien su trabajo para ellos, si mantiene su parte del trato, si es justo...²⁰⁵

No importa a quién deba obedecer, a final de cuentas su *arte* no podría estar subyugada de manera alguna a cualquier criterio. Es sólo una herramienta, es en sentido estricto un arte, y con ello, depende de quién haga uso de ella. Pero de cualquier manera, ha de obedecer y guardar fidelidad ante quienes se ha puesto en servicio. De no ser así, sería injusto, sin acatar lo que conviene a los más fuertes.

Ahora bien, Polemarco describía la justicia en términos de amigo/enemigo. En consonancia Trasímaco la entiende como una relación entre fuertes/débiles²⁰⁶. Una diferencia en la que deseo hacer hincapié es en el hecho de que la definición de Polemarco, está más acercada a

²⁰⁴Strauss Leo, *La ciudad y el Hombre*, p 127

²⁰⁵*Ibid.*, pp. 122-123

²⁰⁶Rosen Stanley. *Plato's Republic*, p. 39

entenderse en términos de grupos, se entiende que el enemigo se encuentra *fuera*. La definición de Trasímaco va más profundo, penetra incluso en la ciudad, de hecho, su diferenciación divide a dos estratos de la misma ciudad, y los confronta. Puesto que los más fuertes se abrogan derechos sobre los que tienen menos fortaleza, habrá una constante competencia de unos por tomar en sus manos los derechos de los demás, es decir, habrá una guerra de todos contra todos.

...if might makes right, then life is a perpetual war of each against all, as Hobbes teaches: we are all enemies. If there is such a thing as friendship, it is an allegiance to dominate others; the moment there is a shift in the balance of power, friends become enemies and enemies friends...²⁰⁷

No hay amistad en sentido estricto en la visión de Trasímaco, únicamente hay sitio para forjar alianzas de mutuo beneficio. E incluso éstas, no son perdurables, se ciñen únicamente a la obtención de ganancias. Sin embargo, debe al menos haber un mínimo de justicia entre el grupo que detenta el poder. Sin ello, la alianza fracasaría por desconfianza de unos con respecto a otros.

...Lo que es cierto de los ayudantes de los gobernantes es cierto de los gobernantes mismos y de todo ser humano (incluidos los tiranos y los gánsters) que necesite de la ayuda de otros hombres para sus empresas por injustas que sean: ninguna asociación puede durar si no respeta la justicia entre sus miembros (351c7-d3)...²⁰⁸.

La justicia como la entiende Trasímaco es excluyente, incluso entre conciudadanos. Por lo que cabe pensar que difícilmente soportaría mantener una ciudad suficientemente unida como para soportar una guerra. ¿Cómo evitar que los ciudadanos débiles conspiren con los enemigos por obtener el anhelado puesto del gobierno? Está en contraste con la justicia definida por Sócrates Adimanto y Glaucón, hace depender su permanencia de la fuerza, y la justicia que de ésta emana pende del mismo hecho, en tanto que la ciudad justa se mantiene unida y fuerte por el hecho de ser justa.

²⁰⁷ *Ibidem*.

²⁰⁸ Strauss Leo, *Op Cit.*, p.123

2.4.2 Sedición y Guerra Civil.

Carl Schmitt asegura en su ensayo *El concepto de Lo Político*, que la guerra sucede cuando dos bandos o más están lo suficientemente contrapuestos como para verse la posibilidad de la eliminación física como medio de resolución del conflicto. Pensemos entonces que la guerra civil es tal posibilidad pero no entre unidades políticas, sino al interior de una de ellas.

La guerra es lucha armada entre unidades políticas organizadas, la guerra civil es lucha armada en el interior de una unidad organizada... La esencia del concepto arma está en el hecho de que ella es un instrumento de eliminación física de hombres... Lucha no significa competencia, no se trata de la lucha “puramente espiritual” de la discusión, ni del simbólico “luchar”... Los conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren su significado real por el hecho de que se refieren de modo específico a la posibilidad real de eliminación física.²⁰⁹

La guerra civil es entonces la consecuencia de una división al interior de una unidad política. Lo que antes fue una unidad se desdobra y forma, al menos, dos bandos suficientemente colocados en oposición como para provocar la eliminación física. De tal suerte que el *enemigo*, ya no está fuera, sino dentro, y con ello, la percepción del ser humano en cuanto al entorno se identifica más como un hecho individual que como parte de un grupo, o al menos, se entiende dentro de un grupo menor. No es ya la *nación* o la *ciudad* sino la *facción* y en última instancia el *individuo*.

... En efecto: gracias al arte se crea ese gran *Leviatán* que llamamos *república o Estado* (en latín *civitas*) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido; y en el cual la *soberanía* es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero... la *equidad* y las *leyes*, una *razón* y una *voluntad* artificiales; la *concordia*, es la *salud*; la *sedición*, la *enfermedad*; la *guerra civil*, la *muerte*.²¹⁰

Si para Hobbes, como se comentaba más arriba, la supervivencia del hombre está fincada en la existencia de un poder supra-ordenador, la afirmación de que la guerra civil es la *muerte*

²⁰⁹ Schmitt Carl, *El Concepto de lo Político*. Folios Ediciones, México 1985, pp. 29-30

²¹⁰ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, Introducción. Las Cursivas son del autor.

adquiere significado tanto para el individuo como para el *leviatán*. La supervivencia del individuo está ligada a la existencia del *leviatán*, de sucumbir éste la suerte del individuo no puede ser distinta. Hobbes distingue tres momentos en la decadencia del Estado, la *concordia*, que en realidad es el estado saludable, la *sedición* que es la enfermedad, donde peligra la unidad y la *guerra civil* que resulta ser el colapso del ente político a la *sedición*. La integridad y salud del *leviatán* están en la unidad, lo que resulta lógico al pensar en que Hobbes rescata el gobierno de *uno* por encima de otras formas de gobierno –en cuanto a que éstas se categoricen con respecto al número-. El soberano es tal, en tanto su autoridad no sea cuestionada de manera tal que se ponga en duda su condición de ser soberano absoluto. El soberano es soberano cuando impone su voluntad, y ésta, se acepta como la voluntad de los demás. La *sedición*, implica el desafío a la autoridad del soberano, deja de ser absoluto, y cuando esta *enfermedad* se agrava, llega la guerra civil, es decir, la *muerte*. Entonces, dada la muerte del *leviatán*, comenzaría el retorno al estado de naturaleza, a la guerra de todos contra todos, a la igualdad en la propiedad y a los problemas de la muerte violenta. Una regresión en ese sentido sería el fracaso completo del hombre ante su naturaleza, según la óptica de Hobbes –recuérdese la naturaleza peligrosa del individuo que supone el autor-, dibujándose un panorama de gran desolación.

Ahora bien, en este punto Platón y Hobbes alcanzan, de nuevo, cierto grado de cercanía. En *Las Leyes*, el extranjero ateniense en el libro primero hace ver a Clinias, la necesidad de la *concordia*²¹¹. Clinias defendía que un hombre debe estar siempre preparado para la guerra, puesto que el mundo, no es más que una *guerra de todos contra todos*, en distintos niveles, una ciudad, una aldea, una familia, y finalmente del hombre en contra de sí mismo –encarando su peor parte-²¹². De tal suerte que para el cretense, una ciudad puede ser mejor a sí misma, cuando la mejor parte vence a la peor parte y lo contrario cuando sucede lo opuesto, siendo la primera situación la finalidad que persiguen las leyes. A lo que el extranjero ateniense contesta cuestionando si no sería en todo caso mejor, que antes que buscar cercenar una parte de la ciudad a través de una guerra intestina, se buscara la concordia a través de la ley²¹³. Los tres ancianos del diálogo, afirman que ello sería mejor, y continúa el extranjero ateniense apuntando que entonces, una legislación así, no estaría pensada en la guerra, sino para provocar la paz y

²¹¹Platón, *Las Leyes*, 627c-628a

²¹²*Las Leyes* 626c-e

²¹³*Ibid.*, 628a-b

la amistad, por lo que, asegura, la legislación de una ciudad debe estar pensada en primer lugar con miras a prevenir la guerra interna, la guerra civil²¹⁴.

Lo óptimo [dice el extranjero ateniense], no es ni la guerra ni la sedición —el necesitarlas, es por el contrario, abominable—, sino la paz y la disposición amistosa de unos con otros, y, en especial, el que una ciudad se venza a sí misma, así parece, no pertenecía a lo mejor sino a lo necesario. Igual que si se pensara que un cuerpo está de la mejor manera tras una purga y no se prestara ninguna atención al cuerpo que no necesita nada, así tampoco nadie llegaría nunca a ser un político, si al planificar para la felicidad de la ciudad o del individuo lo hiciera considerando en primer lugar y exclusivamente la guerra exterior, ni tampoco llegaría a ser un auténtico legislador, si no legislara los asuntos concernientes a la guerra por la paz que los relativos a la paz por la guerra.²¹⁵

En resumen, no se podría pensar en la guerra en el exterior de no haber paz en el interior, el camino de *la guerra por la paz*. Ahora bien, habría que adherir que tal guerra en el exterior, está motivada por ambición, *Eros* de poseer más. Y de alguna manera, se percibe que esa misma forma de *Eros* acompaña la sedición. Es el *Eros* que subyuga y tiraniza el alma de Trasímaco en *La República*. El mismo, parece ser, que impide la asociación del *leviatán*, en un primer momento, expresado en la libertad de poseer todo que deriva en la guerra de todos contra todos de la visión hobbesiana. Pero para Hobbes el individuo opta por renunciar al derecho a todo, renunciar al *Eros* de poseer más, y reunirse debajo de la tutela de un ser artificial, motivado por el temor a la muerte violenta, y de esta manera, resulta lógico que lo más sano sea, de hecho, renunciar a todo lo que no se obtenga a través del trabajo, protegido dentro del orden. Por otro lado, Platón reconoce la ambición más allá del sólo trabajo —aunque tiene sus raíces en él— desarrollándose hasta llegar a la guerra de botín. Misma que según lo visto más arriba, Platón asegura no sería posible si primero no hubiera paz en el interior. La paz en el interior es entonces, una condición para emprender una guerra de invasión que resulte efectiva. Pero tal paz es de hecho demasiado complicada si se está bajo el influjo del *Eros* de poseer más, y en paradoja, es ese mismo *Eros* necesario para emprender dicha guerra. La diferencia entre ambas formas de *Eros*, es que, por un lado el *Eros* que corroe la paz interna se inflama en un solo

²¹⁴*Ibid.*,628b

²¹⁵*Ibid.*,628d-e

individuo, resulta en sedición, mientras que la ambición de toda una ciudad por ir a la guerra, de alguna manera unifica todo el orden.

Si se recuerda que la justicia era la conjunción adecuada entre individuo y asociación política en cuanto a su naturaleza. Y que además, la justicia se encontraba cercana al *Eros*, al ser también una manifestación de la insuficiencia natural del hombre en cuanto a encontrarse aislado, siendo también de esa forma resultado de una carencia. Entonces la guerra en este caso, se emparenta con la justicia en el sentido de ser la respuesta a una carencia humana expresada en términos de asociación política.

2.5 Conclusiones al Segundo Capítulo.

En este capítulo se abordaron dos concepciones distintas alrededor de la guerra como fenómenos. Por un lado la concepción platónica, que coloca en el centro de la discusión la naturaleza del hombre como algo a cultivar, entendiendo a la guerra como consecuencia de tal naturaleza. La guerra para Platón es un medio para obtener un fin, una herramienta, a la que se accede sólo desde un orden político, en el sentido de que, como organización, es la única con acceso a la cantidad de recursos que serán necesarios, y como medio para obtener un fin, será un instrumento mediante el cual los hombres en la *polis* satisfarán su deseo por tener más. La guerra Platón la entiende como consecuencia de la naturaleza ambiciosa del hombre, misma naturaleza que mueve al hombre a reunirse y ser un ente social. El hombre ambiciona tener más, lo suficiente para desarrollar actividades más allá del sólo arte de hacer dinero, y una vez que ha obtenido, ambiciona conservarlo en el futuro, dando lugar de esta manera a las dos clases de guerra, defensiva o invasiva. En una guerra invasiva, un orden político actuará de manera directa provocando el conflicto armado con la intención de someter mediante la fuerza a otra nación, para con ello obtener algún beneficio. Una guerra defensiva, es la reacción a una acción hostil precedente, mediante la ambición de conservar aquello que la ciudad posee, una nación reaccionará ante la amenaza de que tal cosa le sea arrebatada.

No obstante, a partir de la naturaleza que Platón descubre en el hombre, se hace evidente el problema de dosificar la ambición, de manera que ésta no termine por doblegar a la ciudad, entendiendo la pasión en el *Eros* de la ambición como algo justo que se puede convertir en el objetivo de la ciudad. Para ello, Platón hace un doble juego, por un lado incluye a los filósofos

como piedra cúspide del organización social, de manera que éstos den a sus gobernados un criterio que le permita a la ciudad siempre ir tras el bien en sí a través de la justicia, y no tras de aquello que *parece* el bien en sí, mientras que, por otro lado, sirviendo de base al gobierno de los filósofos, despoja a los estrategos del *Eros* excluyente que relaciona a las personas entre sí, llegando al comunismo absoluto, para garantizar de esta manera, que todo el *Eros* de la clase de Plata, sea *Eros* expresado en patriotismo, que promueva la inclusión de toda una ciudad. De tal manera, el *Eros* de la ambición no subyuga la ciudad, y como consecuencia, habiendo conseguido todo lo necesario para desarrollar la justicia en su forma más completa, la ciudad no tiene por qué volverse a envolver en una guerra invasiva. Así sucede en diálogo, Platón no volverá a mencionar la guerra más que en su forma defensiva. La ciudad sólo aspira entonces a conservar el *status quo* al que ha llegado. No obstante, aún con la justicia la guerra prevalece, aunque sólo en su forma defensiva.

Debido a que Platón considera a la guerra como una herramienta de la política, y a su vez a la política la concibe sujeta, en un punto ideal, a un eje mayor que es la justicia, existe una relación entre la justicia y la guerra. Atendiendo a la división entre guerra invasiva y defensiva, la justicia está presente con mayor claridad, en la última que en la primera. En una guerra defensiva, los *guardianes* hacen su naturaleza defendiendo a su ciudad de un enemigo extranjero, mueven su naturaleza en función de todo el orden político. En una guerra invasiva, el enemigo a vencer podría ser en primera instancia, la mediocridad que provocaría el estancamiento de la ciudad y el poco desarrollo que se tendría de no buscar un excedente fuera de la propia ciudad. No obstante, este argumento funciona únicamente cuando se piensa de manera unilateral, sin contar al enemigo. Sócrates menciona en *La República*, en el primer libro, cuando habla con Polemarco, que la justicia es un bien absoluto y no puede resultar en perjuicio de nadie, ni de quien la practica ni de quien la sufre. En este caso, quien sea el enemigo que ha de pasar por el amargo trance de una invasión extranjera, no podría decir que ello fuera en su beneficio, aun cuando de hecho, se supone que está sufriendo por el ejercicio de la justicia. Con lo que se arriba a una contradicción aparente en *La República*, o es la justicia un bien absoluto o es, por otro lado, algo de lo que se sólo se beneficia un orden a la vez y que el ejercicio de ésta entre distintas ciudades es imposible, a no ser que tales ciudades decidan formar un orden político en conjunto. Es decir, ¿es o no la justicia un bien absoluto para Platón, o es que la justicia se relativiza al entrar distintas naciones en conflicto?, ¿es la justicia un bien para una sola ciudad,

o un bien humano, de toda la especie? De ser la justicia un bien sólo para un orden en específico, ambos tipos de guerra pueden recibir el calificativo de justas. De no ser así, sólo podría llamarse justa una guerra defensiva.

Pero la cuestión no se queda ahí, ¿cuál debe ser el objetivo de justicia de una ciudad, un tipo de justicia excluyente preocupada por una población y territorio específicos, o una justicia abierta a todo el género humano?, ¿puede un orden político no resultar excluyente? Para Platón la respuesta es que, en tanto exista un gobierno existirá la guerra, porque la justicia absoluta no se puede alcanzar si se conforma con enfocarse hacia una sola ciudad, lo que significa crear un solo orden para toda la humanidad. La *Ciudad sana* es prueba de ello, ahí hay un tipo de orden, que no tiene intenciones de hacer la guerra, pero en cuanto la ambición los lleva a hacer la guerra se ven obligados a organizarse, y la organización militar supone la existencia de un poder que jerarquiza, da coherencia y dirección a una población, funciona como la simiente de un gobierno. Para Platón en tanto haya gobierno, habrá una amenaza de guerra, y mientras haya gobierno, habrá que conformarse con una justicia unilateral, una justicia no absoluta que puede llegar a dañar a otros.

En contraste a todo lo anterior, se encuentran las ideas de Hobbes. Hobbes entra en franca controversia con el pensamiento de Platón, cuando considera a la guerra y a la política como conceptos mutuamente excluyentes. Para Hobbes el Estado debe garantizar la vida y la propiedad del individuo, por lo que para él, una guerra invasiva es un absurdo, puesto que en tal situación el Estado sería quien provocara la guerra, y eso es justamente a lo que está llamado a prevenir. Para Hobbes cualquier clase de excedente que necesite una ciudad, deberá conseguirse a través del trabajo, o de cualquier otro medio que no ponga en riesgo ni la propiedad ni la vida de los ciudadanos. Por lo que incluso, justificará la desobediencia del ciudadano si es que el Estado le llama a poner en riesgo su vida y sus bienes. Para él, el patriotismo sólo es justificable en tanto haya un cálculo racional en el que velar por los bienes de la nación represente también un bien individual. No hay pues, lugar para el sacrificio. Ello es consecuencia de las consideraciones en torno a la naturaleza del hombre, de las que parte el autor. Para él, el hombre será primero una individualidad, de manera tal que cualquier asociación u orden político es constructo enteramente artificial al que el hombre da vida. El hombre crea al Estado para su propio beneficio individual, el bien colectivo es la suma de esos

bienes individuales y, cual contrato, tendrá vigencia en tanto exista un beneficio entre las partes. Colocados desde distintos puntos de arranque, Hobbes y Platón, desarrollarán ideas distintas acerca de la naturaleza humana, como ser individual o como ser naturalmente sociable, y ello los llevará a ver con distintos ojos la esencia del orden político. Para Hobbes el Estado tendrá que garantizar la vida, de manera tal que también regulará la convivencia entre los ciudadanos, pero la realización de cada individuo dentro de la vida social será responsabilidad y esfuerzo de cada uno, para Platón un orden político deberá garantizar también la vida, pero no solo se conformará con eso, buscará preocuparse también por el devenir de tal sociedad. El Estado de Hobbes permite vivir y así poderse preocupar por satisfacer otros deseos. El orden platónico reúne a las partes con la vista puesta en un fin superior, la justicia y la realización en la virtud de sus ciudadanos con el fin de alcanzar la felicidad, no importando si para ello deba eventualmente armarlos para la guerra y exigir que combatan.

El detonante de la guerra, y la reunión de distintos individuos e un mismo orden, comparten el mismo origen. El *Eros*. El *Eros* es entendido como el anhelo de aquello que se carece. En el caso de la guerra, su detonante será la ambición, el *Eros* dirigido hacia la riqueza. Para una nación, será el resultado de la naturaleza humana, en cuanto a que no es capaz de bastarse a sí misma, por lo que la naturaleza humana, se puede entender, contienen en sí un anhelo de reunión, *Eros* dirigido hacia las personas. Sin embargo, al mismo tiempo, el *Eros* dirigido a los objetos, la ambición, puede provocar la sedición de un orden. Se vuelve entonces una fuerza excluyente, que mueve a la guerra civil. Una forma de guerra que es síntoma del fracaso de un régimen. Incluso Hobbes, contempla en la guerra civil la muerte del *Leviatán*, y con ello el desamparo de los ciudadanos que quedan a merced de su propia naturaleza malvada.

En este sentido, la justicia en Platón funciona también como preventivo de la guerra civil, puesto que es capaz de mediar el *Eros* de la ambición para dirigirlo hacia afuera de la nación, y encontrar su expresión “sana” en la guerra. Al mismo tiempo, Sócrates explica en el Libro I que no existe organización humana que pueda ser exitosa sin haber confianza entre sus miembros, misma que sólo nace a través de la justicia, aún una banda de ladrones debe, al menos, prodigarse de justicia al interior como para lograr ser exitosa. En este sentido una nación no podría ser distinta. Dándose una especie de paradoja, en la que la guerra civil se previene manteniendo la ambición con miras hacia a fuera, y al mismo tiempo una guerra, nacida de tal

ambición, no podría ser exitosa, al menos eso parece afirmar Platón, si no existiera justicia al interior. Por lo que la justicia, y la creencia en ésta, será una de las principales preocupaciones dentro de la ciudad.

Una guerra invasiva de este modo requiere, según Platón, de paz interna. Paz a la que se podrá llegar sólo a través de la justicia. De esta manera el camino a la guerra atraviesa por la justicia y la efectividad de ésta en mantener la paz, la guerra pues requiere de legitimidad.

Capítulo III: *La Legitimidad como necesidad constante.*

En el capítulo precedente se pudo observar cómo es que una guerra invasiva necesita de la unidad en el interior de la nación. La sedición es riesgosa en cualquier momento de la vida de una nación, pero es especialmente vulnerable en el desarrollo de una guerra, con lo que es oportuno cuestionarse ¿Qué mantiene unida a una nación?, ¿tal cosa es suficiente para mantener la cohesión durante una guerra? Ello que mantiene unido un orden, lo conocemos actualmente como legitimidad. No obstante, no es un término del que Platón hiciera uso, por lo que en un primer momento habré de abordar el término para definirlo y apuntar si es que existe un concepto dentro de la Teoría Platónica que se le acerque. Después, desarrollaré una de la parte más importante en las que se finca la idea de *aceptación* de Platón, *La Idea Fundacional*, y su relación con la soberanía. Después, indicaré los elementos que Platón pone al servicio del soberano para gobernar con *aceptación*. Finalmente, abordaré el fracaso de la legitimidad y sus consecuencias en una guerra invasiva.

3.1 Paz al Interior y Legitimidad.

Sócrates explica en el comienzo del libro IV, que la *ciudad justa* aventaja a otras ciudades, en cuanto a la guerra se refiere, no por la cantidad de riqueza que ésta pueda tener, sino por el hecho de ser una *sola* ciudad. Explica que en otras ciudades no guiadas por la justicia, la división interna no les permite comportarse como una unidad, sino que, al menos, de principio están divididas en dos, una ciudad de pobres y una ciudad de ricos. Y en la ausencia de tal división en la *ciudad justa*, Sócrates confía en una victoria continua en la guerra²¹⁶.

Pero cabe preguntarse, ¿cómo espera Platón conseguir la paz al interior de la ciudad?, ¿cómo pretende evitar cualquier desarrollo de facciones lo suficientemente marcado como para polarizar el orden interno?

Desde la modernidad contestaríamos que es la legitimidad aquello que puede mantener unido un régimen. En la obra de Platón nunca aparece como tal, aunque habría que adelantar que existen equivalentes que funcionan para el autor. Ello obliga a hacer cierto rodeo sobre la

²¹⁶ *La República*, 421d-423b

definición del término moderno y visualizar en qué medida se ajusta a los equivalentes que usa Platón.

Legitimidad es un término muy relacionado al concepto legalidad. Ambos términos, provienen del latín *lex, legibus*, es decir, ley. La ley, en términos simples es aquello que una sociedad reconoce como permitido o prohibido, en tanto, la idea que se sostenga en una nación de los que es *justo*. Sin embargo, aún provenientes de una raíz común, de ser completamente sinónimos uno de los dos términos habría desaparecido a través del desuso, lo que no ha sucedido, algo que implica que hay cierta diferenciación entre uno y otro término: algo legítimo debería ser por ello legal, pero la diferenciación de términos en el lenguaje, demarca que no siempre necesariamente lo legítimo es legal, y en relación inversa, no todo lo legal sería legítimo. El lenguaje clarifica una posible distorsión entre uno y otro término.

‘Legitimidad’ es un concepto proveniente del campo de lo jurídico, que ha pasado a operar en ámbitos diversos del mundo práctico en general en virtud de la justeza con que reúne la multiplicidad de elementos que convergen hacia la comprensión y evaluación de las prácticas normadas, o institucionalizadas. El adjetivo ‘legítimo’, puede incluir en su significado específico las diferentes instancias de lo político, ya de un modo más amplio, a toda pretensión de ocupar con justicia un lugar de poder, de mando, de prestigio, o de beneficio. El núcleo semántico que, permite hablar de la legitimidad... connota, básicamente, la remisión de un título sobre un bien o sobre un cargo a los fundamentos de un orden determinado, en función de los cuales se decide si tal título está o no correctamente adquirido, ejercido u ostentado...²¹⁷

La ocupación de cualquier cargo político, implica, un asunto de legitimidad, como lo clarifica el autor. Con el desarrollo de las democracias modernas, se ha puesto en evidencia la relación que existe entre el segmento más amplio –los gobernados- y la legitimidad del régimen. En contraste con las monarquías católicas, donde la legitimidad mediaba con la creencia religiosa –aun cuando ésta situación pendía a su vez de la *fe* en la religión-, las democracias modernas buscan mantener la legitimidad de forma directa, sin la mediación de algún otro segmento, incluyendo –o haciendo creer que incluyen de alguna manera- a la población que se gobierna.

²¹⁷Galimaldi José Luis *Leviatán Conquistador*, Homo Sapiens Editores Argentina 2004, p. 69

En el caso particular, de la legitimidad política, el carácter dual de un poder que a la vez que ventaja (sic) sobre los competidores es también dependencia de un consenso (en cuya constitución, también intervienen, los competidores) constituye una paradoja: la soberanía política, es por definición, el máximo poder institucional posible y como tal, no tiene ninguna autoridad positiva por encima de ella ante la cual deba validar, la justicia de su título, pero sin embargo (sic), el ejercicio efectiva y continuo de la soberanía sólo es posible con el acuerdo de los que están obligados a obedecer.²¹⁸

El concepto de legitimidad reconoce la afluencia de poder desde abajo hacia arriba, donde los gobernados, a través de su obediencia, hacen posible a quien gobierna imponer su voluntad. Si a quien se gobierna no reconoce como justa la ocupación de un cargo, o la ostentación de un título, el ejercicio de poder de la persona que ocupa el cargo se ve comprometido, en tanto probablemente será continuamente cuestionada su autoridad.

En una primera aproximación se puede definir la Legitimidad como el atributo del estado (sic) que consiste en la existencia en una parte relevante de la población de un grado de consenso tal que asegure la obediencia sin que sea necesario, salvo en casos marginales, recurrir a la fuerza. Por lo tanto, todo poder trata de ganarse el consenso para que se le reconozca como legítimo, transformando la obediencia en adhesión. La creencia en la Legitimidad es, pues, el elemento integrante de las relaciones de poder que se desarrollan en el ámbito estatal.²¹⁹

Levi Lucio aclara en su artículo, que la Legitimidad es algo que se articula desde los distintos aspectos de lo estatal: *La comunidad política, el régimen y el gobierno*²²⁰. Es decir en cuanto al conjunto de creencia y costumbres que se comparten en una comunidad específica, esto se verifica en el nivel de lealtad y patriotismo, en cuanto a la parte orgánica del Estado y al ejercicio del poder. Con ello, se puede deducir que las distintas partes visibles de un régimen estarán en continuo escrutinio de su legitimidad. Por ejemplo, en el ejercicio de un cargo, puede ser cuestionada la legitimidad de la mera existencia del cargo, de la ocupación específica de

²¹⁸*Ibid.* p. 71

²¹⁹ Levi Lucio, *Legitimidad*, Diccionario de Política, consultado en: <http://www.cristoraul.com/SPANISH/sala-de-lectura/Política/Diccionario/Legitimidad.htm>, 06 Noviembre 2013.

²²⁰Menciona también la Legitimidad en la relación de regímenes no independientes –colonias, protectorados-, no obstante prescindiré de tal carácter puesto que, a final de cuentas, la obediencia en esos regímenes, como el autor lo narra, depende del reconocimiento de autoridad y hegemonía del régimen que se levanta por encima de los conquistados.

una persona de tal cargo y también, las acciones específicas de tal persona en el cargo. En el caso de un primer ministro –por ejemplificar con un cargo-, pueden ser cuestionadas la existencia de tal cargo, en tanto no se reconozca la parte orgánica del régimen o al régimen mismo como legítimo, o bien puede suceder que la parte orgánica sea legítima, pero la titularidad no se considere como tal, es decir, se reconoce la autoridad de la figura de primer ministro, pero no la autoridad de la persona que ocupa el cargo. O también, se puede reconocer la legitimidad de la persona que tiene el título, pero no una acción específica de tal persona.

Antes de continuar habría que hacer una mención de la idea de Legitimidad aportada por Weber, debido a su importancia y trascendencia en el pensamiento de la ciencia política. Para el autor alemán, habrá un deseo por parte de quien es dominado por obedecerá quien ordena. En un ejemplo burdo, en una relación amo/esclavo, éste último tendrá cierta idea de reconocer su situación como legítima, puesto que de no ser así, se revelaría, Weber encuentra responsabilidad en la obediencia del esclavo, por decirlo de alguna manera, ni siquiera este ser puede llegar a convertirse en un objeto meramente, en un ente al que le suceden cosas desde fuera, participa, de manera más o menos activa, en su situación. Ahora bien, si esto sucede en la relación amo/esclavo, no puede dejar de replicarse en la relación gobernante/gobernado. Para Weber habrá legitimidad en tanto el gobernado esté dispuesto a obedecer al gobernante²²¹. ¿Y qué le hace obedecer? Weber encuentra tres tipos ideales²²², en cuanto a la manera en la que el fenómeno de la dominación sucede en la sociedad: Primero, la dominación carismática, que es resultado de la devoción que los gobernados sienten hacia un líder en el que reconocen rasgos que le hacen sujeto de devoción, 2. Dominación por costumbres, que es resultado de la autoridad del eterno ayer en donde la obediencia pende más de cierta inercia adquirida con el tiempo, y 3. La dominación racional-legal, donde los individuos reconocen la validez de la ley y como resultado la validez de los procesos, investiduras etc., que de ella emanan. Ahora bien, la legitimidad en la autoridad política dependerá en mucho del nivel de satisfacción del grupo, de ninguna forma es definitiva la relación de dominación, en cualquier momento ésta puede

²²¹ Weber Max, *El político y El científico*, Alianza Editorial Mexicana 1989, pp. 84-85

²²² Habría que aclarar, que los “tipos ideales” de Weber, no se relacionan con las *ideas* del *Topos Uranus* platónico, ni en concepción ni en funcionamiento. Los “Tipos Ideales” de Weber son meramente explicativos, son instrumentos para aprehender la realidad, en tanto que las *Ideas* de Platón son fines últimos de las cosas, conforman un <<deber ser>>.

llegar a romperse, por ello, quien detenta el poder buscará velar por su legitimidad, según sea la forma de ésta, carismática, racional o consuetudinaria²²³.

En el libro I de *Las Leyes*, Platón habla de *reconciliación*, de algo que permita a partes heterogéneas organizarse y formar una unidad.

¿Cuál sería pues el mejor: [cuestiona el extranjero ateniense a Clinias] el que hiciera perecer a cuántos de ellos son malos y pusiera a gobernarse a sí mismos a los mejores de ellos; o aquél otro que hiciera gobernar a los buenos; más dejando sobrevivir a los malos hiciera que éstos se dejaran voluntariamente gobernar?, como tercer juez, en punto a excelencia ¿digamos sería aquél, que encontrándose con una parentela en discordia, no destruyera a nadie, sino reconciliándola, imponiéndoles para en adelante Leyes pudiera asegurar entre ellos durable amistad?²²⁴

La reconciliación que propone Platón a través del Extranjero Ateniense, es de hecho, el reconocimiento de la autoridad de quien gobierna por parte de quien es gobernado a través de la ley. Es decir, aquello que en la actualidad se designa como legitimidad. Y que además, está o se pretende que esté, inscrito en las leyes.

Es decir, para Platón, la ley debe ser expresión de la reconciliación entre las partes a través de la relación de dominación. El contenido de la ley, será para Platón, aquello que permita la integración de todas las partes de una asociación política, donde reconoce, prácticamente imposible la unión de partes idénticas, puesto que, como se ve en el fragmento citado, la *purificación* a través de la eliminación de lo que denomina *la peor parte*, no es una opción para el orden al que desea dar forma. La asociación política platónica es heterogénea, tanto en *Las Leyes*, como en *La República*, con lo que se puede suponer un reconocimiento en la importancia para una ciudad, de la integración de distintas partes, que a través de las leyes toman coherencia en una unidad.

Al igual que en la modernidad, Platón relaciona el nivel de *aceptación* que tienen los gobernantes por sus gobernados, con lo que está o debe estar inscrito en la ley. Es decir, si

²²³ Fleet Nicolas, *Razón y dominación. La legitimidad en Weber como orientación simbólica de la acción política*, en revista Austral de las Ciencias Sociales N. 16, pp. 21-36 , Valdivia 2009 consultada en: http://mingaonline.uach.cl/scielo.php?pid=S0718-17952009000100002&script=sci_arttext, 30 octubre 2014

²²⁴ *Las Leyes*, 628a

usáramos los términos modernos, podría afirmarse que también para Platón legitimidad y legalidad son conceptos ligados muy estrechamente.

Ahora bien, en *La República*, el mito de los *terrígenos* al final del libro III, tiene la función de integrar todas las partes a partir de un mismo principio, *La Justicia*, de tal manera que la autoridad de los filósofos sea aceptada y reconocida, tanto por guerreros como por artesanos. Y así lograr la anhelada paz al interior de la ciudad.

Tanto en *La República* como en *Las Leyes*, la estabilidad del régimen descansa en el reconocimiento del derecho a gobernar de aquello que lo hacen por parte de aquellos que no. En *La República*, artesanos y guerreros reconocen las facultades del o los filósofos para gobernar, con lo que resulta justo que lo hagan. En *Las Leyes* el Extranjero Ateniense propone que antes de eliminar físicamente a una parte de la ciudad, se busque encontrar una especie de *armonía* a través del reconocimiento de *la peor parte* del derecho a gobernar de *la mejor parte*. Se puede presumir entonces que Platón ya pensaba que la legitimidad era algo que fluía de abajo hacia arriba, de quienes no gobiernan hacia quienes sí lo hacen, en sentido inverso al ejercicio del poder.

Retomando a Levi, Platón busca que se reconozca la autoridad de las personas en el *gobierno*, tanto como del *régimen*. Encontrándose ya en Platón desde hace mucho tiempo, ideas de legitimidad y su importancia para el régimen político.

3.2 Soberanía e Idea Fundacional

En esta parte describiré la aparición de la legitimidad en dos momentos: Primero, cuando es ejercicio directo de una persona o conjunto de personas, la soberanía. Y después, el origen de la legitimidad en la idea de justicia, lo que para Platón será la idea fundacional.

3.2.1 La Soberanía.

El primer criterio para calificar algo de legítimo es la ley. Puesto que legalidad y legitimidad son conceptos muy cercanos. Platón no es excepción en este sentido. También para él ambos términos deben guardar, en el mejor de los casos, gran equivalencia en la vida diaria del orden político. La legalidad debe su obediencia en gran parte debido a que se vuelve una constante

en el tiempo, se hace cotidiana, logra volverse un patrón de conducta que se repite en el tiempo, se institucionaliza.

Sin embargo, la guerra es un fenómeno excepcional en la vida de una nación. Y las leyes están constituidas para regir en lo cotidiano. En todo caso las leyes apuntan los ajustes orgánicos del régimen durante la guerra. Pero difícilmente pueden resultar demasiado rigurosas en cuanto a la especificidad de las acciones que han de tomarse durante un trance. Por ejemplo, puede clarificar qué órganos pueden declarar la guerra, quién ha de tomar las decisiones durante la duración del conflicto, etc. Pero no pueden especificar las acciones a llevarse a cabo, ni los tiempos, como sí lo harían, por ejemplo, en un proceso electoral. Quedan rebasadas. Pueden especificar quién ha de hacer ejercicio del poder, pero no las decisiones específicas que ha de tomar, pueden clarificar el objetivo abstracto a conseguir, pero no el *cómo*. Ello provoca que la persona que ha de tomar tales decisiones, se encuentre investida, aun cuando sea sólo momentáneamente, de un inmenso poder.

Carl Schmitt asegura en su Teología Política I: *Es soberano quien decide el estado de excepción...* para aclarar después que *la soberanía es la autoridad suprema que no deriva de ninguna otra*²²⁵. Es decir, la soberanía es, como lo llama Schmitt, un *concepto límite*, en el sentido de que, más allá de sí mismo, no queda mayor autoridad.

La decisión sobre la excepción [Decisión que es un acto de Soberanía] es una decisión en el sentido más amplio de la palabra. Una norma general, como la presenta la norma jurídica con validez consuetudinaria, nunca puede abarcar la excepción absoluta y por ende tampoco fundamentar totalmente la decisión de si existe un verdadero caso excepcional.²²⁶

Schmitt asegura que en el caso de una situación que escapa a lo que está establecido consuetudinariamente, algo que sale de lo común y lo cotidiano, escapa también a la legalidad. En todo caso, el marco legal influye y marca la pauta sobre *quién* recaerá el ejercicio de soberanía, más no podría establecer específicamente en lo que ha de decidir tal persona, no puede abarcar tal decisión de *manera absoluta*.

²²⁵Schmitt Carl, *Teología Política I*, en *Carl Schmitt, Teólogo de la Política*, Orestes Aguilar: Prólogo y Selección de Textos, FCE México 2001, p. 23

²²⁶*Idem*

Ahora bien, este ejercicio de soberanía no logra justificarse de hecho. No se puede legitimar un acto por el sólo ejercicio del mismo. Más bien, su legitimidad tiene que ver con la relación que guarda con aquello que legitima al *régimen* y al *gobierno*.

... la clase política no justifica exclusivamente su poder con sólo poseerlo de hecho, sino que procura darle una base moral y hasta legal, haciéndolo surgir como consecuencia necesaria de doctrinas y creencias generalmente reconocidas y aceptadas en la sociedad regida por esa clase. Así por ejemplo, en una sociedad fuertemente embebida del espíritu cristiano, la clase política gobierna por voluntad del soberano, el que a su vez reina porque es el ungido del Señor...²²⁷

Toda relación política, de imposición de la voluntad, es tal en tanto quien es gobernado tiene cierto grado de voluntad por obedecer, y reconocimiento de las facultades de su contraparte a mandar. La legitimidad es una relación de reconocimiento. Y durante la guerra, esto no deja de cumplirse. De hecho, es el momento en el que tal situación puede verse con mayor claridad. Puesto que entonces, la relación entre quien detenta el poder y quienes debieran obedecer es directa, sin mediación de la ley. Por lo que entonces, la *aceptación* y el reconocimiento del gobernante se verá con mayor claridad relacionada con aquello que sus gobernados consideran legítimo, el principio que tal sociedad reconoce como verdadero en primer lugar.

El principio legitimador de una sociedad, era conocido por Gaetano Mosca como *Fórmula Política*, esto es la base de principios morales y legales de los que abreva la *Clase Política*, para justificar su ejercicio de poder y su derecho a ser obedecida.

Esta base jurídica y moral sobre la que se apoya el poder de la clase política en todas las sociedades... de ahora en adelante llamaremos... “fórmula política”; lo que los filósofos del derecho denominan generalmente “principio de democracia”... Las diferentes fórmulas políticas, según el diferente grado de civilización de las gentes entre las que están en vigencia, pueden fundarse, o bien en creencias sobrenaturales, o bien en conceptos que, si no son positivos, es decir fundados sobre la realidad de los hechos, se aparecen cuando menos como racionales...

>>Pero no quiere decir que las distintas fórmulas políticas sean vulgares charlatanerías inventadas ex profeso para obtener tramposamente la obediencia de las masas, y se

²²⁷Mosca Gaetano, *Op. Cit.*, p. 113

equivocarían quien las considerase de ese modo. La verdad es más bien que ellas corresponden a una genuina necesidad, tan universalmente experimentada, de gobernar y sentirse gobernado, no con base en la fuerza material e intelectual, sino con un principio moral, tiene indiscutiblemente su importancia práctica y real.²²⁸

La *Fórmula Política* es consecuencia del sistema de creencias vigente en una sociedad. Según la percepción de Mosca, primero existen estas ideas y creencias en una sociedad, y después una minoría organizada se alza como representante de tales ideas²²⁹. No obstante, habría que aclarar que una vez que aparecen ambos elementos -*Fórmula* y *Clase Política*- la relación entre ambos se vuelve co-causal, se influyen y transforman mutuamente a través de su relación. La Clase Política, a la vez que busca proteger y procurar su legitimidad, logra influir en ella y transformarla, a través de la promoción de ciertas ideas en la población.

El proceso se puede observar con cierta claridad en la búsqueda de la *justicia* emprendida por Platón en *La República*. Donde, los ciudadanos se reúnen y organizan bajo un principio primitivo de justicia, basado en la división del trabajo. Aun cuando no necesitan en ese momento un gobierno claramente erigido, la idea fundacional, la *fórmula política* si se quiere, comienza a desvelarse. Pero cuando el gobierno de la *ciudad justa*, está claramente erigido con uno o varios filósofos-rey a la cabeza, Sócrates y sus interlocutores deben *buscar* la justicia, la *Fórmula Política* ya no está tan clara, de hecho, la justicia –la *fórmula política* platónica-, aparece con los filósofos-rey, y esta clase aparece al final, refinando hasta su forma más completa a la ciudad, y, se puede suponer, con ello se podría concluir que la *formula política*, se refina también con la llegada de los filósofos. Encontrándose la justicia y los filósofos en una relación co-causal, no podría la justicia llegar a su forma más perfecta sin los filósofos, y al mismo tiempo, no habría lugar para los filósofos sin una solicitud previa de todas las partes por arribar a una *ciudad justa*, colocando a la *Justicia* como la mayor preocupación de la ciudad.

Ahora bien, antes de seguir adelante, habría que hacer mención de la idea de Soberanía que Rosseau heredó a la filosofía política, debido a que en varios momentos tal idea es claramente contraria a lo que he venido desarrollando. Para el ginebrino, la Soberanía penderá

²²⁸*Ibid.*, p. 114

²²⁹ Aunque, una vez que se hagan con el ejercicio del poder podrían llegar a influir sobre tal sistema de creencias.

esencialmente del pueblo, expresada a través de la voluntad general. El soberano será pues en primera instancia, el pueblo. El gobierno, organizado de la manera en que lo esté, será sólo un órgano dependiente de la voluntad general²³⁰. No obstante, el dilema de tal pensamiento es el ejercicio real y directo de la Soberanía. ¿Cómo podría el soberano, el pueblo, hacer ejercicio de su poder como soberano?, de hecho, por definición, la soberanía no se puede delegar. Recordemos, la soberanía es el máximo ejercicio de poder al interior de una nación. ¿Qué clase de poder sería si su ejercicio pendiera de la delegación de autoridad?, ¿Qué clase de *imposición de la voluntad*, sería aquella donde para hacerla efectiva hay que delegar la autoridad? Este problema es en mi opinión, consecuencia de lo difícil que es entender cabalmente a qué se refería Rosseau con “voluntad general”, o más bien lo difícil que es imaginarse fuera de una democracia directa el ejercicio real de tal voluntad, en mi opinión, seguramente, los actos del soberano, sólo se limitan a ser entendidos como ejercicio de la “voluntad general” en apariencia, puesto que resulta muy complicado comprobar que tal voluntad está actuando realmente. O bien, la “voluntad general” es una creencia, como principio legitimador e idea fundacional, lo que parece encajar con la idea de Allan Bloom al intentar explicar la cuestión, él refiere que la “voluntad general” no tiene forma definida. No hay manera en que de estrictamente en una forma de gobierno precisa, y que incluso, pueden ser emitidos por ella una *variedad de principios opuestos*²³¹.

Regresando al tema, la soberanía es el ejercicio en la realidad de lo que se reconoce como legítimo en una sociedad, en tanto sea legítimo moverá a la obediencia, y al dejar de serlo, colocará en crisis la situación política interna. En una guerra, cuando hay ausencia de la ley, el ejercicio de la soberanía, que intenta abreviar directamente del principio legitimador, será lo que mantenga al régimen unido. En este sentido la guerra es una especie de regresión, que anula las instituciones de un orden político, y lo devuelve a un momento precedente, casi fundacional.

Ejemplificando todo lo anterior, puede recordarse que durante la Segunda Guerra mundial en Alemania, el ejercicio de soberanía recaía indiscutiblemente en un solo individuo, quien decidió iniciar las hostilidades en nombre de la nación, y quien tomaría las decisiones en todo el trascurso de la guerra. Al mismo tiempo en Inglaterra, una vez que el parlamento decidió entrar

²³⁰ Sabine H, George, Historia de la Teoría Política, FCE 3ª ed. 6ª reimpresión México 2004, pp. 439-451

²³¹ Bloom Allan, *Jean-Jacques Rosseau*, en *Historia de la Filosofía Política*, Strauss Leo comp. FCE México 1993, p 553

en el conflicto, se depositó en una gran medida la responsabilidad de la toma de decisiones, en el primer ministro británico Winston S. Churchill. Lo que pone en evidencia las dificultades que tiene las leyes para marcar pautas específicas durante la guerra. Puesto que las leyes se reconocen a través de su persistencia en el tiempo. Un hecho tan contingente como lo es la guerra tiene la capacidad de trastocar la efectividad de la norma. Prueba de ello, es la necesidad de buscar, en una nación, un ejercicio de poder unipersonal que permita lidiar con las contingencias. Finalmente, en la antigua república romana, durante la segunda guerra Púnica, se tomaron una serie de medidas excepcionales, como ignorar el requerimiento de la edad para ser cónsul, para colocar a Publio Cornelio Escipión al frente, primero de la campaña dirigida contra *Nova Cartago*, y después contra *Cartago*, en África, de donde recibiría el apodo de “Africano”²³². Ello en la Roma republicana, preocupada profundamente por no permitir que la ciudad fuera sometida por un solo hombre local o extranjero. A pesar de ello, el ejercicio soberano se depositó en gran medida en un solo hombre, debido a la contingencia provocada por la guerra.

3.2.2 La Idea Fundacional.

En el libro VIII de *La República*, Platón describe el proceso de degradación de la *ciudad justa*, el cual consiste en el intercambio de la idea que reúne a las partes, o más bien, en la re-interpretación de la justicia, que termina por derivar en algo distinto a lo que hasta ese momento habían reconocido como tal. Para Platón las distintas opiniones sostenidas acerca de la justicia²³³, generan distintas formas orgánico-políticas, distintos *Regímenes*. En realidad, ésta se limitan únicamente a cinco: *La Aristocracia* de *La República* (sea a través de un órgano o colegiado o personalizado), *timocracia*, *oligarquía*, *democracia* y *tiranía*. Cabe mencionar la clara diferencia con la división aristotélica, en cuanto a utilizar el número de personas que participan en el gobierno como criterio de clasificación.

De los gobiernos unipersonales[Dice Sócrates], solemos llamar monarquía al que mira al interés común; al gobierno de unos pocos, pero más de uno, aristocracia, sea porque gobiernan los mejores o porque se propone lo mejor para la ciudad y para los que pertenecen a ella; y cuando es la masa la que gobierna en vista del interés común, el régimen

²³² Goldsworthy Adrian, *Las Guerras Púnicas*, Ed. Ariel Barcelona 2002 pp. 317-336

²³³ *La República*, 547cb-566d

recibe el nombre común a todas las formas de gobierno: república; y con razón, pues un individuo o unos pocos pueden distinguirse por su excelencia; pero un número mayor es difícil que descuelle en todas las cualidades; en cambio puede poseer extremadamente la virtud guerrera, porque ésta se da en la masa. Por ello, en esta clase de régimen el poder supremo reside en el elemento defensor, y participan de él los que poseen las armas.

Las desviaciones de los regímenes mencionados son: la tiranía de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia, la democracia de la república. La tiranía es, efectivamente, una monarquía orientada hacia el interés del monarca, la oligarquía busca el de los ricos, y la democracia el interés de los pobres; pero ninguna de ellas busca el provecho de la comunidad.²³⁴

Para Platón será de mayor importancia distinguir un gobierno de otro, a partir de la idea que reúne y organiza a sus ciudadanos –de la idea fundacional o *Fórmula Política*-. Puesto que, a su vez encontrará un puente directo entre el *Régimen* de una ciudad y el alma de sus ciudadanos, o al menos, el alma de los que gobiernan. Así en lugar de destacar un gobierno por ser unipersonal, colegiado o de mayoría, se distinguirá a la *timocracia*, por ser un sistema que glorifica las habilidades guerreras, donde la gente en el gobierno desarrolla con mayor procuración el *Thymòs* en sus almas. En el caso de la *Oligarquía*, los hombres en el gobierno serán codiciosos y procurarán gobernar intentando reproducir una acumulación constante de riqueza en su favor. En la Democracia se glorificará la libertad, en tanto es resultado de almas intemperantes. Y en la *tiranía*, se encontrará el desarrollo más radical de la idea y búsqueda de la libertad, donde un solo hombre esclaviza a los demás para liberar sus propios deseos²³⁵.

Ahora bien, en cada uno de estos regímenes, el gobierno estará constituido por las personas que representen o se adapten mejor al sistema de creencias. De tal manera que un Régimen, es para Platón consecuente con el alma de sus ciudadanos. Por ejemplo, pensando en una nación oligarca, sólo se justificará la guerra en tanto ésta represente un beneficio económico, o en el caso de la nación democrática, una guerra tendrá siempre justificación y será legítima si con ella se pretende defender la libertad de una nación. Es decir, aún la guerra, como acto de

²³⁴ Aristóteles, *Política*, Libro III, Cap. V

²³⁵ *La República*, 547b-566d

gobierno, debe procurar legitimarse a través de lo que en la nación se sostiene como legítimo o justo.

La primera tendencia de todo grupo humano es atribuir a su forma de vida particular, con sus instituciones y creencias, una validez universal. Este etnocentrismo espontáneo es el resultado de la necesidad práctica de construir un sentido común firme que permita la integración social, y con ella, la estabilidad del orden constitucional.²³⁶

Strauss aclaraba, a través de la exposición de Polemarco, que ningún orden político puede prescindir de exigir lealtad hacia el interior, de hecho, proclamar una ciudadanía universal sería desventajosa si otras naciones favorecen el nacionalismo; sería una situación desventajosa si se le proclaman y defienden derechos a todos, en la medida en que esos todos no son capaces de reconocer los derechos de los demás. El nacionalismo es una especie de *Eros*, que lidia con la carencia de pertenencia, de ser parte de un orden distinto de otro, y que, como consecuencia presume cierta superioridad del orden al que se pertenece en comparación con los demás. En esta línea se encuentra esta última cita. La lealtad hacia el interior se gana otorgándole validez universal al sistema de creencias e instituciones local. De hecho, de alguna manera, ni siquiera importa si este etnocentrismo puede demostrar a cabalidad la validez universal de su discurso, puesto que no es la validez universal la preocupación por la que se configura el discurso, sino la búsqueda de integración social. En realidad, ni siquiera deberá preocuparse por ser verdadero, el caso es que se le crea como verdadero, desde la perspectiva de Caverna de Platón, esto significaría que la *Legitimidad* es un asunto de sombras, es algo que se mantiene en el tiempo por creencia, no busca ser sino parecer.

Bajo esta tónica, la idea del otro, es lo que se encuentra fuera del orden, el enemigo, lo que es distinto, y lo que contingencialmente puede llegar a ser la negación del orden mismo. Es distinto, y por ello, de alguna manera pone en riesgo la integración del orden local, y en su cúspide más radical, éste se convierte en el enemigo absoluto, al que se rebaja moralmente, de tal forma que la única solución posible es el aniquilamiento²³⁷.

²³⁶ Serrano Gómez Enrique, *Filosofía del Conflicto Político: Necesidad y Contingencia del Orden Social*, Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa M. A. Porrúa, México 2001, p. 198

²³⁷ *Ibid.*, pp. 199-200

Aunque hay que aclarar, que tal enemigo absoluto es de hecho, poco común. En realidad, pocas veces la política dirige la guerra hasta ese punto de radicales consecuencias. Aun cuando las unidades militares que operan en la línea de fuego, tiene el objetivo de eliminar físicamente a sus adversarios, el fin último de la guerra no es, por lo general, ésta sola aniquilación, como quedó aclarado en el segundo capítulo, la guerra es un instrumento de la *política*, y en la mayoría de las veces busca riqueza, y en otras tantas dominio.

... en la pugna entre las diferentes sociedades humanas, la sociedad vencedora no destruye por lo general a la vencida; más bien la somete, la asimila, le impone su propio tipo de civilización. Hoy en día, en Europa y en América la guerra no tiene otro resultado que la hegemonía política de la nación que resulta militarmente superior, o la anexión de algunas provincias. Pero antiguamente, cuando luchaban Grecia contra Persia o Roma contra Cartago. Se destruía a veces el organismo político, la existencia nacional de los vencidos, pero en cuanto a los individuos, aun en la peor de las hipótesis éstos eran reducidos con preferencia a la servidumbre más bien que pasados por la espada. Los casos como Sagunto y Numancia, o el de la toma de Tiro por Alejandro Magno y la de Cartago, fueron siempre absolutamente excepcionales...

>>Si pensamos después en la dinámica interior de toda sociedad, advertimos en seguida que en éstas el carácter de lucha por la preeminencia, antes que por la existencia, es todavía más evidente. La pugna entre individuos de un mismo núcleo social es por llegar a los puestos elevados, a la riqueza, al comando; es por conquistar los medios que confieren la facultad de dirigir según el propio arbitrio muchas actividades y muchas voluntades humanas. Los vencidos, que en esta lucha son naturalmente los más, no son ni devorados, ni destruidos, ni tampoco impedidos de reproducirse... Ellos solo pasan a disfrutar de escasa satisfacciones materiales, y sobre todo a tener menor libertad e independencia²³⁸

Pocas veces la guerra se plantea como objetivo final la aniquilación total del enemigo. Ello debido a lo poco racional que resultaría una guerra en ese sentido. Si se piensa que una guerra sucede en búsqueda de riqueza o dominio, la aniquilación total, resultaría contraproducente. En tanto que, privaría al vencedor de una posible búsqueda de riqueza posterior, o arrebataría al objeto sobre el que se desea dominar.

²³⁸Mosca gaetano, *Op. Cit.*, p.69

Si la insistencia común en el éxito militar no permite interferencias, haremos bien en derivar... algún patrón de selección: haga lo que deba hacer [el militar] para alcanzar su objetivo militar, pero evite la destrucción que contribuya poco o nada a la consecución de tal objetivo²³⁹

No puede ser la guerra entonces, de tal manera que alguna de las acciones comprometa el cumplimiento del objetivo. Es ante todo, una acción racional, en cuanto a los lineamientos de sus objetivos. De tal manera, una guerra movida únicamente por el odio, sería una de las mayores insensateces, por el compromiso de recursos humanos y materiales, implicados en un objetivo tan nebuloso.

Platón en el libro III, introduce la idea de la peligrosidad del extranjero al prevenir sobre lo dañino que puede ser que se permita introducir poesía o poetas, venidos de *fuera*, que con su arte comprometan la educación de los jóvenes²⁴⁰. No obstante, la clase de enemigo que Platón contempla, o mejor dicho, el *status* que Platón otorga al enemigo no es tal que se rebaje moralmente en posición inferior a la condición humana. Al contrario, Platón otorga al *otro* la capacidad de defenderse y *hacer la guerra*, en defensa de lo que es suyo. Es decir, reconoce *su capacidad de resistir a la voluntad de dominio de aquél que busca someterlo*²⁴¹. Es pues, un *enemigo justo*.

La idea fundacional es de cierta manera, por un lado lo que integra y permite la formación de un orden. Lo que derivará en la paz interna, necesaria para la victoria en la guerra desde el punto de vista platónico. Y por otro lado la idea fundacional, resulta ser el principio de exclusión de lo que existe *afuera*, el reconocimiento de lo que es distinto como algo peligroso, como algo que eventualmente podrá colocar en riesgo a la nación.

3.3 La Legitimidad y su relación con las Pasiones.

En la siguiente parte abordaré la relación de la legitimidad con las pasiones, entendiendo estas últimas como medio de proyección de la primera. Primero, describiré a la legitimidad como algo fundado en la fe, en lo que es aparente. Después me centraré en el caso específico en el que Platón utiliza la fe como medio de legitimidad en *La República*, el mito. Finalmente

²³⁹Brodie Bernard, *Guerra y Política*, FCE México 1978, p. 57

²⁴⁰*La República* 398a-b

²⁴¹Serrano Gómez Enrique, *Op. Cit.*, p. 203

describiré cómo Platón utiliza las pasiones y la fe para legitimar el orden en justicia en las diferentes clases de *La República*.

3.3.1 Legitimidad en la Apariencia.

Weber asegura que *Toda dominación procura, más bien, despertar y cuidar la fe en su <<legitimidad>>*²⁴². De manera que, las personas en el gobierno buscarán que ese *status* se continúe. Ello debido a que, quien domina buscará ser obedecido en el futuro, mantener su *status quo*.

El Estado, como todas las asociaciones políticas que históricamente lo han precedido, es una relación de dominación de hombres sobre hombres, que se sostiene por medio de la violencia legítima (es decir, de la que es vista como tal). Para subsistir necesita, por tanto, que los dominados acaten la autoridad que pretenden tener quienes en ese momento dominan.²⁴³

No obstante que se justifique el uso de la violencia para mantener el orden interior de una nación, un uso común y constante de la violencia, implicaría justamente lo contrario a una relación de dominación de clase político, implicaría que la autoridad de las personas en el gobierno, no es reconocida, y por tanto, no es *legítima*.

...en cada configuración histórica de poder político establecido, el grupo [la gente en el gobierno] debe ejercer el dominio, para evitar el desgaste y el peligro que implicaría tener que recurrir permanentemente a la coerción física, para mantener la legalidad vigente, debe asegurarse de que un número crítico de personas relevantes sostenga con continuidad la *creencia*, en que dicho poder, ha sido adquirido y está siendo ejercido conforme a razón o a justicia.²⁴⁴

La clase en el gobierno, deberá utilizar varios instrumentos para confirmar continuamente su legitimidad, entre ellos asegurarse de contar con *opinadores* que le sean favorables, que sostengan la *creencia* en su legitimidad. Con ello, el autor apunta sobre el hecho de que, la

²⁴² Weber Max, *Sociología del Poder*, p. 61

²⁴³ *Ibid.*, pp. 84-85

²⁴⁴ Galimaldi José Luis, *Op. Cit.*, p. 72, las cursivas son mías.

legitimidad abreva para su composición de la *opinión*, de lo que se *cree*, con lo que en muchos sentidos es sólo aparente.

Se debe definir [La fe] diciendo que consiste simplemente en pensar de Dios tales cosas que, ignoradas, se destruye la obediencia Dios, y que, puesta esta obediencia, se las presupone necesariamente...

>>1° La fe no salva por sí misma, sino sólo en razón de la obediencia...

2° Aquel que es obediente, posee necesariamente una fe verdadera y salvífica...

De lo anterior se sigue, finalmente, que la fe no exige tanto dogmas verdaderos cuanto piadosos, es decir, capaces de mover el ánimo a la obediencia. Aunque entre éstos haya muchos que no tienen ni sombra de verdad, basta con que quien los acepta, ignore que son falsos; de lo contrario, sería necesariamente rebelde.²⁴⁵

La legitimidad no necesariamente es algo que deba comprobarse, o pueda ser verificable, sólo es algo que debe mover a la obediencia. Es una *creencia*, es un acto de fe. No es la verdad la materia de la que abreva, sino más bien, el consentimiento de que tal cosa es verdadera. La legitimidad se dibuja entonces únicamente como algo que dota las acciones de cierta apariencia de justicia.

A este respecto, sería oportuno traer a colación los conceptos de *residuo* y *derivación* enunciados por Vilfredo Pareto. El autor entendía por *Residuo* aquello que era consecuencia del actuar humano, ello bajo la lógica de la que partía Pareto en donde el hombre actúa guiado en mucho mayor medida por sus sentimientos que por razones lógicas. Principalmente, distinguió dos tipos de *Residuos*, 1. *De propensión a las derivaciones*, que no es más que cierta tendencia humana a la innovación, y 2. *De persistencia agregados*, que es la tendencia opuesta al primer tipo, es decir, la proclividad por la permanencia. No obstante, Pareto también descubrió que el hombre desea hacer pasar estos *Residuos* como algo lógico, aun cuando no lo sean. A este deseo por enmascarar las *Residuos* como un actuar lógico, Pareto lo denominó como *Derivaciones*. Cada *Residuo* predominante en cierto segmento importante dará lugar una élite con distinta propensión a innovar o *conservar*, según sea el caso. Finalmente, Pareto

²⁴⁵ Spinoza Baruch, *Op Cit.*, pp. 312-314

descubre en la sociedad un equilibrio constante en el que cada *Residuo* se irá turnando en la posición de poder, colocando una y otra clase de élite según sea el caso²⁴⁶.

Ahora bien, el desarrollo de éstas ideas, le permitirá al autor concebir la política como *una manipulación de sentimientos semiconsciente*²⁴⁷. Es decir, el autor considera, como he venido esbozando, que la política en muchos sentidos se limita únicamente a hacer “parecer”, a promover una *creencia*, antes que una *certeza*. Entendiéndose entonces que, una élite política accede al ejercicio del poder a través de la maestría en *manipular* la opinión.

El análisis de los residuos permite conocer la estructura psicológica de una determinada comunidad política...

Desde el punto de vista político, el conocimiento del factor psicológico constituye un instrumento precioso para intervenir de modo más apropiado en los procesos legislativos.²⁴⁸

Habría que hacer una advertencia en cuanto a la cercanía entre Platón y los *elitistas*. Éstos últimos son herederos de la “nueva” tradición, iniciada en mucho por Maquiavelo, que contempla a la política con la limitante de la “realidad”, en un ejercicio puramente descriptivo del fenómeno. Platón entiende ésta visión de lo *inmediato*, que busca encontrar la *herramienta* adecuada para destacar en el foro pública, recuérdense a este respecto sus duras críticas a los sofistas, e incluso él pondrá al servicio del gobernante muchas de tales herramientas, no obstante, lo que hace diferir a Platón de los autores de la “realidad” será su preocupación por la idea del bien, la idea de que la *herramienta* deberá estar al servicio de quien lo merezca, en este sentido, la intención de Platón es hacer ciencia en el sentido en el que se entendía la palabra en la antigüedad, mientras que sus “colegas” de la modernidad, terminarían haciendo técnica.

Platón al final del libro VI de *La República*, presenta el proceso de conocimiento con la imagen de una línea dividida: donde en un lado coloca todo lo tangible, y en otro todo aquello que es inteligible. Para la primera parte de la línea, el criterio a utilizar son los sentidos, como

²⁴⁶ Morín María Luz, *teoría de las Élités*, en Historia de la Teoría Política Vol. 5, Ed. Alianza Madrid 2005, pp. 137- 147

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 137

²⁴⁸ Miranda Pérez Rafael y Ettore A. Albertaoni, *Clase Política y Élités Políticas*, Ed. Plaza y Valdes México 1987, p. 95

consecuencia, sólo se puede aspirar a tener imaginaciones y creencias, limitarse a la *doxa*. Del lado de lo inteligible coloca lo que se obtiene mediante el criterio de la razón, esto es, pensamiento e inteligencia²⁴⁹. De ser la legitimidad una creencia, estaría colocada en el mundo de la *doxa*, y con ello, el criterio que utilizaría una persona para tener la certeza que algo es legítimo o no, serían los sentidos, la percepción más inmediata del mundo, lo que tiene que ver con lo emotivo y no con lo racional.

El patriotismo es una forma emotiva. Es el *Eros* de pertenencia dirigido a una población específica. La guerra, como acción de gobierno, buscará justificarse en el discurso. Uno de los discursos que continuamente se utilizarán es el patriotismo. Algo que no deja de pertenecer a las sombras de la caverna, en el sentido de que es algo que usa como todo criterio los sentidos, la parte emotiva, lo que lo hace muy convincente, pero no por ello verdadero -bajo la propuesta platónica-. No obstante, hay que recordar que las acciones de gobierno, en mucho deben su éxito o fracaso a lo legítimas que puedan parecer. Por lo que la guerra al buscar el éxito no puede dejar de procurar el patriotismo, promover percepciones y creencias, aunque no sean completamente verdaderas.

Criticar la guerra”, decía [Guibert]: “es llenar el aire de sonidos huecos, ya que los gobernantes ambiciosos, injustos o poderosos, seguramente no serán restringidos por tales medios. Pero lo que puede resultar, y lo que resultará inevitablemente, es la extinción paulatina del espíritu militar, que el gobierno se interese menos en esta importante rama de la administración, y que algún día entregue nuestra propia nación, suavizada y desarmada –o lo que equivale a lo mismo, mal armada y sin saber cómo usar las armas-, al yugo de naciones guerreras que pueden ser menos civilizadas pero tienen más juicio y prudencia²⁵⁰

3.3.2 El Mito, medio de la Legitimidad.

Platón utiliza los mitos con cierta regularidad en el desarrollo de *La República*. Un mito tiene una relación muy cercana con la fe, de alguna manera expresa una explicación a algún

²⁴⁹*La República*, 509e-511e

²⁵⁰ Guibert, *Défense du système de guerre moderne*, citado por R. R. Palmer, “*Frederick the Great, Guibert, Bulow: From Dynastic to National War*”, en Edward M. Earle (comp.), *Makers of Modern strategy* (Princeton: Princeton University Press, 1943) p.68, citado a su vez por Bernard Brodie, *Guerra y Política*, Fondo de Cultura Económica México 1978p. 246

fenómeno de manera simplificada, sin que necesariamente se atravesara por una exhaustiva verificación racional.

En realidad, el logos capta el ser, pero no la vida, y el mito viene a ayudar en la explicación de la vida, imposible de captar a través del logos. La verdad se encuentra en un punto intermedio, Platón revaloriza el mito al mismo tiempo que empieza a revalorizar algunas de las tesis básicas del orfismo y la cuestión religiosa. Para él, el mito, más que una expresión de la fantasía, es expresión de fe y de creencia. En efecto, en muchos diálogos a partir del Gorgias la filosofía de Platón, por lo que respecta a determinados temas, se convierte en una especie de fe razonada: el mito busca una aclaración mediante el logos y el logos busca un complemento en el mito. En definitiva, Platón —una vez que la razón ha llegado a los límites extremos de sus posibilidades— encarga al mito la tarea de superar intuitivamente estos límites, elevando el espíritu hasta una visión o, por lo menos, hasta una tensión trascendente.²⁵¹

Ahora bien, de esta manera el uso del mito tiene una justificación en tanto aclara ahí donde el logos podría no ser suficiente. No obstante, esa travesía se hace con la fe. Con una creencia, con lo que de hecho pareciera que el filósofo debe combatir. Aunque, por cierto, en *La República*, no es del todo extraño que el filósofo tenga prácticas poco ortodoxas. Claro ejemplo de ello es el uso de las *mentiras nobles*.

La Legitimidad, es *Doxa*, es *Creencia*, es *Fe*. En *Las Leyes*, el extranjero ateniense explica que la manera más efectiva en que las leyes sean obedecidas, es que en ellas se reconozca una especie de *demon*, un ser sobrenatural, casi un Dios, que como tal debe ser alabado.

Conociendo[Dice el Extranjero Ateniense] pues Cronos, que la naturaleza humana,... no es en ninguno capaz de administrar todo lo humano cual señor absoluto sin hincharse de soberbia y de injusticia, pensando pues en esto, puso entonces al frente de nuestras ciudades, reyes y gobernantes, no humanos sino de un género más divino y mejor —el de *daimonios*—, al modo que nosotros hacemos ahora con los rebaños, y todos los ganados domesticados: que no hacemos gobiernen ellos bueyes sobre bueyes ni cabras sobre cabras, sino nosotros mandamos sobre ellos, por ser de género mejor que el de ellos. También lo mismo Dios, por ser filántropo, nos impuso un género mejor que el nuestro, el género de

²⁵¹ Real Giovanni, *Historia del pensamiento Científico y Filosófico*, p. 106

los daimonios, que con gran facilidad de su parte, y comodidad de la nuestra, proporcionándonos paz, pundoonor, buena legislación y abundancia de justicia, consiguió el que el género humano fuera progresivo y feliz. Dice además, la presente leyenda, sirviéndose de la verdad, que en cuantas ciudades mande no un Dios sino un mortal, no hay para ellas escape de males y trabajos. Cree que nosotros debemos imitar por todos los medios la vida llamada “del tiempo de Cronos”; y, obedeciendo a cuanto hay en nosotros de inmortal, administrar en público y en privado casas y ciudades dando a tal “régimen de la razón”, el nombre de “ley”. Mas si un hombre particular o una oligarquía o también una democracia, de alma atraída por placeres, apetencias y exigencias de rellenarse de ellos, sin defensa alguna –presa, al contrario, de mala enfermedad, inevitable e insaciable- llega mandar sobre la ciudad o un particular, conculcador de las leyes, no hay, lo acaba de decir, modo ni medio de salvarse.²⁵²

El extranjero ateniense promueve la obediencia en la ley, promoviendo su carácter *mítico*, antes que el beneficio real. Si se cree en lo *filantrópico* del Dios, y las leyes devienen de la voluntad de éste. Las leyes deben ser entonces obedecidas, puesto que en beneficio de la ciudad y las personas, debido a su origen, lo más sensato es obedecerlas, no obstante de que no medie un juicio racional sobre la conveniencia de ello.

Ahora bien, cuando las leyes prevén el otorgamiento temporal de la soberanía de un individuo, de alguna manera, aunque de éstas ya no emane directamente la legitimidad de su actuar, no por ello deja de estar en consonancia con ellas, en tanto, debieran ambos abreviar del mismo elemento legitimador –la idea fundacional-. En este sentido, el soberano, en un estado excepcional que coloca en riesgo a todo el orden, deviene en la personalización directa de la idea fundacional, constituyéndose como su primero y mayor defensor. En consonancia, en el libro IV de *Las Leyes*, el extranjero ateniense explica que el mejor régimen del que se puede partir para aspirar al gobierno de la justicia es de hecho, una tiranía, donde el tirano es temperado, memorioso, valiente, joven, afortunado y virtuosos, es decir, que en suma, el tirano sea la personificación de las virtudes que han de desarrollarse en la ciudad, claro, él hará de soberano aconsejado por el legislador. De alguna manera, cuando la ley prevé depositar, en caso de riesgo de toda la nación, el poder soberano en una sola persona, utiliza una figura muy

²⁵²*Las Leyes*, 713d-714b, las cursivas son mías.

parecida a la que describe Platón. Por un lado está la ley –el legislador-, *aconsejado* sobre lo que debe hacerse, pero es el *tirano* -soberano- quien hace ejercicio del poder.

Ahora bien, volviendo a la cuestión de la relación de la legitimidad con el mito. Habría que preguntarse ¿No es la promoción de la fe y el uso de mitos contrario a lo que esperaríamos de un filósofo?, ¿por qué intentar mover el ánimo de las personas a través de sus emociones y no de su razonamiento? Para responder a ello habría que decir que Platón intenta convencer a toda una ciudad, tanto a los iniciados en filosofía con capacidad de discernimiento lógico, como a aquellos que no lo son –quienes por cierto, son mayoría-. Resulta, por sentido común, mucho más eficaz hablar a un público en términos que le son familiares que intentar convencerlo usando como medio aquello que le es desconocido. Por ello, resulta lógico que Platón decida utilizar a favor suyo la disposición favorable que la mayoría tiene hacia lo emotivo, hablando así a su parte pasional, convenciendo su fe a través de mitos.

...si los hombres estuvieran por naturaleza constituidos de tal forma que no desearan nada, fuera de lo que la verdadera razón les indica, la sociedad no necesitaría ley alguna, sino que sería absolutamente suficiente enseñar a los hombres doctrinas verdaderas para que hicieran espontáneamente, y con ánimo sincero y libre, lo que es verdaderamente útil. Pero la verdad es que la naturaleza humana está constituida de forma muy distinta; porque todos buscan su propia utilidad, mas no porque lo dicte la sana razón, sino que, las más de las veces, desean las cosas, y las juzgan útiles, porque se dejan arrastrar por el sólo placer y por las pasiones del alma, sin tener en cuenta para nada el tiempo futuro ni otras cosas: De donde resulta que ninguna sociedad puede subsistir sin autoridad y sin fuerza y, por tanto, sin leyes que moderen y controlen el ansia de placer y los impulsos desenfrenados.²⁵³

Si los hombres fueran gobernados en lo íntimo de sí mismos por la razón, no sólo no habría necesidad de las leyes, probablemente ni siquiera habría la necesidad de un cuerpo político, tal vez sería algo muy cercano a la *ciudad sana* de *La República*. Pero ese estado ideal no existe, los hombres son distintos y gobernados por distintas partes en el interior de su alma, y nos dice Platón, la gran mayoría son gobernados por las pasiones, de manera que, se hace necesario, por el bien de ellos mismos, usar la *creencia* como herramienta para dar unidad a un orden político,

²⁵³ Spinoza Baruch, *Op. Cit.* , 158-159

y a su vez, cimentar dentro de una sociedad, lo necesario para encontrar el éxito en la guerra. El patriotismo y la fe en la propia nación.

3.3.3 Las Pasiones, herramientas del Soberano.

Hasta ahora ha quedado claro que cualquier orden procura cultivar la *Legitimidad* que se ha depositado en él. De tal manera que sus ordenamientos sean obedecidos, y se dé una verdadera relación de dominación. Ahora, durante la guerra, una vez estalladas las hostilidades, será de suma importancia seguir cultivando dicha legitimidad, en tanto que, si se desarma el orden –en el sentido que la legitimidad es lo que mantiene unida una nación- las posibilidades de vencer son muy escasas. Debido a que, al mismo tiempo, dicho orden debe dividir sus fuerzas, atendiendo a un conflicto interno, como a un conflicto externo.

En verdad juzgo desdichados a los príncipes que para asegurar su estado tienen que tomar medidas excepcionales, teniendo a la multitud por enemiga, porque el que tiene por enemigos a unos pocos, puede asegurarse fácilmente y sin mucho escándalo, pero quien tiene por enemigo a la colectividad no puede asegurarse, y cuanta más crueldad usa, más débil se vuelve su principado, de modo que el mayor remedio, en este caso, es tratar de ganar la amistad del pueblo.²⁵⁴

Parafraseando a Publio Terencio, una situación de legitimidad como la que describe Maquiavelo es como tener a *un lobo tomado por las orejas*, sin tener opciones de soltarlo, y perdiendo fuerza lentamente. No puede el soberano hacerse odioso. De hecho, el propio *Príncipe*, es un *manual*, que en gran parte se dedica a aconsejar al soberano sobre cómo ha de ganarse la amistad, el respeto y la obediencia de aquellos a los que gobierna. Por otro lado el cardenal Mazarino, en su *Breviario de los Políticos*, aconseja también continuamente sobre cómo ha de ser el proceso para ganarse a las personas a través de los halagos, moviendo su parte emotiva, a través de las pasiones²⁵⁵. También, en esta misma lógica se encuentra el *Breviario de Campaña Electoral*, de Quinto Tulio Cicerón, donde éste, aconseja a su hermano Marco Tulio Cicerón, de cómo ganarse el favor de los distintos segmentos que están involucrados para que sea investido en la magistratura de Cónsul de Roma, para ello, le aclara, existen

²⁵⁴Machiavelli Nicolò, *Discursos Sobre la Primera Década de Tito Livio*, 1.16

²⁵⁵Mazarino Julio, *Breviario de Los Políticos*, Segunda Parte, consultada en: <http://www.bibliojuridica.org/libros/libro.htm?l=2783>, pp. 25-33

especialmente tres cosas que mueven el ánimo de las personas a favor de alguien, los beneficios, las expectativas y la simpatía sincera²⁵⁶. De manera que, en los tres autores, la simpatía de los gobernados se gana a través de las pasiones.

En el mito de los *Terrígenos*, Platón intenta mover los ánimos de los que no son filósofos al reconocimiento del régimen y la legitimación del gobierno. Mediante el mito justifica la parte orgánica, en tanto es justo que los filósofos gobiernen porque su naturaleza es tal que es a ellos a quienes les es lícito este ejercicio. Platón parece decir de esta manera, que todos aquellos que no son filósofos, que no logran hacer la mayor de las distinciones, es decir la contemplación de la idea del bien, no han escapado a la parte pasional de su alma, siguen observando sombras en la caverna, y por ello, para que convengan en dejarse someter sin utilizar medios violentos, usa el lenguaje que reconocen como verdadero, promueve el juego de las apariencias y les presenta nuevamente sombras en las que pueden confiar.

Podría pensarse entonces, ¿por qué no mejor sacar a todos de la caverna?, explicar a todos racionalmente los beneficios de ser gobernado en un sistema que finca la justicia en la idea del bien, y así no tener que utilizar *sombras*, para disuadir y persuadir a las personas.

La verdad por sí sola no es más que un motivo muy débil para la acción, y por esto hay siempre gran diferencia entre conocimiento y volición, entre saber qué hacer y ser capaz de hacerlo. El hombre adquiere siempre los estímulos más fuertes para la acción a través de sus emociones y consigue su apoyo más poderoso, si se nos permite la expresión, de esa mezcla de temperamento e inteligencia identificamos con los hombres de decisión, firmeza, constancia y fortaleza de carácter.²⁵⁷

La primera respuesta, como la apunta Von Clausewitz sería pensar que la verdad muchas veces no resulta lo suficientemente convincente para algunas personas, especialmente si tales personas penden más del capricho de sus pasiones.

Por otro lado y relacionado con lo anterior, habría que recordar, que la parte orgánica de *La Ciudad Justa*, es resultado primero, de aceptar que por naturaleza los hombres son distintos unos de otros. Si todos pudieran distinguir claramente el criterio de la idea del bien en términos

²⁵⁶Quinto Tulio Cicerón, *Breviario de Campaña Electoral*, Acantilado, Barcelona 2003, Libro VI, pp. 45-48

²⁵⁷ Von Clausewitz, *Op. Cit.*, p. 53

abstractos, la ciudad sería de un solo estamento, los filósofos, lo que es muy improbable. Y en tal caso, sin fuerza operativa y sin guardianes valerosos, la ciudad difícilmente sobreviviría, o tendría razones para permanecer unida.

Según es aclarado en *el Banquete*, el *Eros* es la forma más clara en la que se muestra la naturaleza insuficiente del hombre, en tanto éste no se basta a sí mismo para sobrevivir, el *Eros* le permite convivir con otros, y por naturaleza buscar a otros en su propio beneficio. Pero esa lógica sólo puede operar pensando en que todos los hombres son distintos unos de otros, con distintas habilidades o talentos, y con ello, pueden dedicarse más efectivamente a distintos oficios y ejercicios. Si todos fueran filósofos en una ciudad, probablemente morirían de hambre al dedicarse todos únicamente a una sola actividad, persiguiendo hacer su naturaleza. Y por otro lado, si todos son iguales no hay caracteres distintos que buscar en otros, se moriría la atracción en el *Eros*.

Es necesario que la formación de las ciudades no sea homogénea. Ello dota de capacidad de convivencia y supervivencia al orden, a través del *Eros*. Y en tanto eso sea verdad, debe hacerse necesario que el orden se sepa expresar en distintos lenguajes para ser aprehendido por todos los segmentos. Esos distintos lenguajes serán las diferentes pasiones que dominan en cada uno de los segmentos.

3.3.3. 1 Los Artesanos y el *Eros* de la ganancia.

La primera pasión que promueve el régimen es la fe, pero no podría ser la única. Difícilmente la fe podría sostenerse si, en la realidad, no se descubre un beneficio tangible. En *La República*, a los artesanos se les permite gozar de la propiedad de las cosas y usar dinero para el intercambio de bienes. Con ello, se puede deducir que los artesanos tienen cierta aflicción pasional por la posesión de bienes. Y que, además no parece deseable que de hecho, se promueva la eliminación de tal aflicción, sino solamente que se atempere, de tal manera que no se desborde. Y si se piensa en el paso de la *ciudad sana* a la *ciudad guerrera*, lo deseable es que en caso de que se desborde se dirija hacia afuera, de manera que no provoque sedición. No obstante, al mirar el desarrollo de las tres ciudades, no podría llegarse a la *ciudad justa* sin la mediación de la *ciudad guerrera*, ésta consecuente con la ambición, en todo caso, las pasiones deben mantenerse temperadas pero ello no implica que no puedan funcionar a favor de la ciudad, y

en el caso de cada particular, a favor de sí mismo. A este respecto, Sócrates en “el Fedro” relata el mito de los caballos alados, para explicar la composición del alma, y nos dice, que el alma humana es de tal índole que asemeja un carro con caballos, donde uno es hermoso y virtuoso, en tanto el otro es mestizo y feo²⁵⁸. Se puede deducir que uno de ellos corresponde a la voluntad o el *Thymòs*, otro a las pasiones, y finalmente, el auriga sería la razón. De manera tal que el auriga debe mediar la fuerza de ambos animales para no perder el equilibrio. Nótese que “detener” a uno de los caballos resultaría desastroso, para mantener en equilibrio el carro habría que hacer que ambos se *aparejen* y tiren en un solo sentido. De tal manera que resulta que se debe pensar más bien en la integración beneficiosa de todas las partes.

La Naturaleza de los artesanos es desear en lo más inmediato, en la *Physis*, el deseo de bienes y riqueza, el deseo de poseer más. En *La República*, Sócrates niega toda posibilidad de posesión a los guardianes, no pueden tener nada más que lo que sea estrictamente necesario. No así, para los artesanos, éstos, al no ser guardianes pueden poseer bienes, pueden tener riquezas y pueden usar el dinero, parece ser que a ellos les es lícito satisfacer su necesidad de poseer más, todo ello en tanto en la ciudad no aparezca ni la opulencia ni la indigencia.

Ahora bien, en el libro II de *La República*, la *ciudad sana* se cae en tanto la ambición la dirige a buscar fuera de sí misma un excedente de riqueza. El estadio de la *ciudad sana*, es tal que provoca un equilibrio de la riqueza a través del mercado (de hecho, si se piensa en la izquierda moderna tal estadio es posible en la ausencia de un aparato político, cuando sólo existe una sociedad civil, ello podría implicar que de hecho, es el aparato político el que produce y reproduce la desigualdad y mala distribución de la riqueza, por ello, entonces, suena lógico que Platón le prohíba a la sociedad política ir detrás de la riqueza²⁵⁹), cuando va a la guerra, suena lógico que la riqueza se reparta de igual manera en forma equitativa, puesto que no existe una desigualdad previa que provoque una reproducción de ésta, y el ejercicio de las armas está dedicado únicamente a una clase que de hecho no puede poseer riquezas, así que no existe tampoco en la guerra misma un elemento que desequilibre la equidad de la riqueza. Entonces, el botín se reparte de manera equitativa, pero sólo entre los artesanos, en tanto que los

²⁵⁸ *Fedro*, 246c-d

²⁵⁹ Sobre este punto, sería de provecho recordar la visión gramsciana del Estado, donde éste reproduce las condiciones que permiten a la sociedad política mantenerse en el ejercicio de gobierno y perpetuar una situación de desigualdad. Portantiero, *Los Usos de Gramsci*, pp. 78-122

guardianes no pueden poseer bienes. Siendo de tal manera, como resultado el botín de la guerra se reparte únicamente entre los artesanos, quienes cargan en sus hombros con la producción de la parte económica de la ciudad, y se puede pensar, con la relación de mercado con otras naciones. De tal manera, la guerra vista como un negocio, sólo es en beneficio de la parte que se dedica a la economía dentro de la ciudad. Puesto que sólo ella tiene acceso al goce de la propiedad. No obstante que esa misma clase no forma parte del ejército regular, su contribución en el conflicto sería únicamente el avituallamiento de tropas.

Desde esta arista, la guerra es un enorme y beneficioso negocio para los artesanos, sin tener que arriesgar su propia vida invierten parte de su renta, y obtienen mayor riqueza. Por ello, con el ejercicio de esta pasión, aparece desde un inicio la necesidad de temperarse. Al principio, ésta se obtenía del equilibrio mismo del mercado, después será el orden político el que cargue con esa parte. Puesto que la cotidianeidad en la guerra, generaría un Estado mercenario, un Estado ladrón, que probablemente contagiaría el ánimo de los guardianes, y todo terminaría por una timocracia, donde la clase guerrera explotara hacia el interior a los artesanos²⁶⁰. Siendo de tal manera, los artesanos tendrían suficientes razones para *legitimar* el régimen, en tanto su naturaleza queda satisfecha sin que por ello trastorne la funcionalidad de la ciudad, obtienen lo que desean en medida tal que no resulte en su propio perjuicio.

En el principio del libro IV, Adimanto cuestiona a Sócrates sobre la felicidad a la que podrán aspirar los guardianes si éstos no poseen nada. A lo que Sócrates revira transformando el criterio para juzgar la felicidad, esto es, descubrir y hacer la naturaleza propia de cada uno. Bajo esta lógica, los artesanos serían sumamente felices, en tanto pueden hacer el ejercicio de su naturaleza y gozar de los beneficios de ellos. Ahora bien, también la *virtud*, tiene que ver con el ejercicio de la propia naturaleza, más precisamente, con el *buen* ejercicio de la naturaleza de cada uno. De tal forma que los artesanos serían también virtuosos, en tanto el ejercicio de su naturaleza resulta en un bien para ellos como para la ciudad.

²⁶⁰A este respecto, sería un gran ejemplo pensar en la situación que describe Gaetano Mosca en *La Clase Política*, donde relata la institucionalización del dominio de la clase guerrera en Rusia y en Polonia, llegando al punto en el que, un guerrero poseedor de tierras podía obligar a sus siervos a permanecer en ellas, generando una especie de pequeña tiranía: Mosca Gaetano, *La Clase Política*, pp. 95-97

3.3.3.2 Los Guardianes y La Gloria

El siguiente segmento que debe *seducir* el régimen es el de los guerreros, los de alma de plata. No es el deseo de poseer más lo que mueve a ésta clase en específico. De hecho, su educación y su naturaleza se dirigen hacia otro lado. Los guardianes son naturalmente valerosos y voluntariosos, además tiene la capacidad de discernir, amigos de enemigos. Es decir, es una clase en cierta medida no tan embebida o sometida por las pasiones, en tanto que su razón está suficientemente despejada para diferenciar entre uno y otro hombre. Por ello, no parece ser muy fácil conmover su ánimo a través de la fe. Sócrates, cuando está a punto de iniciar el relato del mito de los *Terrígenos*, se muestra dudoso, por tener que convencer a estos *estrategos*, con una mentira.

-Voy, pues, a hablar [Dice Sócrates], aunque no sé ni cómo ni con qué palabras osaré hacerlo, ni cómo he de intentar persuadir, ante todo a los *mismos gobernantes y a los estrategos*, y luego a la ciudad entera, de modo que crean que toda esa educación e instrucción que les dábamos no era sino algo que experimentaban y recibían en sueños...²⁶¹

Sócrates advierte en sus palabras sobre la dificultad que representa convencer a esta clase, antes de convencer a toda la ciudad. Esta clase tiene una composición que redundante en muchas dificultades. Tienen cierto grado de conocimiento, que les permite hacer juicios de discernimiento, pero no por ello participan enteramente del conocimiento dialéctico. Lo que resulta que sea difícil que crean en el mito fundacional, y al mismo tiempo, les resultaría complicado entender la estructura orgánica del régimen desde el punto de vista de la justicia fincada en la idea del bien, para ello deberían vislumbrar de alguna forma cierto conocimiento sobre la idea del bien, lo que, se nos relata en la alegoría de la caverna, es el último y más abstracto grado de conocimiento.

[Sócrates] Pues bien –dije–, esta imagen hay que aplicarla toda ella [La alegoría de la caverna], ¡oh, amigo Glaucón!, a lo que se ha dicho antes [La analogía de la línea dividida]; hay que comparar la región revelada por medio de la vista con la vivienda-prisión y la luz del fuego que hay en ella con el poder del sol. En cuanto a la subida del mundo de arriba y a la contemplación de las cosas de éste, si las comparas con la ascensión del alma hasta la región inteligible noerrarás con respecto a mi vislumbre, que es lo que tu deseas conocer

²⁶¹La República, 414d-e, las cursivas son mías

y que sólo la divinidad sabe si por acaso está en lo cierto. En fin, he aquí lo que a mí me parece: en el mundo inteligible lo último que se percibe, y *con trabajo, es la idea del bien*, pero, una vez percibida, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas, que, mientras en el mundo visible ha engendrado la luz y al soberano de ésta, en el inteligible es ella la soberana y productora de verdad y conocimiento, y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública.²⁶²

Resulta pues, complicado convencer a los estrategos debido a la composición de su alma. En el caso de los artesanos, éstos de cierta manera se convencían a sí mismos. Puesto que, sus pasiones les permitían ser guiados en aceptar el dominio planteado por el régimen, que los dejaba fuera del ejercicio directo del poder, pero que, les compensaba en posesión de riquezas. De manera que terminaban legitimando el orden.

Sería lógico entonces que, tomando el ejemplo de los artesanos, a los guardianes se les moviera también a través de alguna pasión. No obstante, los estrategos son, por naturaleza, más atemperados que los artesanos. Por lo que, Sócrates no sólo habrá de moverlos a través de una pasión, también, sembrará y cultivará, tal pasión en sus almas.

En el libro III de *La República*, Sócrates emprende la labor de educar de una manera específica a los guardianes, de manera que controlen sus pasiones en cuanto a la ambición, pero al mismo tiempo desarrollen un anhelo especial por las buenas y valientes acciones, esto se ve con claridad cuando Sócrates censura la poesía con la que han de ser educados, distinguiendo dentro de ésta, dos tipos: narrada y actuada²⁶³, llegando a la conclusión de que, los guardianes serán educados de tal manera que imiten poco y sólo lo que sea de acuerdo con su naturaleza, es decir, sólo las acciones que dentro del relato sean buenas y valerosas.

[Sócrates] -Ahora bien, si mantenemos el principio que hemos empezado por establecer, según el cual es preciso que nuestros guardianes queden exentos de la práctica de cualquier otro oficio y que, siendo artesanos muy eficaces de la libertad del Estado, no se dediquen a ninguna otra cosa que no tienda a este fin, no será posible que ellos hagan ni imiten nada distinto. Pero, si han de imitar, que empiecen desde niños a practicar con modelos dignos de ellos, imitando caracteres *valerosos*, *sensatos*, *piadosos*, *magnánimos* y otros

²⁶²*Ibid.*, 517b-c, las cursivas son mías.

²⁶³*Ibid.*, 392d-394b

semejantes; pero las acciones innobles no deben ni cometerlas ni emplear su habilidad en remendarlas, como tampoco ninguna otra cosa vergonzosa, no sea que empiecen por imitar y terminen por serlo en realidad. ¿No has observado que, cuando se practique durante mucho tiempo y desde la niñez, la imitación se infiltra en el cuerpo, en la voz, en el modo de ser, y transforma el carácter alterando su naturaleza?²⁶⁴

Previamente a iniciar esta labor de censura de carácter dual. En el inicio del libro III, Sócrates condena todos los poemas que hablen de la muerte como algo terrible. Por el contrario, los poemas que traten acerca del Hades deben ser de tal forma que lo alaben, de tal manera que se beneficie el valor de quienes escuchan tal poesía. Debido a que, según Sócrates no se puede ser *valeroso* en medio del temor a la muerte²⁶⁵. También, en este mismo sentido, condena que en la poesía se hable de que hombres famosos se lamenten y se acongojen, antes bien, éstas prácticas deben atribuírseles a hombres viles, por último, condena también que se presente a los dioses con las mismas prácticas²⁶⁶.

De tal forma que las almas de los guardianes se transformen, a través de su educación en la poesía, en anhelantes admiradoras de acciones valerosas, y que carezcan de temor a la muerte. Es decir que se encuentren embebidas de deseos de gloria y fama. Siendo tal deseo de gloria, la pasión mediante la cual, Sócrates pretende gobernar y legitimar el régimen ante los guardianes.

La pasión en el deseo de gloria y fama, no sólo funciona para legitimar al régimen que otorga grandes posibilidades de ver cumplido el deseo. También funciona para legitimar una acción armada. La guerra otorga la mayor de las posibilidades de alcanzar y ver satisfecho el deseo de fama que se genera con la educación poética. Al igual que en la clase artesana, la clase guerrera encuentra grandes conveniencias en vivir y dejarse dominar en el régimen de la *ciudad justa*, pues ello, le permite, también de igual manera que a los artesanos, descubrir y hacer su naturaleza, que según el criterio usado por Sócrates, es la manera de encontrar la felicidad en medio de un orden social.

²⁶⁴*Ibid.*, 395c-d

²⁶⁵*Ibid.*, 386a-c

²⁶⁶*Ibid.* 388a-d

No obstante, no hay que dejar de lado que el uso de las pasiones como agentes legitimadores en las almas de los individuos, Sócrates lo delimita en lo general colocando principal atención en el hecho de que se deben atemperar las pasiones, y su uso, de esa manera se antoja exclusivo de la parte racional de la ciudad. Puesto que, advierte en cada momento que de no gobernar la parte racional, el hombre se volvería un esclavo, tiranizado por sus propias pasiones, concentrado en sí como individuo dejando de lado el bien común.

3.4 La Corrosión de la Legitimidad y la Nación durante la Guerra.

En esta parte abordaré el tema del fracaso de la legitimidad y sus consecuencias durante una lucha armada. Abordaré dos momentos, en abstracto, del fracaso de la legitimidad, primero, el estado de excepción y finalmente, la guerra civil. Para después presentar dos paradigmas correspondientes a la corrosión de la legitimidad durante el transcurso de una guerra, primero la guerra México-Estadounidense del S. XIX y segundo, la situación de Yugoslavia durante 1941.

3. 4. 1 Estado de Excepción y Crisis de Legitimidad.

El Estado de excepción es una figura jurídica de suspensión de derechos individuales, en una región específica. Esta figura se utiliza en caso de que la estabilidad de un gobierno se vea comprometida en una zona específica, debido, principalmente, a un desafío en el monopolio de la violencia.

Artículo 29. En los casos de invasión, perturbación grave de la paz pública, o de cualquier otro que ponga a la sociedad en grave peligro o conflicto, solamente el presidente de los estados unidos mexicanos, de acuerdo con los titulares de las secretarías de estado y la procuraduría general de la república y con la aprobación del congreso de la unión o de la comisión permanente cuando aquel no estuviere reunido, podrá restringir o suspender en todo el país o en lugar determinado el ejercicio de los derechos y las garantías que fuesen obstáculo para hacer frente, rápida y fácilmente a la situación; pero deberá hacerlo por un tiempo limitado, por medio de prevenciones generales y sin que la restricción o suspensión se contraiga a determinada persona. Si la restricción o suspensión tuviese lugar hallándose el congreso reunido, este concederá las autorizaciones que estime necesarias para que el ejecutivo haga frente a la situación; pero si se verificase en tiempo de receso, se convocará de inmediato al congreso para que las acuerde.

(Reformado mediante decreto publicado en el diario oficial de la federación el 10 de junio de 2011)²⁶⁷

La constitución mexicana prevé que en caso de *perturbación* grave a la paz, se podrán suspender *derechos* y *garantías*. No obstante, la ley mexicana no sólo prevé un caso de crisis de ejercicio de la violencia como un problema interno, también incluye en la declaratoria de estado de excepción una *invasión*. Es decir, también un conflicto externo es razón suficiente, en caso de que así lo deliberen el presidente y el congreso, para la suspensión de derechos y garantías.

Evidentemente, el Estado mexicano es incapaz de suspender derechos en la nación que le invade y ser obedecido, por lo que la declaratoria de estado de excepción se entiende siempre para lidiar con un conflicto interno, aun cuando éste haya sido desatado por una causa exterior. Una guerra externa es capaz de trastocar de tal manera el orden interno, que como medida éste puede llegar a colocarse por encima del *status* legal, entendiéndose así que la legalidad puede ser un obstáculo en caso de contingencia.

Si pensamos en el Estado moderno fundado a partir de las ideas del liberalismo basadas en Hobbes, ante esta situación se configura una paradoja.

... Los mecanismos constitucionales que caracterizan al Estado de derecho tienen el propósito de defender al individuo de los abusos del poder. Dicho de otro modo: son garantías de libertad, de la llamada libertad negativa, entendido como la esfera de acción en la que el individuo no está constreñido por quien detenta el poder coactivo a hacer lo que quiere y a la vez no es obstaculizado para hacer lo que quiere...²⁶⁸

El Estado debe garantizar la protección de quienes le conforman, bajo la idea de que el orden político se configura a partir de una suma de individualidades contenidas y cohesionadas por el propio orden. No obstante este liberalismo descubrió la dificultad de enfrentar como individuo al Estado, de manera tal que, se entendió a la serie de derechos individuales como camisa de fuerza que se le coloca al enorme leviatán, para evitar la situación de vulnerabilidad de éste

²⁶⁷Artículo 29, Constitución Política de Los Estados Unidos Mexicanos

²⁶⁸Bobbio Norberto, *Liberalismo y Democracia* FCE México 11ª reimpresión 2006, p. 21

frente al Estado. Ahora bien, durante el estado de excepción se suspenden garantías y derechos por el bien del orden en conjunto, por el bien común. Por lo que entonces, se suspenden tales derechos por propio bien de los individuos, pues hay que recordar que de extinguirse éste, lo que queda es una guerra de todos contra todos. Entonces, el gobierno quita la protección que el individuo tiene frente al Estado, para protegerle de una situación peor, el estado de naturaleza. La situación es entonces, a perder o perder más. Permanecer en vulnerabilidad con la perturbación de la paz, o aceptar una vulneración de *status* legal frente al Estado.

Hobbes negaba al Estado la potestad de poner en peligro la vida y propiedad de quienes lo integraban, aún sin importar si tal situación podría culminar beneficiosamente, el único patriotismo válido para Hobbes es aquél que defiende a la patria en tanto defiende al individuo, mientras que defender al individuo significa defender su propiedad y su vida, lo que entra en contradicción franca con la situación bélica.

Bajo esta línea de ideas, podría resultar ridículo pensar en que cualquier población acepte el estado de excepción bajo cualquier circunstancia. La política se entiende como algo distinto a la violencia, es de hecho la política el invento del hombre para combatir su propia naturaleza violenta. La aparición de la violencia entonces, significa el fracaso de la política. La declaratoria del estado de excepción es una medida desesperada, de un Estado que se encuentra en serios problemas, difícil de sostener cuando se piensa en los principios bajo los que se funda el Estado hobbesiano.

Se puede entender también, que cualquier situación es mejor a quedar fuera del orden político y regresar a la guerra de todos contra todos. Y ésta sería la idea que puede llegar a justificar el estado de excepción. Todo es mejor a la extinción del Leviatán. Se presentan ante el individuo dos opciones: soportar el mal de ver revocados sus derechos o, quedar completamente indefenso en una regresión al estado de naturaleza. De esta manera, un régimen basado en las ideas de Hobbes, logra justificarse y legitimarse a través del miedo²⁶⁹.

En contraste, cuando se piensa a la manera Platónica y Aristotélica, donde se entiende al Estado como orden preocupado por la felicidad y el devenir humano. No existe, bajo este planteamiento

²⁶⁹ Y en muchos sentidos, le será de mayor conveniencia a un Estado así, promover el miedo entre los individuos que lo conforman y garantizar su supervivencia.

contradicción directa entre estado de excepción y propiedad privada. Puesto que, de entenderse el estado de excepción como un sacrificio válido para alcanzar un fin superior, la acción está legitimada. Incluso si el individuo pierde la vida. No obstante, un desafío franco lo suficientemente potente para fracturar la unidad del orden político, en al menos dos bandos enfrentados, sería un síntoma de la degeneración del propio orden. Como se vio más arriba, Platón tipifica cada régimen según la clase de ciudadanos que le den forma. Una crisis de legitimidad agravada, podría significar también una transformación del régimen a partir de los ciudadanos. En el Libro IV, Platón habla de la degradación del régimen desde la *ciudad justa* hasta la tiranía, donde el alma de los ciudadanos se va transformando de manera que la creencia en la justicia es diferente en cada momento. Con ello la *aceptación* de la clase gobernante peligra según se transforme en la sociedad la idea de justicia. El régimen queda a merced de una serie de factores que se transforman continuamente. Cabe pensar que la derivación de un régimen en otro es en muchas de las veces de manera violenta, sobre todo el salto de la democracia a la tiranía. Cabe pensar en un estado de excepción que deriva en una guerra civil, en el momento en el que dos creencias sobre la justicia se confrontan por permanecer o acceder al poder, según sea el caso.

Ahora bien, si se piensa que se atraviesa en una nación por una guerra invasiva, donde la situación en el exterior puede revelar fracturas internas. Una crisis de legitimidad se antoja como el peor de los escenarios posibles, puesto que implica una probable aparición de una guerra civil, de un trastorno interno del régimen.

3.4.2 Legitimidad, Individualismo y Guerra Civil.

Hobbes advierte en la introducción de su obra el Leviatán, que la guerra civil, significa la muerte. Si se contempla, a la manera del inglés, que la única defensa contra la peligrosa naturaleza humana es el Estado, la guerra civil significaría que una sociedad da síntomas de esa pulsante naturaleza.

El Estado hobbesiano se funda en el miedo, una pasión que mueve a combatir la naturaleza humana instaurándose el orden político. La situación a la que se enfrenta el individuo es entonces un cálculo entre perder o perder aún más, perder las libertades naturales al hombre o perder la vida en una guerra de todos contra todos. El frontispicio de la obra de Hobbes es muy

revelador en este sentido, en él se ve a un soberano de proporciones gigantescas que está conformado a partir de múltiples individuos que dan la espalda a quien observa como mirando embebidos al ser que conforman. Con tal imagen se entiende, una relación de *tensión* entre los individuos y el soberano al que han dado forma.

La voluntad del Estado no existe sino en su representante, el soberano (sea éste un solo hombre o una asamblea), el cual da cuerpo *político* a la persona de los individuos particulares y del cuerpo social entero. Por lo tanto, la totalidad –evidentemente entendida en un sentido que no es simplemente el de la suma aritmética- no es de por sí suficiente para definir al estado como una persona representativa única y unitaria, precisamente porque el soberano es la persona que, al mismo tiempo, representa a todos y cada uno de quienes pertenecen a la multitud reunida en asamblea política: puesto que es la unidad del representante –y no la del representado- lo que vuelve única a la persona, sólo la unidad del representante lleva a la multitud a la unidad de una persona... esto significa que el acto de autoridad debe entenderse como sumisión a todas las futuras acciones representativas que se vuelven, por lo tanto, actos potestativos de un representante que legitima y obliga a un sujeto que, sin ello, no existe y que sólo es capaz de personificarlo.²⁷⁰

La unidad en orden político de esa índole, está basada, primero en el miedo como pasión e idea fundacional, y luego en la personificación del combate a tal pasión humana, el soberano. Podría pensarse que un Estado fundado a partir de tal idea tendría una vida corta y no sería del todo legitimado, en tanto permanece una constante de tensión entre el poder político y la atomizada sociedad civil. No obstante, los sistemas totalitarios del pasado siglo, basaban su obediencia en una dosificación constante de miedo entre la población, ello les enfrentaba a una situación en la que, si deseaban sobrevivir, debían someterse –y con ello legitimar- al régimen.

El terror está en el centro de todo sistema totalitario. Sin embargo, hay diferencias apreciables entre el terror de Estado hitleriano y el de Stalin. Las víctimas del terror de Hitler podían distinguirse claramente, mientras que el terror de la URSS estalinista era caprichoso, podía dirigirse contra los cuadros militares y civiles indispensables del régimen, si es que habían demostrado tener la menor iniciativa propia o talentos

²⁷⁰Altini Carlo, *Op Cit.* , p. 93

significativos, o contra aquellos que habían pasado un cierto tiempo en el extranjero al servicio de la URSS.²⁷¹

Puede aducirse las diferencias de sistema orgánico de distribución de poder, o la ideología del discurso de la clase política, para intentar diferenciar el Estado hobbesiano y sus derivados, de los Estados totalitarios. No obstante, atendiendo a la idea platónica de distinción de regímenes a partir de la idea que los funda. La coincidencia entre ambos tipos de régimen, se encuentra justamente ahí, en la idea fundacional, el miedo. Aunque en diferentes matices, y dirigido a diferentes objetos, en ambos casos lo que mantiene a los individuos dentro de un orden político –no necesariamente *unidos*- es el miedo. Para el Estado liberal, es el miedo a lo que está *fuera* del orden político, en el caso de los regímenes totalitarios es miedo directo al régimen en sí, como en una situación de secuestro. En ambos casos el miedo legitima al régimen e individualiza a la sociedad civil. Puesto que, en ambos casos el hombre se piensa a sí mismo en términos de unidades, en tanto que, se concentra en su propia persona antes que en la comunidad. De tal manera, que un Estado fincado en el miedo es perfectamente capaz de sobrevivir como unidad, pero en muchos sentidos es sólo una aglomeración de individuos antes que un conjunto organizado.

Ahora bien, el Estado liberal, como se veía más arriba, ha fincado una camisa de fuerza al leviatán que permite que el individuo se pueda defender del Estado. Éstos son los derechos y garantías que el propio Estado reconoce sobre el individuo. No obstante, esta situación de reconocimiento jurídico, no lidia con el dilema de ausencia de integración de la comunidad, únicamente da solución a la situación de vulnerabilidad del individuo al interior. Y cabe suponer, que mientras el estado haga por cumplir tales garantías y derechos, seguirá siendo el Estado liberal, un orden basado en el miedo sin llegar a los excesos de un régimen totalitario. Vale decir a este respecto, que una de las acciones de Hitler en el poder para fincar la obediencia al régimen, fue la declaratoria de estado de excepción en todo el país, con la consecuente suspensión de derechos y garantías del individuo, y que, hasta la caída del régimen nazi, nunca se revocó.

²⁷¹Borejsza W. Jerzy, *La Escalad del Odio*, s. XXI España 2002, p. 21

Por otro lado, la idea de Platón es que, de hecho, la individualidad es no sólo una contradicción con la idea de *lo político*, sino también, un impedimento en la realización final del orden político, la felicidad del hombre. Y que, se revela con mayor nitidez cuando se piensa en la guerra, donde, es más patente la necesidad de dar preponderancia al conjunto y no al individuo.

Extranjero Ateniense-... hay que decir que dos son las causas de esto y muy suficientes [El hecho de que no se regule en la ley ejercicios de guerra]

-¿Cuáles?

Extranjero Ateniense- Una por el amor a la riqueza y que hace que la gente no tenga más tiempo para ocuparse de otra cosa que no sean las propias posesiones. Si el alma entera de un ciudadano se apegara a éstas, nunca podría ocuparse de otra cosa que no fuera la ganancia cotidiana... Ése es un factor y hay que decir que es una causa de que una ciudad no quiera esforzarse ni por ésta ni por ninguna otra institución bella y buena, sino que, a causa de su insaciabilidad de oro y plata todo hombre esté dispuesto a insistir en todo tipo de profesión y de llevar a cabo cualquier acción pía, impía o completamente infame, sin molestarse en absoluto hasta con que pueda, igual que una bestia, comer todo tipo de cosas y beber de la misma manera y satisfacer completamente todo exceso de desbordes sensuales.

Clinias- Correcto

Extranjero Ateniense- Quede establecido, por tanto, esta que digo como una causa que impide que las ciudades practiquen de forma adecuada, tanto los ejercicios guerreros como cualquier otra cosa buena, porque hace a todos sus hombres que tienen, un carácter tranquilos, comerciantes, armadores, meros servidores, mientras que a los valientes los convierte en piratas, desvalijadores de casas, ladrones de templos, pendencieros y tiranos y, con que muchas veces no tienen una índole mala, por lo menos tienen mala fortuna por cierto.

Clinias- ¿Cómo dices?

Extranjero Ateniense- ¿Cómo podría no decir, más bien, que son absolutamente infelices los que deben marchar por la vida con su alma siempre hambrienta?

...

[La segunda causa] Extranjero Ateniense- Yo afirmo que los falsos órdenes que mencioné a menudo en la conversación anterior son causas, democracia, oligarquía y tiranía. En efecto, de éstos ninguno es un orden político, sino que se los podría llamar con la máxima corrección, dominio de facciones, ya que ninguno gobierna voluntariamente a quienes voluntariamente aceptan su gobierno, sino que gobierna arbitrariamente a quienes no aceptan su gobierno por medio de alguna forma de coacción. Como el que gobierna teme, no dejará nunca, voluntariamente que el gobernado llegue a ser bueno ni rico, ni fuerte ni valiente ni mucho menos guerrero²⁷²

La guerra civil, es para Platón la consecuencia de profundas divisiones al interior de una sociedad. Diferencias lo suficientemente importantes como para que la población encuentre a sus enemigos dentro de un mismo orden. Tales diferencias existen en tanto cada uno se encuentre concentrado en sus propias pasiones, y en utilizar como medio para satisfacerlas a sus conciudadanos. Para Platón no hay gobierno posible en medio de una situación así, el gobierno es de alguna forma, la constitución de una armonía, la búsqueda de un balance entre el bien público y los bienes privados, del hombre en particular como del devenir de la especie en última instancia.

La guerra es justificable cuando a través de ella se busca la realización de un bien superior. En contraste no se puede justificar una guerra pensada únicamente en el beneficio de un grupo de personas -funcionando éste criterio tanto para una guerra de invasión como para una guerra civil-. La legitimidad del régimen, del soberano y de la guerra, provendrá del convencimiento que pueda lograrse a través del discurso y las pasiones, de la parte gobernada, cuando ésta encuentre su propio beneficio y no únicamente el de una facción.

La guerra civil significa que la idea fundacional sufre una crisis, al menos una parte importante de una sociedad no es capaz de creer en ella, o creer que tal idea está siendo representada a cabalidad por la clase política, o que las acciones de la clase política están en consecuencia con la idea fundacional –todo depende del nivel en el que se encuentre la crisis de legitimidad-. Una guerra civil implica una crisis de legitimidad. Y con ello, el desgajamiento del orden político, evidenciando las divisiones de una sociedad. El orden político ya no es capaz de dar coherencia a las pasiones de la población, de manera que sean dirigidas hacia el bien común, funcionando

²⁷²Las Leyes, 831c-832d

éste mismo como eje. Al contrario, describe una situación de pasiones dispersas, que por encontrarse en el mismo lugar, llegan a confrontarse de forma violenta. En fin, la guerra civil es el fracaso del orden político en sí.

El orden político es el único medio que hasta ahora posee el hombre para buscar su felicidad, puesto que, como lo revela el *Eros*, la naturaleza del hombre es no bastarse a sí mismo, lo que lo vuelve un *animal político*. No obstante, sus propias pasiones pueden poner en peligro la unión con sus congéneres. De esta forma para Platón, no es posible fincar un orden completo, donde la idea que lo funda es una pasión, pues ésta, si es reconocida los individuos, quiere decir que todos la *padecen*, y por ello, todos estarán más concentrados en su propio *adolecer* que en el bien común, o buscarán la manera de usar el aparato político para paliar su dolencia. Gestando así, un orden con fracturas internas, que, como se ha visto, durante una guerra, corren el peligro de desbordarse y provocar el desmembramiento total del orden político. Y como consecuencia, provocar la imposibilidad de cualquier hombre de desarrollar su naturaleza. Por ello, en tanto se destierre a las pasiones del gobierno, Platón no tendrá problemas en aconsejar el uso de esas mismas para legitimar y justificar el régimen y sus acciones, en tanto no sean fines, sino sólo medios, formas de ligar a cada individuo con el régimen y con sus conciudadanos.

3.4.3 México y Yugoslavia. Paradigmas de una Guerra en dos Frentes.

Sócrates dice en *La República*, al tocar el tema de la guerra como medio para obtener riqueza, que ésta misma es movida por una de las cosas que causan *las mayores catástrofes públicas y privadas que recaen sobre las ciudades*²⁷³. En el transcurso de la guerra, una nación pone en juego una seria cantidad de recursos, en una empresa que, a pesar de muchas prevenciones, en momentos es incierta. Es una situación complicada si, además, la guerra dura demasiado como para hacer decaer los ánimos y la confianza en la victoria, puesto que no deja de demandar recursos, y con ello colocar en una dieta recortada el interior de la nación. Bajo tales circunstancias, no resultaría fuera de lo común comenzar a escuchar voces de disensión. De tal manera que, la legitimidad de la guerra se pusiera en duda, en vista de la situación por la que atraviesa la nación. Si a ello se agrega una situación de legitimidad precaria, se obtiene terreno fértil para un conflicto interno.

²⁷³*La República* 373e

A mediados del siglo XIX, como había comentado al inicio del capítulo primero, México sostuvo una guerra con una potencia extranjera, los Estados Unidos. El Estado mexicano de ese tiempo, caminaba a tropiezos debido a la ausencia de institucionalización de las formas políticas. Continuamente se atravesaba por golpes de estado y rebeliones internas de los segmentos militares que controlaban la situación política del país, no en cuanto a un segmento organizado al interior, sino más bien, como una clase dispersa enfrentada entre distintas facciones internas. De tal forma que durante el transcurso de la guerra, habría varias convulsiones en el régimen interno. Primero, quien recibiera la declaratoria formal de guerra del Presidente James K. Polk en 1846, el general José Mariano Epitafio Paredes y Arrillaga, había llegado apenas meses antes al poder, en 1845, desobedeciendo al entonces presidente el general José Joaquín Herrera, quien le había confiado 6000 hombres para reforzar la frontera con los Estados Unidos, que habían comenzado una serie de hostilidades contra México, dando un golpe de Estado, regresando en su marcha desde San Luis Potosí para hacer renunciar al general Herrera para el 30 de diciembre de ese año, y para mediados de 1846, ya en plena guerra con los Estados Unidos, después de encargar la presidencia a su vicepresidente Nicolás Bravo para atender una rebelión en Guadalajara y ponerse al mando de las tropas que combatían la invasión estadounidense en el norte del país, fue derrocado en Agosto por el general José Mariano Salas, quien se nombraría presidente interino para después dejar la presidencia en manos de Antonio López de Santa Anna, después de un interinato menor a los seis meses, quien a su vez relegara la administración a su vicepresidente Valentín Gómez Farías²⁷⁴. Apenas en estos dos años que comenzaba la guerra contra los Estados Unidos, México había pasado por cinco presidencias, tres de ellas conseguidas por la fuerza a través de golpes de Estado. En realidad, el México de mediados del siglo XIX distaba mucho de ser un orden político unificado, no había cohesión entre las distintas partes que pudieron conformar una nación más allá del título autoproclamado, prueba de ello es que se pusiera por encima de la seguridad nacional la oportunidad de tomar cruentamente la presidencia, aun cuando la permanencia en ésta sólo fuera de unos cuantos meses.

México perdió la guerra con los Estados Unidos en 1848, viéndose obligado a firmar el “Tratado de Guadalupe Hidalgo”, donde cedía gran parte de su territorio a favor de los Estados Unidos.

²⁷⁴Alcaráz Ramón et Al. *Op. Cit.*, pp. 31-51 y pp. 57-90

El tratado fue firmado por Manuel de la Peña y Peña, después de haber sido aprobada tal acción por el congreso de Querétaro –donde sesionaba el Congreso nacional después de la toma de la capital por los norteamericanos en 1847-, quien era presidente interino en ese momento.

El caso de México, no se trata de una nación que entra en desorden político debido a una guerra externa, más bien, el desorden político sólo se agravó a partir de los desastres militares. Una nación que de alguna manera, se puede considerar ya enferma, convalece aún con mayor fuerza después de sufrir la corrosión de una guerra. No obstante, en este sentido, culpar a la ambición norteamericana de los males de la mutilación del territorio nacional, no parece hacer justicia a cabalidad con lo sucedido, en mucho tiene que ver lo insostenible del Régimen, la falta de legitimidad y ausencia de instituciones, el ejercicio personalizado del poder por encima de un imperio de la ley, y la ambición interna de distintos personajes. En este sentido, es de notarse como la ambición individualizada implica el desmembramiento del orden político, pero cuando se generaliza y unifica toda la comunidad pública de orden política, resulta en una empresa con muchas probabilidades de triunfo. La ambición norteamericana, marcó la política externa de aquél país desde su independencia, a través de la compra o adquisición cruenta de territorio.

...las guerras indias norteamericanas del siglo XIX fueron indudablemente estimuladas sobre todo por la ambición de tierras del colono blanco, y la guerra mexico-norteamericana de 1846-1848 puso la misma clase de ambición en una escala pública nacional.²⁷⁵

El presidente Polk, capitalizó la ambición de toda una nación para emprender una guerra en la que era evidente el objetivo expansionista. Más aun, jugó lo suficientemente bien como para lograr justificar²⁷⁶ una acción militar en contra de una nación más débil militar y económicamente, e inestable políticamente. Por otro lado, México no fue capaz de unificar a toda una nación, incluso con la figura de un enemigo común tan claramentealzada en su contra.

En 1941 las presiones de los países del eje, hicieron al rey Pedro I, rey regente de Yugoslavia, firmara el pacto tripartito, en que comprometía a su país a unirse por la causa alemana durante la segunda guerra mundial. El hecho provocó varios descontentos entre los militares y la población general, quienes no estaban de acuerdo con la adhesión pro-germánica. Por lo que,

²⁷⁵ Brodie Bernard, *Op. Cit.*, p. 292

²⁷⁶ O al menos lo suficiente como para que la acción militar fuera emprendida con respeto al proceso legal.

dos días después de la firma del pacto, el 27 de marzo, los militares liderados por los generales Dušan Simović y Bora Mirković, dirigen un golpe de Estado incruento que coloca en el gobierno prematuramente, al entonces príncipe Pedro II de apenas 17 años. El golpe contó con suficientemente apoyo civil como para legitimar al nuevo soberano y preparar a la nación para una posible invasión alemana, debido al desafío que representaba el sólo golpe de Estado para el tercer Reich.

El plan fue trazado y llevado a cabo por un grupo unido de oficiales nacionalistas serbios que se identificaban con el verdadero estado de ánimo de la opinión pública. Su acción despertó un arrebato de entusiasmo popular. Las calles de Belgrado se atestaron en seguida de serbios cantando <<Más vale la guerra que el pacto; más vale la muerte que la esclavitud>>... La hazaña militar desató una oleada de vitalidad nacional. Un pueblo paralizado en la acción, hasta entonces mal gobernado y mal conducido, obsesionado ya hacía tiempo por la sensación de estar atrapado, lanzó su temerario y heroico desafío al tirano y conquistador en su momento de mayor poder.²⁷⁷

El seis de abril de 1941, Alemania comenzó la *operación Castigo*, que consistió en bombardear la ciudad de Belgrado por varios días -6,7, 11 y 12 de abril-, donde participarían 2236 aviones de la *Luftwaffe*, sin contar con previa declaratoria formal de guerra, y habiendo sido declarada Belgrado como ciudad abierta, además de que el propio Hitler había decidido que no habría salida diplomática, Yugoslavia sería castigada destruyéndola como unidad política²⁷⁸.

Pero los errores de años no se pueden solucionar en cuestión de horas. Cuando se calmó la excitación general en Belgrado todo el mundo se dio cuenta de que se avecinaba el desastre y la muerte, y que poco podían hacer para escapar a su destino. El alto mando consiguió, por fin, movilizar a sus ejércitos, pero carecían de un plan estratégico. Dill no encontró más que confusión y parálisis. El gobierno yugoslavo, fundamentalmente por temor a las consecuencias que pudiera tener sobre la situación interna, decidió no tomar ninguna medida que se pudiera considerar una provocación a Alemania. En ese momento todo el poderío que Alemania tenía a su alcance caería como un alud sobre ellos. A juzgar por el

²⁷⁷ Churchill Winston S. *La Segunda Guerra Mundial* tomo I, Ed. La esfera de Los Libros, 2ª Reedición Madrid 2004., p. 712

²⁷⁸ *Nuremberg Trial Proceedings* vol. 9, 87th Day, Thursday, 21 March 46, Morning Session, Avalon Project Documents in Law, History And Diplomacy, Yale Law School, consultado en <http://avalon.law.yale.edu/imt/03-21-46.asp> 20/11/2013, 604 21 March 46

estado de ánimo y el punto de vista de los ministros yugoslavos se habría podido pensar que disponían de meses para tomar una decisión sobre la paz o la guerra con Alemania, cuando en realidad sólo les quedaban setenta y dos horas antes de que cayera sobre ellos el ataque.²⁷⁹

Después del bombardeo Yugoslavia sufrió una invasión por tierra en la que intervinieron cuatro países, Alemania, Hungría, Bulgaria e Italia. Los bombardeos dejaron incomunicados a los militares con sus cuarteles de mando en Belgrado. El 17 de abril, el gobierno yugoslavo capituló, y como consecuencia inmediata el país fue desmembrado. Primero, se colocó un gobierno pro-nazi, El estado independiente de Croacia, para después crear dos unidades políticas más, el Estado independiente de Montenegro y el Estado Independiente de Serbia. Por lo que, en todo caso los objetivos militares de Alemania de desmembramiento del país como unidad política fueron exitosos. En cuanto al gobierno el rey Pedro III de Yugoslavia se exilió, al igual que muchos de los principales miembros de su gabinete.

El caso Yugoslavo difiere del mexicano en cuanto a la forma de legitimidad. El México de los años 1846-1848, demuestra a través de la guerra, la ausencia de ligas institucionales legítimas que soportaran al país en el amargo trance. La guerra develó para México, la ausencia de unidad política interna. Pero el caso Yugoslavo es muy distinto, el gobierno que tuvo que hacer frente a la invasión alemana estaba suficientemente legitimado. La población reaccionó ante la adhesión *de facto*, que se pretendía hacer de su país a los planes alemanes, aun conociendo sus desventajas militares –desventajas que serían determinantes-. Yugoslavia fue vencida militarmente, pero no así en cuanto a orden político legitimado.

Si bien no toda guerra civil es consecuencia de una guerra con el exterior y si bien no toda guerra con el exterior culmina en una guerra civil, existe una similitud entre la guerra y la guerra civil: tanto las ciudades como los individuos tienen mejores pensamientos en la paz y cuando las cosas marchan bien que en la guerra [sic]; la guerra enseña con violencia, esto es, enseña la violencia a través de la violencia que fortalece las pasiones iracundas no de todos los hombres pero si de la mayoría; la guerra es una etapa intermedia entre la paz y la guerra civil...²⁸⁰

²⁷⁹ Churchill Winston S., *Op. Cit.*, p. 718

²⁸⁰ Leo Strauss, *La ciudad y El Hombre*, p. 213

Para Platón la legitimidad, como se veía más arriba, es un asunto de sombras, es algo sostenido por una creencia que no necesariamente ha de ser verdadero. Y por ello, diría Platón, no hay seguridad en que su mero ejercicio resulte en un bien para la nación. Los yugoslavos tenían lo que parece ser una noble causa, al exigir que su gobierno no cediera ante las presiones alemanas. Si atendiéramos a la idea moderna de soberanía de los pueblos, la exigencia yugoslava es justa y legítima en tanto, es el pueblo yugoslavo a quienes corresponde legítimamente decidir sobre los fines de su nación. Puede pensarse en que su decisión es también justa. Pero entonces cuestionaría Platón ¿qué clase de justicia es esa que no resulta en el bien de la nación, si por el contrario, esa decisión causó en gran medida el desmembramiento político del país? Bajo el *corpus* de ideas platónico, ello sería consecuencia del hecho de que algo que es legítimo, sostenido por una creencia, no necesariamente es bueno o justo, y no garantizaría de esa forma, en ninguna medida que resulte en un bien. De donde se puede entender el hecho de que el ateniense colocara en primer término la ciencia que permite distinguir y juzgar claramente las cosas, la ciencia sobre la idea del bien, la principal preocupación del filósofo, de donde se desprende también, la idea de Platón de que el gobierno esté en los hombre que dominen esa ciencia.

3.5 Conclusiones al Tercer Capítulo.

Platón pensaba, probablemente con la vista puesta en los desastres atenienses durante la guerra del Peloponeso²⁸¹, que no había manera de ganar una guerra si no se llegaba primero a una situación de paz en el interior de un régimen²⁸². Muchas de sus ideas políticas van dirigidas a obtener la paz en la ciudad, y evitar la proliferación de facciones que dividieran el régimen.

Mantener a toda una población reunida alrededor de un solo orden es aquello que en la actualidad se denomina como legitimidad. Platón estaba profundamente preocupado por esto, pero jamás designó un concepto claro y único acerca de este hecho. Platón encuentra en la ciudad, específicamente en *las Leyes*, una *reconciliación* de todos los segmentos de la sociedad, que sucede a través de la *aceptación* de la clase gobernada en tal condición, a la vez que por ello mismo, se reconoce como justo el hecho de que quienes gobiernen detenten tal poder.

²⁸¹ Domingo Plácido, *Platón y La Guerra del Peloponeso*, Gerión 3. 1985. Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, pp. 43-44, consultada en <http://revistas.ucm.es/index.php/GERI/article/download/GERI8585110043A/14885> 30 agosto 2013

²⁸² Laroux Nicole, *La ciudad Dividida: el olvido de la memoria de Atenas*, Ed. Katz Buenos Aires 2008

Entonces, podría imaginarse cierta similitud entre las ideas de *aceptación* y *reconciliación* propias de Platón, y el concepto *legitimidad*. Ambas ideas, descubren la dependencia del poder hacia el segmento que pretende gobernar, es decir, ambas ideas dibujan una relación de poder donde aquello que provoca la obediencia, fluye en sentido inverso al ejercicio del poder, de la base a la cúspide.

La paz al interior del régimen, tiene en mucho que ver con la reunión pacífica de las partes, a lo que se llega únicamente, legitimando el régimen, a través de la *aceptación* y *reconciliación* de los segmentos de una ciudad. Tal legitimidad se define a partir de lo que se considera *justo* en una sociedad específica. Es la creencia de lo que se considera *justicia* lo que otorgará legitimidad la vida política, sea en lo orgánico o en lo operativo. La clase política, buscará representar aquello que se considera como *justo*, aun cuando sólo sea en apariencia. No obstante la relación que la clase política y lo *justo*, es co-causal, pueden influenciarse mutuamente. En el caso de Platón, el plan político tanto de *La República* como de *Las Leyes*, pretende que la creencia de *justicia* en la sociedad sea compatible con una definición racional e inmutable de la misma. La creencia de la *justicia* de la ciudad ideal de Platón, es aquella que emana de la justicia en sí, y que comparte identidad con la idea del bien. Platón creía que se podía adoptar, aun cuando sólo fuese en manera de opinión, la idea inmutable de justicia como idea fundacional de un orden político.

Platón sostiene en *La República*, que es la idea fundacional lo que le da forma a un régimen, correspondiéndose éste a su vez con las almas de sus ciudadanos. Por ello, su distinción de distintos regímenes, encuentro de mayor importancia centrar la atención en la idea de justicia específica en cada caso, y no tanto en la manera, en cuanto al número, en la que se distribuye el poder. El alma de los ciudadanos será la que le dará forma al régimen, donde se considere justo el gobierno de los militares habrá una timocracia, donde el dinero, una oligarquía, donde lo justo se encuentre en la libertad a ultranza habrá una democracia, y finalmente donde las almas de los hombres estén dispersas y de rodillas ante sus pasiones será muy fácil que se levante por sobre ellos una tiranía.

Si la guerra ha de ser tal que no perturbe la paz interna de una ciudad, debe verse, como cualquier acción de gobierno, como algo legítimo, algo que pueda considerarse justo –aun cuando en la realidad no lo sea, debe al menos aparentarlo-. Para ello habrá que motivar la

creencia en la justicia de la guerra, tanto como la creencia de la justicia por sí sola. Siendo la creencia un acto de fe, el camino por seguir, en cuanto a motivar una creencia, es exaltar pasiones en su favor.

Como en el mito de la caverna, una vez que se ha llegado a la idea clara de lo que es la *justicia*, Platón emprende el camino por regresar al mundo de las sombras y hacer que en los muros de la caverna se proyecten las imágenes que sean beneficiosas para promover la idea de la justicia que ha logrado descubrir. Cabe resaltar que no es intención de Platón, hacer salir a los hombres de la caverna, la diferencia de naturalezas entre unos y otros, impiden que esto sea posible, habrá quienes estén propensos al conocimiento y quienes no, pero confía en que, moviéndose a través de las pasiones, las sombras en la caverna, pueda reunir a los ciudadanos en la idea de la justicia sin que de hecho, adquieran conocimiento pleno de lo que ello es. La idea de Platón es hacer funcionar las pasiones de los hombres a favor de la justicia. Prueba de ello es confiar la obediencia en las leyes, en el diálogo con el mismo nombre, a partir de la creencia de que todas esas reglas son una especie de ser mítico, *dameonios*, que promueven la obediencia ciega a partir de la fe.

La guerra también debe despertar pasiones que le otorguen la apariencia de justicia. Una de ellas, es el sentido de patriotismo, el *Eros* de la pertenencia, del que se supone están embebidos los guardianes, los filósofos, y probablemente, también los artesanos. Pero no podría quedarse únicamente ahí. En el caso de los artesanos, la guerra sugiere, cuando es ofensiva, la promesa de mayor cantidad de ganancia económica, y de ser defensiva, del goce en el futuro de la riqueza que en el presente ya disfrutaban. Siendo además que, según el ordenamiento de *La República*, sólo este segmento puede aspirar al goce de la propiedad privada, todo botín de la guerra, es botín de este segmento específico. En el caso de los guardianes alimenta algo que ya se encuentra en su naturaleza, el *Thymós*, la guerra les da la oportunidad de buscar la gloria, y siendo que no pueden aspirar a mayor realización, puesto que el goce de la propiedad privada les está vedado, la gloria es la única forma de buscar la felicidad por parte de este segmento. La guerra tiene una apariencia de justicia puesto que da la oportunidad a ambos sectores de buscar la felicidad según su propia naturaleza. Por lo que, son capaces de creer en la justicia en ella, manteniéndose la paz en el interior.

En el caso opuesto, el resultado sería la sedición y la guerra civil. Una guerra puede develar las fracturas internas de un orden político, dando lugar a que tales facturas degeneren en una reorganización de facciones que se polarice y culmine en la formación de dos bandos enfrentados violentamente. El estado de excepción, la revocación de la leyes y el ejercicio directo de la soberanía que ello significa el reconocimiento de una situación que sobre pasa la capacidad regulatoria de la ley, significa que el entramado legal de una nación comienza a tambalearse, lo que es un síntoma de una crisis de legitimidad, un problema en la *aceptación* de los gobernados.

Si la legitimidad es lo que mantiene unido al régimen, cabe pensar que en ausencia de ésta el régimen pierda su unidad, es decir, que se divida. Si al mismo tiempo al exterior de la ciudad hay una amenaza armada, la situación del orden político puede llegar a tornarse insostenible.

Platón estuvo muy en contacto con una situación parecida durante su vida, al Atenas de la guerra del Peloponeso tuvo que atravesar por una crisis intestina poco antes de sucumbir ante la liga espartana durante la guerra del Peloponeso²⁸³. Lo que terminó por hundir en la derrota a la Atenas de esos días.

Platón contempla la división de un régimen como un grave problema de supervivencia para el mismo. Y ello sucede, porque aparecen al mismo tiempo varias creencias en torno a la justicia, que justifican las acciones de diferentes facciones, dispersan el ánimo de la ciudad convirtiéndola en un aglomerado de partes, antes que en un todo coherente. En el primer Libro de *La República*, es imposible fundar una ciudad, hay demasiadas ideas diferentes y dispares en torno a la justicia, será hasta que se decida encontrar una sola definición que la ciudad podrá ser fundada. En ello radica la clave de la confianza en la victoria de Platón en su ciudad abstracta en el principio del Libro IV.

El estado de excepción en la actualidad es la forma en la que un régimen intenta lidiar con un desafío interno a la legitimidad. Al revocar la ley, el ejercicio de poder se hace más directo y de mayor contundencia. No obstante, como acción de gobierno, aún este acto puede o no ser legitimado, y la legitimidad en este caso específico dependerá de la equivalencia entre clase gobernante y la creencia alrededor de lo que es justo; De haber una distorsión, ya sea porque la

²⁸³ Domingo Plácido, *Op Cit.*, pp. 43-45

clase gobernante ya no representa a cabalidad lo que es justo, o bien, porque la idea de justicia ha derivado en algo distinto a lo que la clase en el gobierno representa, probablemente se estén rozando los umbrales de una guerra civil, que es, desde todos los puntos de vista el fracaso de un orden político, puesto que representa el proceso de su agonía y aniquilación. Cabe mencionar que no toda guerra en el exterior termina en una guerra civil, pero tal peligro existe en el caso de que el régimen no logre legitimar sus acciones ante su sociedad civil.

Platón encontrará en la dispersión, la causa primera de cualquier guerra intestina. Para Platón, existe una contradicción entre *lo político*, y la individualidad. *Lo político* para Platón piensa en términos de órdenes superiores al mero individuo, incluso en algún momento *lo político* incluirá al devenir humano. La individualidad expresada en un erotismo egoísta como los de Trasímaco en *La República*, o el de Calicles en el *Gorgias*, serán la contradicción por antonomasia de la idea de Platón en torno a *lo político*²⁸⁴. No hay lugar ni en la *ciudad justa*, ni en la ciudad de *Las leyes*, para tales almas que mueven más a la dispersión que a la unidad. Esta clase de almas buscarán la oportunidad de hacerse del poder para sus propios fines, y en este sentido, una guerra en el exterior, donde una nación concentra todos sus esfuerzos, es un momento oportuno para tales fines. Por ello, la *ciudad justa* de *La República*, buscará acabar con el *Eros* expresado de manera egoísta y excluyente entre los estrategos.

Ahora bien, retomando las formas que Platón pretende utilizar para mover en los ciudadanos la *aceptación* del régimen, se devela un tanto de lo que Platón pensaba acerca de la política. La política es un ente extraño en cuanto a conocimiento se refiere, sus instrumentos están dirigidos a provocar opiniones a través de mover pasiones. Desde el punto de vista del mito de la caverna, la política implica el movimiento opuesto a la filosofía. La política tiene la franca intención de jugar con las sombras en la caverna y hacer que los encadenados tengan ciertas creencias, en tanto que la filosofía implica la renuncia a tales sombras como criterio de verdad. Se perfila una especie de tensión entre ambas ciencias. No obstante, hay que decir que la política no deja de ser una ciencia, una especie de conocimiento, en tanto que debe compartir algo con la verdad como para tener capacidad de discernimiento en una medida suficiente como para limitar una dirección específica. El verdadero político sabe hacia dónde se dirige la ciudad, no va a la deriva, no obstante, a diferencia del filósofo, su ciencia no le libera de las sombras, de hecho le

²⁸⁴ También se podría agregar aquí a Alcibiades de *El Banquete*.

devuelve a ese mundo subterráneo. La idea de Platón de intentar hacer coincidir la idea del bien con la justicia, deriva en el gobierno de los filósofos, pero de una especie muy característica de filósofos altruistas que pretenden regresar a la caverna y jugar con las sombras, filósofos que resultan ser verdaderos políticos.

BIBLIOGRAFÍA

- ❖ Aguilar Orestes: Prólogo y Selección de Textos, *Carl Schmitt, Teólogo de la Política*, Fondo de Cultura Económica México 2001
- ❖ Altini Carlo, *La Fábrica de la Soberanía: Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y Otros Modernos*, El Cuenco de Plata Buenos Aires 2005
- ❖ Anneo Lucano Marco, *Farsalia*, Gredos Madrid 1984
- ❖ Aristóteles, *Política*, Gredos Madrid 1984
- ❖ Bloom Allan, Jean-Jacques Rosseau, en Historia de la Filosofía Política, Strauss Leo comp. FCE México 1993
- ❖ Bobbio Norberto, *Liberalismo y Democracia* 11ª reimpresión Fondo de Cultura Económica México 2006
- ❖ Borejsza W. Jerzy, *La Escalada del Odio*, s. XXI España 2002
- ❖ Brodie Bernard, *Guerra y Política*, Fondo de Cultura Económica México 1978
- ❖ Churchill Winston S. *La Segunda Guerra Mundial* tomo I, Ed. La esfera de Los Libros, 2ª Reedición Madrid 2004
- ❖ Cornford, Francis. *Antes y Después de Sócrates*, Ed. Ariel 2ª edición, mayo 1981 España.
- ❖ Galimaldi José Luis *Leviatán Conquistador*, Homo Sapiens Editores Argentina 2004
- ❖ Goldsworthy, Adrian, *Las Guerras Púnicas*, Ariel segunda edición, España Julio 2002
- ❖ Gustavo Leyva Coordinador, *Política, Identidad y Narración*, UAM unidad Iztapalapa, Miguel Ángel Porrúa, México 2003
- ❖ Habermas Jürgen *Ensayos Políticos*, Ediciones Península Barcelona 2002
- ❖ Hobbes Thomas, *Del ciudadano y Leviatán*, Ed. Tecnos, 5ª. Edición, Reimpresión España 2001
- ❖ Hobbes Thomas, *Leviatán O de la Materia y Forma de Una República Eclesiástica y Civil*, Fondo de Cultura Económica México

- ❖ Laroux Nicole, *La ciudad Dividida: el olvido de la memoria de Atenas*, Ed. Katz Buenos Aires 2008
- ❖ Lee Anderson Jon, *La caída de Bagdad*, Editorial Anagrama, Barcelona 2005
- ❖ Leo Strauss y Joseph Cropsey comp., *Historia de la Filosofía Política* Fondo de Cultura Económica México 1993
- ❖ Machiavelli Niccolò, *Del Arte de la Guerra Gernika*, México 1991
- ❖ Machiavelli Nicolò, *Discursos Sobre la Primera Década de Tito Livio*, Editorial Alianza Madrid 2000
- ❖ Miranda Pérez Rafael y Ettore A. Albertaoni, *Clase Política y Élités Políticas*, Ed. Plaza y Valdes México 1987
- ❖ Morín María Luz, teoría de las Élités, en *Historia de la Teoría Política Vol. 5*, Ed. Alianza Madrid 2005
- ❖ Mosca Gaetano, *La Clase Política*, Fondo de Cultura Económica, Edición conmemorativa del 70 aniversario, México 2004
- ❖ Pieper Josef, *Sobre los Mitos Platónicos*, Herder 2ª Edición Barcelona 1998
- ❖ Platón, *Fedón; Fedro*, Alianza Editorial Madrid 2004
- ❖ Platón, Diálogos III, *El Banquete*, Gredos Madrid 1986
- ❖ Platón, Diálogos VIII, *Las Leyes* Libros I-IV, Gredos Madrid 1999
- ❖ Platón, Diálogos VIII, *Las Leyes* Libros V-XII, Gredos Madrid 1999
- ❖ Platón, *La República*, Alianza Editorial, Séptima Reimpresión 2008
- ❖ Popper R. Karl, *La Sociedad Abierta y Sus Enemigos*. Ed. Paidós, Madrid 2006
- ❖ Portantiero, *Los Usos de Gramsci*, Folios México 1981
- ❖ Quinto Tulio Cicerón, *Breviario de Campaña Electoral*, Acantilado Barcelona 2003
- ❖ Rawls Jhon, *Liberalismo Político*, Fondo de Cultura Económica México 1995
- ❖ Reale Giovanni, *Platón, en búsqueda de la sabiduría secreta*, Herder, 2ª Edición Barcelona

- ❖ Sabine H, George, Historia de la Teoría Política, FCE 3ª ed. 6ª reimpresión México 2004
- ❖ Schmitt Carl, *El Concepto de lo Político*. Folios Ediciones, México 1985
- ❖ Serrano Gómez Enrique, *Filosofía del Conflicto Político: Necesidad y Contingencia del Orden Social*, Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa M. A. Porrúa, México 2001
- ❖ Spinoza Baruch, *Tratado Teológico-Político*, Alianza Editorial. Madrid 2003
- ❖ Strauss Leo, *Comentario Sobre el Concepto de lo Político de Carl Schmitt*, en Meier Heinrich, Carl Schmitt, Leo Strauss y El Concepto de lo político, sobre un diálogo entre ausentes, Katz Editores, Buenos Aires 2006
- ❖ Strauss Leo, *La ciudad y el Hombre* Katz editores Buenos Aires 2006
- ❖ Tucídides, *Historia de La Guerra del Peloponeso*, 6ª Edición Porrúa México 2003
- ❖ Von Clausewitz Karl., *De La Guerra*. Colofón S.A. México 1999
- ❖ Weber Max, *Sociología del Poder: Los Tipos de Dominación*, Alianza Editorial, Madrid 2007
- ❖ Weber, Max. *El Político y el Científico*, Alianza Editorial Mexicana, 1989

BIBLIOGRAFÍA DIGITAL.

- ❖ Alcaráz, Ramón et al. Apuntes para la historia de la guerra entre México y los Estados Unidos, versión digital <http://archive.org/details/apuntesparalahis00alca>, 24 noviembre 2012
- ❖ Fleet Nicolas, Razón y dominación. La legitimidad en Weber como orientación simbólica de la acción política, en revista Austral de las Ciencias Sociales N. 16, pp. 21-36, Valdivia 2009 consultada en: http://mingaonline.uach.cl/scielo.php?pid=S0718-17952009000100002&script=sci_arttext, 30 octubre 2014
- ❖ Domingo Plácido, Platón y La Guerra del Peloponeso, Gerión 3. 1985. Editorial de la Universidad Complutense de Madrid <http://revistas.ucm.es/index.php/GERI/article/download/GERI8585110043A/14885> 30 agosto 2013
- ❖ Levi Lucio, Legitimidad, Diccionario de Política, consultado en: <http://www.cristoraul.com/SPANISH/sala-delectura/Politica/Diccionario/Legitimidad.htm>, 06 Noviembre 2013

- ❖ Mazarino Julio, *Breviario de Los Políticos*, Segunda Parte, consultada en: <http://www.bibliojuridica.org/libros/libro.htm?l=2783>, pp. 25-33
- ❖ Nuremberg Trial Proceedings vol. 9, 87th Day, Thursday, 21 March 46, Morning Session, Avalon Project Documents in Law, History And Diplomacy, Yale Law School, consultado en <http://avalon.law.yale.edu/imt/03-21-46.asp> 20/11/2013, 604 21 March 46
- ❖ Reale Giovanni, *Historia del Pensamiento Científico y Filosófico*, Tomo I, Documento digital
- ❖ Rosen Stanley, *Plato's Republic a Study*, Yale University Press New Haven and London, U. S. 2005

HEMEROGRAFÍA:

- ❖ *The new York Times*, 02 Mayo 2003, *Bush Declares 'One Victory in a War on Terror'*, consultado en: <http://www.nytimes.com/2003/05/02/world/aftereffects-the-president-bush-declares-one-victory-in-a-war-on-terror.html?pagewanted=all&src=pm>, 29 Diciembre 2012.
- ❖ *The new York Times*, 14 Diciembre 2003 *Ex-Leader, Found Hiding in Hole, Is Detained Without a Fight*, consultado en: <http://www.nytimes.com/2003/12/14/international/middleeast/14WIRE-HUSSEIN.html>, 29 Diciembre 2012