

VIERNES 8 DE ABRIL DEL 2016

JOSÉ FERNANDO RAMÍREZ ÁLVAREZ

“Declaro que esta tesis (o trabajo de grado) no ha sido presentada para optar a un título, ya sea en igual forma o con variaciones, en esta o cualquier otra universidad” Art 82 Régimen Discente de Formación Avanzada.

José Ramírez.
FIRMA

**EL ESTADO DE LOS GUARDIANES Y LOS GUARDIANES DEL ESTADO EN
EL *CORPUS* PLATÓNICO**

JOSÉ FERNANDO RAMÍREZ ÁLVAREZ

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA

ESCUELA DE DERECHO Y CIENCIAS POLÍTICAS

MAESTRÍA EN ESTUDIOS POLÍTICOS

MEDELLÍN

2016

**EL ESTADO DE LOS GUARDIANES Y LOS GUARDIANES DEL ESTADO EN
EL *CORPUS* PLATÓNICO**

JOSÉ FERNANDO RAMÍREZ ÁLVAREZ

Tesis de grado para optar el título de Magister en Estudios Políticos

Asesor

JOSÉ OLIMPO SUÁREZ MOLANO

PhD. Doctor en Filosofía

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA

ESCUELA DE DERECHO Y CIENCIAS POLÍTICAS

MAESTRÍA EN ESTUDIOS POLÍTICOS

MEDELLÍN

2016

NOTA DE ACEPTACIÓN

Firma
Nombre
Presidente del jurado

Firma
Nombre
Presidente del jurado

Firma
Nombre
Presidente del jurado

Medellín, Abril 2016.

Sopórtalo, pues, corazón,
Que cosas más perras soportaste antaño.
(Homero, *Odisea*. XX 17-18).

CONTENIDO

	Pag.
RESUMEN	9
INTRODUCCIÓN	10
CAPITULO 1: EL HILO HISTORICO COMO FUNDAMENTO DEL PENSAMIENTO MILITAR EN LA FILOSOFÍA ATENIENSE.	16
1.1. LA INFLUENCIA DE LA GUERRA DEL PELOPONESO EN EL PENSAMIENTO SÓCRATICO Y PLATÓNICO.	16
1.1.1. La Guerra del Peloponeso y el devenir político de Atenas.	25
1.1.1.1. Primera Parte de la Guerra del Peloponeso: La guerra Arquídamica.	27
1.1.1.2. Segunda Parte de la Guerra del Peloponeso: La guerra en Sicilia y la desastrosa derrota ateniense.	31
1.1.1.3. Instauración de la oligarquía, el gobierno de los Treinta Tiranos y el regreso de la democracia a Atenas.	35
1.1.2. La herencia de la guerra en el pensamiento socrático y platónico.	40
1.1.2.1. Sócrates: su participación política antes, durante y después de la Guerra del Peloponeso.	47
1.1.2.1.1. Sócrates y los asuntos públicos de Atenas: Juicio de la Batalla de Arginusas.	54

1.1.2.2. De los escritos platónicos y sus referencias hacia la guerra.	58
1.1.2.2.1. Diálogos de juventud: El valor de la ley, el respeto a la patria y la educación de la guerra.	62
1.1.2.2.2. Diálogos de transición: Sobre la virtud y el valor en la naturaleza humana.	70
1.1.2.2.3. Diálogos de madurez: El alma, del actuar del amor y su vinculación en la guerra.	79
1.1.2.2.4. Diálogos de Vejez: Reformas al pensamiento platónico en función de la perspectiva política.	93
1.1.2.2.5. Carta VII: Los consejos de Platón en vísperas del respeto de las leyes y de la patria.	122
CAPITULO 2: APARATO HOLÍSTICO SOBRE LA INCURSIÓN DEL TÉRMINO GUARDIAN EN LA GRECIA ANTIGUA, LA REPÚBLICA Y LAS LEYES.	126
2.1. LA MÁXIMA EXPRESIÓN DE LOS GUARDIANES EN PLATÓN: REPÚBLICA Y LEYES.	126
2.1.1. Creación y definición del Estado.	130
2.1.2. Nacimiento de la guerra y creación de los Guardianes.	133
2.1.2.1. Guerras externas y guerras internas.	135
2.1.2.2. Naturaleza de los guardianes.	138
2.1.2.3. Tipos de guardianes.	140
2.1.2.3.1. Conformación de las magistraturas: Guardianes de la ley, guardianes rurales, Urbanos, del mercado, de educación y sacerdotes.	141
2.1.2.3.2. Conformación de los cuerpos militares:	

General, jefes de compañía, prefectos de caballería, comandantes de infantería y escuadrones.	146
2.1.2.3.3. Guardianes gobernantes.	149
2.1.3. Sobre la educación.	151
2.1.3.1. Crianza	153
2.1.3.2. ¿Del cómo hablar en los textos?: perspectivas de mitos, dioses, muerte y la imitación.	157
2.1.3.3. Música y gimnasia.	162
2.1.3.4. La importancia del reconocimiento hacia las Leyes y el respeto hacia los dioses.	168
2.1.4. Comunidad de los guardianes.	172
2.1.4.1. Posesiones.	174
2.1.4.2. Hombres y mujeres.	177
2.1.4.3. Comunidad de mujeres y niños.	180
2.1.4.4. Participación dentro y fuera de las guerras: Castigos y honores.	186
2.1.4.5. Participación en certámenes.	194
2.1.4.6. Noble mentira.	200
2.1.5. Cuestiones varias	204
2.1.5.1. Comidas y bebidas.	205
2.1.5.2. Auditores y junta nocturna.	208
2.1.5.3. Filósofo: el gran guardián.	212
CONCLUSIONES	215
BIBLIOGRAFÍA	219

LISTA DE TABLAS

	Pag.
TABLA 1. Prescripciones de los participantes en las competiciones.	197

RESUMEN

La mayor parte de los pobladores del mundo en lo que ha transcurrido de la historia de la existencia humana, han sido constantes espectadores de la necesidad que existe en cualquier Estado por engendrar y mantener un cuerpo militar que tenga como objetivo primordial la defensa, conservación y cuidado de la nación; y con él, la vigilancia del territorio, la población, emblemas, leyes, entre otras características que determinan dicho ente político. Por tal motivo, Platón a lo largo de sus diálogos, es consciente de dicha necesidad y lo promueve a tal medida que lo hace participe de muchas de las decisiones que se deben tomar para lograr un Estado justo y que esté a la par con la idea del Bien el cual debe rodear tanto a la sociedad como a los individuos que la conforman. A esta clase guerrera, el filósofo ateniense le otorga el nombre de Guardián o φύλαξ, y se despliega desde aquellos que participan directamente en las guerras siendo auxiliares, comandantes de infantería o prefectos de caballería hasta las magistraturas como la denominada de la ley, rurales o de educación. Gracias a éstas, se mantiene el orden del Estado de manera más amplia y controlada. Se debe tener en cuenta también que no cualquiera puede llegar a ser guardián, se necesita una educación predeterminada, hábitos, destrezas a nivel intelectual y prácticos, reconocimiento de los estatutos públicos, en fin, un sinúmero de pautas para lograr participar de éste selecto grupo.

PALABRAS CLAVES: GUARDIÁN; ESTADO; EDUCACIÓN; LEYES; JUSTICIA; BIEN; POLÍTICA; REPÚBLICA.

INTRODUCCIÓN

Sutilmente se ha considerado el quehacer filosófico como aquella ciencia que cumple con el objetivo de preguntarse de múltiples maneras por el origen de todas las cosas. Una respuesta que ejerce intrínsecamente un movimiento dialéctico determinado por los límites que ofrece el tiempo y el espacio, que directamente se conjugan con la condición humana y el malestar, que en términos existencialistas, produce la vivencialidad del aquí y del ahora. Tales categorías llevan a la humanidad del siglo XXI a pensarse en una actualidad globalizante en donde las pasiones, los deseos, y aquellos instintos necesitan ser resueltos de una vez por todas; olvidando así la satisfacción que produce el detenerse y el repensarse como un ente inacabado cuya capacidad racional puede producir dos vertientes que se le añade a la riqueza de dicha facultad.

En primer lugar, es menester recurrir a que la razón es la principal causa de todos los problemas y soluciones, capaz de cambiar el rumbo de la historia y que en gran medida delimita al individuo en cuanto un ser particular y social derivado del carácter predeterminado por el entorno; en un segundo momento, más allá de ser el único con dicha potestad, el hombre sustrae de la naturaleza la cualidad de detener el constante fluir del universo para poder centrarse únicamente en el asombro que le produce la perfecta naturaleza en su imperfecta condición. Es pues, que ante el afán de encontrarse o identificarse consigo mismo y con las demás cosas que lo rodea, se ha dejado a un lado el pasado que lo construye y que lo adecua en una sociedad que le da todas las herramientas para exponerse e imponerse como un ente meramente finito, y que en su finitud da por hecho, su

completa realización; dejando de lado el papel que desempeña el acto de preguntar.

Por tal motivo las siguientes palabras conglomeradas en todo este trabajo van dedicadas en forma de exclamación a nunca olvidar el asombro, al repensarse como humanidad y como sujetos; como seres que se construyen desde y para la historia y que de ninguna manera habría que obviar dicho fin. Adicionalmente, los próximos renglones se convierten para felicidad de muchos, en un grito que exalta y anuncia en su esencia a retomar los principios de la filosofía antigua y recordar en gran medida que occidente y gran parte del mundo contemporáneo es hijo de dicha época; que poseemos aún características mágicas heredadas de la cosmovisión mítica proveniente de Homero, Sófocles, Eurípides, entre otros, que con cuyo modo de configurar la realidad, ahondaron en el respeto de un Estado y que son utilizados aún en la actualidad como referentes al momento de construir política y comunidad; por último, y no menos importante, plantear la necesidad irrefutable de identificarnos como resultado de los pasos que han iniciado pensadores de la categoría de Platón y Aristóteles, y que están más presentes que nunca en la construcción de historia y en la determinación del quehacer filosófico y político en cuanto al intento siempre lejano de responder a las dualidades descritas en el contexto del “ser-aparecer, ser-devenir, ser-pensar” (Soto, 2010, p. 16).

A razón de lo anterior, se ha propuesto en el siguiente trabajo tomar como punto inicial la filosofía antigua; pero para especificar mucho más el abundante contenido que ha de producir esta época, se requiere emparentar el contenido político y el pensamiento de este lapso de tiempo. Para ello, se ha logrado unir el concepto de *politeia* desde aquellas posibilidades de realización que en conjunto con la sociedad se dirige a un objetivo específico, y la filosofía, enmarcado en el pensamiento del celebre personaje ateniense que responde al nombre de Platón. El encuentro con este pensador se plantea bajo la base del retomar los

fundamentos de la filosofía antigua desde el paradigma político; la lectura de sus vivencialidades históricas y cognoscitivas conllevan a un sinnúmero de elementos que son posibles estudiar hoy en día, además de sustraer dichas ideas a partir de los textos y las múltiples interpretaciones que se le han dado. De ahí su riqueza.

Platón se ciñe hacia un conocimiento político, ético, pedagógico, entre otros, valorado en una investigación donde su ancla al mundo es la disposición de la justicia desde el ámbito de la *polis*; para lograr dicho fin, adopta un sinnúmero de perspectivas que de manera arquitectónica van sobrellevando su instinto hacia una aspiración que posteriormente se ha trocado con la práctica del cual se evidencia en el testimonio elaborado en la *Carta VII* donde “Platón se retrajo del estado porque comprendió que no disponía del poder legal necesario para llevar a la práctica lo que la conciencia le dictaba como bueno” (Jaeger, 2008, p. 480). Es pues, que sin importar el alcance de su teoría, existe la eterna convicción de que su propuesta no estaría dada adecuadamente a la acción social en la medida en que no imperara el gobierno liderado por un filósofo. Según Platón, la filosofía y aquel que lo domina, conlleva a ser parte fundamental de la obtención de un objetivo que es directamente proporcional al bienestar de una comunidad. La razón es básica: el filósofo es el único conocedor de la idea del bien y por lo tanto, es el único que puede dirigirse y dirigir, mediante sus acciones y decisiones, a una sociedad determinada.

Pero él solamente no es capaz de disponer del poder. Transversalmente necesita de la misma comunidad para sostener su idea, y por tal motivo se vale de los campesinos, mercaderes, y en especial, de un ente que mantenga el orden y la disposición de ser serviles y defender a la colectividad de sí y de extranjeros que intenten invadir y expropiar las riquezas de su territorio de manera arbitraria. Bajo esta tendencia, Platón utiliza un ente político establecido en su época y necesario para mantener su Estado en total prolijidad; se habla directamente de los guardianes. Por lo tanto, ésta institución estatal conocida comúnmente como

ejército, se convierte en el motivo principal de la presente investigación. Se aclaran conjuntamente que la mayoría de sus regulaciones se encuentran aplicados a los textos que responden al nombre de la *República* y las *Leyes*: el primero toma como referencia el origen y la fundamentación que ciñe a este grupo selecto de personas; se centra también en el aparato educativo, su naturaleza y la relación existente entre el hombre y el Estado, su funcionamiento y la forma de dirigirse al entendimiento y la parte concupiscible. Mientras tanto, el segundo texto, dirige su mirada a definir pragmáticamente la función de la legislación, identificar más explícitamente el aparato estatal que componen a los guardianes tales como las magistraturas, la organización militar y los gobernantes que lideran el aparato bélico que defiende la nación.

Sin embargo, tampoco hay que olvidar el resto de obras platónicas que aunque no tienen el objetivo de plantear preguntas directamente con contenido político; indirectamente describen y envuelven un proceso histórico, mítico y antropológico que resuelve muchas de las interrogantes por la defensa de una sociedad determinada; entre ellos, nos encontramos con los diálogos de juventud, transición, madurez y vejez, de los cuales se resaltan la *Apología*, en donde es condenado a juicio y pone en relación la experiencia que ha tenido de su maestro Sócrates, su correspondiente participación en la guerra y el respeto que se deben aplicar a las leyes; el *Banquete* que alude a la categoría del amor y la relación que se debe plantear en el ser humano; el *Político*, que se basa en la conservación de la ciudad y de los cimientos que se ha construido en ella, buscando como objetivo el entretejido de una sociedad y la utilización de sus actividades para procurar el bien y la justicia; entre otros textos que facilitarán el entendimiento de la propuesta platónica.

También hay que tener en cuenta que detrás del idea del guardián, y determinado por la figura de Platón, se esconde una gran lista de precedentes históricos y conceptuales que delimitan hasta cierto punto esta realidad política. Para ello, en

un primer momento se ha de contextualizar la época antigua desde sus inicios hasta envolver esencialmente la figura del filósofo ateniense. Posteriormente, se establecerán los nexos que existen entre Platón, su maestro Sócrates y la vida política de este personaje que hace parte fundamental de las decisiones que rodean las características conceptuales del ejército y los estatutos policiales de la nación ideal que tiene prediseñada en el transcurso de todos sus escritos. Cabe añadir que probablemente uno de los grandes logros de este trabajo ha de ser la visualización del concepto guardián o el término griego conocido como *phylakes* y su derivación dentro de las diferentes significaciones que ofrece esta palabra para la época, y obviamente para el pensamiento platónico, recordando además que no solamente serán previstos dichas categorías en aquellos diálogos que guarden directamente referencias políticas; sino también en los escritos que mediante las preguntas por las virtudes encuentran en sí una solicitud a las formas de enfrentamiento, personajes históricos, fechas de acontecimientos importantes para la construcción del Estado ateniense, entre otras cualidades que rodean el poder político.

Más allá de una amplia gama de interrogantes que intervienen transversalmente en cuanto al Estado o la situación en la que se encuentran los guardianes en una sociedad determinada; también se ha de intervenir en su creación, fundamento y concepción, a lo que entran a colación todo lo que tiene que ver con su educación, forma de vivir en comunidad, prescripciones sobre el fundamento de la guerra, normas y leyes que deben solventar en sus actuaciones afuera y dentro de las mismas y básicamente, todas las cuestiones que rodean al guardián en su diario vivir. Es pues que el enfoque que suscita la presente investigación se subraya en la metodología hermeneútica que busca permear la idea del ser en cuanto a la dupla que delimita a los guardianes en cuanto su esencia y existencia; fundamentándose en el contenido histórico, la variabilidad en cuanto al entendimiento del contexto en tanto términos del lenguaje, y por el cual es obligatorio reconocer el entorno del griego en aquella época, en donde más

adelante se contrastará las múltiples percepciones que engalanan el término de guardián, fomentando así ampliar, como diría Gadamer, el horizonte de comprensión tanto de los textos como del autor.

Estas son principalmente las razones por la cual éste trabajo responde al título de: EL ESTADO EN LOS GUARDIANES Y LOS GUARDIANES EN EL ESTADO EN EL *CORPUS* PLATÓNICO. Aquí derivan dos concepciones del concepto Estado. La primera en cuanto a la situación o disposición que se encuentra el elemento a colación; y el segundo de acuerdo a una forma organizacional del cual se cimenta en una sociedad y sus relaciones para alcanzar desde la política un bienestar común de acuerdo a un objetivo determinado. La unión de estas dos perspectivas darán paso a un amplio estudio que garantizará rodear y encontrar baches y aciertos sobre lo que el filósofo ateniense nos quiere plantear; en este mismo sentido permitirá contrastar aquellas doctrinas u opiniones que se han establecido a lo largo del ejercicio de la teoría política.

En esta misma senda se da a entender que al realizar un estudio sobre la necesidad de implantar un ejército en una nación, se hace indispensable en un primer lugar, en cuanto a la creación misma de los Estados, que se estaría implicando directamente el concepto de seguridad y todas aquellas vicisitudes diplomáticas que ayudan a fomentar el orden y la “tensa calma” de los diferentes países que han existido durante el transcurso de toda la historia, tanto ateniense como la actual. Bajo esta premisa hace evidente reconocer que el ejército y en su totalidad, la guerra, son forjadores de Estados, como se ha presenciado en la creación de los mismos en la época moderna, cuando según Charles Tilly, se ha de disponer de varias vías para la creación del mismo: la capital, coercitiva y la coerción capitalizada; enfocando a éste último, bajo un hálito de cohesión, en donde todos los integrantes de una sociedad sienten a la nación bajo los albores de la soberanía y la legitimidad que produce la defensa y el establecimiento de lo suyo.

CAPITULO 1

EL DEVENIR HISTÓRICO COMO FUNDAMENTO DEL PENSAMIENTO MILITAR EN LA FILOSOFÍA ATENIENSE

1.1. LA INFLUENCIA DE LA GUERRA DEL PELOPONESO EN EL PENSAMIENTO SÓCRATICO Y PLATÓNICO.

El ser humano está determinado por diferentes actitudes, virtudes y valores que ha expandido el horizonte de comprensión de su propia especie. Una de las tantas definiciones que alberga nuestra cotidianidad es la de constituir al hombre desde las implicaciones existentes en la guerra y en el conflicto; tanto así, que se ha llegado al punto de pensarse que esta práctica hace parte de nuestra condición humana ya que se encuentra vigente desde el inicio y todo el transcurso de la historia; siendo transversal y superando los límites de todas aquellas formas que tiene el ser humano para evitarla:

Para Freud la guerra es un fracaso en el desarrollo de la civilización, por cuanto entiende que la sociedad reposa sobre un crimen colectivo (parricidio del macho dominante poseedor del poder de la horda) que deriva en la prohibición de matar, incluso a los enemigos, como consecuencia del desarrollo cultural. (Alzate, González y Sanchez de Miguel, 2007, p. 125).

No obstante y sin importar las causas el cual las luchas se den a cabo, siempre habrá en él un sentimiento de protección y defensa de las cosas que posea o que se encuentren dotadas de un sentido de identidad o propiedad.

Por consiguiente al verse enfrentado ante una amenaza que varíe su estado de tranquilidad o bienestar, este se verá expuesto a utilizar múltiples mecanismos que intenten apaciguar las acciones del contrario, llámese a estos diálogos, convenios o tratados en el mejor de los casos; guerra, conflicto, agresión en el peor de los mundos. Para esto último, es indispensable establecer planos probables de guerra teniendo en cuenta el territorio, el número de hombres, estrategias, gastos militares, armamentos, entre otros, que constituyen algunos de los elementos para afrontar a los enemigos en búsqueda de su rendición o aniquilación, en el caso de los Estados; o de igual forma para apaciguar un posterior ataque en donde predomine a futuro un ambiente de tensa calma. Por tal razón, y bajo los terminos de justicia, labor, bienestar y libertad, la guerra entra a colacion en la condicion humana ya que se trata de una perturbación y una “profound disturbance an derangement of social and moral order” (Moneta, 1894, p. 29)

Teniendo en cuenta la anterior consideración se trae a colación y para efectos de nuestro estudio la referencia de la Antigua Grecia a finales del siglo V a.C., donde el foco bélico lo protagonizarían las ciudades de Atenas y Esparta en la denominada Guerra del Peloponeso. Dicho conflicto lo describiría en su época el historiador Tucídides como:

“la mayor y más digna de ser escrita que ninguna de las anteriores, pues unos y otros [peloponenses y atenienses] florecían en prosperidad y tenían todos los recursos necesarios para ella; y también porque todos los otros pueblos de Grecia se levantaron en favor y ayuda de la una o de la otra parte, unos desde el principio de la guerra y otros después” (Tucidides. *Guerra del Peloponeso*. I, 1).

Esta confrontación tuvo una duración de 27 a 28 años aproximadamente y en ella se evidencia los movimientos propios de la guerra como lo son la incursión de ciudades aliadas o enemigas envueltas en las batallas, muertes de soldados y estrategias, los desplazamientos correspondientes de los ejércitos según las estrategias, entre otros agregados inherentes a esta práctica humana. Además, y por si fuera poco, la naturaleza se manifestó como si fuera castigo de los dioses

mediante grandes terremotos, pestes, sequías, hambrunas, y otros males unidos a la destrucción y las anécdotas que deja el fenómeno de la guerra.

Es de relevante importancia traer al presente estudio el siguiente interrogante: ¿Cuáles son los acontecimientos históricos que reposaban en la ciudad de Atenas antes de la Guerra del Peloponeso? Esto tiene como finalidad entender las causas por las cuales que se generó la guerra y además, envolver el pensamiento del ciudadano ateniense en correlación con su perspectiva histórica.

En primer lugar el mundo ateniense estaba circundado de mitos y dioses que dirigían el destino de los humanos de acuerdo a su displicencia. No obstante estos relatos mostraban el carácter de un mundo ordenado que jugaba con la racionalidad a partir de un lenguaje simbólico, tal cual como nos muestra las tragedias de Homero, Hesiodo, entre otros, que daba vida a las hazañas de Apolo, Atenea, Zeus y muchos más. Con ello se conformaba y se delimitaba las actitudes de los atenienses y la constante defensa de “la legitimidad del «eterno ayer» de la costumbre consagrada por su inmemorial validez y por la consuetudinaria orientación de los hombres hacia su respeto” (Weber, 2003, p. 84).

Pero con el avanzar del tiempo fueron surgiendo también diferentes acontecimientos que impactaron la sociedad ateniense de forma directa y que de paso conmovieron los cimientos de dicha comunidad, promulgando así el libre abastecimiento de conocimiento creado a partir de la llegada de la economía y casi a la par la aparición de la moneda, la institucionalización política y lo concerniente a la variación de las ideas simbólicas y antropológicas que llevaron la sabiduría trágica a hacer una breve transición hacia la ciencia y la filosofía, sin perder su importancia o validez en su contemporaneidad (Kirk, C.S., Raven, J.E., y Schofield, M., 1994). Así mismo se fueron instaurando diferentes tipos de gobiernos; y tras estos, se llegaron a implementar leyes en búsqueda de un

ordenamiento de la ciudad¹ que al principio se vio chocante con el pueblo puesto que "... hubo discordias entre los nobles y la masa durante mucho tiempo; pues su régimen político era en todas las demás cosas oligárquico" (Aristóteles. *Constitución de los Atenienses*. 2.1).

En este instante aparece la figura de Solón y la instauración de sus reformas constitucionales aproximadamente en el año 594 a.C.; en dicha revolución política se destacaron la *seisáktheia*², la reforma monetaria del *eginético* al *euboico*, la participación de la política que dependía de una jerarquización mediante los recursos que la nobleza manejara dando paso a la timocracia, entre otros. Sin embargo estas reformas no dieron abasto a lo que el pueblo pedía y Solón decidió retirarse de su país puesto que "... creía que no era justo que por estar presente interpretase las leyes, sino que cada uno cumpliera lo escrito" (Aristóteles. *Constitución de los Atenienses*. 11,1-2). Por consiguiente, se conformaron tres partidos políticos³ del cual salió victorioso el partido democrático cuyo líder era Pisístrato.

Tras una fuerte lucha contra los partidos opuestos que mostraron resistencia y lograron exiliarlo un par de veces, este personaje regresó gracias a la ayuda de su partido político, también a la recolección de recursos provenientes de la mina de oro en Tracia; y además, pudo aliarse con Eretria y Eubea -que eran pueblos enemigos de Atenas en ese entonces- lo cual hace que en la Batalla de Palene o Palénide en el año 541 a.C., Pisístrato obtuviera el poder y se consolidase como

¹ Antes y tras reformas constitucionales hechas por Dracón a diferentes estamentos gubernamentales como lo eran el Consejo, la jerarquización de los entes de guerra (hoplitas, jefes de caballería, estrategas, entre otros), tesoreros y demás; no se pudo mejorar la condición de los demos urbanos y de los subyugados *georgoi*; por lo tanto se notó que los pobres eran esclavos de una minoría noble y tras esto decidieron levantarse en armas dando paso a la violencia. Cf. Aristóteles, *Constitución de los Atenienses*, 5.1.

² Cancelación total de las deudas e hipotecas.

³ Los partidos eran los *Pedeis*, los *Paralios* y los *Diacrios* liderados por Licurgo, Mégacles y Pisístrato respectivamente.

tirano⁴ hasta el día de su muerte (Dekonski et al. 1966, p. 101). Las medidas políticas de Pisístrato no se hicieron esperar. Gracias a que con la ayuda de los campesinos y los militares pudo obtener el poder, todas sus reformas políticas tuvieron un cauce a la consolidación de la economía agraria y el fortalecimiento del ejército. De dichas reformas se destacan la creación de jueces ambulantes y de tribunales de los *demos*, además desarrolló el comercio exterior, fortaleció el poderío marítimo y también promovió la construcción de edificios.

Al morir Pisístrato el gobierno de la ciudad pasó a manos de sus hijos Hipias, Hiparco y Tésalo, que poseían un temperamento soberbio a diferencia de su padre. Tras encontrarse estos en el poder, Esparta y los persas estrechaban más la lucha contra la tiranía; el primero le brindaba refugio a los nobles terratenientes y el segundo, conquistaba Egipto y los estrechos que conducen al Ponto (Dekonski et al. 1966, p. 103). No obstante, el acontecimiento más impactante fue el complot generado por Harmodio y Aristogitón para derrocar la tiranía precedida por Hipias e Hiparco en las fiestas de la Panateneas⁵. Como resultado de este suceso, se concretó la muerte de Hiparco; Harmodio fue asesinado por los guardas y Aristogitón fue detenido y maltratado por los mismos. Hipias quedó en el poder y llenó de temor al pueblo ateniense, tal cual como lo plantea Tucídides en el siguiente relato:

Hipias, por temor y sospechas de que atentaran contra él, mando a matar a muchos ciudadanos atenienses, y procuró la alianza y amistad de los extranjeros, para tener más seguridad en el caso de que hubiera alguna mudanza en su Estado. [...] Tres años después de pasado este hecho que arriba contamos, fue Hipias echado por los lacedemonios y los alcmeónidas, desterrados de Atenas, de la tiranía y señorío de esta ciudad. (Tucidides, *Guerra del Peloponeso*. VI, 10)

⁴ Según el relato de Aristóteles en la *Constitución de los Atenienses*, muestra a un Pisístrato no como un tirano, entendido este como aquel que manda u gobierna mediante de la fuerza; sino más bien como un ciudadano más “En general, era humano, suave e indulgente con los que faltaban y, además, a los pobres les prestaba dinero para sus trabajos, de manera que pudieran sostenerse cultivando la tierra.” (16,2)

⁵ Cf. Aristóteles. *Constitución de los Atenienses*. 18, 1.

Posteriormente Hippias fue desterrado y Atenas fue tomada por Esparta. Sin embargo, esta incursión espartana no duró mucho puesto que los partidos *paralios* y *diacrios* se unieron teniendo como líder a Clístenes y la ayuda de Almeónidas.

De las reformas que hizo Clístenes se destacan la reestructuración de los *demos*, una nueva composición electoral, la creación del Consejo de los Quinientos, se dio importancia a la *Ecclesia*, y por último se introdujo el ostracismo como método para evitar revueltas o atropellos en contra del gobierno. Y con él, “cierran en el Ática el periodo de conmociones sociales y políticas, que había durado cerca de cien años para terminar en la formación de las clases sociales y del Estado” (Dekonski et al. 1966, p. 107).

Ya instaurados en el siglo V se da inicio a la Guerras Médicas que tuvieron su momento en la historia dentro de los años 500 y 449 a.C.; el principal contendiente de los atenienses eran los pertenecientes al imperio persa que se conformaban y se sostenían principalmente por una aristocracia que expandía sus fuerzas hacia el oeste en donde ya habían incursionado varias islas del Asia Menor. Estos vencieron a los griegos en el año 494 a.C., arremetiendo violentamente la ciudad de Mileto y restableciendo su dominio en Jonia. El interés de los persas circundaba principalmente en la Grecia Continental.

En Atenas, mientras tanto, existían dos grupos políticos liderados por Temístocles y Milcíades respectivamente. El primero dominaba los intereses de mercaderes y artesanos; mientras que el segundo plasmaba el ideal de los propietarios rurales. Estos convocaron a Atenas a ir en contra de los persas con la idea de que dicho enfrentamiento iba a favor de la prolongación de la democracia ateniense. Gracias a ese estímulo y a las órdenes de Milcíades se ganó la Batalla de Maratón en el año 490 a. C. aproximadamente, provocando la huida de los persas a Asia.

Temístocles⁶, por su lado, incitaba al fortalecimiento de la marina ateniense promulgando la construcción de flotas, acondicionamiento y fortificación de los puertos. Tras la nueva incursión de los persas a Atenas, ahora bajo el mandato de Jerjes, los atenienses salieron victoriosos nuevamente en el combate que tuvo como escenario Salamina, cuya batalla fue el inicio de la demostración del poderío marítimo que posteriormente se confirmó en Micala, Platea, Panfilia y nuevamente Salamina (Chipre); y además tuvo como consecuencia la expulsión completa de los persas y la firma del pacto que tiene como nombre Paz de Calias:

“Como consecuencia de las guerras medicas, las ricas regiones del Asia Menor, del mar Egeo y del mar Negro quedaron abiertas a los griegos, que suplantaron en ellas a los mercaderes orientales. Así alcanzó en la segunda mitad del siglo V su punto culminante el apogeo económico, político y cultural de Grecia” (Dekonski et al. 1966, p. 124)

Sin embargo dentro de las Guerras Médicas se dio un hecho que puso en conflicto a las ciudades de Atenas y Esparta: “Los espartanos habían visto con malos ojos que Atenas resurgiera rápidamente de sus ruinas y reconstruyera sus murallas” (Jardé, 1926, p. 387). Esta rivalidad empezaba teniendo como causas aquellos anteriores intentos espartanos de atacar a la Grecia continental; sin embargo, y sin importar lo anterior, los atenienses en manos de Cimón ayudaban a los espartanos en sus batallas; estos últimos no miraban este auxilio de forma alentadora por lo cual hubo una lucha entre estos teniendo como consecuencia una tregua denominada Paz de Treinta Años promovida por Pericles tiempo después de la muerte de Efiltes⁷ y del gobierno de Calias. Esta tregua tenía

⁶ Dicho fortalecimiento de la marina ateniense fue útil hasta mucho después de su condena a causa del ostracismo (471 a. C.) en el gobierno que manejaba Cimón.

⁷ Efiltes gobernó Atenas aproximadamente la década de los sesentas del siglo V a.C.; fue un demócrata ciudadano, descrito como amigo de los pobres y que defendía al pueblo en contra del Consejo del Areópago quitándole a esta entidad varias funciones como el derecho a rechazar leyes dictadas por la Ecclesia, sometimiento de los actos de los funcionarios a decisión del público, la inalteración de la constitución o *graphé paránomos*, entre otros. Efiltes fue asesinado traidoramente por Aristódico de Tanagra citado en Aristoteles en la *Constitución de los Atenienses*

como causalidad el impulso de Atenas de extender la soberanía sobre otras ciudades tal cual como lo hacía de forma marítima, sin embargo:

“... la tregua de treinta años señala un punto de parada y establece una especie de división del mundo griego. Atenas mantiene su imperio marítimo; pero ya no podrá intervenir en los asuntos continentales y deja a Esparta, su igual, la misión de gobernar a los peloponenses” (Jardé, 1926, p. 387)

De esta manera llega Pericles al poder que en el año 445 a.C.; Tucídides en el segundo libro sobre la Historia de la Guerra del Peloponeso trae a colación las cualidades que determinaban este sujeto que defendía con valor y exhortaba a los atenienses a participar en las guerras con el fin de engrandecer a la nación. Todo esto lo hacía bajo un discurso que “procuraba amansar la ira de los atenienses y hacerles olvidar los males que habían sufrido” (Tucídides, *Guerra del Peloponeso*. II, 10).

Pericles estaba dotado de una elocuencia de gran orador y junto a esto, la labor administrativa durante su gobierno estuvo cubierta con un manto de moderación, sabiduría y prudencia. Su gobierno se destacó por apoyar los intereses de la clase media argumentando que cada cual debía recibir lo que le es preciso. Bajo esta iniciativa “dispuso retribución a los jueces⁸” (Aristóteles, *Constitución de los Atenienses*. 27, 4), se fijaron salarios a soldados, marines y diferentes miembros de la escala militar, también se iniciaron trabajos de obras públicas: ejemplo de esto último lo encontramos en el Partenón que “salió por siete mil talentos, la mayor parte de los cuales fue a parar a manos de los artistas, constructores, artesanos, picapedreros y peones” (Dekonski et al. 1966, p. 154).

en 25, 4, y que van en contravía con Antífone y Platón que plantea que nunca se encontró el asesino de dicho gobernador ateniense.

⁸ Tras este movimiento, comenta Aristóteles posteriormente, fue el inicio de la figura del soborno dentro de las instituciones atenienses.

También durante el gobierno de Pericles se promovió una reforma a la Constitución donde el poder mayor se concentraba en la Asamblea del Pueblo que tenía como principal normatividad el control de los estrategos, nombramiento de los empleados de hacienda y acueducto, vigilancia de los proyectos de ley, entre otros. El Consejo de los Quinientos por su lado tenía la responsabilidad de representar al Estado en cuanto a la relación con los diferentes países sirviendo como mediador diplomático; además tenía derecho a participar en los procesos tribunales y la vigilancia de los *buletai* y los arcontes.

Pero más allá del poder que manejaba Pericles en cuanto al gobierno de Atenas, lo que más resaltaba de este político era la ambición que tenía desde la perspectiva panhelénica; es decir, las aspiraciones de unir a Atenas en un sólo ideal traspasaba la frontera de la ciudad queriendo asociar a toda Grecia, lo que impulsó:

“En un momento en que Atenas está en paz con todos los pueblos griegos, hacia 448, sin duda, dirige un llamamiento a todas las ciudades invitándolas a enviar delegados a Atenas. En este congreso de todos los griegos de Europa y Asia, se votarán las medidas necesarias para restaurar los santuarios destruidos por los persas y para cumplir las promesas hechas a los dioses durante la guerra; además, se examinarán los medios que permitan la seguridad de la navegación y la paz en el mar.” (Jardé, 1926, p. 390)

Sin embargo, esta reunión no se dio a cabo puesto que en un primer lugar, los pueblos peloponenses bajo el mandato de los espartanos se negaron a tomar parte de dicha congregación, también porque existía una cierta envidia de las demás ciudades que no visionaban un Pericles y una Atenas por encima de sus expectativas. Es pues que, según el historiador Tucídides, el creciente poderío ateniense y la envidia de las ciudades, en especial Esparta, fue la que originó la Guerra del Peloponeso. Esta era una guerra que se prestaba a sucederse en la

historia y que enfrentaban a las dos grandes escuadras del momento: La Liga de Delos liderada por Atenas y la Liga Peloponésica dirigida por Esparta.

1.1.1. La Guerra del Peloponeso y el devenir político de Atenas.

La Guerra del Peloponeso fue catalogada para su época como el conflicto más desastroso ocurrido dentro de la historia de la antigüedad. Este descriptor fue acuñado por el Tucídides puesto que en su relato demuestra la magnitud de los alcances de la guerra que tenía como principales actores a atenienses y espartanos que buscaban con ansias debutar como una gran potencia dentro del marco político delimitado por Europa y Asia. La causa principal de su enfrentamiento fueron los residuos dejados por las Guerras Medicas en donde:

La confédération athénienne était un défi au particularisme hellénique. Sparte, momentanément évincée du premier rang, n'entendait nullement renoncer à la lutte qu'elle avait menée directement ou indirectement contre sa rivale depuis la fin des guerres médiques; si pauvre d'idées qu'elle fut, elle avait compris le parti qu'elle pourrait tirer du mécontentement croissant des alliés. (Cohen, 1948, p. 261)

Atenas ante la victoria contra los persas dentro de las Guerras Medicas dejó un listón muy alto en cuanto al poderío marítimo y la hegemonía obtenida gracias a batallas en donde salieron bien librados; esto generó una especie de respeto y temor que fueron apaciguadas en los tratados de paz: el primero fue el tratado denominado Paz de Calias que dio fin a las Guerras Médicas firmado entre Atenas y los persas en el año 449 a.C.; y segundo, el tratado de Paz de Treinta Años que lideraba Pericles y que se firmaba en el año 445 a.C. con una Esparta del cual se enfrentaban desde 457 a.C. Sin embargo, este último tratado dejó muchos vacíos a nivel económico, político, cultural, entre otros, del cual se destaca primordialmente que “Mientras Atenas favorecía a los demócratas, Esparta trataba de establecer un régimen aristocrático reaccionario” (Dekonski et al. 1966, p. 166).

Las causas que generaron el estallido de la guerra encuentran sus orígenes en las hostilidades entre Corinto y Corcyra; este último, aliado de los intereses atenienses. Estos dos pueblos desataron varios pretextos para que la Guerra del Peloponeso se diera a cabo: el primero fue la ayuda brindada por Atenas a Corcyra en la lucha por Epídarno en contra de Corinto; seguido a esto el conflicto por Potidea que siendo “colonia de Corinto, se vio obligada a adherirse a la confederación marítima, lo que no dejó de agravar igualmente la rivalidad” (Dekonski et al. 1966, p. 166), sin embargo, posteriormente Potidea se separa de los intereses de la confederación marítima atíco – délica gracias al aliento brindado por los corintos; y por último, tras una decisión de la Asamblea del Pueblo, prohibieron a Megara comercializar desde los puertos de la confederación, es decir que “ningún mercader megarense podía comerciar en ningún puerto controlado por Atenas, lo cual significaba que no podía comerciar prácticamente en ninguna parte” (Asimov, 1981, p. 147), lo que produjo la reunión de la Liga Peloponésica y el empuje bélico a luchar en contra de los atenienses y con ello, la ruptura de la Paz de los Treinta Años en donde “*Les uns et les autres s'apprentent à entrer en campagne avec toutes leurs forces, dès les premiers beaux jours de 431*” (Cohen, 1948, p. 261).

Pericles motivado por las clases mercantiles e industriales decidió dar rienda suelta a la guerra puesto que con ella, incitaría a suprimir la competencia mercantil de Corinto y Megara a favor de los atenienses. Esparta mandó un mensajero que nunca fue escuchado y abandono Atenas; y como si fuera un maleficio promulgo las siguientes palabras: “Este día será para los griegos el origen de grandes desgracias” (Tucidides, *Guerra del Peloponeso*, II, 12). Con estos antecedentes se da inicio a la guerra que tuvo su primera fase entre los años 431 y 421 a.C., en donde se firmaría la Paz de Nicias.

1.1.1.1. Primera Parte de la Guerra del Peloponeso: La guerra Arquídamica.

La primera parte denominada guerra Arquídamica se presentó bajo las siguientes estrategias: mientras que los espartanos destruían todo lo que encontraban a su paso en los campos del Ática, los atenienses hacían lo mismo pero en su fuerte, es decir, en el mar. Estos últimos acababan con las tropas marítimas de sus enemigos, sin embargo, como habían dejado a un lado el campo y todos se refugiaron en la ciudad, esto produjo consigo una sobrepoblación tiñendo de muerte y de rencor a los campesinos que desde la Acrópolis veían como destruían sus cultivos. Los espartanos crearon dos estrategias, que bajo su nivel de conciencia pudo determinar gran parte del flujo de su victoria:

“... there was not a single strategy followed at Sparta during the war but two different strategy employed simultaneously. This he has labeled the “conventional” and the “adventurous”. The “conventional” strategy supported by moderate Spartans consisted on ravaging Attica in the hope on a decisive battle or force enemy to submit. The “adventurous” strategy, supported by the more radical element, called for the war to be carried on in other ways” (Kelly, 1982, p. 28)

Más allá de la arremetida espartana por medio de la fuerza, las causas adversas fueron las que promovieron con mayor fortaleza que el pueblo ateniense se irritara; sin embargo, y contrariamente a los planes de Pericles y sus constantes discursos para intentar que la población luchara en pos de la salvación del Estado, el pueblo moría por centenares en las calles atenienses⁹ gracias a una peste en donde “Murió el veinte por ciento de la población, y durante toda la historia antigua, la población de Atenas nunca volvió a alcanzar el numero que había tenido poco antes de la peste” (Asimov, 1981, p. 150).

⁹ Los relatos de las escenas macabras sobre la muerte de los atenienses dentro de la ciudad están descritas en (Tucidides, *Guerra del Peloponeso*, II 47-54).

Sumado a lo anterior y a las acciones de los espartanos dentro de las tierras del Ática, la ira del pueblo tuvo como objetivo principal la destitución de Pericles del cargo de jefe estratega, del cual se le expulsó por medio de los votos hasta llegar al punto de sufrir un proceso penal por malversación de fondos. No obstante, como no existía algún otro estratega que compartiera su misma característica, fue elegido nuevamente en el cargo hacia el año 429 a. C., con tan mala fortuna que la peste que azotaba a Atenas quebrantó su salud muriendo en el mismo año.

El actuar político en Atenas se vio dividido nuevamente en dos partidos tras la desaparición fortuita de Pericles: el primero, el partido democrático, fue dirigido por Cleón bajo la propuesta belicista que promulgaba la continuación de la guerra y el aumento de incursiones en contra de los espartanos; mientras que el segundo, el partido conservador, lo lideraba Nicias con su perspectiva pacifista para ponerle fin a la guerra ya que tanto los atenienses como los espartanos estaban pereciendo en grandes proporciones por causa del conflicto; es pues que después de dos años de la muerte de Pericles, "... Cleón acudió a la jefatura de la fracción radical del demos ateniense, que había conseguido la mayoría en la Asamblea, mientras Nicias, ricacho que poseía numerosos esclavos, se convertía en jefe de los moderados" (Dekonski et al. 1966, p. 170).

Los dos combates que marcaron de manera directa la primera parte de la Guerra del Peloponeso fueron los enfrentamientos que tuvieron lugar en la isla Esfacteria, frente al puerto de Pylos; y en Anfipolis, ubicada sobre la costa norte del Egeo. El primer enfrentamiento tuvo sus inicios en el año 427 a. C., cuando el almirante Demóstenes, con Cleón al mando, tomaron la localidad marítima de Mesenia llamada Pylos, encestando un duro golpe al imperio espartano que movió parte de sus soldados en la isla de Esfacteria. Dicha isla tenía la característica de estar cubierta por una extensión grande de bosque, lo que hacía que la incursión ateniense por tierra fuera un riesgo para los soldados de la Liga de Delos. Sin embargo, y tras la acción de Nicias de pedir a la Asamblea votar a favor de que

Cleón fuera a luchar personalmente a Pylos, obligo al jefe ateniense a desplazarse al puerto.

Cleón contó con gran fortuna puesto que “Poco antes de llegar él, un incendio accidental quemó los arboles de Esfacteria. Cleón encabezó un vigoroso ataque, y los espartanos, asfixiados por el humo y las cenizas y agotados por el asedio, fueron derrotados” (Asimov, 1981, p. 152). Esta victoria alimentó el ego del jefe ateniense y su intento de recuperar la idea palenística que predicaba Pericles; su siguiente escolio era Nisea, la isla de Citera y Sicilia.

Posteriormente en el año 424 a. C., Esparta teniendo como jefe a Brasidas, logró sostener diálogos con varios pueblos que estaban bajo el poder de los atenienses, entre ellos Anfípolis; la ciudad tenía como líder encargado a Tucídides. No obstante, el descuido del historiador por la conquista “verbal” de Brasidas a su pueblo le costó ser desterrado de Atenas. El jefe espartano quería aumentar el record de victorias como las obtenidas en Beocia, Tesalia y algunas ciudades de la península Calcídica; por ello, se tomó la atribución de pensar en la posibilidad de acabar la guerra con una victoria espartana.

Por otro lado, Atenas se rindió a los pies de Cleón, incitándolo a luchar e intentar recuperar la hegemonía de los pueblos conquistados por el jefe espartano al norte del Egeo. Cleón accedió a la petición del pueblo, sin embargo, en el año 422 a. C., encontró la muerte en la batalla de Anfípolis que también dio fin a la vida a Brasidas tiempo después. Esta sangrienta batalla acabó con la iniciativa de los dos bandos de continuar la guerra puesto que encontraron en ella el cansancio y la nulidad del discurso bélico tras la muerte de sus comandantes.

Sin embargo, la batalla con la que finiquito la lucha en Anfípolis fue ganada por los espartanos puesto que una de las causas era la diferencia en cantidad de hoplitas y de infantería ligera que se reunieron en dicho territorio:

“Consider now the exceptional case of Cleon’s force at Amphipolis in 442. His forces showed unusual proportions: 1,200 Athenian hoplites, 300 Athenian cavalry, and numerous allies. Brasidas had 2,000 hoplites, more than 1,000 light – armed, and 300 Hellenic cavalry. It will be noticed that no other force sent from Athens for distant operations had so many cavalry in proportion to foot” (MacInnes, 1991, p. 194)

Atenas, tras varios fracasos militares, se vio obligada a entregar a los capturados de la batalla de Esfacteria; además se encontraba apurada con la economía y con el sostenimiento de la población gracias a que “la desenfrenada serie de guerras libradas por todas partes, la había dejado prácticamente sin fondos. Había tomado liberalmente en préstamo tesoros de los templos y hasta había tenido que doblar el tributo de las ciudades del Imperio Ateniense” (Asimov, 1981, p. 154). Estando las dos partes agotadas, Nicias promovió en el año 421 a. C., un tratado de paz que lleva su nombre y que demostró que las causas de la derrota de la primera parte de la guerra fue el abandono de los campesinos y el olvido de las ciudades aliadas.

La Paz de Nicias que estaba predispuesta para quince años no llegó a aplicarse ni a cumplirse desde un comienzo; lo que conllevó a conceder que dicho esfuerzo pacífico fue una pérdida de tiempo por parte de atenienses y espartanos hasta el punto de pensarse que se había llegado al estado en el que estaban diez años atrás. Este tratado no resolvió los profundos problemas que dejó la guerra ya que ninguno quiso devolver los territorios usurpados, la sociedad ateniense, tanto los industriales, mercaderes y el pueblo como tal, querían reanudar la guerra para no quedar en la impunidad. Las ciudades como Corinto, Megara y Tebas deseaban por su lado la destrucción absoluta de Atenas; a los espartanos no les parecía suficiente la devolución de los soldados capturados en la isla de Esfacteria, a todo esto se le añadió otras causas que infringieron la voluntad del tratado.

De todos modos, en Atenas ya crecía la figura de Alcibíades que era familiar de Pericles y perteneciente a la casta de los Almeónidas¹⁰. Su mentalidad circundaba en la continuación de la guerra pero con ansias de poderío; por eso sus pensamientos estaban dotados de un mayor interés hacia las tierras en donde se producían mayores riquezas de las que se encuentra Sicilia, Italia y Cartago.

1.1.1.2. Segunda Parte de la Guerra del Peloponeso: La guerra en Sicilia y la desastrosa derrota ateniense.

La oposición de Nicias de continuar la guerra dividió a los atenienses nuevamente; sin embargo las ganas de luchar de Alcibíades fueron superiores, hasta el punto de lograr entenderse con el partido político liderado por Nicias y desterrar a Hipérbolo¹¹, su gran contradictor, permitiendo que no se volviera a realizar una votación bajo la categoría del ostracismo puesto que con lo anterior, dicho sistema presentó deficiencias a nivel estatal; además se pudo encarrilar al pueblo ateniense nuevamente y bajo un gran augurio hacia la guerra¹² cuya aprobación de la Asamblea del Pueblo se dio en el año 415 a. C.:

¹⁰ Existe en Atenas desde el año 612 a. C. la maldición que sobrelleva a los familiares de los Alcmeonidas, en los cuales se encuentran también Clístenes y Pericles. Dicha maldición empieza gracias a la iniciativa de Cilón de hacerse tirano; pero al verse abandonado por el pueblo, el gobierno lo rodeo alrededor de la Acrópolis. Cilón pudo escapar y sus allegados se refugiaron en el templo dentro de la construcción ateniense. Megacles, mató a aquellos y los atenienses vieron esa acción como un hecho impío por parte de los dioses; la resolución del pueblo fue intentar matar a todos aquellos Alcmeonidas puesto que pesaban que los actos de Megacles recaían en todos sus parientes. La maldición cuenta de que si algunos de ellos regresa a Atenas, la ciudad se verá circundada por catástrofes y destrucción gracias a la participación de los dioses.

¹¹ Hipérbolo había promulgado una ofensiva en contra de Nicias, según él, por haber retrasado el uso efectivo de las alianzas contra los espartanos en la primera parte de la Guerra del Peloponeso. Para ello, pidió que se usará la figura del ostracismo en su contra. Sin embargo, Nicias, siendo más astuto, logro convencer al partido político dirigido por Alcibíades para que se unieran y desterraran a Hipérbolo, logrando su cometido. Sin embargo, y más allá de esta alianza, las perspectivas políticas de Nicias y Alcibíades eran totalmente contrarias; siendo evidenciadas posteriormente.

¹² Atenas había logrado recuperarse del golpe económico después dos años de tensa calma tras el tratado de Paz de Nicias; con ello también lograron coger confianza en ellos mismos.

“La petición de las ciudades sicilianas de que se las defendiese contra la oposición de la dórica Siracusa, la más poderosa de entre ellas, sirvió de pretexto para la *campaña de Sicilia*, siendo aprovechada por Alcibiades para excitar a los atenienses. En las calles, en las palestras, en todas partes no se hablaba de otra cosa que de Sicilia, dibujándose mapas de esta isla, así como de la Libia y de Cartago.” (Dekonski et al. 1966, p. 174).

La expedición a Sicilia, y sus repercusiones en contra de Siracusa¹³, fue encabezada por Alcibiades, Nicias y Lámaco. Ésta tuvo inconvenientes desde el principio puesto que “à la veille du départ de cette armada que l’on croyait invincible, s’était produit un événement mystérieux: la mutilation des Hermès sur les places publiques” (Cohen, 1948, p. 268). Dicha acción fue vista como un mal presagio y como un irrespeto hacia los dioses; por tal motivo, el pueblo ateniense deseaba justicia por estos hechos.

Las primeras sospechas estaban dirigidas al propio Alcibiades, puesto que su pasado estaba teñido por ideas de filósofos ateos y también porque anteriormente se burlaba de los misterios eleusinos. Aunque la idea anterior tuvo mayor peso, también se pensaba que representantes del partido de la paz, liderado por Nicias, habían realizado estos actos impuros con el fin de detener la incursión a Sicilia y poder culpar directamente a Alcibiades. Para ese entonces la armada ateniense ya se encontraba en cercanías a Siracusa dando inicio a la batalla.

La justicia había mandado un mensajero con la orden de llevar a Alcibiades de regreso a Atenas para ser enjuiciado; sin embargo, aquel jefe ateniense optó por refugiarse en Esparta y lleno de rencor convenció a los espartanos para que defendieran a Siracusa en contra de las expectativas iniciales. Al mando de las tropas atenienses se encontraba Nicias, que al principio le daba victorias a los suyos, pero que posteriormente tras la llegada del general Gilipo en el año 414 a.

¹³ Siracusa, era en un pasado colonia de Corinto; enemigo acérrimo de Atenas y por el cual inicia la Guerra. Además esta ciudad avalaba la tiranía y se consideraba como la más poderosa de Occidente; así que la caída de ella, significaba la caída inmediata de sus aliados.

C., y con el apoyo de las tropas aliadas pertenecientes a Italia y al Peloponeso, se logró detener la construcción de la muralla que los atenienses pretendían crear para poder circundar a Siracusa y llenando de valor a los pobladores de esa ciudad hicieron retroceder a la armada enemiga.

Una nueva ayuda de Demóstenes fue insuficiente para poder apaciguar la pérdida de la guerra, por lo que decidieron iniciar la retirada. El panorama ateniense era desastroso ya que la mayor parte de su ejército había sido sometido o convertidos en esclavos y rehenes. Nicias decidió detener la huida de la ciudad de Siracusa hasta que no se realizaran unos rituales religiosos puesto que se presentó un eclipse de luna en el año 413 a. C.; con tal mala fortuna que los siracusanos aprovecharon su quietud y bloquearon aquella retirada que se hacía por vía marítima, que era la fortaleza de los atenienses, aniquilando en gran parte a todo el ejército, incluyendo a sus estrategas. Con esto se dio fin a la vida de Nicias y Demóstenes; y con ellos, la derrota y convalecencia del espíritu ateniense.

Las desgracias atenienses no acabarían en este punto. Casi a la par a los anteriores acontecimientos, los espartanos habían entrado a territorio del Ática, más específicamente al noreste de Atenas, en una ciudad llamada Decelia. Alcibíades, había convencido a los espartanos que debían conquistar dicho lugar puesto que era un emporio económico importante de la ciudad ateniense. A diferencia de las anteriores arremetidas espartanas, esta vez decidieron quedarse por más tiempo y arrasaron con todo aquello que se encontrara para bloquear el movimiento comercial de la zona.

Por otro lado, los espartanos se aliaron con los persas con el fin poder acabar la flota ateniense, ya que sería el punto final de la guerra a la que tenían sometida a Atenas; mientras tanto, Alcibíades ya se había dirigido a ciudades del Asia Menor para lograr la separación de los aliados atenienses. Tal era la sed de venganza de Alcibíades, que estando allí, logró establecer diálogos con el sátrapa Tisafernes y

pudo conseguir arrebatarle Jonia a Atenas. Consecuencia de ello, los espartanos no confiaban mucho en el estratega ateniense, a lo que respondió mandando a Lisandro que mantuvo diálogos con los sátrapas del Asia Menor y junto a la colaboración con Persia logró dominar el mar Egeo. Los atenienses estaban al borde del colapso puesto que:

“Todo esto precipitó la desmoralización provocada por los reveses militares del Estado ateniense. En primer lugar *disgregóse la confederación ateniense*, de la que se separaron las ciudades del Asia Menor y casi todas las islas, siendo particularmente sensible la pérdida de aliados como Quíos, Lesbos y Mileto. Disminuyeron considerablemente las cotizaciones y la crisis financiera alcanzó proporciones amenazadoras”. (Dekonski et al. 1966, p. 176)

Estas seguidillas de derrotas y movimientos aliados en contra de los intereses atenienses generaron una especie de revuelta política al interior de la ciudad. Los conservadores o los *eterias*, tras el ideal político de luchar en contra de la democracia, lograron convencer a los consejeros de que era necesario un cambio de constitución a lo que respondieron con un golpe de Estado oligárquico gracias a la ayuda de pequeñas células incrustadas en el ejército y dentro del orden estatal en el año 411 a. C. Existe por lo tanto una especie de controversia en la perspectiva de cómo se produjo este cambio político en Atenas, ya que las narraciones que nos proveen Tucídides y Aristóteles¹⁴ difieren en el siguiente sentido:

“Thucydides gives a detailed background and context to the constitutional change and includes in it elements of terror and propaganda. Aristotle, on the other hand, provides little context beyond noting that the people were compelled and did so

¹⁴ Según diferentes estudios suscitados a partir de la entrada del gobierno de los Cuatrocientos a Atenas en el 411 a. C., se han encontrado opiniones opuestas de acuerdo al relato ofrecido por Aristóteles en sus libros de la Política y la Constitución de los Atenienses, y en Tucídides en el texto de la Historia de la Guerra del Peloponeso. Probablemente dichas distorsiones de la historia pueden provenir de intereses historiográficos, tendencias políticas o diversos grados de desarrollo del pensamiento político.

because of the belief that the king of Persia will be more likely to fight with them if they had an oligarchical constitution” (Taylor, 2002, p. 92)

Por lo tanto los atenienses habían recibido probablemente, según la época, el golpe moral más importante de toda su historia: dejar a un lado nuevamente el principio de la democracia que siempre habían defendido tras entrar a una nueva crisis constitucional que dejó como bandera principal la imposición o no, de la oligarquía al pueblo.

1.1.1.3. Instauración de la oligarquía, el gobierno de los Treinta Tiranos y el regreso de la democracia a Atenas.

Ya instaurados en el verano del 411 a. C. y tras el golpe producido por las esferas políticas pro-espartanas y la ayuda de un cuadro militar, se logró imponer el gobierno oligárquico en Atenas. Dicho gobierno respondía al nombre de los Cuatrocientos puesto que eran aproximadamente este número de hombres quienes pertenecían al nuevo ente estatal. Se nombró una serie de diez consejeros, comisarios o *probouloi* por cada tribu, distrito o *phyle* encargados de elaborar una nueva constitución.

Según Aristóteles, dichos consejeros propusieron que los prítanes colocaran a votación aquellas propuestas que le vendrían mejor a la ciudad; la eliminación de las acusaciones, citaciones o denuncias para que no existiera un bloqueo en cuanto a los aportes que podrían hacer los atenienses para contrarrestar la crisis que vivía la ciudad; un castigo, acusación o denuncia de cualquier ayuda a favor de los atenienses podría ser motivo de castigo por medio de los Once; sin embargo, la propuesta que estuvo en una dirección más apropiada al levantamiento de la guerra fue en donde:

“El dinero recaudado no podría gastarse en otra cosa que en la guerra, las magistraturas se desempeñarían todas sin sueldo mientras durase la guerra, excepto

los nueve arcontes y los que fueran prítanes; éstos cobrarían tres óbolos cada uno por día. El resto del gobierno se ponía entero en manos de los atenienses más capaces de servir con sus personas y riqueza, en un número no inferior a cinco mil, mientras la guerra durase; estos tendrían plenos poderes y acordarían tratados con quienes quisieran". (Aristóteles. *Constitución de los Atenienses*. 29,5)

Esta visión moderada de la realidad se vio transgredida gracias a que aquellos que representaban este sistema político dirigían al pueblo de forma tiránica, hasta tal punto que violentaron totalmente el *graphé paránomos*, símbolo democrático de la ciudad. En el instante en el que todo esto acontecía, una flota marítima establecida en Samos y liderada por Trasíbulo no quiso hacer ese tránsito de gobierno, plasmando la democracia como bandera aún vigente en el pensamiento del ejército que custodiaba el mar. Por lo tanto, hubo una especie de doble Estado dentro del pensamiento ateniense: el oligárquico establecido en la tierra y el democrático en el mar.

No obstante lo descrito anteriormente sirvió como causa para el derrocamiento casi inmediato del gobierno de los Cuatrocientos; ya que por un lado, no existía forma de que ninguna ciudad, llámese Persia, Esparta o sus aliados, quisieran entablar diálogos para establecer tratados de alianza o de paz por existencia de la democracia en la fortaleza marítima ateniense; mientras tanto en otro extremo, habría que prever que dicho gobierno actuaba bajo el manto de una tiranía, provocando la ira de los atenienses que resolvieron dicho problema ejecutando a Frínico, Antífone, entre otros líderes oligarcas. Con ello se dio paso al gobierno de los Cinco Mil que estaban constituidos por la clase media ateniense y eran liderados por Terámenes y Aristócrates.

Por su lado, Alcibíades, había ganado muchas batallas en alianza con el ejército espartano, y a la par, consiguió que varias ciudades aliadas a Atenas se le revelaran; sin embargo, su confianza empezó a decaer gracias a que el rey espartano Agis II enfilo su ira en contra del ateniense, puesto que había mantenido

una relación amorosa con su esposa Timea, del cual probablemente tendrían un hijo llamado Leotíquidas:

His relationship with Agis, the only notable figure at Sparta in these is obscured the tiresome which him by Skandalgeschichte, represents years, as the seducer of the king's wife and the father of Leotychidas. The authenticity of this story has long been challenged, and a recent examination of the evidence stresses its weaknesses. (Westlake, 1938, p. 34)

La reacción del jefe ateniense fue principalmente la de refugiarse al norte de Asia en la ciudad que gobernaba el sátrapa Tisafernes, con quien anteriormente había establecido diálogos. Al instante en que esto ocurría, la flota marítima ubicada en Samos declaró una especie de independencia con la Atenas oligarca; Alcibíades se puso a su lado comandando el navío, y con él a bordo, Atenas consiguió victorias importantes.

Más allá del entusiasmo generado por las mismas, la victoria de los atenienses contra las tropas espartanas en Císico en el 410 a. C., le devolvió al pueblo la confianza en la democracia derrocando inmediatamente al gobierno de los Cinco Mil. Este nuevo respiro ateniense tuvo un alto vuelo hasta el punto de rechazar ofertas de paz por parte de Esparta y más aún, en creer que era posible la victoria de la guerra sin importar la situación en la que estaban actualmente. Al mismo tiempo y tras la seguidilla de derrotas, el pueblo espartano había incorporado a sus tropas a Lisandro que tenía gran dominio en las artes militares; mientras que los persas enviaron a Ciro y su alta colaboración a nivel económico. Ésta unión fue fatal para los intereses atenienses.

Alcibíades había abandonado la flota con el fin de intentar reunir dinero para poder enfrentar a las fuerzas espartanas y persas; sin embargo, había dejado la orden de no promover ningún tipo de batalla en su ausencia. Dicha advertencia no fue acatada por los atenienses que tras pequeñas victorias obtenidas posteriormente,

lucharon contra los espartanos en Jonia donde fueron derrotados casi en su totalidad. A su regreso y sin él haber participado de las trifulcas, los atenienses lo habían condenado por tal hecho; a lo que decidió escapar nuevamente, pero ahora a la ciudad de Quersoneso.

Atenas iba a quemar sus últimos cartuchos para lograr ganar la guerra. Por tal motivo fundió los ornamentos de oro y plata de la Acrópolis para crear una nueva flota que tiempo después pudo obtener la victoria en el año 406 a. C., en dos isletas llamadas Arginusas situadas en el estrecho que limita con Lesbos y Asia Menor. Sin embargo, tras una gran tormenta, los atenienses en su ánimo de ayudar a los marinos heridos, enterrar a sus muertos y reconstruir sus barcos averiados por la batalla no pudieron rescatar a los suyos; siendo estos presa fácil de los espartanos y los persas. Atenas ya no poseía dinero ni ejército para enfrentar o contrarrestar estas pérdidas, lo que terminó dividiendo nuevamente al Estado.

Una batalla que terminó con la victoria de los atenienses, tuvo lugar en el estrecho que separa Lesbos del Asia Menor. Pero a causa de una tempestad los estrategos atenienses no llegaron a prestar auxilio a los barcos averiados ni a enterrar a los muertos. Ello permitió a los reaccionarios, adversarios de los estrategos, intentar un proceso a los vencedores y conseguir su condena a muerte (entre las víctimas estaba el hijo de Pericles). (Dekonski et al. 1966, p.174)

La última caída sufrida por los atenienses y que dio la estocada final a la Guerra del Peloponeso se presentó en el año 405 a. C., en Egospótamos. En tal lugar el ejército había anclado sus barcos en un espacio en donde les era difícil defenderse. Lisandro, que lideraba la afianzada espartana, arrasó con la flota al mando de Conon, trayendo como consecuencia que “Los atenienses ya no tenían con qué combatir; había muerto toda su generación joven; su flota estaba destruida; habían gastado todo su dinero...; su voluntad de resistencia estaba agotada.” (Asimov, 1981, 164). Atenas ya tenía al enemigo en sus narices puesto

que estos ya circundaban la ciudad al norte del Egeo y habían incursionado en El Pireo en el 404 a. C., a lo que decidieron rendirse completamente. La pérdida de la guerra trajo consigo una especie de tratado en el cual se resumiría en los siguientes puntos: “1) entregar toda su flota, menos 12 barcos de escolta; 2) dismantelar los “Muros Largos”; 3) disolver la confederación marítima y 4) abolir la democracia” (Dekonski et al. 1966, p. 174). Lisandro ya había conquistado Atenas. El militar espartano se unió a la causa oligarca establecida en la ciudad ateniense, obligando al pueblo a votar en contra de su voluntad por la oligarquía. El decreto que legalizaba dicha acción política fue redactado por Dracónes de Afidna. Así pues, se dio inicio al gobierno que respondía al nombre de los Treinta Tiranos dirigidos principalmente por Critias y Terámenes.

Al inicio de su mandato, estos parecían moderados con el pueblo ya que gobernaban superficialmente bajo las leyes de Solón; restauraron el poder del Areópago al momento de eliminar de este las leyes de Efiltes y Arquestato; se eliminó la idea de que los jueces no podrían modificar decretos ambiguos presentados por la constitución. Sin embargo, al ver que la ciudad estaba rendida a sus pies “no respetaban a ninguno de los ciudadanos, y mataban a los que sobresalían por su hacienda, su linaje o su dignidad, para librarse del miedo y por querer arrebatarles sus bienes” (Aristóteles, *Constitución de los Atenienses*, 35, 4). Tal fue la masacre perpetuada por el presente gobierno, hasta el punto que provocó que el número de ciudadanos en Atenas fuera igual a tres mil.

A la par de estas acciones también se desterró de Atenas a personas que estaban aún a favor de la democracia; entre ellos se encontraba Trasíbulo, aquel militar ateniense que siete años antes lideraba la flota marítima en Samos. Él con ayuda de demócratas exiliados por el mismo régimen, inició la lucha en contra de los Treinta Tiranos incursionando toda Ática. Estos iniciaron su conquista por la ciudad de File, continuando con El Pireo, Atenas y Eleusis.

El regreso de la democracia se estaba elaborando puesto que a la par de lo descrito anteriormente, los tiranos que componían el gobierno actual batallaban entre sí; Esparta libraba luchas internas obligando así al olvido de la situación ateniense, lo que conllevó a que el rey espartano Pausanias ayudara a que se diera un acuerdo entre demócratas y oligarcas de Atenas. La restitución de la democracia era eminente aunque quedaron pequeños tintes de acciones oligarcas. Atenas había perdido “todas las razones y posibilidades de convertirse en la fuerza política dominante y en el principal factor de unificación de Grecia”. (Dekonski et al. 1966, p. 180).

La ciudad ya tenía una nueva constitución gracias al direccionamiento que le había dado Arquino tras el fallido gobierno de los Treinta Tiranos; en ella, muestra la forma de participación en el gobierno, entrenamiento militar, funciones del Consejo de los Quinientos, prítanes, recaudadores, tesoreros, ordenamiento y labor de las magistraturas, trabajo de los Once, los arcontes, el polemárcos, entre otras instituciones que conformaban el Estado. Sin embargo en el año 399 a. C., dicho sistema se vio envuelto en el acontecimiento más fuerte e impactante para la historia de la filosofía hasta ese entonces: el juicio y la posterior muerte de Sócrates.

1.1.2. La herencia de la guerra en el pensamiento socrático y platónico.

La muerte de Sócrates generó en Atenas una especie de mito alrededor de éste personaje que constantemente compartía junto con aquellos que le escuchaban. Sus ideas generalmente delimitaban problemas acerca de la Ética, la Política, el Estado, la Belleza, la Justicia, entre otros temas de interés para la humanidad dentro de toda su existencia. No obstante, él no se definía dentro de los grandes círculos representados por eruditos de la época, políticos o los llamados sofistas al que tanto atacaba según los testimonios de sus interlocutores y asociados. Estos se dedicaban a predicar sus pensamientos generando estupor en su

entorno al momento de delinear una serie de conceptos cuyo trasfondo sólo lo delimitaba una especie de lógica sin ningún compromiso con la verdad, o también, bajo la incursión de significados basados en una percepción individual e utilitaria que dejaba vacíos a nivel conceptual; evidenciando de esta manera la ignorancia que Sócrates les hacía revelar a través de la ironía y la práctica de su método denominado mayéutico.

“Bajo las diversas máscaras que tomaba, siempre eran visibles claramente los rasgos de la máscara principal del no-saber y la ignorancia. Se podría decir inclusive que en un cierto sentido las figuras policromas de la ironía socrática son sustancialmente variantes de la principal y que con un multiforme juego de confusiones la ponen a la cabeza. Esto era justamente lo que enfurecía a muchos de sus interlocutores: la máscara de la ignorancia que Sócrates se ponía era el medio más eficaz para desenmascarar el aparente saber de los otros y para poner de relieve su ignorancia, es decir, para refutarlos” (Reale y Antiseri, 2007, p. 178)

El diálogo socrático basado en la dialéctica tenía como objetivo principal encontrar la verdad de las cosas cuestionadas; para ello la actitud tomada con respecto a aquellos que lo acompañaban en esta tarea estaba caracterizada por una reflexión crítica hacia la persecución de una realidad inherente a todas las cosas. Por consiguiente Sócrates creía que debía existir una ley en el pensamiento que plantease la posibilidad de un conocimiento verdadero que fuera común a todos, aunque tal vez esta forma de interactuar con sus contemporáneos fue constante en toda su vida, también pudo haber sido una de las posibles causas que lo llevaron al fatídico juicio al cual lo condenaron a muerte en el año 399 a. C.

Sócrates era un ateniense nacido aproximadamente en el año 470 a. C., hijo del escultor Sofronisco, el cual en su infancia debió haberle inculcado tal oficio que posteriormente habría abandonado; y de Fenareta, de la que tenemos conocimiento por ejercer el arte de parir a lo que se le hizo una especie de referencia metafórica con el método mayéutico, ejecutado por Sócrates, y que

incitaba a sus interlocutores a “parir ideas”. La infancia del pensador ateniense es casi desconocida, solo se infiere que “debió recibir la educación corriente de los hijos de familias medianamente acomodadas”. (Capelle, 1972, p. 12), por ello práctico los estudios de la época tales como la gimnasia, la música, la geometría y la astronomía; además, tuvo que estar familiarizado con los escritos de Homero, Hesiodo, entre otros trágicos clásicos.

Probablemente, al transcurrir de los años de su juventud, fue discípulo del físico y cosmólogo Arquelao, aunque su pensamiento moral lo incito a alejarse de dicha influencia. Además, según Aristófanes, él tuvo que haberse reunido con varios sofistas de los que sobresalen Protágoras, Hipias, Polos, entre otros, de los que posteriormente Platón dará cuenta de su relación en sus diálogos.

Despite the war and unrest, Plato and his male siblings would have received a formal education in gymnastics and music, but by “music” we are to understand the domains of all the Muses: not only dance, lyric, epic, and instrumental music, but reading, writing, arithmetic, geometry, history, astronomy, and more. A boy’s informal induction into Athenian civic life was primarily the responsibility of the older males of his family. (Nails, 2006, p. 2)

En cuanto a su apariencia física nos la describe la tradición como un personaje feo, burdo, parecido a un mendigo que caminaba por las plazas y los gimnasios atenienses con los pies descalzos; además tenía la particularidad de dejarse llevar por su *daimon* a lo cual Jenofonte lo elogia haciendo referencia a una característica en sus *Memorias* de la siguiente manera:

“Sócrates dijo qué era lo que él entendía con esto: dijo en efecto, que la divinidad le daba una señal. Muchos de sus compañeros fueron aconsejados por él sobre lo que tenían que hacer o dejar de hacer de acuerdo con los avisos de la divinidad: y los que siguieron este aviso prosperaron, y los que lo rechazaron tuvieron de qué arrepentirse” (1.1.4.3)

Para infortunio de la comunidad filosófica Sócrates no dejó evidencias escritas sobre sus pensamientos; sus discípulos, o más bien asociados, pueden dar constancia de muchas de las ideas que forman parte del gran legado doctrinal del pensador ateniense. Por lo tanto, y para efectos del presente estudio, se irá a hacer énfasis en su discípulo más adelantado que responde al nombre de Aristocles y que es recordado por la comunidad filosófica como Platón.

Platón nació aproximadamente en el año 427 a. C., fue hijo de Aristón, del cual se decía que tenía descendencia del rey Codro, el último rey ateniense, y de Perictione, que aducía tener vínculos familiares con Solón, y más cercanamente en el tiempo con Critias y Cármides, que pertenecían al gobierno de los Treinta Tiranos. Por lo tanto “es obvio que Platón, desde joven, viera en la política su propio ideal: el nacimiento, la inteligencia y las aptitudes personales, todo lo empujaba en aquella dirección” (Reale y Antíseri, 2007, p. 206). Toda su infancia estuvo determinada por los acontecimientos de la Guerra del Peloponeso; aunque no hay rastro de que él participara directamente de la misma. Recibió la educación de los jóvenes de la época teniendo como bases el estudio de la poesía, la tragedia clásica griega y por último, la retórica.

Aristóteles comenta que el primer maestro de filosofía de Platón fue Crátilo, que le enseñó el pensamiento de la metafísica heraclitana; el pensador ateniense también tenía cimientos en la práctica de la poesía¹⁵, no obstante, fue el encuentro con Sócrates quien le ayudo a encarrilar su verdadera perspectiva filosófica. Consecuencia de ello, y como lo hacían los jóvenes de la época, Platón inicialmente frecuentaba a su maestro “no para hacer de la filosofía la finalidad de su propia vida sino para prepararse mejor mediante la filosofía para la vida política” (Reale y Antíseri, 2007, p. 207). Este cambio de ideal fundó los cimientos

¹⁵ Existe una anécdota convertida en leyenda que postula que al momento de que Platón conoció a Sócrates, aproximadamente en el año 407 a. C., y más aún, cuando empezaba a desempeñarse como discípulo, dejó de cultivar la poesía teniendo como consecuencia la quema de todas sus tragedias.

de la filosofía platónica el cual en un primer momento se destacó por presentar a su maestro en la primera parte de un compendio de textos que posteriormente serán conocidos como *Dialogos*, y que tienen como personaje principal la figura de Sócrates, lo que hace engorroso el poder dividir los pensamientos de cada uno.

Posteriormente en el año 399 a. C., tras el juicio y la muerte de su maestro, Platón muy conmovido por dicho acontecimiento decide emprender un viaje a Megara “temiendo que Atenas persiga a los discípulos a quien había hecho morir” (Parain, 1972, p. 51). Después regresó para servirle al ejército ateniense como jinete aproximadamente en el año 395 a. C., aunque posteriormente, volvió a dejar la ciudad para dirigirse a Egipto, donde quedo asombrado por su cultura; se desplazó a Cirene, lugar que tuvo fuertes tendencias al estudio de la geometría por parte de Teodoro; pasó por la Magna Grecia, tierra poblada por pitagóricos del que se especula el aprendizaje de doctrinas numéricas, matemáticas, ideas sobre el alma, entre otros; y por último al Pueblo de Siracusa, del cual hizo tres viajes y se vio incitado a hacer práctico su conocimiento sobre la política y que finalmente tuvo como consecuencia el gran fracaso de su idea.

Por otra parte, tanto la letra de las leyes como las costumbres se iban corrompiendo hasta tal punto que yo, que al principio estaba lleno de un gran entusiasmo para trabajar en actividades públicas, al dirigir la mirada a la situación y ver que todo se iba a la deriva por todas partes, acabe por marearme. (Platón, Carta VII. 325d)

La trágica expedición a Siracusa tomado posiblemente como el intento del pensador ateniense para aferrarse en la dicotomía entre las relaciones personales y la vida política se resume de la siguiente manera: El primer viaje de Platón a Sicilia fue aproximadamente en el año 388 a. C., en donde Dionisio I era un tirano que gobernaba esas tierras. En ese viaje, él se encontró con Dión que era un empedernido entusiasta de la filosofía y además cuñado del tirano que gobernaba Sicilia. Tras la muerte de Dionisio I llegó al poder su hijo Dionisio II que era incompetente y carecía de principios políticos. Tras esa ineficacia política Dión

acompañó a Dionisio a inicio de su gobierno e incitó a Platón para que realizará su segundo viaje (367 a. C.). Platón con sus principios ya radicados sobre el Estado y las funciones que en él se deberían manejar, realizó el viaje con el fin de ponerlas en práctica pero con el infortunio de que Dión había hecho enemigos gracias a su reforma; lo que produjo que Dionisio bajo el pensamiento de una deslealtad de parte de él, incitara a desterrarlo. Platón se quedó junto a Dionisio pretendiendo instruirlo en prácticas filosóficas pero encontró en él desinterés que llevo como consecuencia el abandono de Sicilia por parte del filósofo ateniense; pero sin embargo llevó consigo inquietud sobre esas tierras.

Dión mostró desde ese entonces interés por los asuntos políticos y literarios, gracias a esto se unió a las cortes sofistas, mientras que Platón promovía un entendimiento mutuo entre Arquitas y Dionisio para promover la guerra contra los lucianos. Por ende Platón regresó por tercera vez a Sicilia (360 a. C.) con la intención de introducir a Dión de nuevo en la idea política sobre esas tierras; algo que fracasó completamente puesto que no pudo convencer al tirano de restaurar a Dión, ni a empezar un estudio de la filosofía con el fin de lograr las reformas políticas en las que manifestaba creer.

Ahora bien, Dionisio II procedió a confiscar las propiedades de Dión puesto que estaba lleno de envidia y consideraba profundamente la idea de que Platón procuraba los intereses de Dión de los que creía que estaban en su contra; hasta el punto de llevar a Platón a prisión. Arquitas ayudó al filósofo ateniense y de forma persuasiva le ayudó a salir de prisión e inmediatamente viajó de nuevo a Atenas. Platón tras esa experiencia asistió a Olimpia en donde se encontró con Dión, discutiendo sobre los asuntos políticos que acontecía en Siracusa. Dión tras las anteriores acciones opto por atacar a Sicilia. Él cual intentó aliarse con sus amigos de Siracusa y más específicamente con los del partido popular. Dión tras sus reformas, al igual como pasó en Sicilia, produjo un descontento en la población que se intensifico más con la ejecución de Heraclides. Al final Dión fue

asesinado por Calipo, su hermano, en el año 355 a. C. En Sicilia, después de la muerte de Dión, se dio una fuerte guerra civil que se desplazó a Siracusa y Leontinos provocando el exterminio de toda la familia de Dión.

Cabe recordar que Platón en el año 387 a. C., después del primer viaje a Siracusa, decide fundar la Academia que era una especie de escuela en donde “la finalidad de esta organización era el trabajo científico en común, tanto en la enseñanza como en la investigación, y su director, hasta su muerte (347 a. C.), fue el mismo Platón”. (Capelle, 1972, p. 205). Tras estos acontecimientos el legado platónico se concentra principalmente en la Academia, en los llamados neoplatónicos y también en las discusiones que posteriormente le hará Aristóteles sobre toda su obra.

Ahora bien, al tener el anterior bosquejo representado en un esquema biográfico de los pensadores atenienses traídos a colación para la presente investigación, y tras describir el entorno histórico y político que vivía Atenas en la época, se establecerá un par de puntos para la primera parte de este ejercicio de indagación filosófico – político que tiene como fin revelar las bases esenciales del pensamiento platónico sobre la incursión de los guardianes en el Estado que él describe primordialmente dentro de los diálogos de la *República* y las *Leyes*. Por lo tanto es indispensable y necesario hacer un recorrido empezando por la participación de Sócrates en la Guerra del Peloponeso.

El ejercicio de esta primera temática se basa en lograr captar las cualidades que tenía este pensador ateniense bajo el uniforme de hoplita; y seguido a esto, se delimitará el pensamiento descrito en el *Corpus Platónico* al escudriñar conceptos referentes a los guardianes, tal como lo son los ejércitos, batallas, luchas, entre otras características que definen el quehacer de los soldados bajo el manto de la guerra y fuera de ella.

1.1.2.1. Sócrates: su participación política antes, durante y después de la Guerra del Peloponeso.

En la extensa obra platónica más allá de encontrar fundamentos teóricos sobre diversos temas que atañen a la vida humana, también se puede vislumbrar datos en lo que hace referencia a la historia de la ciudad ateniense teniendo como participes a personajes que estuvieron involucrados en el devenir de acontecimientos fomentando el resultado de la construcción del espíritu y del carácter de una ciudad, que como se vio anteriormente, estuvo abarrotada de victorias y derrotas en lo concerniente a la práctica de la guerra y de la política.

Al traer a colación la figura de Sócrates en la presente investigación, se tiene constatado que participó principalmente como hoplita antes y durante algunas de las batallas que dieron rienda suelta a lo que conocemos como la Guerra del Peloponeso. Aunque más allá de sus aptitudes para la guerra y su buena condición en la participación de las mismas “Es probable que la fama de Sócrates como esforzado guerrero apenas llegara más allá del pequeño círculo de sus compañeros de armas más próximos, puesto que no había ocupado ningún cargo directivo” (Gomperz, 2000, p. 65). Sin embargo, durante el relato presentado en la *Apología*, Sócrates en sus intentos de persuadir al Consejo para no ser castigado, utiliza los argumentos de su estadía en las guerras y el comportamiento ejemplar como soldado al servicio del ejército ateniense con el propósito de defenderse de las acusaciones tergiversadas presentadas por Meleto, Anito y Licón.

En efecto, atenienses, obraría yo indignamente, si, al asignarme un puesto los jefes que vosotros elegisteis para mandarme a Potidea, en Anfipolis y en Delion, decidí permanecer como otro cualquiera allí donde ellos me colocaron y corrí, entonces, el riesgo de morir, y en cambio ahora, al ordenarme el dios, según he creído y aceptado, que debo vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás, abandona a mi puesto por temor a la muerte o a cualquier otra cosa. (Platón, *Apología*. 28d)

Ante el afán de persuasión propuesta por Sócrates, ésta no tuvo éxito; lo que le conllevó a que fuese condenado a muerte mediante la pena de beber la cicuta. Platón relata los últimos instantes de vida del filósofo ateniense en el diálogo *Fedón*, en donde describe de forma muy conmovedora la valentía y la manera de encarar su castigo.

Según la defensa planteada por Sócrates anteriormente, nombrará en un principio la participación en la batalla de Potidea en el año 432 a. C., lo que constata que su implicación en el ejército ateniense no data solamente dentro de las acciones y la delimitación temporal a lo que se le atribuye a la Guerra del Peloponeso (431 – 404 a. C.), sino más bien, antes de la misma, cuando la fama del pensador ateniense tenía como causa principal la visita de Querefón al Oraculo de Delfos. Dicha referencia biográfica la presenta Platón en el dialogo *Cármides* cuando Sócrates se alegraba de volver a su rutina discursiva con los jóvenes Crítias y Cármides que son los interlocutores principales en este diálogo:

Había vuelto yo, en la tarde anterior, de Potidea, de campamento, y me alegraba, después de tanto tiempo, de volver a las distracciones que solía. (Platón, *Cármides*, 153a)

Y, diciendo esto, me llevó junto a Critias, el de Caliscro, y me hizo sentar a su lado. Cuando me hube acomodado, salude a Critias y a los otros y comencé a hablarles de todo aquello que a cada cual se le ocurría preguntarme en relación con la campaña. Y uno preguntaba por una cosa, y otro por otra. (Platón, *Cármides*, 153c)

Dentro de estos fragmentos se puede evidenciar la idea de temporalidad al que eran sometidos los combatientes durante las campañas fuera de la ciudad de Atenas; además, del interés presentado por los jóvenes de la época hacia los acontecimientos de las batallas; sin embargo, el discurso del *Cármides* sale de las actuaciones de la guerra y se instala bajo la propuesta de Sócrates al establecer la importancia de la intromisión de la filosofía en la juventud, y con ello, expresa la

admiración sobre la belleza de los jóvenes, tanto la externa como interna. Y es precisamente esta última, la que pone el punto de partida a la verdadera discusión del diálogo: la *sophrosyne*.

Posteriormente, en el diálogo denominado como *Banquete*, existe una puesta en común acerca del tema del amor y su implicación dentro del actuar político en Atenas. Platón relata que Alcibíades se encontraba sujeto bajo los efectos del alcohol y reclamaba la presencia de Agatón. Tras su puesta en común planteó un discurso a partir del tema propuesto y con ello, mostró ante los presentes la imagen de un Sócrates valiente y resistente en los campos de batalla; y más aún, cuando éste le salvo la vida en Potidea. Es pues que presenta entonces principalmente a un Sócrates siempre sobrio:

Todas estas cosas, en efecto, me habían sucedido antes; mas luego hicimos juntos la expedición contra Potidea y allí éramos compañeros de mesa. Pues bien, en primer lugar, en las fatigas era superior no solo a mí sino también a todos los demás. Cada vez que nos veíamos obligados a no comer por estar aislados en algún lugar, como suele ocurrir en campaña, los demás no eran nada en cuanto a resistencia. En cambio, en las comidas abundantes sólo él era capaz de disfrutar, y especialmente en beber, aunque no quería, cuando era obligado a hacerlo vencía a todos; y lo que es más asombroso de todo: ningún hombre ha visto jamás a Sócrates borracho. (Platón, *Banquete*. 219e)

Lo anterior muestra la calidad del filósofo ateniense ejerciendo el papel de hoplita dentro y fuera de combate, puesto que demuestra gran resistencia al momento de batallar por largo tiempo al igual que presenta sobria condición cuando compartía bebidas y alimentos con sus aliados.

Sócrates también en tiempos de guerra, mostraba respeto por la mística y la devoción a los dioses; el culto a los cuerpos celestes se hace importante en la vida del maestro de Platón al momento de ser inducido por las prácticas pitagóricas en su viaje hacia la Magna Grecia en donde su bases órficas muestran un “respeto a

lo divino y a lo que de profundamente divino hay en el alma...” (Miguez, 1966, p. 20). Por otro lado, el hecho de que exista una comunicación entre los hombres y los dioses a través de nuestras limitaciones implica que “No otra cosa significa pedir al hombre que honre a los dioses inmortales, según la ley, que respete el juramento, que busque al amigo entre los hombres virtuosos, que se respete a sí mismo” (Miguez, 1966, p. 20). Platón describe a un Sócrates lleno de misterios y de remembranza hacia aquello que lo hacía meditar a diario:

En efecto, habiéndose concentrado en algo, permaneció de pie en el mismo lugar desde la aurora meditándolo, y puesto que no le encontraba la solución, no desistía, sino que continuaba de pie investigando. Era ya mediodía y los hombres se habían percatado y, asombrados se decían unos a otros: -Sócrates está de pie desde el amanecer meditando algo. Finalmente, cuando llegó la tarde, unos jonios, después de cenar -y como era entonces verano-, sacaron fuera sus petates, y a la vez que dormían fresco le observaban por ver si también durante la noche seguía estando de pie. (Patón, *Banquete*, 220c)

Probablemente este tipo de actos sean catalogados como rituales que responden al nombre de catarsis y que tienen como objetivo primordial el limpiar o purificar el alma acorde a los planteamientos órficos a partir de sacrificios; a la par, el anterior fragmento también responde a una especie de ensimismamiento científico, logrando la “original unión de la ciencia, del misterio, de lo divino y lo humano” (Miguez, 1966, p. 20).

Recordemos por otro lado, como se planteó anteriormente, Alcibíades fue salvado por Sócrates en la batalla de Potidea; los dos recibieron condecoraciones por el valor, sin embargo “Alcibíades refiere que en combate fue él mismo defendido por Sócrates al ser herido, y dice que el premio al valor que los comandantes le concedieron, debía en justicia haber sido para Sócrates” (Taylor, 1985, p. 77). El ayudar a los compañeros del ejército también era una práctica socrática en tiempos de guerra tal cual como lo sigue planteando Alcibíades en su relato:

Efectivamente, cuando tuvo lugar la batalla por la que los generales me concedieron también a mí el premio al valor, ningún otro hombre me salvó sino éste, que no quería abandonarme herido y así salvó a la vez mis armas y a mí mismo. (Platón, *Banquete*, 220d)

La importancia de este fragmento extraído del *Banquete* proviene no sólo de la defensa que hace Sócrates a Alcibíades, sino también, el valor que tiene el apropiarse de las armas pertenecientes a él. Por lo tanto, es la recuperación total del combatiente lo que hace más excelso el rescate del pensador ateniense; con anterioridad conocíamos a Alcibíades, aquel soldado que posteriormente se convirtió en jefe del ejército en la segunda parte de la Guerra del Peloponeso.

La segunda batalla que nombra Platón en boca de Sócrates en el discurso mostrado en la *Apología* es la de Delión; que data en el año 424 a. C., y en donde la historia indica que hubo una derrota abismal contra los tebanos comandados por Pagondas. No obstante, en el diálogo de *Laques*, Laques elogia a Sócrates y su participación en la guerra, puesto que combatieron juntos en la retirada realizada en dicha ciudad. Él exalta la función del filósofo ateniense en cuanto que buscaba defender el honor de su padre y de la patria.

Laq. - Pues bien, Lisímaco, no sueltes ya a este hombre, Que yo en otro lugar lo he visto defender no sólo el prestigio de su padre, sino también el de su patria. Porque en la retirada de Delión marchaba a mi lado, y yo te aseguro que, si los demás se hubieran comportado como él, nuestra ciudad se habría mantenido firme y no hubiera sufrido entonces semejante fracaso. (Platón, *Laques*. 181a)

La mención que hace Laques en éste dialogo la reitera Alcibíades nuevamente en el *Banquete* en donde los tres se encuentran en dicha batalla en medio de la retirada. Sócrates tenía la armadura de hoplita y Laques estaba con ellos; mientras tanto Alcibíades se encontraba en caballo y le brindaba apoyo a los dos guerreros más allá de la situación en la que se encontraban:

Todavía en otra ocasión, señores, valió la pena contemplar a Sócrates, cuando el ejército huía de Delión en retirada. Se daba la circunstancia de que yo estaba de jinete y él con la armadura de hoplita. Dispersados ya nuestros hombres, él y Laques se retiraban juntos. Entonces yo me tropiezo casualmente con ellos y, en cuanto los veo, les exhorto a tener ánimo, diciéndoles que no los abandonaré. En esta ocasión, precisamente, pude contemplar a Sócrates mejor que en Potidea, pues por estar a caballo yo tenía menos miedo. (Platón, *Banquete*, 220e)

De la lucha librada en Anfípolis, Platón no hace ninguna anotación externa a la planteada en la *Apología*; aunque es probable que dicha batalla sea la que se produjo en el año 422 a. C., en donde murieron los jefes de la armada ateniense y espartana, Cleón y Brasidas, respectivamente. No obstante “el profesor Burnet ha sugerido que esa referencia puede ser más bien a la lucha que acompañó la fundación de Anfípolis, unos quince años antes” (Taylor, 1985, 77); reforzando más la idea de la incursión del pensador ateniense dentro del ejército mucho antes de la Guerra del Peloponeso.

Según los anteriores apuntes sobre la participación de Sócrates en las guerras, se acota de forma sistemática las anteriores percepciones en cinco puntos que generaliza la manera de cómo afronta el filósofo ateniense su responsabilidad como hoplita:

1. La patria y su defensa son elementos fundamentales en el pensamiento socrático digno de referenciar. Pero no es sólo la patria en cuanto a la relación con la guerra, sino la patria en su totalidad (- a las leyes *Critias*. 50d, - honor al padre *Laques*. 181a).
2. La comunicación de la guerra se presta para mantener a la sociedad informada; y más si se ha participado directamente en la misma. En el *Cármides* se muestra la alegría de los valientes o en caso contrario de los

cobardes, al regresar de la guerra, así sea derrotado o victorioso (*Gorgias*. 498a).

3. El compartir en comunidad es indispensable en la guerra. Así lo demostrará la historia al determinar de forma categórica la evolución del termino *philia* que pasó de la consanguinidad hasta la comunidad militar. Se presenta el hecho del compañerismo y el de darse ánimos.
4. La alusión hacia los dioses es muy importante en el filósofo ateniense; no sólo se nota en cuanto a las suplicas a favor de la persona y en contra de las adversidades, sino también, como se nombra aquí, en tanto a una especie de purificación del alma a partir del conocimiento (Platón, *Sofista*, 226e), un respeto a los dioses de acuerdo con su relación esencial (Platón, *Sofista*, 243a), la ceremonias por parte de la ciudades como rito basados en procesiones (Platón, *Fedón*, 58a) y, por último, la condición en el cual llegan las almas de los difuntos a recibir el juicio para ingresar a Hades; los cuales se les dará honores por su buen actuar o se les enviará al Tártaro por sus pecados (Platón, *Fedón*, 113d)
5. En Pericles, por su parte, la cuestión del discurso fúnebre se ha vuelto de carácter necesario (Tucídides, *Guerra del Peloponeso*, II. 34) ya que se alaba las almas de los muertos que han de integrar el cosmos. Esta es una huella que trae Atenas desde sus antepasados, al momento de dar un discurso a favor de los muertos en la guerra. Platón lo lleva a cabo de manera directa y un tanto de forma burlesca e irónica –característico en él– en el diálogo *Menéxeno* en donde Aspasia plantea que “En lo que concierne a la palabra, la ley ordena tributar a estos hombres el poster homenaje, y ello es un deber” (236d).

1.1.2.1.1. Sócrates y los asuntos públicos de Atenas: Juicio de la Batalla de Arginusas.

Ahora bien, la participación en los asuntos públicos de Atenas por parte de Sócrates, según aquellos que relatan su historia, ha sido muy corta pero a la vez muy sustanciosa en cuanto que demuestra el carácter y la continuidad de su pensamiento, así pues, se tenía al pensador ateniense como un modelo a seguir por parte de “sus discípulos por su carencia de necesidades, por el dominio que tenía de sí mismo, por su tenacidad y su fortaleza, así como por su profunda seriedad moral y su original concepción de la vida orientada hacia el hombre interior” (Capelle, 1972, p. 179); no obstante, lo anterior podría ser una causa de su fatal final, ya que ante la voluntad de la corrupción y de los juegos políticos han existido grandes mártires en la historia del hombre y Sócrates, en este caso, no fue la excepción.

Todo esto tiene sus inicios desde la batalla de Arginusas en el año 406 a. C., donde anteriormente relatamos que existió una victoria por parte de Atenas pero que a pesar de ello y de la gran tormenta que azotó esa región, los datos muestran que dicho enfrentamiento “había costado 25 naves y la vida de 4000 hombres, muchos de los cuales –según se creía- podían haberse salvado de no haber sido por la negligencia culpable de los jefes”. (Taylor, 1985, p. 81); también hay que añadir a esta tragedia que no se pudo rescatar los cadáveres de los combatientes, por lo tanto, no tuvieron la posibilidad de recibir los honores a los que son expuestos aquellos que son asesinados en guerra, y además, no fueron obviamente entregados a sus familiares, lo que generó resignación, desconsuelo y posteriores protestas.

El juicio inició con la contradicción de los generales al mando de la batalla, puesto que en un primer momento daban como excusa a la no ayuda de los heridos, naves y recolección de cadáveres, la tormenta que se dio después de finalizada la

lucha; pero posteriormente, se exclamaba para evitar su culpabilidad, que la responsabilidad recaía sobre los oficiales y su negligencia tras no obedecer las órdenes correspondientes a dichos actos. Sin embargo, el juicio al principio denotaba rasgos de tranquilidad y de prudencia por parte de los jueces y los generales hasta el punto de postergar cualquier tipo de acción elaborada por el Consejo de los Quinientos. Desafortunadamente, para el bienestar de los generales, la fiesta de las Aparturias¹⁶ quebrantó el orgullo de los familiares de aquellos que habían muerto en combate y tuvo como consecuencia el contagio de sus sentires a toda la ciudad. Gomperz (2000) nos relata cómo se vivió dicho acontecimiento de la siguiente forma:

“Allí se contaba a los seres queridos y los claros causados en sus filas por la muerte eran sentidos con doble intensidad. Con tanta mayor actitud se dirigió el rencor aun fresco del pueblo contra aquellos que real o presuntamente tenían la culpa de que muchos conciudadanos hubieran muerto y que otros les quedara denegado el honor de la sepultura, tan altamente apreciado por los sentimientos religiosos de los antiguos. Como desafiando la alegría festiva, los padres y hermanos de aquellos muertos se paseaban vestidos de luto con el cabello cortado, avivando de este modo la emoción apasionada de la multitud. Bajo el efecto de esas impresiones se reanudó la discusión en el Consejo” (p. 66)

Tras el reinicio del juicio, Calixeno propuso al Consejo que se emitiera una sentencia bajo la fórmula de la *eisangelia* que promulgaba el veredicto final del caso en manos de la asamblea de ciudadanos, cuya participación delimitaba al escrutinio secreto, y no de los jurados como legalmente se tenía establecido. Si se declaraba la culpabilidad de los implicados ésta “debía tener como efecto la ejecución de los generales y la confiscación de su fortuna personal” (Gomperz, 2000, p. 66). Sin embargo, Euripótemo logró detener la realización de los votos

¹⁶ Esta fiesta jónica se realizaba con la finalidad de que el pueblo ateniense se congregara en hermandades. Se reunían para presentar a cada grupo los hijos recién nacidos, para las presentaciones de los niños en la escuela y se daba ofrendas a los dioses que protegían cada cofradía. Se asimila a las fiestas de Navidad en nuestra contemporaneidad.

gracias a que instauro en el Consejo una demanda puesto que creía que dicho procedimiento iba en contravía a la constitución. Bajo estas dos perspectivas el pueblo ateniense estaba dividido: por un lado se sentía que se estaba actuando en contra de su voluntad; y por otro, era el pueblo quien estaba irrespetando sus propias leyes.

Más adelante se iba a presentar un sobreviviente de la tormenta mandando el mensaje que le habían dado aquellos que murieron en el intento de salvarse. El deseo de estos era cobrar venganza de aquellos generales que los dejaron a la deriva. Al conocerse dicho mensaje, Euríptólemo se retiró momentáneamente de la defensa; sin embargo, no era el único que se resistía a la idea de que la *eisangelia* promovida por Calixeno. A Euríptólemo, se le unió la dirección de la Asamblea popular integrado por prítanes quienes tenían el deber de “preparar la *agenda* de la Asamblea y presidir sus reuniones” (Taylor, 1985, p. 81). Los prítanes eran integrados por cincuenta hombres que representaban a las diez tribus griegas; una de ellas era la tribu de Antioquis cuyo apoderado para ese entonces era Sócrates. Platón menciona la participación de Sócrates como prítaneo en la *Apología* en donde dice: “En efecto, atenienses, yo no ejercí ninguna otra magistratura en la ciudad, pero fui miembro del Consejo” (32a).

En un principio, éstos se encontraban en contra de la sugerencia de Calixeno por pensar que era ilegal e iba en contra de la honra del Estado; pero posteriormente, gracias a un nuevo brote de indignidad y protestas por parte del pueblo y de los familiares de los soldados caídos en combate, sólo Sócrates pudo resistir a las constantes amenazas a las que eran sometidas los prítanes en dicha discusión. Dichas intimidaciones llegaron al extremo de intentar incluir los nombres de los prítanes en las acusaciones que se les hacía a los generales en el proceso. Como resultado de las discusiones, después de varias votaciones generadas en el juicio, la sentencia final en contra de los generales tuvo como consecuencia la muerte para seis y la pérdida de la fortuna para dos más.

En el transcurso de los años 404 y 403 a. C., Sócrates tenía el infortunio de haber establecido contactos con Alcibíades considerado traidor por sus actuaciones en la Guerra del Peloponeso; con Crítias y Carmides, que pertenecían al gobierno de los Treinta Tiranos; y además se prestaba para exponer su opinión sobre la política, los regímenes, la ética, entre otras discusiones en las plazas y en los gimnasios donde comúnmente frecuentaba. Y más allá de esto, Platón nos relata en boca del pensador ateniense:

“Pero cuando vino la oligarquía, los Treinta me hicieron llamar al Tolo, junto con otros cuatro, y me ordenaron traer de Salamina a León el salamino para darle muerte; pues ellos ordenaban muchas cosas de este tipo también a otras personas, porque querían cargar de culpas al mayor número posible”. (Platón, *Apología*, 32c)

Todas estas acciones llevaron a que los demócratas ya instaurados en el año 400 a. C., empezarán a sospechar y a sentir alguna especie de molestia por parte del pensador ateniense en contra de sus intereses. Sócrates en este momento se había convertido en una amenaza para dicho régimen político; lo que incitó a que fuera llamado a juicio por las siguientes acusaciones: no creer en las divinidades oficiales, crear nuevas divinidades y corromper a la juventud. Mientras tanto, para Anito, Meleto y Licón, ésta sería la oportunidad para desterrar a Sócrates de Atenas y alejarlo de sus pretensiones; para Sócrates sería la oportunidad de enfrentar la democracia que ciegamente acorralaba a Atenas.

Resultado de todo lo anterior, fue la sentencia de Sócrates a morir en el año 399 a. C., por medio de la cicuta; cuya ejecución fue aplazada por treinta días gracias a una antigua costumbre que se relata Platón al inicio del *Fedon*:

“Fed. - Esa es la nave, según cuentan los atenienses, en la que zarpó Teseo antaño hacia Creta llevando a los famosos -dos veces siete-, y los salvó y se salvo a sí mismo. Así que le hicieron a Apolo la promesa entonces, según se refiere, de que, si

se salvaban, cada año llevarían una procesión a Delos. Y la envían, en efecto, continuamente, año tras año, hasta ahora, en honor al dios. De modo que, en cuanto comienzan la ceremonia, tienen por ley purificar la ciudad durante todo ese tiempo y no matar a nadie oficialmente hasta que la nave arribe a Delos y de nuevo regrese de allí. Algunas veces, eso se demora mucho tiempo, cuando se encuentran vientos que la retienen. El comienzo de la procesión es cuando el sacerdote de Apolo corona la popa de la nave. Eso ocurrió casualmente, como digo, la víspera de celebrarse el juicio. Por eso, justamente, fue mucho el tiempo que estuvo Sócrates en la cárcel, el que hubo entre el juicio y su muerte”. (58a)

Para Platón, que es nombrado en este dialogo, fue muy duro encontrarse con la muerte de su maestro; no solamente porque fueron muy cercanos; sino también porque toda su vida ha estado abarrotada de incidencias: Nació cuatro años después de comenzada la Guerra del Peloponeso, recibía ingrata información sobre la expedición a Sicilia, la derrota de Atenas que dio fin a la guerra, sus familiares Critias y Cármides morían tras acabado el gobierno de los Treinta Tiranos, entre otros acontecimientos que lo enardecían a solo veintiocho años aproximadamente de vida.

1.1.2.2. De los escritos platónicos y sus referencias hacia la guerra.

Particularmente después de la muerte de Sócrates y en los viajes realizados por Platón, se fueron escribiendo las obras que encarnan hoy el *Corpus Platónico* y que son desde un primer momento motivo de debate por su sucesión temporal. El profesor Gonzalo Soto Posada (2010) plantea que la exposición del orden de los diálogos es presentado bajo tres paradigmas: Cronológico, estilométrico y de relatos esbozados en el diálogo de la *República*. La primera tiene como principio la evolución de su pensamiento; la segunda se basa en cuanto a la repetición estilística presentada en los diálogos mediante partículas, sinónimos, hiatos, entre otros; y el último, presenta las formas propuestas en el diálogo nombrado

anteriormente, el cual las divide en dramática, narrativa, de transición y un retorno a la forma dramática descritos en el libro III incisos 392c a 396e.

No obstante, y para una mejor comprensión de las ideas platónicas, se ha de tomar para la presente investigación el paradigma cronológico aportado en los estudios de Guthrie (1998) que divide estas obras de la siguiente manera:

- Diálogos de Juventud (399 – 389 a. C.): Se plantean temas de carácter socráticos. *Apología de Sócrates, Critón, Eutifrón, Laques, Lisis, Cármides, Hipias Mayor y Menor e Ión.*
- Diálogos de Transición (389 – 385 a. C.): Platón empieza a introducir elementos de su pensamiento; además empiezan aquí los ataques de forma directa contra los sofistas. *Protágoras, Menón, Eutidemo, Gorgias, y Menéxeno.*
- Diálogos de madurez (386 – 370 a. C.): Se encuentra plasmada la esencia del pensamiento platónico en toda su dimensión. *Fedón, Banquete, República y Fedro.*
- Diálogos críticos y de vejez (370 – 347 a. C.): Se presenta una revisión de sus teorías y se denota un pesimismo. *Crátilo, Parménides, Teeteto, Sofista, Político, Filebo, Timeo, Critias y Leyes.*

Aunque más allá de los diálogos establecidos anteriormente en donde su autenticidad se le ha denotado a Platón tanto por su forma estilística, por sus contenidos y relación histórica; existen otros escritos denominados dudosos y apócrifos. Los primeros los constituyen: *Alcibiades II, Clitofonte, Hiparco, Los rivales y Teages*; mientras tanto, el grupo de los diálogos apócrifos están conformados por: *Axíoco, Demódoco, Erixias, Sísifo, Sobre la justicia y Sobre la virtud.*

Estos textos han estado excluidos del *Corpus Platónico* puesto que no cumplen a cabalidad con la tendencia del estudio hermenéutico llevado a cabo por pensadores como Souhilé, Schleiermacher, Guthrie, entre otros, que han entrañado la obra platónica profundamente. Por lo tanto, se pudo establecer que muchos de estos diálogos habían sido incluidos en catálogos antiguos en donde se presupone que se ha hecho un breve tributo por parte de los discípulos a Platón, tal cual como él lo hizo con Sócrates; atribuyéndole a estos escritos el nombre de su maestro como autor de los mismos.

La importancia de ésta práctica era que dicho procedimiento ondeaba el orgullo de algunos al verse inmiscuido a los diálogos auténticos procedentes del filósofo ateniense. Por otra parte, esta no ha sido la única objeción al asunto, puesto que también se piensa que dichos textos se crearon por afán de lucro dentro de los siglos IV y I a. C., como una manera de alimentar la ambición de los bibliotecarios y de los editores de la época; además, los textos apócrifos y dudosos, también pueden confundirse con los textos platónicos al tratarse someramente de ejercicios hechos por los alumnos de la escuela socrática o platónica de la época. Dichos ejercicios pudieron consistir en la creación de modelos de diálogos al estilo del filósofo ateniense por lo cual se pudieron confundir.

Estos reportes de plagios, falsificaciones y compilaciones demostrados tanto en los diálogos apócrifos como en los dudosos, ponen en evidencia la importancia del pensamiento platónico en la época; tanto así que hoy en día aún es cuestión de estudio. No obstante, y bajo dichos preceptos, es muy difícil considerar estos textos dentro del gran catalogo de diálogos que componen el *Corpus Platónico*, por lo cual no se pretenderá hacer una revisión sobre la cuestión de los guardianes en dichos testimonios; no sólo por motivos de autenticidad sino también puesto que los diálogos que son verídicos nos muestran gran parte del pensamiento del filósofo ateniense haciendo referencia al tema en cuestión.

Although those works share statistically incontrovertible stylistic features that argue for their having been written or edited by one individual, *Epinomis* was uncontroversially written and published after Plato's death, yet it has the unmistakable, turgid prose of the others, suggesting that Plato enjoyed the assistance of a scribe whose responsibility it was to reformulate Academic productions into the approved Academic style. I say "productions" because there is good reason to suppose that Plato's Academy was like other ancient institutions (e.g., Hippocrates' and Aristotle's schools, Hellenistic Pythagoreans) in undertaking collaborative writing projects. (Nails, 2006, p. 11)

Por otro lado dentro de las compilaciones mostradas anteriormente, también se encontraron un conjunto de dieciocho cartas de las cuales sólo una goza de prestigio en la comunidad de eruditos que estudian sobre el tema de la autenticidad de los escritos platónicos. Estas cartas son referencias a una parte de la vida del filósofo en donde se muestra los diferentes viajes que tuvo Platón después de la muerte de su maestro Sócrates, fundamentalmente a Sicilia de la cual expuso con anterioridad. Es la *Carta VII* la única que cuenta con la aprobación auténtica proveniente de los estudiosos del tema en Platón¹⁷. En ella se expone principalmente las cuestiones históricas de sus tres viajes a Sicilia; mostrando algunos consejos que deben tener los tiranos, amigos y filósofos haciendo referencia principalmente al mandato de Dionisio II, la *República* y las *Leyes*; por su parte, también muestra su descontento por el fracaso presentado al no haber puesto en práctica la intención de un gobierno ideal. Por consiguiente, no cabe duda que para el presente escrito se va a utilizar la *Carta VII* como vínculo de la investigación sobre el tema propuesto, ya que le favorece su autenticidad, la relación directa y estrecha que tiene con el tema de la política y la guerra en el filósofo ateniense.

¹⁷ Su reconocimiento data también del testimonio planteado por Cicerón, Plutarco, los neoplatónicos e investigadores contemporáneos como el caso de R. Adams, Wilamowitz, entre otros. Cabe aclarar que también ha sido refutada en investigaciones por parte de F. Ast, Karsten ya que indican que dichos escritos han sido obras de los discípulos de Platón.

A continuación se presentará un estudio sobre la repercusión de las guerras dentro de los diálogos pertenecientes al *Corpus Platónico* con el fin de establecer qué características referente a los guardianes como lo son las batallas, cualidades del ejército y sus soldados, discusiones políticas, entre otros temas, se pueden rescatar dentro de este gran compendio. Se particionará dicho estudio de acuerdo al paradigma cronológico presentado anteriormente; excluyendo de este primer momento los diálogos de la *República* y las *Leyes*, puesto que son los textos en donde trata el tema de los guardianes y las guerras con mayor profundidad e intensidad. Por tal razón y con fines pragmáticos estos escritos serán valorados en un capítulo diferente.

1.1.2.2.1. Diálogos de juventud: El valor de la ley, el respeto a la patria y la educación de la guerra.

Dentro de las características encontradas en los diálogos denominados como socráticos o de juventud, se plantea en un primer momento la probabilidad de establecer teóricamente una imposibilidad, de la cual se afirma que en las ideas plasmadas en la mayoría de los textos escritos por Platón dentro de este grupo de diálogos, exista la verosimilitud de que los pensamientos se encuentren unidos o separados en gran cantidad de las ideas de su maestro; por tal razón, y según este orden de ideas, es casi imposible que encontremos escritos totalmente socráticos o totalmente platónicos dentro del pensamiento del filósofo ateniense en este primer momento. Este grupo de diálogos tiene en común según los estudios de Guthrie (1998), que en cierta medida muestra escenas del cotidiano vivir de Sócrates; también, muchos de los escritos pertenecientes a este conjunto tienen como objetivo la búsqueda del significado de un concepto de tipo moral, metafísico o religioso; y por último, se muestra semejanza en cuanto a la forma cómo están dilucidadas las ideas, ya que en un primer lugar se interroga a los interlocutores, se les cuestiona, llegan a un consenso que es sometido a crítica

nuevamente, y al finalizar, aterrizan en un punto en donde dichas aseveraciones quedan inconclusas pero con un alto contenido teórico dentro de su desarrollo.

A partir de este contenido especulativo de ideas racionales, se ha de encontrar deliberaciones a partir de lo constitutivo a la guerra en el esquema del ciudadano ateniense. Por tal motivo se hace evidente la percepción socrática de lo que es la defensa de la patria, el obedecimiento de las leyes y la educación a la que se somete a la población para crear un punto de cohesión social que ejercite la mentalidad de grandeza en la que Atenas estaba sumergida por causa de la cultura y de su longeva historia. Se puede establecer entonces, que por un lado, es a partir de las actuaciones de Sócrates en la guerra donde la mayoría de los tintes ideológicos, con respecto al tema al tratar, se hacen presentes en el pensamiento de Platón; en otro extremo, existe una concordancia entre los estribos que dejó la Guerra del Peloponeso junto a las actuaciones de los estrategas, soldados, hoplitas, entre otros, que tuvieron como resultado una derrota catastrófica ante los persas y los espartanos que terminó con un gobierno oligarca y después pasó nuevamente a la fatídica democracia.

Por consiguiente, a continuación se detallará los momentos, situaciones, y perspectivas en donde Platón intenta recrear las falencias y las ventajas que el sistema político ateniense, junto a la imagen de su maestro y la historia de la ciudad, han llevado consigo dentro del primer tomo de diálogos.

En Platón la cuestión de la patria, las leyes y la educación van ligadas mutuamente dentro del pensamiento político descrito en todo su *Corpus*, pero en los diálogos de juventud muestra primordialmente la relación existente entre las concepciones socráticas y platónicas que son esenciales para entender los diálogos posteriores; estos temas son tomados primeramente de la defensa que hace Sócrates ante las acusaciones impuestas en su contra de la cual se encuentra relatado en la *Apología*. En este momento se muestra un Sócrates auto legitimado por la gratitud de los dioses y la obediencia de las leyes que lo obliga a

hacer su defensa. No obstante, la crítica inicial se la hace directamente al nuevo régimen democrático, que como se explico con anterioridad, veían en el filósofo ateniense una gran amenaza para sus actuaciones. Sócrates tenía conocimiento de esto y por lo tanto expuso que “En efecto, ni siquiera es posible hacer subir aquí y poner en evidencia a ninguno de ellos, sino que es necesario que yo me defienda sin medios, como si combatiera sombras, y que argumente sin que nadie me responda”. (Platón, *Apología*, 18d).

Pero más allá de la conciencia de esta realidad que lo llevaría a la muerte gracias a sus convicciones e ideales, pudo refutar cada una de las acusaciones mediante su dialéctica y su forma de filosofar. La validación constante del respeto a las leyes promovió el rechazo de las ayudas de sus compañeros y fomentó el enojo de los jueces que estaban habidos de alabanzas que no pudieron encontrar por parte del filósofo ateniense. Resultado de ello fue la sentencia adjudicada gracias a los votos obtenidos en la segunda ronda y a lo que Sócrates responde de la siguiente manera:

“En efecto, ni ante la justicia ni en la guerra, ni yo ni ningún otro deben maquinar cómo evitar la muerte a cualquier precio. Pues también en los combates muchas veces es evidente que se evitaría la muerte abandonando las armas y volviéndose a suplicar a los perseguidores. Hay muchos medios, en cada ocasión de peligro, de evitar la muerte, es mucho más difícil evitar la maldad; en efecto, corre más deprisa que la muerte”. (Platón, *Apología*, 38e)

La percepción de la muerte y de la maldad en Sócrates es para poner cuidado dentro de este juicio: en un primer lugar, se puede centrar su discusión en cuanto a que es gracias a la falta de entendimiento proveniente al individuo que acusa o que actúa en contra de la ley o de la razón misma; en otro extremo, se debe también al condicionamiento social que se impone someramente por causa a la diversidad y que junto a la primera estipulación pone en aprietos a aquellos que participan de ella. Por lo tanto, sería más conveniente derivar el interés del hombre

en cuanto a su inclinación intelectual, o al alimento del alma ya que “es el alma lo primero que hay que cuidar al máximo, si es que se quiere tener bien a la cabeza y a todo el cuerpo” (Platón, *Cármides*, 157a); y separarlos de aquellos que cuya utilidad se encuentra directamente proporcional a su fortuna o las ganancias que pueda ofrecer para unos fines. Sin embargo, este fin se convierte en un programa intelectual puesto que conduce solo a pretensiones morales al que posteriormente Platón le añadiría tintes políticos y psicológicos que globalizan un poco más la idea de educación dentro de la condición humana.

Más allá de dichas percepciones no hay que olvidar que es precisamente en este punto en donde Sócrates se convierte en un personaje digno y valeroso, puesto que adecua su conducta y su ideología al deber moral de donde sobresale una percepción del reconocimiento social a favor de la ley y a sus pensamientos; más no individual, que paradójicamente implicaría ir consecuentemente en contravía de su propia existencia como sucedió en definitiva. Con este acto, Platón relata la necesidad de lealtad que el sujeto debe tener a favor del Estado, más allá de que sea los integrantes del mismo quien vayan en contra de sus intereses. Lo anterior fomenta el respeto de las leyes tal cual como se le respeta al padre, ya que si se está en contra de las mismas podría estar infringiendo con el pacto adquirido con el honor de la sociedad y el Estado que lo acoge.

Esta percepción se hace posible dentro de la discusión que se da en el *Critón*, cuando el interlocutor del filósofo ateniense que responde al mismo nombre del diálogo lo incita a escaparse de la cárcel teniendo a favor la corruptibilidad del guardián, la noción de seguridad en el extranjero y por último, la ayuda proveniente de él mismo. Sócrates va en contra de esta salida puesto que cree que no sería válido destruir la legitimidad de la sociedad por actuaciones individuales que van en contra de la patria:

“¿Te pasa inadvertido que hay que respetarla y ceder ante la patria y alagarla, si está irritada, más aún que al padre; que hay que convencerla u obedecerla haciendo lo que ella disponga; que hay que padecer sin oponerse a ello, si ordena padecer algo; que si ordena recibir golpes, sufrir prisión, o llevarte a la guerra para ser herido o para morir, hay que hacer esto porque es lo justo, y no hay que ser débil ni retroceder ni abandonar el puesto, sino que en la guerra, en el tribunal y en todas partes hay que hacer lo que la ciudad y la patria ordene, o persuadirla de lo que es justo; y que es impío hacer violencia a la madre y al padre, pero lo es más aun a la patria?¿Qué vamos a decir a esto, Critón?. ¿Dicen la verdad las leyes, o no?” (Platón, *Critón*. 51b)

El establecimiento de las leyes se hace perfecto dentro de un Estado cuando parte principalmente en la incursión en el *demos*. Por ende es debido que el pueblo a partir de dichas normas busque un mejor modo de vida o un bien para todos “Pues en las ciudades con buenas leyes, lo más apreciado es la virtud” (Platón, *Hippias Mayor*, 284); por lo tanto, para no ir en contra del espíritu de las leyes -aunque estas se hagan mal-, se posee la posibilidad de cambiarlas para tener la oportunidad de ser mas virtuosos¹⁸; es necesario entonces la persuasión como vínculo entre el Estado y sociedad puesto que “lo que ha de juzgarse bien debe juzgarse según la ciencia, y no según la mayoría” (Platón, *Laques*, 184e), pero hasta este punto las leyes tenían una especie de aurora en donde son intocables puesto que provienen supuestamente de hombres de ciencia y no del pueblo en general. Así pues, al momento de traer a colación el concepto de ciencia que debe ser aplicada a todos para el buen desarrollo de la sociedad, es conveniente preguntar en este instante sobre el problema de la educación y en qué manera deberían participar de la misma desde el estudio de las ciencias.

Platón le brinda a esta idea de educación un cauce que será el punto de partida de su posterior análisis pedagógico. Es pues que en primer lugar propone el tema del cuidado como fundamento de la educación, que en términos terrenales y

¹⁸ Dentro de la historia ateniense no ha sido la única forma de cambiar o modificar las leyes, puesto que existen maneras menos apropiadas a partir de la violencia y del terror en donde se ha violado las normas que mantienen en cierta medida el orden en la ciudad a causa de muchos o pocos.

coloquiales, se debe entender como una relación directamente proporcional entre aquel que cuida y lo que pretende cuidar; sin importar que se esté traspasando el límite de la opinión de aquellos que no manejan una ciencia específica, o que crean manejarla tal cual como en el caso de los sofistas con los que Sócrates mantendrá discusiones permanentemente.

El filósofo ateniense presenta prudentemente un esquema de educación en el cual principalmente aquellos que dominan en sí una ciencia deben enseñarla a aquellos que la pretendan; sin embargo, esta pretensión se expone desde tres puntos de vista diferentes que son: la visión de educación establecida por el padre o protector de los hijos, la percepción de los jóvenes por inmiscuirse dentro del Estado de acuerdo a sus conveniencias, y por último, la elección por parte de los dioses hacia aquellos que ellos decidan quienes van a manejar x o y ciencia.

Soc. - ... Si conocemos algo, cualquier cosa que ello sea, cuya presencia hace mejor a aquello en lo que se presenta y, además, somos capaces de efectuar su presentación, es evidente que sabemos qué es tal cosa y que, acerca de ella, podemos hacernos consejeros en cuanto al modo de adquirirla más fácilmente y mejor. (Platón, *Laques*. 189e)

Tomando lo anterior como punto inicial, se dirá que es en un primer momento responsabilidad del padre hacer que su hijo aprenda diferentes saberes que son expuestos a la sociedad por parte del Estado. No obstante, se encuentra aquí el primer detonante que exalta la discusión, y es más precisamente en *Laques*, puesto que en una exposición de *hoplomachia*, los padres no tienen el conocimiento si dicho saber es conveniente o no en sus hijos. La discusión se divide en dos vertientes respectivamente: La primera en cuanto que ejercitan el cuerpo y los hacen pertinentes a la participación en competiciones; y seguido a ella, se plantea desde la perspectiva en donde los jóvenes al practicar dicho arte, se les alza el carácter y los llena de valor no sólo para los combates, sino también, dentro de su propia vida a lo que plantea la diferencia entre los cobardes y los

valientes en guerra. En este punto se despiertan varias interrogantes tales como: ¿Cuál sería en este caso la mejor percepción de educación? ¿A cuál ideal de educación a la que se está apuntando? ¿Cuál es la más pertinente para ejecutar en la guerra?

En otro extremo, en el diálogo *Lisis*, el debate comienza en el momento en que Lisis quiere hacer cosas que los padres solo le permitirían ejecutar a los esclavos. Es pues que en ese transcurrir de ideas se supone que existe una relación directa entre lo esclavo en cuanto función que cumplen de acuerdo a los bienes que se manejan y que dominan; y la felicidad que le procede a la realización de un deseo y que es directamente proporcional a la libertad. Lisis, cree que dicho problema es cuestión de edad, mientras que Sócrates apunta que es más una falta de capacidad y entendimiento de las cosas. Por ende es necesario, y se verá expresado en este diálogo, que cuando Lisis “necesite aún un maestro, es que no has alcanzado el entendimiento” (Guthrie, 1998, p. 139). A partir de lo anterior, se presenta en este texto una alegoría a la amistad, al amor y al eterno deseo de poseer algo o alguien externo a él; que se debe cultivar siempre y cuando el otro sea constantemente un objetivo.

La última percepción se encuentra en el diálogo *Ion* en donde se presenta una nueva perspectiva en cuanto a educación se refiere. Aquí se muestra el manejo de un arte o técnica que en este contexto sería el caso de la poesía, puesto que se da por medio de la intervención de lo divino; es decir, ésta enaltece el conocimiento de las cosas no por medio de la técnica misma sino más bien, de acuerdo a un don que despierta el alma y que es enajenado por algunos pocos hombres. Por consiguiente, la grandeza de aquellos se obtiene ya que Sócrates los pone como portador de la inspiración de los dioses. Con este antecedente, Ión cree que es capaz, tanto de relatar letra por letra las historias traídas de Homero como también, tras este conocimiento, poder arengar a los ejércitos, es decir, él podría estar dispuesto a recibir el cargo de general o estratega en tiempo de

guerra. Ión expone que la situación en la que se encuentra es la de estar poseído por un don divino y de la cual supuestamente lo hace más excelso dentro de sus limitantes.

Sóc. - Entonces, tal vez, lo que diría un general para arengar a sus soldados.

Ión. - Sí; estas son las cosas que conoce un rapsodo.

Sóc. ¡Cómo! ¿El arte del rapsodo es, pues, el arte del general?

Ión. - Al menos, yo sabría qué es lo que tiene que decir un general. (Platón, Ión, 540d)

Como se vio anteriormente aquel que maneje un saber y que se encargue de repartirlo a quienes crea conveniente propicia una excelente opción para generar bienestar en el Estado, ya que son muchos saberes o técnicas que confabulan con el desarrollo y el autoabastecimiento de una sociedad. De forma contraria, se establecería la imposibilidad que un individuo pueda ejercer todos los oficios, puesto que sería un caos y además el Estado se administraría de forma errónea. Para ello Sócrates llega a la conclusión de que cada cual tiene una cualidad y un deber en la polis, es decir, que el campesino debe encargarse de dicho saber para satisfacer las necesidades alimenticias de la población, el soldado tras sus aptitudes para la guerra debe encargarse de defender a la sociedad, el rey debe gobernar ya que maneja el arte de la administración. Dicha diversidad de saberes se hace relevante basado al objetivo de aprovechar la multiplicidad de conocimientos.

A la par de estas ideas, en el diálogo *Cármides* se muestra la necesidad de la sensatez o *sophrosyne* que se hace importante dentro del reconocimiento de cada actor que se inmiscuya en las funciones del Estado.

La sensatez es catalogada por Sócrates como el conocimiento de sí mismo o también entendida a partir del reconocimiento de lo que se sabe y de lo que se ignora. Para esto es necesario un estudio de forma personalizada, en donde la seriedad y el compromiso con la sociedad se vean abanderado en la praxis

introspectiva con una finalidad apuntado a la comunidad y no a los intereses individuales; Sócrates lo mostraría con las siguientes palabras:

“Porque si la sensatez, tal como la hemos definido ahora, nos guiase realmente, tendría que ocuparse de todo, según el contenido de los distintos saberes, y ningún timonel que dijese, sin serlo, que lo era, nos podría engañar, ni ningún médico o estratega, o quienquiera que sea, que las diese de que sabe algo sin saberlo, nos podría pasar, sino que precisamente los cuerpos serían más sanos que ahora, que escaparíamos mejor a los peligros del mar y de la guerra y que todo nuestro mobiliario, vestimenta y calzado, y, en definitiva, todas nuestras cosas y, en general, todo absolutamente, porque dispondríamos de auténticos artesanos” (Platón, *Cármides*. 173a).

Es evidente que en esta primera parte de los diálogos Platón reafirma en voz de Sócrates la necesidad de saciar al Estado y ponerlo en un grado alto en donde los intereses individuales sean subordinados a los sociales. Para ello, el individuo debe ser consciente de las leyes y de todo aquello que rodea a la comunidad con el fin de hacer una constante defensa hacia lo que es propio de sí y generar consigo el enaltecimiento de la patria. Por lo anterior, es indispensable que el individuo se plantee su lugar dentro de la comunidad y ejercite una labor que lo identifique con la misma. Todo esto se debe hacer con la sabiduría y la prudencia dirigida por parte de la sensatez a partir de una inspección proveniente del alma y en donde la conciencia lo lleve a acaudalar un estado de bienestar que vaya a la par del ideal de sociedad al que todos deben estar de acuerdo y que tiene como parte originaria la cohesión social y el fundamento de la legitimidad.

1.1.2.2. Diálogos de transición: Sobre la virtud y el valor en la naturaleza humana.

La característica más común dentro del conjunto de diálogos que conforman este grupo se encuentra en la constante crítica que hace Platón en boca de Sócrates

contra los sofistas. Esta crítica se basa primordialmente en la forma en cómo estos son hábiles al hablar y al presentarse como conocedores en muchos temas, de los cuales les proveía reconocimiento en la sociedad en la que incursionaban, y de paso también, les servía para enriquecerse económicamente.

Al realizar una relectura de lo anterior y teniendo como bases el origen de la participación terminológica ateniense, se definiría al sofista como una persona sabia partiendo de su etimología σοφιστες que indicaría a aquel que se dedicaba a enseñar e instruirse a diferencia de los maestros o los pedagogos de la época:

“El sofista es un hombre libre (el *paidagogos*, por lo común, no lo era) que recibe este título de otros, porque socialmente se reconoce en él a un *experto en*, a un *profesional de* la educación en sí. Y, por tanto, alguien a que se respeta como un perito en enseñanza” (Caño-Guiral, 2004, p. 53).

Esta apreciación primitiva del sofista posteriormente entraría en la realidad política aproximadamente en los siglos VII – VI a. C., a partir confrontación entre eúpatridas y demócratas: el primer grupo defendía su primacía genética al compartir vínculos sanguíneos con aquellos que habían hecho de Atenas una gran nación y por ello eran reconocidos a la vez por su grandes extensiones de tierra y riquezas; por otro lado, los demócratas eran aristócratas mercantiles que entraban en el plano político gracias sus constantes discusiones con la asamblea, abonando que la única forma de convencer a la población era desde los discursos que llevaban en sí una especie de retórica que tenía como objetivo primordial el persuadir (*peithos*) a la comunidad, al consejo, la asamblea, entre otros estamentos estatales, para poder obtener votos a favor de impuestos, proyectos, leyes, y así sucesivamente.

Ante esta percepción positiva de los sofistas de la época, Sócrates, Platón y la escuela platónica en general, irán en contra de este selecto grupo de pensadores atenienses puesto que afirman que aquellos promulgan una realidad relativizada

de la verdad y que además, su validez era reconocida mediante razonamientos dobles o *díssoi lógoi* que planteaba la necesidad de hacer un análisis juicioso de las palabras para emplearlas correctamente, y también, les era oportuno estudiar un vocabulario técnico y su relación adecuada a la rama de la ciencia a la que pretendían generar impacto o básicamente en todas estas para formar un halito de veracidad en sus conciudadanos.

Cabe decir que los sofistas empleaban la retórica en conjunto a los estudios expuestos anteriormente para generar impacto en la sociedad gracias a su facilidad discursiva y a la cualidad obtenida, según estos, de la *polymátheia* que por un lado etimológicamente significa conocedor de muchas ciencias, mientras que para Platón eran simplemente discursos sin un real fundamento, pero sin quitarle la consciencia de que servía a la par como simulacro para la participación en la política:

Pol. - ¿Pues qué es la retórica según tú?

Sóc. - Algo que tú afirmas haber hecho arte en un escrito que he leído hace poco.

Pol. - ¿Qué es entonces?

Sóc. - Una especie de práctica.

Pol. - ¿Según tú, la retórica es una especie de práctica?

Sóc. - Eso pienso, a no ser que tú digas otra cosa.

Pol. - Una práctica ¿De qué?

Sóc. - De producir cierto agrado y placer” (Platón, *Gorgias*, 462b).

La incursión de los sofistas en la política ateniense se convierte en tema principal en este grupo de diálogos¹⁹. A la par, Platón comienza a extenderse en sus

¹⁹ Hay que estipular principalmente la importancia que ejercen los lugares o los eventos en donde se producen los diálogos puesto que delimitan significativamente el tema a tratar. Es en el caso del *Eutidemo* en donde Platón transporta el manejo del arte del pancracio a Eutidemo y Dionisodoro quienes eran personajes de la época, sin embargo, esta técnica toma una diferente perspectiva puesto que aquí no se describe como una lucha que combinaba el pugilato y la pelea a golpes, sino más bien como una batalla verbal en donde el objetivo era dejar sin respuesta a su contendiente, es decir, derrotarlo argumentativamente; en el caso del *Gorgias*, el personaje que responde al mismo nombre del diálogo, acababa de participar en una epídexis, Sócrates llega tarde y Calicles lo recibe con la siguiente frase: “Así dicen que conviene llegar a la guerra y al

escritos, alcanzando a postular pistas de su teoría sobre la inmortalidad del alma sin dejar a un lado el estudio, aún en forma socrática, sobre el valor, la virtud y su posible enseñabilidad.

Comúnmente se encuentra en los diálogos de juventud un Sócrates empeinado por encontrar respuestas a preguntas de carácter moral, metafísico, político, entre otros; sin embargo, dentro de este gran catálogo de preguntas sobre la amistad, la templanza, la prudencia y más, se encuentra un Platón que lleva a su maestro a indagarse sobre todo por la virtud y los valores. Para tal fin utiliza a los sofistas, y su fama de conocedores de todo lo mundano, con el objetivo de esquematizar diálogo por diálogo la cuestión antes presentada.

Sin embargo, el pensador ateniense ya tiene presente y reconoce en un primer momento que la virtud es todo aquello que se hace bajo el conocimiento de lo que es bueno y beneficia o no al sujeto: “Sóc. - Entonces se concluye ahora que la virtud es discernimiento, ya todo o parte de él” (Platón, *Menón*, 89a). No obstante, aunque esta referencia es similar a la que se muestra al momento de delimitar el concepto de *sophrosyne* se propone que todo tipo de discernimiento de lo útil o no de los actos es una cuestión meramente racional y que tiene como base un principio moral enteramente socrático en cuanto que afirma “La acción que yerra por falta de conocimiento sabéis vosotros, sin duda, que se lleva a cabo de la ignorancia” (Platón, *Protágoras*. 357d). Por ejemplo, en el diálogo *Eutidemo*, Crítias expone que en cuestiones de guerra ya se encuentran definidas las tareas de aquellos que participan en las batallas y que por lo tanto las labores de cada uno no pueden expandirse hacia las acciones de los demás; si eso se da, es gracias al desconocimiento totalmente adherido a la condición humana de las técnicas fuera de las que cada uno maneja:

combate, Sócrates” (Platón, *Gorgias*, 447a); y por último en Menéxeno, Sócrates había asistido al Consejo puesto que se iba a pronunciar el discurso sobre los muertos en combate, que es un tributo que desde Pericles empieza con una exhortación a aquellos que han perdido la vida defendiendo el honor a la patria.

¡Por supuesto! [Afirma Clinias] Y lo mismo vale con los estrategas -dijo-, que, cuando han tomado una ciudad o un ejército, los confían a los hombres de estado -ya que ellos, por sí, no saben qué uso hacer de lo que han capturado-, así como los cazadores de codornices entregan las presas a los que se dedican a su cría. De modo pues -continuó-. qué si necesitamos un arte que sepa también hacer uso del objeto que ha adquirido, por haberlo producido o por haberlo cazado, y si sólo un arte tal nos hará dichosos, entonces el que buscamos -concluyó- no será el arte estratégico, sino otro. (Platón, *Eutidemo*, 290c)

Es indispensable en este punto colocar en el pensamiento de Sócrates que el reconocimiento de lo propio, la moral y la actuación en el campo político, viajan en la misma dirección, y que también, juegan un papel extremadamente importante al momento de administrar justicia, que en este caso su respectiva corrección enteramente visible desde un parámetro político – pedagógico, se establecería por medio del castigo; acción que se encuentra en la delgada línea que delimita lo justo de lo injusto y que a priori es causa de la enseñabilidad de la virtud.

En el diálogo *Protágoras*, y en menor medida en el *Gorgias*, se trata el tema del castigo con precaución puesto que va a ser el punto flexivo que hará entrar a Sócrates en discusión con su época. La importancia del castigo se encuentra en el efecto de “associate punishment with ideas of teaching and reprimand and to present it as having a educational role” (Stally, 1995, p. 11). El punto inicial del estudio de este tema proviene de la repartición de la moral y de la justicia por parte de Zeus; ya que al momento en el que Prometeo le regala al hombre el fuego como símbolo de sabiduría, no contaba con que esto fuese insuficiente, se presenciaba que los hombres batallaban entre sí gracias a la ausencia de un saber político que posibilitará el orden y la cohesión de la ciudad. Zeus al ver el caos en el que se encontraba la raza humana decidió repartir la justicia y la moral de forma diferente a como estaba asignado el conocimiento:

“Zeus, entonces, temió que sucumbiera toda nuestra raza y envió a Hermes que trajera a los hombres el sentido moral y la justicia, para que hubiera orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad. Le preguntó, entonces, Hermes a Zeus de qué modo daría el sentido moral y la justicia a los hombres: -¿Las reparto como están repartidos los conocimientos? Están repartidos así: uno solo que domine la medicina vale para muchos particulares, y lo mismo los otros profesionales. ¿También ahora la justicia y el sentido moral los infundiré así a los humanos, o los reparto a todos?- - A todos, dijo Zeus, y que todos sean partícipes. Pues no habría ciudades, si sólo alguno de ellos participara, como de los otros conocimientos. Además, impón una ley de mi parte: que al incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad” (Platón, *Protágoras*, 322c)

Ante esta explicación Protágoras atribuye al castigo características como la venganza, si ésta se hace sin razón alguna; también dota este acto como una especie de curación a futuro para impedir que la causa del castigo se repita; ante esto, es necesario que la ejecución del castigo se dé a nivel público, para que aquellos que presencien dicho enjuiciamiento sepan a qué se arriesgan; entre otras ideas que se añaden a la capacidad de enseñabilidad de esta forma de hacer política, y por lo tanto “The predominant idea here is that punishment is a part of moral education, though that is combined with the idea that it makes those on whom is “inflicted” better and may thus be said to “cure them” (Stalley, 1995, p. 12). El castigo, por consiguiente, se encuentra en la misma dirección hacia la construcción del Estado, puesto que este reafirma el objetivo a seguir por parte del pueblo, la participación de los ciudadanos, las leyes que controlan el actuar del hombre en la sociedad, entre otras maneras de cohesión del sujeto a favor de los intereses sociales y no particulares. Se puede decir que sirve como catarsis del individuo junto a inclinación social que determina el objetivo de un Estado y todos sus partícipes.

Y es en este último ítem en el que se hace más evidente el actuar de la moral dentro de las cuestiones políticas. Sócrates en el *Gorgias* pone a colación el tema de sufrir injusticia. Él propone en su discernimiento una vía que provoca polémica

y que continúa siendo una crítica a algunos políticos de su época²⁰: En un primer lugar es preferible moralmente recibir injusticia a provocarla, sin embargo, si ya se ha cometido injusticia es prudente pagar una pena a no pagar nada: “Es propio de todo el que sufre un castigo, si se le castiga justamente, hacerse mejor, y así sacar provecho, o servir a los demás de ejemplo para que, al verle otros sufrir el castigo, tengan miedo y se mejoren” (Platón, *Gorgias*, 525b). Ahora bien, ya se tiene establecida la necesidad de provocar justicia en todos los actos, o al momento de hacer injusticia, asumir la responsabilidad e ir a la par con las disposiciones del Estado; pero ahora cabe un interrogante: ¿Cuál es la causa del hacer injusticia?

Platón dentro de los diálogos de transición incita el tema de los deseos y de los placeres gracias al desconocimiento de las cosas, que en otras palabras, hace referencia a dichas acciones del alma que son provocadas por ignorancia de la misma, ya que en su intuición de actuar bien, dicha acción se realiza de forma contraria. No obstante, también se infiere que al momento de tener conocimiento de algo y se esté actuando conforme a la maldad, es necesario que primero haya ejercido bondad en su proceder. Tras el anterior recorrido de ideas la virtud procede a ser una actitud hacia algo por el cual se ejecuta y se prevé un fin u objetivo dispuesto, que es determinado por la medida y ésta debe aplicarse hacia una actividad referida; lo que hace prevalecer en el hombre un hábito que en su completa disposición lo lleva hacia la perfección o el ideal de satisfacerse a sí mismo.

La virtud persigue entonces a entender la necesidad de finalidad que tiene el sujeto para definirse a sí mismo, aunque afuera de este foco existe en él una aurora de actos que durante toda su existencia lo va delimitando tanto a nivel

²⁰ El diálogo *Gorgias* es entendida como una crítica que hace Platón tras la muerte injusta que hizo el régimen político democrático a su maestro Sócrates en el año 399 a. C. Platón intuye que Sócrates prefirió con total conocimiento de causa, que se estableciera injusticia en él; más no él ir en contra de su patria.

personal como social; dichos actos además de encuadrarlo, crean en la persona un valor determinado por la libertad de los dioses en cuanto le conceden la suficiencia de ejercerlos o por la sociedad de manera axiológica y cuya función se encuentra estrechamente relacionada en la naturaleza de la existencia determinada por una reflexión de las acciones; es decir que aquello que es, es, a causa de lo que vale y viceversa; por ende el valor es directamente proporcional a la naturaleza de ser y entendida bajo los conceptos de hombría, animo, hábito entre otros.

El valor también se convierte en Platón en una fuente de discusión puesto que esta perspectiva axiológica comparte con la virtud la necesidad de ser considerado por los actos del entendimiento. La dirección de la razón equivale al éxito y la utilidad que pueda tener el hombre en cuanto a afrontar un problema o dilema; en este sentido Sócrates divide aquel que discierne y aquel que posee temeridad y se cuestiona:

Sóc. - ... Por ejemplo, el valor: si no fuera discernimiento el valor, sino una suerte de temeridad, ¿no es cierto que cuando un hombre es temerario y carece de juicio, recibe daño, mientras que saca provecho, en cambio, cuando tiene juicio? (Platón, *Menón*, 88b).

Es bajo la perspectiva del discernimiento que el hombre se va dando a conocer gracias a la elocuencia prevista entre la dicotomía de ser-hacer, pero el éxito se aplica a aquellos que logran su propósito no sólo con prudencia, sino también en cuanto a lo que han poseído haya sido de buena manera. En esta medida Platón en muchos de sus diálogos ha traído a colación el ejemplo del médico, el gimnasta y el banquero, ya que entre estos debe alagarse a aquellos que tienen salud, cuidan su cuerpo y se enriquecen sin fraude expresados respectivamente.

Pero en términos de las actuaciones en la guerra, el filósofo ateniense separa a aquellos que disciernen de los que no llamándolos valientes y cobardes

respectivamente. Estos grupos unánimemente responden al llamado de la guerra tal vez puesto que “no llegaron a las manos, unos contra otros, por maldad ni por odio, sino por un azar adverso” (Platón, *Menéxeno*, 244a). No obstante, mientras que los valientes se esfuerzan para actuar bien en las batallas gracias al conocimiento que tienen sobre lo temible a lo que se están enfrentando, sufren una constante envidia por parte de aquellos que esperan que fallen para así censurarlos; por otro lado, los cobardes van a esperar el momento justo para obtener su puesto y con ello riquezas y pertenencias, pero esto al transcurrir del tiempo le va a generar una deficiencia ya que se esforzará en demostrar lo que no es, poniendo en evidencia su propia cobardía.

Aunque desde otra perspectiva Platón tiene claro que tanto el actuar del valiente y del cobarde compaginan en la medida de su presencia en la guerra, gracias a que los elogios por parte del Estado se hacen de forma general sin importar que aquellos que mueren o que sobreviven a la misma tengan grandes posesiones o que hayan incursionado con gallardía o no los avatares de la lucha; y es por esta razón que es hermoso en palabras de Sócrates en el diálogo *Menéxeno* morir en guerra:

Sóc. - Ciertamente, Menéxeno, en muchas ocasiones parece hermoso morir en la guerra. Pues, aunque uno muera en la pobreza, se obtiene una bella y magnífica sepultura, y además se reciben elogios, por mediocre que uno sea, de partes de hombres doctos que no reparten sus alabanzas a la ligera, sino que han preparado durante mucho tiempo sus discursos. (Platón, *Menéxeno*, 234c)

Tras este pequeño viaje entre lo que significa la virtud y los valores se puede estipular que éstas tienen sus inicios dentro del conocimiento de las cosas. La falta de las mismas se da por ignorancia, lo que concurre inminentemente al error; por lo tanto, estas falencias determinan el carácter y el talento tanto del individuo como del Estado. Este último ente, para lograr estipular una cohesión en sus habitantes debe manejar el monopolio de las armas, de las leyes, economía, entre

otros, que por medio del castigo regula a nivel político y pedagógico las actuaciones de la sociedad.

1.1.2.2.3. Diálogos de madurez: El alma, del actuar del amor y su vinculación en la guerra.

Al tropezar con este nuevo grupo de diálogos, denominados de madurez, es necesario establecer que la pertinencia de ideas presentadas aquí hacen parte de una implementación filosófica meramente platónica, en donde el pensamiento de Sócrates en este sentido participa ya en un menor rango²¹. Es entonces que la discusión de este grupo de escritos se centra en la construcción de la pregunta y su respectiva indagación acerca de lo trascendente, la metafísica, la inmortalidad del alma, el destino humano, la esencia de lo bello y bueno en sí, entre otros temas que pululan alrededor de la política que será descrita por el filósofo ateniense en una mayor medida dentro del diálogo denominado la *República*. Sin embargo, para un mejor entendimiento de la investigación, se excluirá dicho escrito, por el momento, ya que es donde expresa con gran detalle la construcción de la *polis* que Platón cree viable dentro de sus ideales; además, es aquí el momento donde inicialmente formula la importancia de los guardianes, su creación, formación, educación, entre otros agregados que serán expuestos en el siguiente capítulo con mayor detenimiento ya que es el punto central del presente estudio.

A continuación se realizará un estudio de los cánones de la guerra y la involucración de los ejércitos con los siguientes textos: *Fedón*, *Banquete* y *Fedro*.

²¹ Este distanciamiento se genera precisamente gracias a los viajes realizados a la Magna Grecia, Cirene y Egipto, en donde estuvo influenciado directamente por las ideas órficas, cosmovisiones jónicas, creencias pitagóricas y la tendencia a traer a colación en sus ideas elementos de la tradición homérica. Con estas referencias, este pensador ateniense recrea una visión inmanente y trascendente de la realidad en donde denota su cabida en la filosofía de occidente y de la cual impone una idea política, ética, metafísica, cultural, entre otras, que presenta el gran ingenio de dicho personaje dentro de su época.

Uno de los discernimientos más inquietantes dentro de las ideas platónicas es el involucrar la filosofía con el advenimiento de la muerte; ésta se plantea como una preparación que sobreviene con la idea de purificar constantemente el alma de aquellos deseos y placeres que no pueden ser eliminados durante toda la vida, que provienen del exterior y que además, son mediados por el cuerpo.

Por que en efecto, guerras, revueltas y batallas ningún otro las origina sino el cuerpo y los deseos de este. Pues a causa de la adquisición de riquezas se originan todas las guerras, y nos vemos forzados a adquirirlas por el cuerpo siendo esclavos de sus cuidados. Por eso no tenemos tiempo libre para la filosofía, con todas esas cosas tuyas. Pero el colmo de todo es que , si nos queda algún tiempo libre de sus cuidados y nos dedicamos a observar algo, inmiscuyéndose de nuevo en nuestras investigaciones nos causa alboroto y confusión, y nos perturba de tal modo que por él no somos capaces de contemplar la verdad. (Platón, *Fedón*, 66c)

Es indispensable por lo tanto desatarse de aquellos sentimientos mundanos que traen consigo un detraimiento del alma, que su única función está establecida meramente en lo racional y en las ideas; en el caso contrario, el alma sufrirá una pesadez al ser retenida por el cuerpo ya que al momento de la muerte es arrastrado a lo terrenal y por esta causa se hace visible: este fenómeno es lo que comúnmente conocemos como fantasmas.

Es pues que partir de éstas consideraciones, el filósofo “Por medio del razonamiento y sin la ayuda de los sentidos corporales, en la medida de lo posible, la mente puede alcanzar la verdad y la captación de las Formas eternas”. (Grube, 1987, p. 196). Al ser el conocimiento la finalidad de aquellos amantes a la sabiduría, el acontecimiento de la muerte debe ser un evento al cual no se debe temer ya que es una obra del destino y de las leyes al cual no hay que desobedecer; y además el alma comparte la naturaleza de la Idea que está compuesta por la mera razón e intelecto.

Es en esta medida en el que la muerte al momento de afrontarla, como es el caso de Sócrates en el *Fedón*, determina la templanza, la valentía y además, demuestra nivel de apego hacia las cosas corporales de aquellos que intentan abolirla. Cabe decir que aquellos filósofos que no desean que la muerte llegue a su existencia no se han dedicado seriamente a purificar su alma, lo que los convierte en cobardes puesto que están apegados a un placer mayor o a la codicia terrenal:

Por lo tanto, eso será un testimonio suficiente para ti -dijo-, de que un hombre a quien veas irritarse por ir a morir, ése no es el filósofo, sino algún amigo del cuerpo. Y ese mismo será seguramente amigo también de las riquezas y de los honores, sea de una de esas cosas o de ambas.

- Desde luego -dijo-, es así como tú dices.

- ¿Acaso, Simmias -dijo-, no se aplica muy especialmente a la llamada valentía a los que presentan esa disposición de ánimo?

- Por completo, en efecto, -dijo. - Por consiguiente también la templanza, e incluso eso que la gente llama templanza, el no dejarse excitar por los deseos sino dominarlos moderada y ordenadamente, ¿acaso no les conviene a estos solos, a quienes en grado extremo se despreocupan del cuerpo y viven dedicados a la filosofía?

-Forzosamente -dijo.

- Porque si quieres -dijo él- considerar la valentía y la templanza de los otros, te va a parecer que es absurda. (Platón, *Fedón*, 68b)

En este sentido Platón empieza a emitir juicios del hombre partiendo de su perspectiva sobre el alma, en donde la naturaleza humana puede estar determinada por impulsos irracionales; además esta misma es capaz de visualizar modelos de comportamiento que de una u otra forma no determina la conducta de éste, y por lo tanto se encasilla dentro del criterio del reconocimiento de lo que sabe o de lo que ignora, sin embargo “por más que el filósofo posea un deseo apasionado de la verdad, no puede estar desprovisto de toda emoción” (Grube, 1987, p . 202).

Platón posteriormente utiliza dichas creencias y promueve como base tres argumentos en el que demostrará la inmortalidad del alma: el eterno retorno a lo contrario, la *anamnesis*, y la afinidad con las realidades invisibles. Pero es en el *Fedro* en donde explica de forma mítica cuál es la procedencia las almas de acuerdo a su naturaleza ya que “Automovimiento es la esencia y la definición del alma porque sólo un cuerpo tiene movimiento en sí mismo es animado” (Guthrie, 1998, p. 387) y además, muestra como llegan estas a convivir con la naturaleza humana.

El alma vuela con sus alas²² alrededor del universo y junto con ella se encuentran once compañías lideradas por doce dioses cuyo líder es Zeus. Las caballerías en donde se encuentran las almas se dirigen hacia el cielo que es lugar predestinado a ellas puesto que ahí pueden observar las Formas en su estado de perfección y de verdad, entre ellas se encuentran la Justicia, la Templanza, el Conocimiento. Dentro de este viaje algunos caballos reciben pisotones y maltrato provocando daños en sus alas y por lo tanto perciben poco o no alcanzan a determinar dicha realidad trascendente de lo cual solo pueden interactuar con la mera *doxa* opinión. Al momento de no poder continuar con el ritmo de vuelo las almas caen a tierra perdiendo la memoria de aquello que habían visto, y junto con ello, pierden la visión y las alas. Los otros que pudieron ver la realidad reencarnan en el hombre y dependiendo de cuantas Formas eternas pudieron presenciar, Platón los organiza de la siguiente manera:

“Sóc. - ... Entonces es de ley que el alma no se implante en ninguna naturaleza animal, en la primera generación sino que sea la que más ha visto la que llegue a los genes de un varón que habrá de ser amigo del saber, de la belleza , o de las Musas tal vez, y del amor; la segunda, que sea para un rey nacido de leyes o un guerrero y un hombre de gobierno; la tercera, para un político o un administrador o un hombre de

²² De los cuerpos existentes en el mundo la imagen de las alas son las que comparten algún tipo de semejanza o congruencia con lo divino, puesto que estas llevan al cielo los objetos corpóreos y por lo tanto los acerca a donde se encuentra la morada de las divinidades.

negocios; la cuarta, para alguien a quien le va el esfuerzo corporal, para un gimnasta, o para quien se dedique a curar cuerpos; la quinta habrá de ser una vida dedicada al arte adivinatorio o a los ritos de iniciación; con la sexta se acoplará el poeta, uno de éstos a quienes les da por la imitación; sea la séptima para un artesano o un campesino; la octava, para un sofista o un demagogo, y para un tirano la novena".
(Platón, *Fedro*, 248c)

La condición para poder volver a ver las realidades eternas consiste en vivir una vida justa, de la cual sólo es el alma filósofo quien puede recobrar las alas y volar nuevamente al cielo. Cabe detallar dos cuestiones: la primera plantea que aquellas almas que no pudieron ver ninguna realidad son reencarnadas en animales o en objetos inanimados; la segunda objeción, es que para el que el alma del filósofo pueda ver dicha realidad nuevamente, debe elegir vivir la vida filosófica tres veces seguidas; las demás almas viven una existencia a base de castigos dependiendo de su comportamiento mediante una eterna vigilancia promovida por los dioses.

Por otra parte, en el diálogo que responde al nombre de *Banquete*, Platón presenta una celebración atribuida a Agatón, quien habría ganado un premio gracias a la elaboración de su primera tragedia aproximadamente en el año 416 a. C., y por el cual reunió a muchos de sus allegados a un *symposium* que iba tener lugar en la casa del poeta. En esa reunión se encontraban principalmente Fedro, Pausanias, Aristofanes, Eríxímaco, Aristodemo, Sócrates y su anfitrión; mientras que posteriormente entraría Alcibíades. Durante la celebración, Eríxímaco propone que cada uno de los participantes pronuncie un discurso sobre Eros, cuyo relato es empezado por Fedro.

Él expone a Eros como el dios más antiguo de todos y aquel causante de que los hombres develen lo mejor de cada uno. También muestra la exclusión de todo tipo de cobardía o amilanamiento si éste se encuentra en presencia de su amado; por tal razón "ninguno hay tan cobarde a quien el propio Eros no le inspire para el

valor, de modo que sea igual al más valiente por naturaleza” (Platón, *Banquete*, 178e). Por consiguiente, y tras este discurso, ve viable la ejecución de la formación de un ejército de amantes ya que emularían lo mejor de sí, y en este caso, estos combatirían haciéndose compañía y defendiéndose mutuamente inspirándolos de valor como si este les fuera propio. Como ejemplo de lo anterior, muestra las acciones de Acestis, Aquiles y Orfeo, en donde expone que sus actos son bien vistos por los dioses y que es gracias a Eros que las acciones les son presentados como una fuerza inspiradora que tienen como consecuencia la nobleza y son reflejo consecuentemente de la condición trascendente e inmanente. Fedro tras haber terminado su intervención le cede el turno a Pausanias.

Él empieza su exposición partiendo de la existencia de dos tipos de Eros, que comparten la simpatía de una Afrodita de distinto linaje²³. Sin embargo, la importancia de su intervención se da gracias a que se trae el amor homosexual entendido fácilmente por otras ciudades, como el caso de Elis y Beocia, y que a causa de la búsqueda de conocimiento, una pareja de amantes del mismo género puedan dedicar su existencia al arte de la persuasión, que es escaso en su cultura. No obstante, en ciudades como Jonia, que se encontraban bajo la influencia de los bárbaros, se prohibía el amor entre hombres ya que consideran a éste, la filosofía y la práctica del atletismo como una amenaza a los tiranos: “esto

²³ La primera denominada como Celeste, es aquella que “procede de Uranía, que, en primer lugar, no participa de hembra, sino únicamente de varón” (Platón, *Banquete*, 181c); mientras tanto la segunda, recibe el nombre de Pandemos o vulgar, y que es la más joven hija de Zeus y Dione. Esta última responde al amor representado por lo físico y que no tiene un objeto de pasión importante; de este participan hombres y mujeres que aman la corporeidad y los resultados sin importar el medio para llegar a estos. En el otro extremo, se topa el caso de la Afrodita Celeste, que es huérfana de madre y sólo responde al amor entre los hombres; pero no de todos, sino entre aquellos que son adolescentes puesto que dicha relación se basa en la vinculación para toda la vida y además se encuentran en una constante búsqueda de simpatía proveniente del alma o del intelecto y no de lo corpóreo. En este discurso se resalta con firmeza la necesidad de que “las relaciones con los muchachos, que sólo existen en vistas a un placer pasajero, deberían ser prohibidas por la ley” (Guthrie, 1998, p. 357); además se debería prohibir que los hombres que sigan a la Afrodita Pandemos establezcan relaciones con los hombres buenos y también con mujeres, ya que estos son los causantes de las constantes quejas que se le hacen a Eros.

lo aprendieron [algunos jonios que es vergonzoso conceder favores a los amantes] por experiencia propia también los tiranos de aquí, pues el amor de Aristogitón y el afecto de Harmodio, que llegó a ser inquebrantable, destruyeron su poder²⁴” (Platón, *Banquete*, 182c). En el caso de Atenas y Esparta, aunque por ser la más compleja es la mejor y más justa, puesto que los amantes no les es necesario ocultar su amor si en su finalidad sobresale la nobleza de sus actos, en caso contrario “Consentir buscando el beneficio propio o el honor es vergonzoso” (Grube, 1987, p. 157). La gran moraleja impartida por los atenienses dentro de este discurso, promueve aquel amor en donde es viable que lo físico se haga presente, si y sólo si, la búsqueda del amante tenga por acto el educar al amado en sabiduría y en valor. Ya después de estas palabras y de un ataque de hipo por parte de Aristófanes, le toca el turno a Erixímaco de exponer su opinión acerca del amor.

Erixímaco, médico de profesión, le añade al anterior discurso la cuestión en que el Eros promovido por Afrodita Celeste y Pandemos, no sólo participaría en los hombres sino también en los animales, las plantas, y todas las cosas existentes en el universo. Dentro de su profesión, plantea que

“Pues la medicina es, para decirlo en una palabra, el conocimiento de las operaciones amorosas que hay en el cuerpo en cuanto a la repleción y la vacuidad y el que distinga en ellas el amor bello y el vergonzoso será el médico más experto” (Platón, *Banquete*, 186c).

Tras esta definición se plantea que el estudio de la medicina consiste en la capacidad de manejar el amor y la armonía de los deseos buenos y malos con el fin de reconciliarlos y mantener el equilibrio en el cuerpo. La integridad de nuestros deseos siempre deben ir hacia la búsqueda de la justicia y la piedad; sin embargo,

²⁴ Hace referencia al suceso en la fiesta de las Panateneas en el año 514 a. C., explicado anteriormente, en donde por amor se derrumbó la tiranía y por lo tanto se consideran a estos como los fundadores del régimen democrático en estos pueblos.

es imposible evadir los malos deseos de los cuales habría que manejarlos con precaución y sin excesos. Todo lo anterior se moldea desde la totalidad del universo, e incluso en la religiosidad tal cual como se plantea en el diálogo en voz de Erixímaco:

Más aún: también todos los sacrificios y actos que regula la adivinación, esto es, la comunicación entre sí de los dioses y los hombres, no tienen ninguna otra finalidad que la vigilancia y curación del Eros. Toda impiedad, efectivamente, suele originarse cuando alguien no complace al Eros ordenado y no le honra ni le venera en toda acción, sino al otro, tanto en relación con los padres, vivos o muertos, como en relación con los dioses. Está encomendado, precisamente, a la adivinación vigilar y sanar a los que tienen estos deseos, con lo que la adivinación es, a su vez, un artifice de la amistad entre los dioses y los hombres gracias a su conocimiento de las operaciones amorosas entre los hombres que conciernen a la ley divina y a la piedad. (Platón, *Banquete*, 188b).

Posteriormente, Aristófanes interviene en la conversación y explica de manera caricaturesca una visión mitológica del mundo y la pertinencia que debe existir entre el amor y los hombres²⁵; llevando a la conclusión que afirma que el amor hace referencia a un anhelo que tiene el alma para perfeccionarse.

A continuación participa el anfitrión de la fiesta: Agatón; que en su corta y poética intervención, crítica a los que ya han expuesto porque no han descrito la

²⁵ Describe principalmente la existencia de tres tipos de sexos entre los cuales se encuentra el masculino proveniente del sol, el femenino que venía de la tierra y por último el hermafrodita o andrógino que tenía su origen en la luna. Estos últimos desafiaron a los dioses y Zeus con el temor de eliminar la raza humana, ya que si esto acontecía, no tendrían quienes les adorarán o venerarán; decidió junto con la ayuda de Apolo partir por la mitad a toda la raza humana con el fin de disminuirle su fuerza. Realizado dicha partición, Apolo le dio vuelta a la cara de los andróginos hacia el lado cortado y le dio retoques al cuerpo. Zeus veía que las mitades al quedar abrazadas por siempre morían por falta de nutrientes y vitaminas, por eso decidió pasar sus órganos genitales en la parte frontal de sus cuerpos. Este particionamiento produjo en estos, el deseo de unirse con su otra mitad creando así la necesidad del amor heterosexual, homosexual y lésbico; sin importar que estos dos últimos no tuvieran la posibilidad de reproducción, pero siquiera se les satisfacía el deseo de estar juntos. Por lo tanto el amor, en palabras de Aristófanes, está definido como aquel intento en donde todos los “hombres y mujeres, cuando digo que nuestra raza solo podría llegar a ser plenamente feliz si lleváramos el amor a su culminación y cada uno encontrará el amado que le pertenece retornando su antigua naturaleza” (Platón, *Banquete*, 193c).

naturaleza del amor en su pura esencia, sino que se han explayado en mostrar solamente sus atributos. Agatón expone a Eros como el dios más bienaventurado y bello, puesto que es el más joven de todos y el que mantiene la paz entre los demás dioses. Gracias a esta cualidad se puede desenvolver en los corazones tanto de dioses como de humanos ya que repele todo tipo de enemistad y fealdad que intente subyugarlo. Es en este sentido que Eros está dotado principalmente de belleza y bondad, y junto a estas, se abre el abanico de posibilidades que inicialmente propone a éste dios no solamente como poseedor de dichas características, sino también causa de las mismas en los dioses y en los humanos; además hay que añadirle las virtudes como la Justicia, Templanza, Valentía y Sabiduría que acompañan a este ser divino y que se explica respectivamente en el siguiente texto:

Hay que hablar a continuación sobre la virtud de Eros, y lo más importante aquí es que Eros ni comete injusticia por parte de ningún dios ni de ningún hombre. Pues ni padece de violencia, si padece de algo, ya que la violencia no toda a Eros, ni cuando hace algo, lo hace con violencia, puesto que todo el mundo sirve de buena gana a Eros en todo, y lo que uno acuerde con otro de buen grado dicen -las leyes reinas de la ciudad- que es justo. Pero, además de la justicia, participa también de la mayor templanza. Se reconoce, en efecto, que la templanza es el dominio de los placeres y deseos, y que ningún placer es superior a Eros. Y si son inferiores serán vencidos por Eros y los dominará, de suerte que Eros, al dominar los placeres y deseos, será extraordinariamente templado. Y en lo que se refiere a la valentía, a Eros -ni siquiera Ares puede resistir-, pues no es Ares quien domina a Eros, sino Eros a Ares -el amor por Afrodita, según se dice. Ahora bien, el que domina es superior al dominado y si domina al más valiente de los demás, será necesariamente el más valiente de todos. Así, pues, se ha hablado sobre la justicia, la templanza y la valentía del dios; falta hablar sobre su sabiduría, pues, en la medida de lo posible, se ha de intentar no omitir nada” (Platón, *Banquete*, 196b)

Una vez terminado su discurso le llega el turno a Sócrates que dentro de su perspicaz ironía hace caer en cuenta a la audiencia que el discurso de Agatón cae en un error, que consiste en que si Eros desea la Belleza y la Bondad, no

puede participar de la misma, por ende no puede ser ninguna de estas dos. Este deseo es descrito como el constante anhelo de algo o alguien, a lo cual refiere a ese algo que está fuera de sí, lo que le hace posible obtener y posteriormente, si es alcanzado el objetivo, poseer.

El filósofo ateniense empieza su intervención afirmando que el conocimiento sobre el amor ha llegado a su mente gracias a un dialogo elaborado junto a Diotima, una mujer vidente proveniente de Mantinea. Sócrates, como todos sus acompañantes en la fiesta ofrecida por Agatón, creía que Eros era bueno y bello; pero Diotima le hizo pensar lo contrario. Su raciocinio comienza al momento de inmiscuir a Eros no de fealdad ni maldad, tampoco de belleza y bondad, Eros es entendido como un punto intermedio entre estas cosas. Del mismo modo aplica la existencia de este no en cuanto que sea algo dotado de mortalidad o inmortalidad, sino más bien un término medio representado como un espíritu o *daímon* que:

Interpreta y comunica a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres la de los dioses, súplicas y sacrificios. Al estar en medio de unos y otros llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo. (Platón, *Banquete*, 202e).

Esto permite la comunicación entre los dioses y la humanidad, mediante sacrificios y súplicas por parte de los hombres, mientras que mediante los dioses, se limitan a mandar órdenes y respuestas a éstos sin importar el estado en el que se encuentren: dormidos o despiertos.

El origen de Eros proviene de una fiesta organizada por los dioses para festejar el nacimiento de Afrodita. En dicha fiesta se encontraba Poros quien estaba invitado a dicha celebración y Penía, que mendigaba en la puerta después de que los asistentes habían terminado de comer: el primero representa el emprendimiento, la fuerza, la riqueza, la abundancia y la constante búsqueda de sabiduría, mientras que Penía, representa la pobreza, rudeza, indigencia, lo no tierno ni bello. En

dicha fiesta, Poros se encontraba embriagado de néctar a lo cual decidió dormir en el jardín de la casa de Zeus. Penía por su lado, impulsada por sus necesidades, resolvió concebir un hijo tras acostarse al lado de Poros; por tal razón, Eros comparte las características de su padre y de su madre, además de ser “acompañante y escudero de Afrodita, al ser engendrado en la fiesta del nacimiento de la diosa” (Platón, *Banquete*. 203c). Además de lo anteriormente nombrado, Eros no pertenece al reino de lo mortal ni lo inmortal, sino que a veces nace, muere, vuelve a nacer; también todo lo que consigue, se le escapa, por ende, se encuentra también entre el camino que conduce la ignorancia y la sabiduría.

Esta última característica es la que se pone en discusión, puesto que ni los dioses ni los sabios pueden amar la sabiduría por que ya son acreedores a la misma; así mismo los ignorantes, en este sentido, tampoco pueden ir en búsqueda de la sabiduría ya que la ignoran completamente y se educan en suficiencia, con ello, no promueven la necesidad de deseo hacia otras cosas. Es decir que Eros representa el punto medio de estos opuestos porque la sabiduría es de las cosas más bellas existente en el universo y Eros, es un constante amante de la sabiduría, ya que va siempre en búsqueda de ésta, más no participa de ella. También es posible para Sócrates hacer una transliteración entre lo bello y lo bueno, teniendo como resultado en boca de Diotima que el amor es el deseo de un bien pero teniéndolo para siempre

Así, pues, la Belleza es la Moira y la Ilitía del nacimiento. Por esta razón, cuando lo que tiene impuso creador se acerca a lo bello, se vuelve propicio y se derrama contento, procrea y engendra; pero cuando se acerca a lo feo, ceñudo y afligido se contrae en sí mismo, se aparta, se encoge y no engendra, sino que retiene el fruto de su fecundidad y lo soporta penosamente. De ahí, precisamente, que al que está fecundado y ya abultado le sobrevenga el fuerte arrebató por lo bello, porque libera al que lo posee de los grandes dolores del parto. Pues el amor, Sócrates -dijo-, no es

amor de lo bello como tú crees. Pues qué es entonces? -Amor de la generación y la procreación de lo bello. (Platón, *Banquete*, 206d)

Lo anterior se convierte en la causa principal del por qué existe en el ser humano, los animales y en las plantas existe el deseo de engendrar y, en los dos primeros de cuidar. Este suceso se da gracias a que la acción de parir es un acto de inmortalidad que posee el ser mortal, y este en su deseo de persistir en lo inmanente, protege aquello que es semejante a él dotando “De aquí también el amor de los hombres a la gloria y al renombre con que desean permanecer para siempre” (Grube, 1987, p. 162). Es pues que esta ambición que tiene el hombre para existir por siempre es causal de las acciones nobles que estos ejecutan. Pero esta concepción de engendrar no sólo se provee físicamente, sino también en lo espiritual, por lo cual, aquellos dirigen su destino en la necesidad de hacer parir ideas y llevar consigo el alma propia y la de los demás hacia la sabiduría y la virtud. Basandose en este devenir de ideas, el engendrar con respecto al amor ordena de menor a mayor la percepción de hombre: Empezando en los poetas, inventores, y teniendo como imagen suprema, a aquellos que pueden administrar el Estado.

Aquellos que poseen el don de la reproducción mediante el intelecto y desean emplearlo, primero deberán estar atraídos por la belleza física de otro semejante a sí, posteriormente deberá relacionarla con la belleza del alma cuyo resultado será finalmente el crecimiento mutuo por medio de la educación y el reconocimiento de lo que se debe ser y hacer, es decir, de los modos de vida y de las leyes que deben participar de ella. Y es en este sentido, en donde los hombres se hacen inmortales y bellos a la vez, ya que aplica a la labor de los legisladores y la de los filósofos. Es por consiguiente que Eros y su afán de Belleza, parte de lo físico que radica en el cuerpo; posteriormente, descontamina la corporeidad dentro del significado incrustado en el alma del hombre; y por último, multiplica dicha

definición en relación con su enamorado, que dará a luz la verdadera concepción de Belleza en búsqueda de la sabiduría.

Al terminar Sócrates su intervención, entra Alcibíades y expone su teoría del amor dentro de los cánones de su experiencia al intentar conquistar el amor de Sócrates dentro y fuera de las batallas y compañías de las que participaron juntamente. Insiste incipientemente en la constante comunión con los dioses, el valor y resistencia en la batalla y en su constante búsqueda por los jóvenes y la admiración por el saber.

Encontramos en este grupo de diálogos una referencia constante a todos los sentidos que puede tomar el alma desde su creación hacia el ideal que se pretende conseguir. Platón dentro de todos los diálogos intenta trasponer la idea de sabiduría como el tope de todo tipo valor y virtud que el hombre en sus limitaciones debe alcanzar para poder vivir bien. Sin embargo, existen ya claves que nos van induciendo a la percepción que se irá a tener sobre la figura de los guardianes dentro del conglomerado estatal.

En primer lugar frente a la muerte. Existe en Platón la percepción de que el hombre que teme y se ve afligido ante este acontecimiento es alguien que se encuentra atado a los gozos y los placeres de la vida mundana, teniendo como base la perversión de lo corpóreo que replica en el alma; por lo tanto, al transmitir esta percepción a los guardianes, se intuye que estos no deben tener miedo a perecer en las guerras puesto que su deber se encuentra directamente relacionado a la defensa del Estado; además, no deben manejar ningún tipo de adquisiciones que sometan su alma dentro de lo terrenal, y que por lo tanto los ejerciten en la cobardía y no en su propia naturaleza.

Seguido a ello, en la exposición descrita en el *Fedro*, que involucra el conocimiento de las Formas e Ideas, y con ello, la constante lucha entre las almas

y sus respectivos caballos para presenciar las virtudes perfectas; se muestra dentro del orden expuesto por Platón aquellos hombres que dependiendo de la cantidad de Formas que hayan visto en el cielo, quedan atrapados en una generación de hombres, de la cual a los guerreros les corresponde la segunda, detrás de los sabios y los filósofos que han visto mayor cantidad de verdades. Este puesto lo comparte con un rey nacido de leyes o un hombre de gobierno. Aquí se muestra la posterior incógnita con los legisladores puesto que se pregunta ¿Es pertinente que quién debería hacer las leyes dentro del Estado fuesen los guardianes que son los que arriesgan sus vidas para la defensa de la sociedad?

Thus, there can be no doubt that the guardians are also to be philosopher- kings. Still, the circumstance in which this connection is made virtually forces us to attend to their profound conceptual differences. The passage just cited is the very first indication that the guardians might be thought of as philosophers-king. Moreover, the notion of the philosopher- king does not emerge originally from a philosophical analysis of the just city. Rather, it appears essentially as an after- thought, an idea generated in a different context as perhaps useful (for reasons never made wholly manifest), to be imported back into the picture of the kallipolis. (Steinberger, 1989, p. 1216)

Por último, existe la discusión acerca de la pertinencia de los ejércitos al momento de tener en sus filas a amantes homosexuales, ya que según lo descrito, fomentaría la valentía y el mayor esfuerzo en sus acciones, gracias a la constante vigilancia de sus amados. En este punto se tiene muchas discusiones, pero una particular involucra a las mujeres, su relación negativa y menor con respecto a los hombres, no sólo en las actuaciones de la guerra en donde en gran cantidad no participan, sino también en la sociedad ya que están atadas míticamente a la tierra y eso directamente significa a lo corpóreo, que es inicio de la perversión que produce el placer y deseo.

1.1.2.2.4. Diálogos de Vejez: Reformas al pensamiento platónico en función de la perspectiva política.

Este último conglomerado de diálogos es dividido comúnmente en dos partes de acuerdo a la percepción propuesta por los estudiosos del pensamiento del filósofo ateniense. En primer lugar se encuentra *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista*, y *Político*, en donde generalmente presenta una revisión fundadas en sus propuestas filosóficas y que se instaura inicialmente en una crítica a la teoría de las ideas, al conocimiento, al lenguaje y por último una reflexión política que es directamente proporcional a los acontecimientos sucedidos en su segundo y tercer viaje hacia Sicilia.

Seguido a estos diálogos se encuentran *Filebo*, *Timeo*, *Critias* y por último, *Las Leyes* en donde se caracterizan principalmente por implementar una especie de pesimismo que va en contravía al contenido de sus últimas obras, y en donde ya no intenta establecer teorías que dentro del marco de lo ideal pueda conducir a un Estado más justo y bondadoso, sino más bien hacia una acción reflexiva del pensamiento que esté a la par con la práctica y más aún con la realidad de un ser humano que posee dentro de sus limitaciones la cualidad expresada por el deseo y las pasiones de las cuales tendrán aquí una idea común en cuanto que dentro de la forma negativa de lo corpóreo que se plantea con anterioridad, aquí se tomará un giro hacia un camino viable para éstas, sin embargo prevalecerá el conocimiento de sí, del entorno, y de lo Otro, tal cual como se establece dentro de todo su pensamiento filosófico. Posiblemente esto significaría que en este punto de la reflexión platónica existe una reconciliación entre las ideas y la realidad, una relación conjunta que pone en dialogo la *praxis - theoretikos*.

En este sentido la estructura de la filosofía platónica se podrá resumir en cuanto que:

“Thus it is normal to begin any introduction to Plato by dividing up his dialogues into “early”, “middle”, and “late”, and characterizing the thought of these three “periods” in certain standard ways: so “early” roughly equals “Socratic”, “middle” is “constructive” or “optimistic” (or, alternatively, the period when Plato went too far), while “late” is “critical” or “pessimistic”, or again, when he abandoned the platonist excesses of the middle period and started doing real philosophy” (Rowe, 2001, p. 64)

Por otro lado, en el caso de *Crátilo*, existe una disputa en la percepción que se tiene acerca de su ubicación en la historia ya que algunos lo colocan dentro de los diálogos de transición por su forma estilística, mientras que otros por su lado, lo incluyen en los escritos de madurez gracias a su contenido y de acuerdo al orden de ideas se ubicaría según esto, anterior al Fedro; sin embargo Guthrie (2000) afirma que dicho texto es un “todo único y autosuficiente” (p. 12), en donde su enriquecimiento teórico no debería ser entorpecido por su presunta ubicación.

Cabe aclarar también, de la misma manera como se trató la *Republica* en el anterior grupo de diálogos, que el estudio de las *Leyes* se establecerá en un capítulo posterior; ya que es importante dilucidar con un mayor ímpetu cómo Platón expone una serie de leyes que implementará en forma de Constitución o código legal ideal. Por consiguiente, se encontrará el tema de los guardianes dentro de dicho texto, en donde el filósofo ateniense intentará responder a los cuestionamientos tales como qué deben tener, cómo deben operar, cuál es su accionar al momento de las batallas, entre otros temas que delimitan las acciones de este selecto grupo que tiene la labor de cuidar el Estado de las amenazas internas y externas a las que son sometidas.

Empezaremos esta sección con el diálogo que responde al nombre de *Crátilo*, y que plantea entre sus líneas el problema del lenguaje. La discusión se centra en el acto de nombrar como punto de partida del conocimiento y que además tiene similitudes con la acción del legislador o *nomothetes* quien es el encargado de fabricar las leyes a una sociedad determinada. Su labor es proporcional a la que

realiza el artesano, su arte y el instrumento que utiliza para recrear su actividad. El legislador o nominador en el caso del lenguaje, se encarga consecuentemente de fabricar el entretejido simbólico con el objetivo de adecuar la realidad con lo que se expresa, sin embargo, éste, como en el caso de las ciencias, debe manejar el arte de nombrar de acuerdo a la naturaleza de las cosas: “Sóc. - Por consiguiente, Hermógenes, no es cosa de cualquier hombre imponer nombres, sino de un - nominador-. Y éste es, según parece, el legislador, el cual, desde luego, es entre los hombres el más escaso de los artesanos” (Platón, *Crátilo*, 388e).

La unión entre naturaleza, adecuación y nominación implica en sí un paradigma ambiguo, ya que concibe una mimesis a la cual el hombre desde su imperfección no podría llegar a un acuerdo pleno con la verdad y la realidad de las cosas; y es por tal razón que hay que adjudicar que posiblemente al momento de nombrarlas se tendría inicialmente que recurrir a la perfección de los dioses para después ser concebidos parcialmente por la humanidad. Igualmente se presenta este argumento en la participación que tienen los hombres en el saber gobernar ya que su naturaleza en contraposición a la divina le es opuesta:

Por lo tanto [dice Parménides], si dios posee el señorío en sí más exacto y la ciencia en sí más exacta, el señorío de aquel ámbito no puede enseñoriarse sobre nosotros, pero, de modo semejante, nosotros no gobernamos a los que está en ese ámbito por el gobierno de entre nosotros, ni sabemos nada de lo divino por nuestra ciencia, y quienes están en ese ámbito, a su vez, por la misma razón, ni son nuestros señores ni saben de los asuntos humanos, por ser dioses. (Platón, *Parménides*, 134d)

Bajo esta lógica, es inevitable que el lenguaje en tanto validez sea elocuente con el deseo insatisfecho del hombre por conocer la verdad de la *physis*. Consiguiente a lo anterior, los nombres también sufren cambios, no desde sí sino para otro, y con ello “Sóc. - ... el experto en nombres observa su virtud y no se deja impresionar si se añade una letra, se transmuta o se suprime, o bien si la virtud del nombre reside en otras letras completamente diferentes” (Platón, *Crátilo*, 394c).

Bajo este juego del lenguaje, se plantea que las leyes dentro el mismo paralelo, deberían sufrir algún tipo de mutabilidad, y es en este aspecto en donde será propuesta la primera reforma en el cual Platón tomará distancia de sus anteriores planteamientos.

El filósofo ateniense se encuentra dentro de la problemática existente en las leyes en primer lugar con el diálogo *Teeteto*, en donde más allá del centro de discusión que hace referencia a la ciencia, también se indaga sobre la existencia de la conveniencia de la ley. Dicha conveniencia es perceptible en cuanto que sea recíproca con la ventaja que le puede traer la ley a una sociedad en un futuro, siempre y cuando, su percepción proceda al beneficio del Estado; es decir, que si la experiencia a la cual se va a aplicar dicho cambio se encuentra basada en un sujeto que es medida de lo particular, no es propiamente un saber lo que se estará generando, sino más bien una opinión verdadera que no es lo mismo al colocarla paralelamente en similar rango de conocimiento. Ejemplo de ello lo encontramos en la persuasión que demuestra ser un catalogo de opiniones verdaderas basadas en la experiencia pero que sin embargo, el sujeto quien las promulga puede que no tenga conocimiento de dicho saber y por lo tanto, su nivel de comprensión de la realidad será parcializada, al contrario de alguien especialista en un tema determinado en donde tendrá siempre presente el concepto de justicia. De aquí se puede concluir que "... Pues la sabiduría y la verdadera virtud no son otra cosa que el conocimiento de la justicia, y su desconocimiento es ignorancia y maldad manifiesta" (Platón, *Teeteto*, 176c); una maldad que siempre ha de ser necesaria para mantener el orden de la naturaleza mortal, y que por otro lado, va a tener como protagonista la educación en tanto que es la medida del cambio en cuanto que debe justificar moderadamente el conocimiento de acuerdo a una mejor disposición con respecto al pasado, en donde dependerá la salvación de los demás "Esto es lo que ocurre en la educación, donde el cambio debe producirse de una disposición a la que es mejor" (Platón, *Teeteto*, 167a).

En otras palabras, aquel que domina un tema se diferencia de los otros hombres prácticamente en el manejo del saber y en la búsqueda de la justicia a nivel estatal; esto es necesario siempre y cuando el dominio que determina la ventaja de una ciudad parta de aquel experto que con su saber puede objetivar en cierto sentido lo conveniente a una ciudad pensándose hacia un futuro. Una muestra de lo anterior se puede ejemplificar en la relación existente entre el estratega y el político, donde al momento de que el primero conquiste una ciudad, éste no tendrá el conocimiento específico para poder manejarla; por lo tanto, le cederá dicha obligación al político, que domina dicho saber. Contrariamente, es evidente que la incursión de forma bélica hacia una ciudad debe ser promulgada por parte de los guerreros que son quienes manejan las artes de la guerra, y no, de los políticos o aquellos que dicen dominar estos saberes.

Posteriormente, y bajo esta perspectiva, Platón atacará a aquellos que adoptan en su cotidiano vivir el vicio de exponer ideas con la facultad de crear falsos conocimientos en otras personas, y con ello, se lucran de manera económica y aumentan su fama; se hablará nuevamente de los sofistas. En este caso, y de acuerdo al diálogo *Sofista*, el filósofo ateniense continúa con el espíritu escéptico que inclina su postura “en torno a una certeza absoluta y una duda radical” (Soto, 2010, p. 129), y que es utilizada en contra de estos, exponiendo la refutación en tanto términos de una purificación del alma que busca la felicidad. Quien practique la filosofía en este sentido, adquiere la figura del perro²⁶ y con ello, toma las cualidades del mismo:

Extr. - Como el lobo al perro, el animal más salvaje al más dócil. Pero el hombre sensato debe, ante todo, estar siempre en guardia respecto de las semejanzas, pues

²⁶ La utilización analógica de la figura del perro por parte de Platón en el *Sofista*, se plantea de acuerdo a la vigilancia de las semejanzas, ya que éste siempre está en guardia, rastreando algún punto declive para una refutación con el fin de purificar el pensamiento y llegar a un mayor acercamiento a la verdad. Sin embargo, Platón ha puesto al perro en la *Republica* desde la perspectiva del guardián, que es aquel que es recio con los extranjeros y dóciles con los suyos; además, en algunos de sus diálogos, Sócrates utiliza la expresión “¡Por el perro!” como símbolo de juramento.

éste género es más resbaladizo. Admitamos, empero, que sean similares; pues creo que la discusión no versará sobre límites pequeños cuando vigilen como corresponda.

Teet. - Es probable.

Extr. - Sea, entonces, la purificación parte de la técnica separativa, y, de aquélla, tengamos en cuenta la parte que se refiere al alma, y, de ésta, la enseñanza, y, de ésta, la educación, y, de la educación, la refutación de la vana apariencia de sabiduría, que, según nos acaba de demostrar nuestro razonamiento, no puede llamarse sino sofística de noble estirpe. (Platón, *Sofista*, 231a).

El filósofo se transporta en dirección hacia la verdad, puesto que esta acción purificará y establecerá nuevos límites de la educación sin importar cuánto tiempo conlleve esta actividad. Por consiguiente, lo que le concierne a este personaje será determinado por la ciencia dialéctica en donde unos de los valores principales estará determinado por el coraje, ya que se encuentra delimitado por un constante “ir hacia adelante” sin importar en cuanta cantidad se avance: “¿qué hará en aquellos casos en que no consigue nada, o cuando se vea forzado a retroceder? Difícilmente alguien así llegaría a -tomar la ciudad-, como dice el proverbio” (Platón, *Sofista*, 261b). Lo anterior dará paso al análisis que impondrá Platón acerca de la cuestión de la naturaleza del gobernante, dentro del diálogo *Político*, en donde intentará resolver la finalidad de la actividad política y con ello, colocará su actuar en un lugar no ideal, pero sí, como un arte que supera los límites de las demás ciencias y que funda su saber en el manejo de una sociedad bajo patrones acuñados a la realidad en donde la búsqueda del “justo medio” tendrá como actor principal las leyes, su imposición y la obediencia por parte del pueblo.

Dentro de la perspectiva de este diálogo se establece principalmente que el político o gobernante debe mantener una relación dialéctica entre lo trascendente y lo inmanente en la política; por consiguiente, debe manejar el terreno del conocimiento sobre la idea de un Estado perfecto, pero, tendrá que enfrentarse con una realidad concreta que debe dirigir hacia tal fin.

Extr. - Pues yo creo, Sócrates que la figura del pastor divino es demasiado grande para parangonarla al rey y que nuestros políticos actuales son mucho más semejantes por su naturaleza a los hombres por ellos gobernados y que la cultura y la educación de la que tienen parte se aproximan mucho más a las de sus gobernados. (Platón, *Político*, 275b)

Dicho análisis político sobreviene desde el punto de qué es prudente para el político hacer dentro de sus obligaciones con el Estado y de dónde parte dicha responsabilidad. Particularmente, Platón coloca en el diálogo la figura de la administración de la casa en comparación con la del gobierno de una nación; en donde cada uno de los sujetos que la conforman debe compartir un común acuerdo que lleve a la satisfacción de sus necesidades en beneficio de los integrantes tanto del hogar como de la sociedad. Esto para el filósofo ateniense es indispensable, tanto así, que hace una clasificación en tanto términos de identidad, definición y clases naturales mediante el proceso denominado como *diairesis*, en donde expone la política como un arte real.

Platón, bajo la figura del extranjero, empieza a describir el mito de la convivencia entre hombres y dioses durante y después del mandato de Cronos; evidencia que la necesidad política llega a la condición humana gracias a que los pastores divinos se alejaron de los humanos, y estos últimos entraron en un estado salvaje, en donde posteriormente fue necesario enseñar a los hombres e instruirlos para poder convivir entre sí, alejando al político de pertenecer a los albores de los dioses y entretejer su acción bajo un mando terrenal. Es decir que la idea proveniente de este mito era el de exponer al gobernante no tanto como aquel que erróneamente puede colocarse en relación al pastoreo de rebaño o considerarlo como un criador tal cual como la labor que hacían los pastores divinos, sino más bien, en cuanto una necesidad de mundanizar su actuar de acuerdo a la naturaleza a la que pertenece. La primera conclusión a la que se llega es que el político debe cuidar más no criar a la sociedad:

Extr. - ¿Y cómo no va a ser común a todos, al menos, el de -brindar cuidados-, sin que deba distinguirse ni la crianza ni ninguna otra actividad en particular? Pero si lo hubiéramos llamado -arte de ocuparse de los rebaños-, o bien -arte de atender los rebaños-, o también -arte de brindar cuidado a los rebaños-, en una expresión tan general hubiera sido posible envolver al político junto con los demás, ya que el argumento eso es lo que exigía. (Platón, *Político*, 275e)

Aquel que se considere político, además de tener y gozar de un rango sacerdotal como se aplica en Egipto, puede conllevar a dos situaciones que limitan su actuar dentro de la determinación implícita promovida a partir esta ciencia: la primera sería la de arengar el cuidado de la sociedad de forma tiránica, y la segunda, aceptar este puesto voluntariamente y engendrar la praxis del velar por el bienestar del rebaño de “animales bípedos”. Estas dos tendencias dan pie para la contienda sobre quién puede sobresalir de aquel “género real” que se disputa el cuidado relativo de la ciudad; no obstante, dicha ciudad está determinada por una especie de arte de tejer, en la cual participan los campesinos, médicos, gimnastas, banqueros, heraldos, clérigos, entre otros, y que tienen como medio la construcción y fabricación de la sociedad.

La ciudad, por tanto, no está determinada como un ente de instrumental, sino, que se establece en la base de lo fabricado y esa es la finalidad última de su defensa; de acuerdo a lo anterior el político “decides when and how rethoric shound be applied, and whether and when war it’s to be waged by the generals; and he also “arraises and supervises” the educational procces” (Morris, 1967, p. 328). Por consiguiente, la función última del Estado hasta este punto es la defensa de lo ya producido en tanto término administrativo, comercial, legislativo, entre otros, que inmiscuye directamente la identidad de una sociedad establecida.

Este fin de la ciudad debe ir acompañado de las relaciones políticas en tanto términos de regímenes y ciencias de gobierno²⁷, de la cual Platón expone primordialmente la existencia de siete clases, y en donde intenta resaltar la más apropiada al régimen político recto teniendo como bases esenciales la apropiación de una verdadera ciencia política, el dominio de la ciudad en conformidad o no de las leyes y la sensatez que debe guiar el actuar del gobernante y que debe tener en cuenta que sus decisiones deben ir a favor del beneficio de la sociedad buscando en sí las cosas que sean más justas para sus conciudadanos. En consecuencia el gobierno recto debe tener como guía:

Extr. - Que la ley jamás podría abarcar con exactitud lo mejor y más justo para todos a un tiempo y prescribir así lo más útil para todos. Porque las desemejanzas que existen entre los hombres, así como entre sus acciones, y el hecho de que jamás ningún asunto humano -podría decirse- se está quieto, impiden que un arte, cualquiera que sea, revele en ningún asunto nada que sea simple y valga en todos los casos y en todo tiempo. En esto estamos de acuerdo, ¿no es cierto?

J. Sóc. - Sí por supuesto.

Extr. - Y la ley, en cambio -esto está claro-, prácticamente pretende lograr esa simplicidad, como haría un hombre fatuo e ignorante que no dejara a nadie hacer nada contra el orden por él establecido, ni a nadie preguntar, ni aún en el caso de que a alguna persona se le ocurriese algo nuevo que fuera mejor, ajeno a las disposiciones que él había tomado. (Platón, *Político*, 294a)

La ley en este punto se encuentra plasmada en un primer momento como innecesaria o promotora de ignorancia, puesto que aquel que tiene conocimiento de las labores pertinentes al pueblo no necesita de ningún código o

²⁷ En este punto hay que resaltar que a diferencia de los regímenes presentados en la *República*, el punto de vista por el cual se exponen dichos gobiernos parten de la actuación de la ley en cuanto que es admitida o rechazada por la sociedad. Platón los exponen en el siguiente orden, de acuerdo a sus méritos de menor a mayor: Tiranía, Oligarquía, Democracia –que se repite por depender del número gobernados-, Aristocracia, Reino o Monarquía y por último, el gobierno del filósofo, que va más acorde a la aspiración ideal de la política en este diálogo.

normativa que regule su actuar gracias a que éste domina la ciencia del gobierno y por lo tanto, sabrá determinar qué hacer ante los problemas que se le presente al ciudad. No obstante, Platón, posteriormente, aceptará las leyes, siempre y cuando se establezcan como un segundo recurso; es decir, que se encuentren bajo la total disposición de la perspectiva del Estado ideal, también en cuanto al respeto y la aceptación por parte de los ciudadanos, en donde al darse un acto contrario a las mismas estos reciban castigo; y por último, deja claro también que las leyes deben ser modificados en el caso en el que se encuentre un cambio dentro del Estado y sea necesaria la intervención del político.

Ahora bien, Platón directamente acuñará la labor del filósofo como la mejor para implementar el gobierno ideal desde la perspectiva en tanto que es el único que puede manejar un pueblo de excelente manera ya que reúne las virtudes expuestas con anterioridad y además, puede evitar la disolución del Estado o el irrespeto a las leyes; no obstante, al reconocer que hay una imposibilidad de que este personaje alcance dicho objetivo gracias a que los hombres “creen, por el contrario, que podría maltratar, matar y hacer daño a quién de nosotros quisiera, en cualquier oportunidad” (Platón, *Político*, 301d), se da el veredicto de poner la monarquía como el mejor gobierno de todos los seis expuestos, sin embargo, aclara que es la más dura de sobrellevar a cabo.

Más adelante, traerá a colación el paradigma de la guerra en cuanto a que considera la ciencia de los generales diferente a la de los políticos, puesto que la primera se encuentra al servicio de la segunda, y por último, establece la función de los jueces como guardianes de las leyes, alejándose de la ciencia real que tiene la capacidad de poner en marcha su accionar de acuerdo al principio y al fin del ideal que le ha sido revelado.

En conclusión, el ámbito retórico, militar y legal, se separa radicalmente del real gobierno en cuanto que estas deben realizar lo que se les ha impuesto y no tomar determinaciones fuera de la orden, norma o ley que se les ha inducido, puesto que esto será regulado mediante la supervisión. Ejemplo de ello, lo encontramos en el matrimonio o la elección de las parejas²⁸, en cuanto que se plantea desde la necesidad de que el Estado elija asertivamente el conjunto o la unión de hombres y mujeres para reproducir mejores seres humanos e ir a la par del beneficio de la comunidad de acuerdo a ciertas cualidades.

Platón tras el anterior compendio de ideas planteará:

Extr. - Éste es -digámoslo- el fin del tejido de la actividad política: la combinación en una trama bien armada del carácter de los hombres valientes con el de los sensatos, cuando el arte real los haya reunido por la concordia y el amor en una vida común y haya confeccionado el más magnífico y excelso de todos los tejidos, y, abrazando a todos los hombres de la ciudad, tanto esclavos como libres, los contenga en esa red y, en la medida en que le está dado a una ciudad llegar a ser feliz, la gobierne y dirija, sin omitir nada que sirva a tal propósito. (Platón, *Político*, 311b).

Ahora bien, en el dialogo a continuación que responde al nombre de *Filebo*, se ha de convertir en un texto clave para darle sentido al ser humano desde una nueva perspectiva platónica desde la comprensión del placer en términos esenciales ya que su concepto involucra cada una de las fibras del hombre de acuerdo al apetito y al instinto que no se limita en lo propiamente sensorial, sino que también, se encuentra inmerso en tanto términos de proporción y métrica, al alma o a la parte racional del sujeto. Y es de acuerdo a ello que se le brinda al placer y adicionalmente a la idea del bien un lugar en el universo, puesto que como se dijo anteriormente, le es esencial al alma y éste participa en un orden cósmico.

²⁸ Tanto en la *República* como en *Timeo* este será un ítem de la pertinencia de los guardianes al momento de ser escogidos para defender a su nación; ya que estos deben ser procreados con la intención de que su producto provenga de las mejores naturalezas posibles.

Se inicia pues con la idea en el que se comprenden los conceptos de inteligencia y placer en correlación a la idea del bien ya que en un principio se estipulaba los dos conceptos iniciales bajo una proposición antagónica entre sí, sin embargo, Sócrates logra admitir que la vida se hace banal en términos de que si bien, se entendiera el placer en cuanto una totalidad abarcante, su campo de acción estaría reducido a la vida de la forma como lo harían las ostras o los animales marinos desde el momento en que la autoconciencia, la capacidad de recordar y la idea esperanza o añoranza de fundamentarse en algo, se mantuviera fuera de la condición humana.

Sóc. - Es igualmente, al no tener memoria es ciertamente forzoso que tampoco recuerdes que gozaste en otro tiempo, y que no quede tampoco recuerdo alguno del placer que te embarga en el momento actual; asimismo, al no tener opinión verdadera no puedes estimar que gozarás en el futuro: vives no una vida humana, sino la de un pulmón marino o la de alguno de cuantos animales marinos que viven en conchas. ¿Es así, o podemos, al margen de ello, discurrir de otro modo? (Platón, *Filebo*, 21c).

Así mismo, si se viviera única y exclusivamente de la actividad proveniente del intelecto, es decir, un lecho en donde no se participaría ni del placer ni del dolor, provocaría una vivencialidad apática y sería un inconveniente para el ser humano, puesto que los sentidos se establecerían de acuerdo a imágenes arraigadas en pareceres abstractos, del cual la *sophrosyne* tendría una base plenamente teórica y su ignorancia recaería por la falta de conocimientos prácticos o empíricos.

Tras resolver el enigma de la vida humana, en cuanto la necesidad de envolver su existencia de conocimiento y placer, el diálogo se encamina a determinar cuatro géneros que en el mundo encara su existir adentrándose así a un planteamiento cosmológico sin desplazar la idea del placer, la inteligencia y el bien: Lo ilimitado, el límite, la mezcla de ambos y la causa de dicha mezcla.

Se le considera en este sentido ilimitado, a todo aquello que no se puede definir “En ese género entra todo lo que no tiene medida ni grado definido en sí mismo, todo lo que es susceptible de más y de menos, más y menos que impiden alcanzarlo realizar un fin, un término” (Santa Cruz, 2009, p. 81) o como lo promulgaría Aristóteles “no existe definición de ellos, sino que se les conoce por la percepción y la intuición” (Aristóteles, *Metafísica*, 1036a5); por otro lado, las cosas que comparten la esencia de lo limitado se caracterizan por cumplir una relación exacta y sin ningún tipo de ambigüedad de acuerdo a los conceptos de medida, proporción y número que se encuentran en términos como “doble”, igualdad, multiplicación, entre otros, que definen las cualidades de un objeto encerradas en un único sentido.

Ahora bien, cuando lo ilimitado y lo limitado combinan o se mezclan entre sí, se lleva al reconocimiento de la armonía que se deriva de “toda belleza y fuerza, todo orden y legislación” (Gomperz, 2000, p. 599), de esta división participan la salud en cuanto a la regulación de los humores para mantener una estabilidad física; y la música, de acuerdo al devenir de los tonos, tiempos, acordes, consonancia, entre otros elementos que devienen de su eufonía²⁹. Por último, toda mezcla no puede darse al mundo por sí sola; como consecuencia debe existir una causa para su determinación, ya que sin la misma, se tornaría indeterminado, algo que sería imposible.

Tras la conjunción de ideas que existen en el orden universal, se puede establecer que es el alma divina o cósmica quien organiza el mundo, y su adecuación en la realidad se torna importante si se prevé una semejanza con la naturaleza inmanente. Ahora bien, el cambio drástico que compete al hombre, es establecer sí en el constitutivo esencial de la inteligencia puede participar el placer, el dolor y el deseo.

²⁹ Dichas prácticas provienen de teorías promulgadas por corrientes de pensamiento pitagóricas.

El placer se convierte principalmente en “el proceso de restauración o replección que sigue a una perturbación de la armonía corporal que origina el dolor” (Guthrie, 2000, p. 231); dicho placer en su total sentido se deriva de aquello que si bien, es concomitante con el dolor produce algún tipo de satisfacción en el hombre ya sea por la necesidad física tal cual como la que se produce al momento de tener sed ir en busca de algo líquido o refrescante; o también al momento de percibir de forma tangible, o no, algo agradable vinculado con lo placentero, o a lo contrario, algo desagradable transversal a lo doloroso. El placer se entiende como un juicio proveniente del alma, y del cual no siempre es necesario relacionarlo como una actividad en la que debe estar lo corpóreo, gracias a que en el alma siempre se va a mantener en la memoria esa primera sensación³⁰ “Sóc. - Queda pues que sea el alma la que tiene contacto con la satisfacción por la memoria, claro está; pues, ¿con qué otra cosa iba a tenerlo?” (Platón, *Filebo*, 35b).

El deseo, se convierte por su lado, en aquel bien del que se carece³¹; este concepto combina el impulso que tiene el alma para llenarse o para obtener una satisfacción acomodada y el hecho de que el cuerpo esté vacío o insatisfecho de aquello que anhela. Es la esperanza de replección por su lado quien lleva al hombre a determinar la aurora de placer o caer en el dolor.

Posteriormente, Platón en la voz de Sócrates, trata una mezcla de dolor y placer en la que entra solamente el alma, con rasgos plenamente irracionales en cuanto que “Ira, miedo, añoranza y duelo, amor, celos y envidia, y todo lo semejante, ¿no los tienes como pesares del alma sola?” (Platón, *Filebo*, 47e); y que también hace parte de los componentes del placer y del dolor. No obstante, se separa de los placeres verdaderos en la medida en que estos son meramente contemplativos ya

³⁰ Es decir, que todas aquellas emociones guardadas en la memoria son el paso inicial para que bien, se retenga en la esperanza de satisfacerse o se promueva la agonía de que alguna acción u objeto no vuelva a suceder o acontecer, por consiguiente: “La memoria es el mantenimiento de la sensación y el recuerdo el proceso mediante el que se recupera una sensación perdida sin recurrir ya al cuerpo” (Guthrie, 2000, p. 231).

³¹ Idea que se repitió en *Lisis* y especialmente en el *Banquete*.

que acaba con la necesidad de que para producir placer se necesita estar vacío de algo y también puesto que la “belleza de sus objetos es intrínseca” (Guthrie, 2000, p. 241).

Finalmente, y tras un análisis sobre la composición del placer a partir de los conceptos que delimitan el conocimiento y la experiencia, se llega a la conclusión de que el bien debe ser atraído a la vivencialidad en cuanto se mezclen el conocimiento y el placer; sin embargo, el saber, debe tomar primacía entre estos ya que es reguladora y capaz de recibir el embellecimiento de las proporciones, medidas, tonalidades, entre otros elementos que el placer por sí mismo no obtendría.

El anterior diálogo está muy ligado al pensamiento plasmado por Platón en el texto que lleva como nombre *Timeo*. Aunque su problemática de investigación sea totalmente diferente, en este nuevo texto la preocupación dirige su punto de vista en establecer la relación entre el hombre griego y el mundo a partir de su creación y la forma cómo están encaminados los sujetos de acuerdo a una posición política basándose en la forma de vida de la ciudad, la organización del ejército en la cotidianidad, y más específicamente, en la lucha que tuvieron los atenienses contra las fuerzas bélicas de la Atlántida hace 9000 años antes del tiempo del que Solón escuchara de su existencia.

Por lo tanto, más allá de la estrecha conveniencia que existe en el relato por parte de Critias y su cercanía al pensamiento de *polis* ideal que vivió Grecia en esa época, a Platón se le reprendió duramente por aquellos estudiosos de sus teorías ya que la conformación de ese Estado o República perfecta se hace semejante a la que vivía Egipto al momento de escribir la obra en cuestión; lo que conlleva a que en el caso de Crantor, antiguo comentarista de Platón, promulgará que éste filósofo ateniense “había sido infiel a las tradiciones nacionales para convertirse en discípulo de los egipcios” (Gomperz, 2000, p. 614).

Sin embargo, dichas aseveraciones han sido contrarrestadas por Platón quien plasma bajo su prudencia retórica el uso de la diosa Atenea como ama y dueña de la sabiduría y de la guerra³², además del recurso brindado por parte de la historia de la ciudad ateniense para respaldar su pensamiento político y reafirmar la casta generacional de la que proviene. Tal vez sea por este mismo motivo que el *Timeo* empieza necesariamente con la imagen que se había estipulado la noche anterior a dicha discusión sobre la creación, percepción y conformación de los guardianes³³, ya que sirvió como transición al relato propuesto por Critias y la visita de Solón a tierras egipcias.

El *Timeo* inicia con una introducción a una conversación que se ha dejado pausado en un anterior atardecer “It is the evening after the *Republic*, and the company of four continues to discuss the topic of the previous evening” (Voegelin, 1947, p. 308). Aquí, por su lado, intervienen Sócrates, Timeo, Critias y Hermócrates.

Estos personajes se remiten principalmente, en especial Sócrates, a la estipulación en la que ya habían acordado algunos conceptos sobre la clase social que responde al nombre de guardianes del Estado³⁴. Específicamente se inició con la idea de separación de estos sujetos a la del grupo artesano y campesino, la

³² En este punto se denota muy controversial el uso de las mujeres en la guerra ya que en diálogos pasados, las mujeres son vistas como seres de menor rango a nivel esencial a los hombres; sin embargo, es avalado su participación en el ejército por parte de Platón especialmente en la *Republica*, en el *Político* y en el *Timeo*, en tanto términos de su uso en las batallas, al igual al momento de sufragar su vinculación matrimonial y su estado más oportuno para la procreación de sus hijos.

³³ Según varios estudiosos del tema, y haciendo referencia a lo dicho al momento de tocar el tema del *Timeo* en cuanto a la relación con los guardianes, muchos han concebido que este diálogo sea una continuación de lo concerniente al Estado y a la política estudiada en la *República*; sin embargo “If Plato found it necessary to enlarge the *Republic* into a trilogy of dialogues, the historian might find it worthwhile to explore his reasons” (Voegelin, 1947, p. 307).

³⁴ Para efectos de la investigación, el tema de los guardianes que se tratará de forma puntual a continuación serán enfatizados al momento de estudiar la *República* y las *Leyes*, con el fin de tratarlos con más detenimiento y detalle.

misión que se les confiere y el trato que deben tener para mantener el orden y la defensa de su ciudad:

Sóc. - ¿Y no fue acaso nuestra primera medida separar en ella a los campesinos y a los otros artesanos del estamento de los que luchan en defensa de ellos?

Tim. - Sí.

Sóc. - Y luego de asignar a cada uno una ocupación única para la que estaba naturalmente dotado, una única técnica, afirmamos que aquellos que tenían la misión de luchar por la comunidad deberían ser sólo guardianes de la ciudad, en el caso de que alguien de afuera o adentro intentara dañarla, y que, mientras que a sus súbditos tenían que administrarles justicia con suavidad, ya que son por naturaleza sus amigos, era necesario que en las batallas fueran fieros con los enemigos que les salieran al paso.

Tim. - Efectivamente. (Platón, *Timeo*, 17c)

También se coloca a colación la naturaleza de los guardianes en cuanto sus acciones con los invasores y con los suyos; además de la acotación referente a la educación que estos deben recibir:

Sóc. - Pues decíamos, creo, que la naturaleza del alma de los guardianes debía ser al mismo tiempo violenta y tranquila en grado excepcional para que pudieran llegar a ser correctamente suaves y fieros con unos y con otros. [...]

Sóc. - ¿Y qué de la educación? ¿No decíamos que estaban educados en gimnasia y en música, y en todas las materias convenientes para ellos? (Platón, *Timeo*, 18a)

A continuación se deja claro qué y cuáles son las posesiones que deben tener estos soldados para evitar cualquier tipo de corrupción entre ellos; además de establecer los gastos de forma común para el cultivo de sus facultades:

Sóc. - Sí, y me parece que se sostuvo que los así educados no debían considerar como propios ni el oro ni la plata ni ninguna otra posesión, sino que, como fuerzas de policía, habían de recibir un salario por la guardia de aquellos a quienes preservaban -lo suficiente para gente prudente-, gastarlo en común en una vida en la que

compartían todo y se ocupaban exclusivamente de cultivar la excelencia, descargados de todas las otras actividades. (Platón, *Timeo*, 18b)

Posteriormente, se da a conocer el tema de las mujeres, su semejanza con los hombres, el sentido de la procreación y el requisito del reconocimiento familiar:

Sóc. - Y, además, por lo que hace a las mujeres, hicimos mención de que debíamos adaptar a los hombres a aquellas que se les asemejaran y asignarles las mismas actividades que a ellos en la guerra y en todo otro ámbito de la vida. [...]

Sóc. - ¿Y qué de la procreación?, ¿o la singularidad de lo dicho no hace que se recuerde fácilmente?, porque dispusimos que todos tuvieran sus matrimonios y sus hijos en común, cuidando de que nunca nadie reconociera como propio al engendrado por él sino que todos consideraran a todos de la misma familia: hermanas y hermanos a los de la misma edad, a los mayores, padres y padres de sus padres y a los menores hijos de sus hijos. (Platón, *Timeo*, 18c)

Por último, se establece la exigencia de poseer la mejor naturaleza posible; dentro de este agregado se hace dispendioso recapitular la visión sobre las uniones matrimoniales³⁵ y el reconocimiento de los hijos, partiendo de cómo debe ser su educación con el fin de decantar aquellos que responden de aquellos que no satisfacen el requisito de pertenecer a la casta guardiana:

Sóc. - Y, además, que llegaran a poseer desde el nacimiento las mejores naturalezas posibles, ¿o acaso no recordamos que decíamos que los gobernantes, hombres y mujeres, debían engañarlos en las uniones matrimoniales con una especie de sorteo manipulado en secreto para que los buenos y los malos se unieran cada uno con las que les eran semejantes de modo que no surgiera entre ellos ningún tipo de enemistad, convencidos de que el azar era la causa de su unión? (Platón, *Timeo*, 18d)

Sóc. - ¿Y también que decíamos que tenían que criar y educar a los hijos de los buenos y trasladar secretamente a los de los malos a la otra ciudad y observarlos durante su crecimiento para hacer regresar siempre a los aptos y pasar a la región de

³⁵ Visto anteriormente en el *Político* 310b.

la que éstos habían vuelto a los ineptos que se habían quedado con ellos? (Platón, *Timeo*, 19a).

Seguido a esto, Critias interviene con el aporte que recibe de Solón y sus conversaciones con sacerdotes egipcios sobre las batallas de las que solía participar el pueblo ateniense y cómo estaba organizado en esa época. No obstante, dichos sacerdotes se encargan de transmitirle al reformador y legislador ateniense la incapacidad que tienen los griegos de poseer una tradición basada en creencias antiguas ya que muchos de sus hombres fueron destruidos por causas provocadas por la naturaleza, en especial por el fuego y el agua, y otras derivadas por la guerra.

Aquellos que sobrevivieron no manejaban el arte de la escritura y no poseían la información suficiente para trascender dichos eventos a la tradición ateniense; es por esta razón que los griegos desconocen la magnitud y la entereza con la que los atenienses de ese momento histórico realizaban las mejores hazañas en lo correspondiente a las batallas enfrentadas con los otros Estados y a la obediencia de las leyes “Crit: Cuentan que tuvieron lugar las hazañas más hermosas y que se dio la mejor organización política de todas cuantas hemos recibido noticia el cielo” (Platón, *Timeo*, 23c).

Se continúa el relato trayendo a colación la división de las castas en la sociedad:

Cri. - ... En cuanto a las leyes, observa las nuestras [egipcias], pues descubrirás ahora aquí muchos ejemplos de las que existían entonces entre vosotros. En primer lugar, el que la casta de los sacerdotes esté separada de las otras; después, lo de los artesanos, el que cada oficio trabaje individualmente sin mezclarse con el otro, ni tampoco los pastores, los cazadores ni los agricultores. En particular, supongo que habrás notado que aquí el estamento de los guerreros se encuentra separado de los restantes y que sólo tiene las ocupaciones guerreras que la ley ordena. Además, la manera en que se arman con escudos y espadas, que fuimos los primeros en utilizar

en Asia tal como la diosa nos dio a conocer por primera vez en aquellas regiones entre vosotros. (Platón, *Timeo*, 24a)

Por consiguiente, y según la anterior descripción del *Timeo*, la disposición de la diosa Atenea fue total para la organización del pueblo ateniense, puesto que trajo consigo orden y disposición a la sociedad más allá del lugar en la tierra que por fortuna le correspondió³⁶ y del cual adecuó a los mejores hombres poblando dicho territorio y dándole la oportunidad de ser subordinados en términos de obediencia y respeto a la virtud de cada uno de ellos, la sociedad y las leyes a las que debían rendirles pleitesía en víspera de retribuir las enseñanzas de la diosa y superar a todos los hombres, ya que eran lógicamente alumnos de la divinidad representante de la guerra y la sabiduría.

En efecto, es bajo este mandato que los griegos con ansias de mostrar poderío y liderazgo se enfrentaron a un gran imperio que se desplazaba desde el Océano Atlántico hacia toda Europa y Asia. Este imperio tenía como nombre La Atlántida y la magnitud de su territorio se convirtió en mito puesto que se decía que ocupaba “in the west, beyond the pillars of Heracles, a huge island, the island of Atlantis, as large as Libya and Asia together” (Voegelin, 1947, p. 310). Estas dos potencias se enfrentaron y a causa de la prudencia y poderío del ejército ateniense éstos obtuvieron la victoria:

Cri. - ... Toda esta potencia unida [Creada en la isla Atlántica] intentó una vez esclavizar en un ataque a toda vuestra región, la nuestra y el interior de la desembocadura. Entonces, Solón, el poderío de vuestra ciudad se hizo famoso entre todos los hombres por su excelencia y fuerza, pues, superó a todos en valentía y en artes guerreras, condujo en un momento de la lucha a los griegos, luego se vio obligada a combatir sola cuando los otros se separaron, corrió los peligros más extremos y dominó a los que nos atacaban. Alcanzó así una gran victoria e impidió que los que todavía no habían sido esclavizados lo fueran y al resto, cuantos

³⁶ En donde salió beneficiada puesto que en esa región disponía de una variedad de estaciones bien proporcionadas para la producción de hombres más prudentes.

habitábamos más acá de los confines heráclidas, nos liberó generosamente. (Platón, *Timeo*, 25b).

No obstante toda aquella clase guerrera que se instauró en las tierras de la Atlántida, y que posteriormente tras abatir a las fuerzas contrarias en una terrible lucha lograron su cometido, fallecieron gracias a una fuerte tormenta y un gran diluvio que tuvo una duración de un día y una noche, según cuenta el sacerdote egipcio en palabras de Crítias, y en el que terminó hundiendo consigo la isla en su totalidad, provocando así, también la imposibilidad de retorno del ejército ateniense, y con él, la narración en tanto términos de transmisión de información de aquella proeza.

Ante el relato proveniente en la voz de Crítias, le corresponde tomar la palabra a Timeo a partir de una solicitud por parte de Sócrates, en donde inicialmente le es debido invocar a los dioses, puesto que tendría la responsabilidad de dar su punto de vista sobre la creación del mundo, y en especial, el origen de la raza humana que es el punto clave para entender el por qué Platón con anterioridad se da a la tarea de dividir el cuerpo humano planteando así una relación entre el macro universo basado desde la imagen que se desarrolla del *demiurgo*, la idea y su implicación en el movimiento del alma universal, en correlación a la división del hombre y su perspectiva micro universal en el que emparentan tres partes del cuerpo en donde la necesidad o *anáke* se hace visible en cuanto al funcionamiento perfecto de la creación humana y de la cual “For life to be possible, most system will assume, particular materials must be present in a particular configuration” (Hall, 1965, p. 109); una configuración que debe responder a la imagen que posee el universo y que debe perseguir el fin de la adecuación.

El cosmos fue creado por una divinidad dotada de *nous*. Esta divinidad por medio de la necesidad de las cosas que se encontraban en un total caos en un comienzo, se vio obligado a ordenar el universo conllevándolo a ser lo mejor

posible³⁷ en adecuación a la esencia buena y ordenada de quien lo sistematizaba. Debido a esto, y en correlación al alma universal, se encuentra el alma humana que proviene y se le asemeja a los dioses; sin embargo, el *Demiurgo* divide estas almas dejándoles su propio destino y arraigándolas en los cuerpos “el hecho de implantarlas en cuerpos fue una cuestión de necesidad” (Guthrie, 2000, p.323).

Por lo tanto, el alma humana es la única que posee inteligencia gracias también a su característica invisible; añadido a ello, le es indispensable conocer su naturaleza inteligible desde el reconocimiento de su causa; no obstante, hay en él error, por lo cual se vuelve irracional gracias a la atadura que existe por parte del cuerpo:

Tim. - ... Si las revoluciones sufren con violencia estos y otros procesos semejantes, cuando se encuentran con un objeto exterior del género de lo mismo o de lo otro, anuncian de manera contraria a lo verdadero lo que es igual y lo diferente de él y se vuelven mentirosas y carentes de inteligencia. En ese momento, ninguna de las dos revoluciones es jefe ni guía. Cuando algunas sensaciones provenientes del exterior asaltan las revoluciones del alma y las arrastran junto con toda la cavidad del alma, entonces, aunque dominadas, parecen dominar. Por todos estos fenómenos, tanto ahora como al comienzo, cuando el alma es atada al cuerpo mortal, en un primer momento se vuelve irracional. (Platón, *Timeo*, 43e).

Sin embargo, este error puede ser solucionado o mitigado mediante la educación:

Tim. - ... En caso de que se reciba, además, una correcta formación educativa, se llegará a ser completamente sano, puesto que se habrá evitado la enfermedad más grave. Pero cuando uno se descuida y lleva una forma de vida coja, como un no iniciado e insensato retorna al Hades. (Platón, *Timeo*, 44b).

³⁷ Cuando se atañe a la idea de “lo mejor posible”, provee al ente ordenador del todo una cierta incapacidad en donde lo dota de limitantes al momento de crear orden en el cosmos; sin embargo, esto se da a razón de la participación de la necesidad, y que remitiendo a las palabras de Platón en el diálogo que tiene como título *Protágoras*: “contra la necesidad ni siquiera los dioses combaten” (345d). Entendiendo ésta como algo esencial de una cosa y que le es cualidad indispensable para existir.

Tras esto Platón nos expone a continuación la forma tripartita del cual está dividido el ser humano de acuerdo a la ubicación de las almas en conjunción al lugar que le corresponde los órganos del cuerpo humano y las funciones que llevan a cabo; por consiguiente, y teniendo en cuenta el anterior precepto, él ha de diferenciar las formas del alma y los estatutos del cuerpo en tanto términos de lo concupiscible, irracional y racional; basándose en la esencia del alma con tintes mortales e inmortales de acuerdo a su naturaleza; y que se encuentran relacionadas con la construcción análoga que le imprime al Estado bajo el entendimiento de las clases sociales -gobernantes, guardianas y campesinas o mercantiles- a las que se asemejan a la partición presentada renglones atrás.

En lo correspondiente al alma concupiscible los dioses lo situaron en las extremidades inferiores donde se anida lo mortal del hombre, su incitación al placer, la osadía, el temor, la esperanza, los dolores, entre otros sentires que componen la necesidad de un alma mortal³⁸. Es de menester recordar que dichas instituciones arraigadas al cuerpo son esenciales al hombre, en lo que cabe realizarse lo más perfecto posible sin importar su esencia dotada de imperfección; está dicotomía hace reconocer en él su condición basada en el diálogo de lo limitado y lo ilimitado.

El alma irracional es el punto en donde el coraje y la valentía encuentran su morada. Para tal fin se le estableció como limite el cuello y el diafragma en donde se sitúa el alma mortal. Sin embargo, como ésta participa del bien y del mal, se dividió el tórax y se separó de las extremidades inferiores por medio del diafragma para evitar contagio hacia la parte deliberativa del ser humano. La parte deliberativa, que se encuentra en la cabeza, tiene como objetivo proporcionar de

³⁸ Cabe tener en claro que Platón mas allá de nombrar las diferentes características que le otorga el alma concupiscible al hombre, expone en ellas una funcionalidad que obstruye o choca con la razón, como es el caso del placer que incita al mayor mal, los dolores que son fugas de las buenas acciones, la osadía y el temor que no son buenas consejeras, el apetito que es difícil de consolar y la esperanza que es buena seductora.

razón el ímpetu de las partes apetitivas y volitivas “cuando ésta no se encuentre en absoluto dispuesta a cumplir voluntariamente la orden y la palabra proveniente de la acrópolis” (Platón, *Timeo*, 70a).

Dentro de la cavidad torácica hicieron el corazón que es el encargado de distribuir sangre a todo el cuerpo por medio un nudo de venas que recorre gran parte de mismo. A este órgano Timeo lo nombra como la habitación de la guardia ya que cuando el ímpetu de la parte volitiva enciende su fuego y estalle como consecuencia de una amenaza o algún acto de injusticia, éste pueda obedecer y cumplir las órdenes del alma racional o inmortal. Para la palpitación que provocaba el inicio del coraje en los sujetos, los dioses crearon los pulmones como manera de apaciguar el fuego proveniente del corazón.

Los pulmones carecen de fuerza y no poseen sangre; pero están físicamente agujereadas para que al momento de recibir aire y bebida le brinde al corazón tranquilidad y parsimonia para calmar el incendio generado por el fuego que tiene en su interior, para tal fin:

“... cortaron canales de la arteria en dirección al pulmón y a éste lo colocaron alrededor del corazón, como una almohadilla, para que el corazón lata sobre algo que cede, cuando el coraje se excita en su interior, y se enfríe, de modo que sufra menos y pueda servir más a la razón con coraje” (Platón, *Timeo*,. 70c).

Entre el diafragma y el ombligo se ubicó el alma que preside de los alimentos y las bebidas. Era necesario este lugar en el ser humano para poder establecer dicho estamento esencial de acuerdo a la naturaleza corporal en cuanto la alimentación se refiere. También se infiere que el objetivo de esta ubicación se insinúa con el fin de alejarla de la parte deliberativa para no interferir en las decisiones de la misma, disminuyendo su campo de acción y evitando que cause algún alboroto que vaya en contra del discernimiento de la parte cognitiva del alma.

Más allá de preguntarse por las funciones de cada una de las partes u órganos que componen el ser humano, Platón en las palabras de Timeo, asimila a la médula como aquella que en tanto proporciones geométricas da origen a la carne y los huesos de los que se componen el ser humano, siempre y cuando el alma esté unida al cuerpo³⁹. Lo anterior da pie a indicar que la muerte, por su parte, es la desunión del alma al cuerpo y se percibe cuando los vínculos generados por la armonía de triángulos y figuras que sostiene la vida se separan causando dolor, si la muerte ha llegado de manera violenta, o placer, si ésta penetra al hombre de forma natural. Por consiguiente, para tener una longeva vida es necesaria:

Tim. - ... Así como dijimos a menudo que en nosotros habitan tres especies del alma en tres lugares, cada una con sus movimientos propio, de la misma manera también ahora debemos afirmar brevemente que lo que de ellas vive en ocio y descansa de sus movimientos propios se vuelve necesariamente lo más débil, y lo que se ejercita lo más fuerte. Por ello hay que cuidar que las diferentes clases de alma tengan movimientos proporcionales entre sí. (Platón, *Timeo*, 89e).

Por último, Platón muestra que a partir del uso adecuado de las almas, se puede denotar el hecho de la educación en cuanto que el hombre no realiza algún acto malo de forma voluntaria⁴⁰, sino que su maldad es engendrada así sea por un mal estado del cuerpo, por quien ha sido criado o por quien lo ha educado. También esta percepción da cabida a pensar en cuáles son las insinuaciones doctrinales que persigue el alma que lo lleva a participar tanto de lo mortal como de lo inmortal; es decir que el alma también dirige su mirada hacia el deseo, la

³⁹ La médula también cumple la función reproductiva en el ser humano, cuando ésta “tras ser animada y haber recibido una ventilación, infunde un deseo vital de expulsar el fluido al conducto por donde se ventila y lo hace Eros [amor] de la reproducción” (Platón, *Timeo*, 91b). No obstante, tras ser las partes desobedientes y basadas en deseos apasionados, debe ser fertilizados (en el caso del útero de las mujeres) o estimulados de manera tal que no se irrite ya que este estado le provocaría enfermedades.

⁴⁰ Platón utiliza este concepto socrático, que en efectos de entender la ignorancia, retoma esta parte de la ética basada en el error que le atribuye el sometimiento al placer; añadiéndole a la naturaleza de la maldad involuntaria agentes externos como lo son el que cría o educa, o agentes internos como la condición en la que se encuentra el cuerpo. Esta referencia al pensamiento de su maestro Sócrates, la encontramos también en *Protágoras* 357d.

ambición, de igual forma, hacia el contacto de la verdad o el cultivo de los pensamientos denotados respectivamente. Desde la persecución de lo mortal y lo inmortal, la vida se hace justa o injusta, dando rienda suelta al planteamiento del uso de la cobardía y la valentía para fomentar la teoría de la encarnación en cuanto a hombres y mujeres, que se ha tratado también con anterioridad:

Tim. - ... Tenemos que recordar, además, brevemente, cómo nació el resto de los animales, tema que no hay ninguna necesidad de prolongar; pues así uno creería ser más mesurado respecto de este tiempo de discursos. He aquí la exposición correspondiente. Todos los varones cobardes y que llevaron una vida injusta, según el discurso probable, cambiaron a mujeres en la segunda encarnación. En este momento, los dioses crearon el amor a la copulación, haciendo un animal animado en nosotros y otro en las mujeres. (Platón, *Timeo*, 90e).

El último dialogo de esta parte de la investigación responde al nombre de *Critias*, a veces llamada Atlántida, ya que su contenido trata específicamente de la guerra entre Atenas y la Atlántida que ya se había estipulado a grandes rasgos desde el anterior texto; pero ahora, se entrelazarán situaciones en la que se define los rasgos políticos en cuanto que la primera ciudad poseía una forma de gobierno aristocrática, gracias a que ellos eran jefes de otros griegos y los segundos cumplían bajo la condición de bárbaros un sistema político monárquico. Como tal, Platón trata aquí de formular y fomentar una idea de política ontologizante a partir de contrastes basadas en condiciones en las que vivía la ciudad de Atenas bajo el mando de Atenea, y la Atlántida, que tenía como dios principal a Poseidón, ambos subordinados a la época de Zeus.

El relato inicia trayendo a colación a los dioses del Olimpo y la armonía en la que vivían. Estos distribuyeron entre sí y de forma pacífica las regiones de las cuales se componía el mundo, basándose primordialmente, en la participación de la *tyche* o suerte con el fin en el que “se subraya que el procedimiento de reparto se realizó por medio de la suerte y sin disputas” (Picón, 2008, p. 101). Ellos tenían

total dominio de las almas mortales mediante sus convicciones, dándoles el derecho y la libertad de gobernar a sus poblaciones según su intencionalidad.

Para el caso de la región de la cual surgiría la ciudad ateniense, por disposición del azar, ésta quedó a cargo de Atenea y Hefesto ya que comparten una misma naturaleza puesto que en primer lugar provienen del mismo padre; y segundo, ambos se dedican al cultivo de la sabiduría y de las ciencias. Causa de ello, los dioses fundaron la Atenas prehomérica y de acuerdo a las anteriores disposiciones contaron con la gratitud de recibir: “Crit. - ... esta región como única parcela apropiada y útil a la virtud y a la inteligencia por naturaleza, implantaron hombres buenos, aborígenes, e introdujeron el orden constitucional en su raciocinio⁴¹ (Platón, *Critias*. 109c)”. Sin embargo, el pueblo primitivo fue perdiendo dichas cualidades gracias a las constantes pérdidas de guerreros y gobernantes atenienses, del cual sólo quedan hombres analfabetos y cerriles que conocían algunas pocas hazañas de las que sobreviven, gracias al agrado que producían, los nombres en los hijos de éstos, como una especie de homenaje a los combatientes de la Atenas primitiva.

Ahora bien, aquella ciudad estaba custodiada simbólicamente por la estatua de la diosa que se ceñía fuertemente como significado de custodia y cumplimiento de las funciones defensivas, tanto de hombres y mujeres, de la cual se tenía configurado en su esencia la participación en la guerra como una demostración de las condiciones y la naturaleza a las que estaba sometida la sociedad ateniense según las virtudes correspondientes a los hombres divinos, las clases guerreras y los campesinos u artesanos.

Los campesinos se empeñaban en abastecer de alimentos a los suyos y a la casta guerrera. El ejército ateniense por su parte, se encontraba dotado de toda

⁴¹ Son estas mismas cualidades de las cuales estaba dotado el suelo de la región en donde se instauraría Atenas, comparte según el relato, las características que compone la sociedad ateniense bajo el orden implantado en el alma de cada uno de sus pobladores.

alimentación y educación, enfatizando la forma de vivencia en la cual no se tendría nada como propio, es decir, se vivía en una especie de comunismo aplicando esto a todos los dominios ya que “Entre la casta guerrera existe el comunismo de personas y bienes, pues ninguno poseía nada propio y consideraban que todo era común a todos” (Picón, 2008, p. 103); fomentando así la práctica de las costumbres en las que se había platicado con anterioridad al inicio del *Timeo*. Critias, describe la ubicación espacial en la que se encontraba el ejército:

Crit. - ... El estamento de los guerreros ocupaba independientemente y aislado del sitio superior alrededor del templo de Atenea y Hefesto, circundado por una valla como el jardín de una casa. Habitaban la parte norte de la acrópolis, donde habían construido habitaciones comunes y comedores para el invierno y todas las construcciones de ellos y los templos de los dioses que convenía que tuviera la república común, sin oro ni plata - Pues no los usaban nunca para nada, sino que buscaban el término medio entre la prepotencia y la pusinamilidad y habitaban en casas ordenadas, en las que ellos y los hijos de sus hijos envejecían y traspasaban siempre en el mismo estado a otros semejantes. Usaban la parte sur, que habían dejado como instalaciones de verano para jardines, gimnasios y lugares de comida común, con esa finalidad. En el lugar que ocupa en el presente la acrópolis, había una fuente de la que quedaron los pequeños manantiales actuales en círculo cuando los terremotos la cerraron. A todos los de entonces les proporcionaba una corriente abundante, templada en invierno y en verano. Con esta configuración habitaban el lugar, guardianes de sus conciudadanos y caudillos de los otros griegos por la voluntad de éstos, y cuidaban que el número de hombres y mujeres, el de los que ya eran capaces de luchar y el de los que todavía lo eran, permaneciera siempre constante, alrededor de veinte mil. (Platón, *Critias*, 112b)

Gracias a las actividades que realizaban este grupo de hombres, el gobierno de los guardianes y sus cualidades fueron fuertemente renombrados y alagados ya que eran famosos no solamente en Europa, sino también en Asia y el resto de Grecia, por la belleza de sus cuerpos y la excelencia de sus almas “ils présentent une perfection conjointe de l’âme et du corps qui leur permet de profiter de la

perfection de leur territoire” (Pradeau, 1997, p. 322). Todo este compendio tiene como resultado una forma de magnificencia de esta clase basada primero en la natural, proveniente de la unión constitutiva del hombre en cuanto a la relación que tienen con la divinidad; y la antropológica, de acuerdo al orden establecido y al cuidado de su cuerpo y de su alma.

Posteriormente, y a diferencia de la población ateniense, Platón realiza una descripción sobre la sociedad que conformaba el territorio de la Atlántida, que dejó como consecuencia su destrucción gracias a la ambición, la perversión y la desvergüenza generada por el mal manejo de sus gobernantes que engendró la furia y el coraje de Zeus y los demás dioses.

Se ha expuesto hasta este punto los diálogos de vejez en Platón. De acuerdo a lo visto en este compendio, muchas de estas ideas pueden ayudar a entender más sobre la propuesta existente de los guardianes bajo la categoría principalmente de generación de debate y entendimiento de estos como personas dotadas de valentía y coraje; pero también, de dolores y placeres que les son esenciales por su condición humana y que pueden ser combatidos a partir de la educación que les brindan aquellos que les crían o les educan. Esta etapa recorre inicialmente la necesidad que produce el actualizar las leyes para poder defender lo ya establecido de forma interna y externa, dotando así el cuidado del Estado y todo aquello que lo conforma.

También habría que tener en cuenta el concepto de justicia implicado en el manejo del tema de acuerdo al saber que se adquiere; puesto que es este mismo, y como se ha visto en otras etapas del corpus platónico, el esquema que servirá para delimitar y especificar las funciones que deben tener los ciudadanos en una ciudad inteligente y virtuosa como la Atenas prehomérica en la que reinaba Atenea y Hefesto, y que respondía en cierta medida a la división existente en Egipto y propuesta por Platón en cuanto a la unión de un microcosmos y macrocosmos en

tanto términos de hombre y universo, en donde se delimitaba el cuerpo y el alma en tres partes armoniosas, métricas y proporcionales, que posteriormente serán esenciales para entender el lugar de la *polis* en la República: Racional, Irascible y concupiscible o entendido en términos políticos se puede aplicar esta división al filósofo, guardianes y artesanos o mercaderes respectivamente.

1.1.2.2.5. Carta VII: Los consejos de Platón en vísperas del respeto de las leyes y de la patria.

Los temas tratados aquí hacen referencia a una recopilación de historias e ideas acorde al pensamiento platónico y sus incursiones a la ciudad de Sicilia por parte del filósofo ateniense. El relato acerca de la travesía por parte de Platón a dicho territorio, se le ha hecho mención al inicio del presente capítulo en cuanto a los tres viajes que realizó este filósofo para intentar poner en práctica su ideal político sirviendo como apoyo al mandato de Dionisio II.

Esta carta está dirigida a los amigos y compañeros de Dión después de su muerte⁴²; se recuerda principalmente que éste personaje, junto a Sócrates, son pilares fundamentales de lo que Platón llamaba hombres sensatos⁴³, y que por lo tanto, sus asesinatos le asestan fuertes golpes al pensamiento platónico en tanto términos de la posición crítica a los regímenes políticos vigentes en esa época, en este caso, los relacionados con el pueblo ateniense y siracusano.

⁴² La muerte de Dión produjo en Platón un fuerte rechazo “Y es que no les unía una amistad vulgar, sino una común educación liberal, que es en lo único en que debe confiar un hombre sensato, más que en cualquier afinidad espiritual o física” (Platón, *Carta VII*, 334b)

⁴³ La cuestión de la sensatez en el hombre parte principalmente de el reconocimiento de sus limitaciones y el respeto tanto por la patria y por los dioses; sin violentar con justa causa o no, los cimientos de la misma: “Precisamente con este criterio respecto a su propia ciudad debe vivir el hombre sensato, si creyera que su ciudad no está bien gobernada, debe decirlo, siempre que no vaya a hablar con ligereza o sin ponerse en peligro de muerte, pero no debe emplear la violencia contra su patria para cambiar el régimen político cuando no se pueda conseguir el mejor sino a costa de destierros y de muertes; debe mantenerse tranquilo y rezar a los dioses por su propio bien y el del país” (Platón, *Carta VII*, 331d)

Para atenuar su ira y arremeter contra los gobernantes y las políticas basadas en el derroche excesivo de poder, dilapidación de bienes, visitas a banquetes y búsqueda de placeres amorosos, que a la vez son causas que dan inicio a las tiranías, oligarquías y democracias, Platón lanza consejos cuyo fin último es la preservación de la vida, el respeto a las leyes, la responsabilidad hacia la patria y las cualidades que debe tener un filósofo para gobernar de buena manera un Estado. No obstante, y para efectos prudentes correspondientes a la investigación, se nombrará explícitamente aquellas advertencias que el filósofo usa para combatir al hombre tirano, que tiende siempre a tener una imposición sin importar que las causas de las mismas sean por culpabilidad propia o no: “Pero ya sabemos que los ruegos de los tiranos están mezclados con imposiciones” (Platón, *Carta VII*, 329d); y además de ello, resaltar la labor del sujeto sensato cuyo deber es salvaguardar su vida y el bienestar del Estado, sin perder el timón acerca de sus convicciones, y obviamente, sin perseguir los caprichos o voluntades de aquel que gobierna de forma pasional, ya que si así lo hiciere, pertenecerá a las filas de aquellos denominados cobardes; y probablemente ésta ha sido la causa de la muerte de Dión, no en cuanto que le siguió el hilo a la vertiente tiránica del rey siracusano, sino a partir del momento en el cual se ha perdido la calma y abalanzó sus esfuerzos en emplear la violencia y el actuar sin ningún tipo de apremio o prudencia, lo que produjo una sentencia contra de sí mismo, bajo diferentes variables y explicadas por Platón metafóricamente de la siguiente manera:

“... pero tampoco tiene tal vez nada de extraño que le ocurra como a un buen piloto a quien no puede pasarle desapercibido que se acerca una tempestad, pero no puede prever su extraordinaria e inesperada magnitud y, por no preverla, forzosamente zozobra” (Platón, *Carta VII*. 351d)

En el marco de esta tiranía Platón hizo todos los esfuerzos por guiar a Dionisio hacia un buen ejercicio de la política, entre estos, aconsejó “... que viviera cotidianamente de modo que llegara a ser cada vez mas dueño de sí mismo y

consiguiera amigos y camaradas fieles” (Platón, *Carta VII*. 331d), haciendo referencia a que tenía que convivir con personas que le fuese de total confianza; pero empezando por el reconocimiento de sí para poder determinar sus limitaciones y poder ejercer el dominio de la política con total conocimiento de razón en adición al temperamento y al autocontrol que es causa principal de la adquisición amistades: “Through temperance and self-control Dionysius was advised to cultivate an inner harmony, which would enable him to make friends and with their help to make the inherited kingdom many times greater” (Bruchmüller, 2011, p. 59); sin embargo, esto fue algo que Dionisio no entendió, diversificando las virtudes en contraste a la posición tiránica que lo antecedía.

Platón recalca también durante gran parte del texto dos ideas que predominan en la mayoría de sus diálogos y que además son herencia de contenido socrático: el primero es la importancia de las leyes⁴⁴ como fundamento del buen desempeño de la sociedad en cuanto a la creación de ciudadanos justos y virtuosos; y en segundo lugar, el hecho en cuanto que es preferible recibir injusticia a cometerla⁴⁵ puesto que en un principio “... no hay ciudad ni individuo que puedan ser felices sin llevar una vida de sabiduría de las normas de la justicia...” (Platón, *Carta VII*. 335d); sin embargo, sin demeritar lo anterior, se hace importante reconocer en este mismo sentido que al momento de la muerte, en el instante en donde el alma se separa del cuerpo, este va a ser sometido a jueces que impondrán castigo de acuerdo a su actuar en el mundo.

Por último, Platón explica el porqué es necesario vivir la vida a la manera dórica, y por lo tanto, es prodigio promover la resolución de las guerras civiles lo más antes posible, pero para que se lograra tal cometido era menester que los enemigos detuviesen la venganza con batallas, exilios, y castigos mediante leyes que no favorezcan a ninguno de los bandos y que se cumplan mediante dos formas de

⁴⁴ Visto en la Apología, Critón, Eutifrón, Hippias Mayor, Fedón, Político, Timeo y Critias.

⁴⁵ Visto en Hippias Menor, Gorgias, Banquete, Político.

coacción: El temor y el respeto a las leyes “El temor, demostrando la superioridad de su fuerza material; el respeto, presentándose como personas que dominan sus pasiones y prefieren estar al servicio de las leyes y pueden hacerlo” (Platón, *Carta VII*, 337a). La referencia a las leyes es indispensable en el catálogo político y moral del pensador ateniense, lo que lo hace un excelso ciudadano; y un elemental opositor a los regímenes que esquivan las leyes a propia conveniencia. Termina así la Carta Séptima sin antes promover la aceptación voluntaria del poder al momento de tener en cuenta una constitución y un sistema legislativo justo y bueno, consuetudinario a la aceptación y al obedecimiento de las leyes que promueva el crecimiento del desarrollo individual y racial, añadiendo, el poder evitar algún tipo de matanzas o destierros en búsqueda de tal fin.

Por lo pronto se ha establecido en este primer capítulo el estado de los guardianes en el *Corpus Platónico*, del cual se ha predispuesto una alta gama de ideas e ideales desde visiones metafísicas, antropológicas, políticas, éticas, entre otras, en donde se ha evidenciado varias categorías que maneja el individuo, la sociedad y por supuesto el ejército; pasando por experiencias propias en la vida de Platón, las enseñanzas de su maestro y lo aprendido en los viajes que ha realizado alrededor de Atenas; obteniendo un esquema sistémico y proporcionando una idea de lo que en la *República* y en las *Leyes*, ha de limitar a los guardianes del Estado y que se trabajará a continuación.

CAPITULO 2

APARATO HOLÍSTICO SOBRE LA INCURSIÓN DEL TÉRMINO GUARDIAN EN LA GRECIA ANTIGUA, LA REPÚBLICA Y LAS LEYES.

2.1. LA MÁXIMA EXPRESIÓN DE LOS GUARDIANES EN PLATÓN: REPÚBLICA Y LEYES.

En la última etapa de los escritos platónicos se ha visto referenciada con anterioridad la idea descrita en *Timeo* y en *Critias*, en la cual después de la batalla contra La Atlántida, los antiguos griegos sufrieron una gran tormenta que destruyó casi en su totalidad la comunidad guerrera y política, dejando solamente vestigios conformados en su gran mayoría por artesanos y campesinos que tuvieron la necesidad de adaptar nuevamente la ciudad basados “en el diseño de la reconstrucción de su tejido social, de sus instituciones, del manejo de conflictos y de su ideal de vida” (Fernández, 2010, p. 237). Bajo ésta misma tónica contextual, la máxima expresión de la lengua que responde al nombre de alfabeto, también ha tenido diferentes modificaciones hasta el día de hoy. Sin embargo, la mayor manifestación de cambio, y la que nos interesa para la presente investigación, fue la originada desde el uso del Lineal B que era hablado por la cultura micénica, que a la par y gracias al uso mercantil de los fenicios fueron dando paso a lo que conocemos como el alfabeto griego.

El inicio de este alfabeto guarda en sus más grandes características históricas la incursión de la literatura y el emporio de las leyes. Ejemplo de ello fue la herencia que dejó Homero en sus más celebres textos: la *Iliada* y la *Odisea*; además de inscripciones que aludían a mecanismos de organización de las sociedades antiguas en donde se proyectaba leyes, estamentos, epitafios, monedas, entre otros aspectos, que visualizaban un orden estatal que dio paso a la *Polis*, símbolo de la racionalidad, no entendida como una mera especulación científica en cuanto que delimita sus alcances bajo el predominio del ensayo y del error, sino más bien como una elucubración ensimismada que experimenta la contemplación y que traspasa los límites del pensar, llevando a su esencia el misticismo y la reflexión de su propia naturaleza. Es pues que hasta este punto tenemos tres ítems que da vía libre al pensamiento y la correspondencia racional a occidente: la comunicación que tiene su trasfondo en la lengua, el contenido natural basado en el intercambio en tanto términos de lo mercantil y la capacidad organizativa de la sociedad que se transforma popularmente en política.

Platón pudo intuir como buen hijo de su época todas estas nociones, evidenciando dentro de su *Corpus* un arraigo de aquellas doctrinas en un proceso interior que dio como resultado una serie de pensamientos que transversalmente ayuda a formar una patente con motivo político que aún hoy en día es estudiado muy a fondo. Por consiguiente, y gracias a la situación ajustada totalmente a la presente labor, es de completa importancia definir inicialmente un entorno lingüístico del término guardián en los aspectos en el que Platón trae a colación dentro de los diálogos *República* y *Leyes*; a sabiendas de que no se separa en absoluto de su contexto provocando una mayor apertura comprensiva a lo que nos pretende acentuar en su obra.

Guardián o φύλαξ, ακος ό, hace referencia al término del presente estudio. Este concepto da cuenta de un sujeto cuya profesión radica en vigilar, guardar, servir de centinela o montar guardia con respecto a un objeto o cosa. No obstante, la

referencia del guardián no se encierra solamente en este horizonte, puesto que gracias a la tradición griega y ejemplificado en la *República*, *Leyes* y demás textos platónicos, este concepto tiende a abrir puertas a la interpretación gracias a sus múltiples significados provenientes del φύλαξ-, φύλακ.

Para Chantraine (1968), φύλαξ remite a aquel héroe o aquella acción heroica realizada por los antiguos griegos y en especial dioses o semi-dioses. También, y basado en el mismo autor, se puede considerar que la expresión denota importancia a nivel político ya que sirve como prefijo o sufijo dentro de un vocabulario con convenciones meramente estatales o militares; como lo es en el caso del νομοφύλαξ que es el Guardian de las Leyes o νυκταφύλαξ que responde a aquellos centinelas que vigilan en horas de la noche. En diferente sentido pero con el mismo vocablo se encuentra Bailly (1901) que aplica también dicho término desde un sujeto o alguien que monta guardia en un lugar o guarnición determinada y al que se le puede denominar como guardián, cuidador y protector según Liddell, H., Scott, R., & Jones, H. (1996).

Seguido a ello encontramos apostillado su verbo φύλασσω (át. φύλαττω) que lleva en su esencia el mirar, guardar, defender, preservar, mantenerse en un lugar y conservarse a salvo⁴⁶; asimismo este guardián cumple con funciones que según Pabón, J. (2007) también se encuentra implicado en el presente verbo, puesto que el centinela más allá de cuidar a los suyos debe cuidarse a sí, y por ello en el mismo sentido, debe realizar acciones que busquen el beneficio de aquellos que vigila; por lo tanto, este verbo tiene dos lineamientos más: el primero que hace referencia al acechar y espiar; y el segundo en tanto términos de hacer cumplir y practicar diferentes estamentos que convienen al Estado; como lo es en el caso de las όρκια –los juramentos- y de los δικαιώματα –mandamientos- respectivamente.

⁴⁶ Cf. Liddell, H., Scott, R., & Jones, H. (1996)

Bajo el prefijo φύλακ- encontramos varios ejemplos del significado de guardián desde diferentes perspectivas gracias al uso de los sustantivos, adjetivos y adverbios. En el caso de Bailly (1901) la palabra φύλακτηριον οὐ το, presenta una apropiación totalmente diferente a lo anteriormente comentado; éste se presenta con el significado de amuleto en algunos casos y el de fuerte⁴⁷ o castillo. Pabón (2007) también nos brinda algunas luces sobre el uso del prefijo φύλακ-; es el caso de φυλακή, ἥς ἡ, ; que significa presidio, prisión o cárcel, y que se conjuga con el verbo φυλακιζω que da a la acción de “meter en prisión”.

Platón utiliza otra palabra que más allá de significar guardián fomenta muy estrechamente la relación con el Estado. Es el caso del término νόμος, οὐ ὁ. En primera instancia hace referencia a la ley, costumbre, derecho, estatuto, máxima entre otros; sin embargo, en cuanto al ἀγρονομους, es aquel que vigila el campo o como se nombra en las *Leyes*, Guardian Rural. También hace referencia a un modo musical o melodía.

A continuación se establecerá todo aquello que implica el ejército en cuanto a la defensa de la nación descrito en los textos de la *República* y las *Leyes*. Lo anterior va a dar pie a las discusiones sobre la pertinencia y relación entre estos dos escritos, evidenciando en un primer lugar que “el sentido ideal de la República tuvo que retroceder ante las exigencias de la realidad histórica” (Colli, 2008, p. 154); evidenciado al momento en el que el primer texto traído a colación muestra una reflexión de cómo formar a los guardianes y al gobernante, mientras que el segundo se preocupa por la educación y el respeto a las leyes a partir de un orden estatal y normativo único enfocado hacia toda la ciudad. Se inicia con las perspectivas sobre la formación del Estado, pasando por el origen de las guerras, la educación del ejército, su comunión y propiedades u cualidades que les son afines a su naturaleza.

⁴⁷ Entendido fuerte como una estructura más no como una cualidad.

2.1.1. Creación y definición del Estado.

La teoría que tiene como punto principal el nacimiento del Estado en la idea política de Platón se basa primordialmente en la obra que responde al nombre de *República*. Al inicio de este texto, se indaga sobre la idea justicia en el cual se refuta los pensamientos de Trasímaco, Adimanto y Glaucon, que promulgaban que para vivir bien habría que considerar la injusticia como una forma de existencia puesto que aquellos que la ejercían perduraban bajo el precepto de comodidad a nivel económico, político, social, entre otras características que involucran al ser humano; no obstante, el filósofo ateniense realiza un paro en su exposición y para contrariar a sus detractores se pregunta sobre sí la justicia en el individuo es semejante a la del Estado. Este interrogante abrirá un esquema en el que Platón transversalmente definirá el concepto de sujeto y Estado, a lo que posteriormente se conceptualizará las partes del alma - cuerpo en relación con las del Estado, llámese a éstas racional, irracional y concupiscible en conjunto con el gobernante, guardián y mercader o artesano, respectivamente:

“The hypothesis itself is clear: it will be easier to determine the nature of justice viewed at the level of the city as a whole, since ‘justice will be on a larger scale in what is larger, and easier to find out about’ (Sheppard, 2009, p.48)

Ante la anterior puesta en común, Platón empleó una propuesta que combinaba la realidad de su entorno y la idealidad que combatía el mismo, procurando establecer desde un comienzo, y con vicisitudes antropológicas y psicológicas, la necesidad de establecer un Estado que nace “cuando el individuo no se autoabastece, sino que necesita de muchas cosas” (Platón, *República*, 369b). En este sentido se atribuye a definir a la sociedad como una gran comunidad en su termino más simple en el que no contarán con instituciones ni organizaciones estatales; y que a su vez participarán de él agricultores, constructores, tejedores, entre otros entes cuyo objetivo es satisfacer las necesidades básicas del individuo.

Por tal motivo, se define el Estado como el hecho en el que “... cuando un hombre se asocia con otro por una necesidad, con otro por otra necesidad, habiendo necesidad de muchas cosas, llegan a congregarse en una sola morada muchos hombres para asociarse y auxiliarse.” (Platón, *República*, 369c).

Hasta este momento se puede dilucidar que gracias a que los hombres mantienen su propio trabajo y se concentran en el mismo “Viven con sus propios medios y evitan la pobreza y la guerra” (Guthrie, 1998, p. 428); sin embargo, se acuñan dos percepciones que serán de fundamental importancia para la construcción del Estado platónico: en primer lugar encontramos una disposición natural que le es esencial a cada individuo y del cual aplica para una sola labor⁴⁸ cuya especialidad es directamente proporcional a la eficiencia de la misma; en un segundo lugar se esboza la condición de promover una economía estatal basada en el intercambio de bienes en correlación a la generación de la cantidad de productos que se han de consumir y los que se han de establecer en una compra – venta de mercancías hacia el exterior, fomentando el requisito de crear un mercado y su correspondiente signo monetario⁴⁹.

Llega posteriormente el punto fatídico de la conversación puesto que Glaucón levanta su voz y reclama sobre el reconocimiento que deben tener las comodidades diarias tales como camas y el comer en mesas los manjares y postres a lo que acostumbran. Esta intervención sirvió para darle un giro a la

⁴⁸ El pensamiento sobre la disposición natural en Platón dará cabida posteriormente en cuanto al mito de las clases en donde cada quien posee una virtud para realizar una sola labor; sin embargo, del paso del guardián al gobernante, asume en sí una tarea de educación en donde se realiza una especie de evolución en donde se va puliendo el sujeto o, en el caso de la *República*, el filósofo. “La idea del Estado era para él, en ese momento, muy parecida a la perfecta democracia cósmica de Empédocles, era una comunidad de esencias, no de hombres” (Colli, 2008, p. 102). Se planteará posteriormente el cuestionamiento: ¿El gobernante nace o se hace?.

⁴⁹ Más allá de las características económicas planteadas en este punto, en las *Leyes*, Platón le añade otras cualidades a la moneda puesto que servirá para el pago de las campañas en la guerra, los viajes al exterior y misiones de las embajadas que sean necesarias para la ciudad. (742a – b)

conversación y plantear un Estado o ciudad lujuriosa que aún sentimos como si fuese un espaldarazo de la antigüedad:

Glaucon's intervention reflects the impatience of the urban sophisticate, appalled by the prospect of a life lacking the refinements to which he is accustomed. In their contrasting attitudes we see responses that are mirrored today in the contrasting reactions to radical environmentalist visions of a post-capitalist society, some of us enchanted by the prospect of a simpler life without the stresses and strains of the '24/7' society, others of us horrified by the prospect of a life stripped of its consumer comforts. (Sheppard, 2009, p. 50)

Esta necesidad de lujos invita a la población y al territorio a tener que expandirse, gracias a que sus límites no darán abasto a sus nuevas necesidades, de las cuales no se pensará directamente en las carencias del Estado, sino en las del individuo mismo, fomentando así que los límites trasgredan a los de los demás Estados y se genere así las guerras. Ante esta nueva circunstancia se crea la necesidad de formar un ejército profesional que ampute el territorio vecino para conseguir satisfacer la insuficiencia de pastoreo y cultivo, y añadido a esto, ésta comunidad profesional debe resguardar y defender los recursos de la misma.

Dentro de la *República* se visiona una perspectiva teórica sobre el origen del Estado, pero por su parte, las *Leyes* promueven aquella creación del mismo a partir de los relatos realizados en el *Timeo* y en el *Critias*, en el que proponen que después de una gran tormenta, sólo quedaron pocos cimientos y pobladores, que en su mayoría artesanos y campesinos, construyeron la *Polis* desde la idea política que tenían al respecto tiempos atrás, y que respondían al nombre de leyes patrias, que llevaba como virtud primera el hecho de que nadie, absolutamente nadie, debía dudar o sospechar sobre lo que se decía de los dioses, fomentando el respeto y la lealtad hacia los mismos⁵⁰.

⁵⁰ Según Platón las leyes patrias son estipuladas a partir de una recolección de relatos verbales, alimentadas gracias a las costumbres y a las leyes patrias (Platón, *Leyes*, 680a)

Predomina en este mismo sendero la figura paterna más anciana que es quien bajo el sosegar de su experiencia y la apropiación de su linaje, adecúa un código de conductas y normas, que a la par con la asignación de gobernantes, genera la primera idea de monarquía y a su paso, se convierte en referente originario de la creación de la legislación; por lo tanto y en cuanto a la conformación del poder ejecutivo, se plantea que han sido escogidos gracias al azar divino, que es primordial en la constitución de los grupos para mantener la cohesión del pueblo. Ante esta formación gubernamental se acerca a la historia en cuanto que recuerda la fundación de Troya sobre unas colinas y en la que la guerra generó “el exilio de sus casas de los aqueos vencedores y su regreso bajo el nombre de dorios” (Guthrie, 2000, p. 346).

2.1.2. Nacimiento de la guerra y creación de los Guardianes.

Se suele decir que la guerra es inherente a la esencia del ser humano y que a la luz de los ojos, ha permeado la civilización de grandes avances a nivel técnico y tecnológico, que gracias a su desarrollo origina la creación de nuevas necesidades que no son tan básicas o elementales para la existencia humana. No obstante se ha recurrido también a estrategias para poder contrarrestar su poderío, como por ejemplo, la autoridad que sucumbe por parte de la diplomacia que tiene sus inicios en la educación y que ha intervenido en los asuntos políticos gracias a la astucia que se encuentra aliada a la razón y al *peithos* –persuasión- dando así una constante persecución al fin último de las relaciones estatales que responde al nombre de la paz.

Ahora, ciertamente, creen, aparentemente, que las acciones serias deben realizarse por los juegos. En efecto, piensan que lo relacionado con la guerra, que es algo serio, debe estar bien regulado con el fin de asegurar la paz. Pero en la guerra no hay realmente juego ni tampoco nunca habrá, en nuestra opinión, una educación digna de mención, ya que ni es ni será lo que decimos que es lo mas serio de nuestro punto de

vista. Cada uno debe pasar su vida lo mas extensamente y lo mejor posible en la paz.
(Platón, *Leyes*, 803d)

Según LeShawn (1995) las causas de las guerras en el mundo clásico se sostenían bajo tres principios: o bien la noción de que todo hombre tiene el instinto básico de adquirir poder; también desde la obtención de beneficios económicos; y por último, el hombre al ser un animal gregario, es influenciado por los intereses y las estructuras de los grupos, promoviendo irremediabilmente luchas u combates tanto internos y externos (p. 16). En Platón se denota validez a partir de la tercera causa presentada anteriormente, esto se evidencia desde el momento de la intervención de Glaucon. Sócrates se pregunta: “Entonces, ¿no será necesario agrandar el Estado? Porque aquel Estado sano no es ya suficiente, sino que debe aumentarse su tamaño y llenarlo con una multitud de gente que no tiene ya en vista las necesidades en el Estado” (Platón, *República*, 373b). Se involucra en este apartado la sociedad con base a un objetivo determinado desde sus estructuras vivenciales y comportamentales.

Aludiendo a lo anterior y dentro del compendio platónico la guerra nace en dos facciones del individuo en correlación a la sociedad: la primera se da gracias al afán de riquezas que sobrepasa el límite de las necesidades⁵¹, y la segunda se plantea bajo un principio de validez universal que es corrompido por la humanidad y que dicta que para evitar la violencia nadie debe tomar o usar alguna posesión ajena sin primero haber pedido permiso para su manejo⁵². Por lo tanto, para mitigar estas acciones que provengan tanto a nivel interno como externo, se ha proyectado irrevocablemente la creación de ejércitos y de un cuerpo de magistrados que cuiden, auditen y hagan respetar la patria en todos los sentidos:

Entonces el Estado debe ser aun más grande, pero no añadiéndole algo pequeño, sino todo un ejército que pueda marchar en defensa de toda la riqueza propia -

⁵¹ Cf. Platón, *República*. 373d

⁵² Cf. Platón, *Leyes*. 884a

combatiendo a los invasores- y de aquellos que acabamos de enumerar. -¿Por qué? - preguntó Glaucon-. ¿No se bastarán ellos mismos? -No -respondí-, al menos si tú y todos nosotros hemos convenido correctamente cuando modelamos el Estado. Porque has de recordar que nos pusimos de acuerdo en que es imposible que una sola persona ejercite bien muchas artes. (Platón, *República*, 374a)

Como se evidenciará posteriormente, dichos guardianes deberán cumplir con ciertos requisitos educativos y legales para poder realizar esta labor, ya que estos deben distinguirse por el manejo de sus acciones compenetradas en la virtud para poder ejercer y pertenecer a algún tipo de organización gubernamental o estatal, es decir, poder hacer parte de las magistraturas o del ejército respectivamente.

A continuación se explorará aquellos elementos que conforman y son causas de la guerra desde el pensamiento platónico, y añadido a ello, se expresará las virtudes, labores, naturalezas, entre otros ítems de los guardianes y el ejército, basado en la defensa y el respeto hacia la ciudad que los acoge. Cabe recordar que guardián también se le acuñe a esas personas que administran, vigilan y auditan procesos que tienen que ver con el cuidado de la nación, en el caso de los magistrados, que colaboran con cautela hacia el respeto y la lealtad que los ciudadanos le deben tener a la patria.

2.1.2.1. Guerras externas y guerras internas.

Es evidente que en gran parte del *Corpus Platónico*, el filósofo ateniense ha nombrado varias referencias sobre guerras y luchas en las que se han visto envueltos los Estados dentro y fuera de sus límites durante la tradición histórica que envuelve a la Grecia antigua; ejemplo de ello en el caso de la Guerra del Peloponeso que enfrentaban a Atenas contra Esparta; y también la pelea suscitada entre Harmodio y Aristogitón que conspiraron para matar a los tiranos

Hiparco e Hippias, herederos del poder de Pisístrato en Jonia⁵³, entre otras referencias. Como se percibe, estas son muestras de guerras externas e internas que ha permeado de sangre las huestes antiguas, y del cual Platón, no sería ajeno a las mismas.

En el caso de las guerras externas, el filósofo ateniense afirma que se generan gracias a la imperiosa necesidad en cuanto a la adquisición ilimitada de riquezas, por la que se convierte en la causa de las mayores calamidades que se producen en la condición humana, y que en su devenir, envuelve tanto lo público como lo privado. Por tal razón su iniciativa es promovida a partir de la avaricia que enceguece la razón y que se encuentra evidenciada bajo los efectos de la agresión hacia otros entes que no compartan su misma ideología.

Por consiguiente, y tras haber acaparado una ciudad lujosa se hace necesaria la creación de un ejército que “it will also function better if its warring is conducted by specialists, that is if it has a standing army” (Pappas, 1995, p. 64). Este punto es importante dentro de la concepción platónica sobre el ejército, ya que promulga la imperiosa condición a la que deben estar sometidos estos guardianes: en un primer momento se estipula su acción a partir de la adecuación entre el arte de la guerra y de las herramientas que disponen; y por otro instante, en cuanto al manejo de la especialidad que fomenta el ejercicio constante de la aplicación de los instrumentos para la guerra, impulsados desde la infancia y a lo que Platón alude como primordial para una buena disposición para las batallas, pensado desde el grupo en el que pertenezca: llámese estos generales, hoplitas, jefes de caballería, entre otros.

No obstante, en la *República* se plantea la existencia de otro tipo de guerra que es la generada interiormente y que responde al nombre de guerras internas, sedición, disputa intestina u hostilidad con lo familiar:

⁵³ Cf. Platón, *Banquete*, 182c

Me parece que, así como hay dos nombres para designar, por un lado, a la guerra, y, por otro, a la disputa intestina, hay allí también dos cosas, según aspectos diferentes. Las dos cosas a que me refiero son, por una parte, lo familiar y congénere, y, por otra, lo ajeno y a lo extranjero. A la hostilidad con lo familiar se le llama "disputa intestina", a la hostilidad con lo ajeno "guerra". (470b)

Con relación a la guerra interna se puede afirmar que son aquellas que se dan entre Estados griegos y se denomina familiar, a lo que tiene como punto transversal en el proyecto de sociedad platónico que “siempre habrá esperanza para la reconciliación” (Guthrie, 2000, p. 463). Estas son promovidas gracias a que dichos Estados o ciudades se dividen en facciones, conllevando a que quemen las casas de sus enemigos, también provocando el robo de los cultivos y por último, realizan una especie de barrido parcial que indirectamente perjudica a su propia patria. Y es por esta razón que Platón impone una norma en la que en el presente caso se evitase la quema de hogares ya que sería mucho más fácil que los perdedores regresaran a su morada, realizar un litigio y forzar a una reconciliación de las partes⁵⁴; además de que se evitaría que los habitantes del lugar afectado se vieran obligados a desplazarse a otro lugar⁵⁵.

Añadido a esto, los guardianes tienen prohibido adquirir algún tipo de riqueza o botín después de una asonada hacia una ciudad vecina o griega; esta norma tiene su causa puesto que los mismos no tendrán la exigencia de alimentar sus almas a partir de la adquisición de riquezas ya que su vida basada en el comunismo les dará a conocer que tienen lo necesario para poder vivir; eso sí, trayendo a colación otros tipos de características tales como, el lugar de residencia, la forma de vivir en comunidad, misiones, objetivos, entre otras ideas que delimitarán la forma de percibir su entorno.

⁵⁴ Cf. Platón, *República*, 470d-e

⁵⁵ Cf. Platón, *Leyes*, 708b

2.1.2.2. Naturaleza de los guardianes.

Ante la ambición territorial que concedería el hecho de formar una ciudad lujosa la creación del ejército es un evento inminente; sin embargo esta parte de la defensa y del cuidado del Estado no debe instaurarse sin algún protocolo o con miras al advenimiento del azar, sino más bien bajo la atenta mirada que para Platón serían las dos bases de su conducta: la ley y la educación. Por tal motivo, estos soldados deben poseer características propias para el ejercicio de esa labor basados en la formación de milicias profesionales y la certeza que provee su propia naturaleza, es decir, de aquellas características o habilidades que se encuentre en su alma. Se puede afirmar entonces que sólo en el ejército pueden pertenecer aquellos hombres que con “una naturaleza excepcional se le puede confiar que haga un buen soldado sin que se convierta en una amenaza para la comunidad” (Crombie, 1988, p. 102). Ahora bien, para entender el alcance de las actuaciones de los guardianes se hace indispensable reconocer cada una de las partes que conforman su esencia, demostrados en sus acciones y en el cumplimiento del propósito estatal.

Es pues que desde la infancia se debe poner en práctica el combatir aquellos temores y miedos para ejercitar la valentía⁵⁶, que es una de las cualidades que deben tener los guardianes para el pleno uso de sus facultades; sin embargo en Platón, la valentía se da gracias a una falta de inteligencia en el alma⁵⁷, como una especie de recurso que llena al soldado de impulso y de ímpetu con miras a enfrentar las más grandes perturbaciones. Empero, el buen alma de los guerreros siempre obedecerá las instrucciones que les brinda la razón, si se toma a nivel individual o de aquellos comandantes, generales o gobernantes que lideran las

⁵⁶ Cf. Platón, *Leyes*, 791b-c. La valentía también es entendida como conservación en la medida en el que se sitúa la ley en una cúspide, encontrándose arraigada en el ser humano gracias a la labor que realiza la educación de sus preceptos; ésta la defiende de todo tipo de placeres, deseos y temores que provengan del exterior y que intenten desnivelar el empoderamiento de la patria a razón de las normas que lo circundan.

⁵⁷ Cf. Platón, *Leyes*, 963e

filas de un ejército o de una sociedad. Esto último se da con la finalidad de que la razón y la inteligencia sean partícipes de las actitudes que tomen los guerreros y las “haga obedientes a la temperancia y la justicia, no a la riqueza y la vanidad” (Platón, *Leyes*, 632c). Añadido a la valentía se encuentran la agudeza y la rapidez⁵⁸ que son caracteres que tienen como finalidad lo percibido o divisado en cuanto que es aquel objetivo que está dotado de apremio.

A pesar de ello, en la naturaleza del guardián sobresale la fogosidad⁵⁹, que se presenta de carácter fiero, agresivo y salvaje, colocando en riesgo la integralidad de los ciudadanos propios. Platón recurre a la alegoría que tiene la imagen del perro de raza, puesto que es manso con los suyos sin importar que estos les traten atropelladamente, y feroces con los enemigos aunque estos últimos no le hayan causado mal alguno⁶⁰. Para el filósofo ateniense, y guardando proporciones, esta alegoría sobre el perro de raza se adecua al guardián y paralelamente al filósofo, puesto que “la filosofía no es sino el amor del conocimiento y el saber, y nuestros guardianes tienen que poseerlo si van a comportarse pacíficamente, en relación con sus vecinos” (Guthrie., 1998, p. 432). Por lo tanto, y continuando con la presente idea, se ha planteado que el guardián debe proveerse de valentía, agudeza, rapidez⁶¹ y fogosidad; además se le debe

⁵⁸ Cf. Platón, *República*, 375a

⁵⁹ En este punto vale la pena aclarar más sobre la fogosidad entendido desde las luces que nos brinda la *República*, ya que sobrepasa todo lo que tiene que ver con lo agresivo y se coloca a la par del intelecto sirviéndole de aliado ante las querellas provenientes del deseo. Dentro de los numerales 439c – 441b, Platón usa la alegoría de la bebida, en insinuación a presentar la fogosidad no como algo que proviene de lo concupiscible, sino más bien de la razón, tal cual también en el caso cuando el sujeto es víctima de una injusticia, lo que provoca en él: “su fogosidad hierve en él, se irrita y combate por lo que tiene por justo, y sufre hambre, frío y padecimientos similares, soportándolos hasta que triunfe, no cesando en sus nobles propósitos hasta que los cumple por completo, o bien hasta que perece o se calma al ser llamado por la razón como el perro por su pastor”. (Platón, *República*, 440c-d)

⁶⁰ Cf. Platón, *República*, 375c-e

⁶¹ La agudeza y la rapidez pertenecen meramente a percepciones específicas de los sentidos en el cual se plantea bajo el constante ejercicio del cuerpo brindado por la gimnasia. Empero, esta gimnasia debe estar en consonancia con la música, ya que si se trabaja de manera exorbitada la fuerza, esta se puede utilizar de forma balurda y turbulenta “Por cierto, que los que practican la gimnasia de forma exclusiva se tornan más rudos de lo debido, y los que cultivan solo la música se vuelven más blandos de lo que les convendría. - Y, sin embargo -añadí-, la rudeza es producida

añadir un componente intelectual que lo hace actuar como filósofo puesto que “no debe ablandarse por estar alejado del peligro” (Colli, 2008, p. 112). Platón llega a la siguiente conclusión:

Filósofo, fogoso, rápido y fuerte, por consiguiente ha de ser, por naturaleza, el que pueda llegar a ser el guardián señorial de nuestro Estado. (*Platón, República, 376c*)

2.1.2.3. Tipos de guardianes.

Se ha prescindido de los guardianes para el cuidado del territorio o ciudad tanto a nivel interior como exterior. No obstante, aún no se tiene con claridad como se deben conformar cada uno de estos en la medida de que exista un cuerpo estatal que avale su presencia dentro del Estado. A partir de lo anterior, Platón en primera instancia utiliza elementos de su época para poder acceder a delimitar funciones y condiciones de cada uno de estos entes. En segundo lugar plasma la idea de su elección y rol consecuente con su cargo de acuerdo al objetivo que pretende preservar.

Consecuencia de esto se dispone dentro de la *República* y las *Leyes* un cuerpo raso que se encarga de combatir aquellas existencias que pretenden dañar, perjudicar, estropear el buen funcionamiento del Estado por medio bélico, es decir, por vías de las armas; sin embargo también se vuelve pertinente que la defensa de la ciudad se plasme por medio de la ley “A los que ellos se revela capaces de vigilar las leyes y costumbres del Estado, a estos instituiremos como guardianes” (*Platón, República, 484b*) en cuanto que se prevé la necesidad de crear organismos de control que regulen el comportamiento de los individuos pertenecientes a una sociedad establecida

por el lado fogoso de la naturaleza; la cual, si es criada correctamente, puede llegar a ser valentía, pero si es puesta en tensión extrema, se convierte naturalmente en dureza y brutalidad”. (*Platón, República, 410d*)

“... en las ciudades deben distinguirse siempre por su virtud los que ocuparan las magistraturas y los que han superado la prueba de una educación elemental, pues, en efecto, hay dos ámbitos del sistema político, uno es la institución de las magistraturas; el otro, las leyes que la regulan” (Platón, *Leyes*, 735a).

Por consiguiente, Platón da vida a la conformación de las magistraturas y del ejército, con el fin de solventar el buen manejo y la buena distribución del cuidado hacia las cosas que le son propias del Estado y que además, fomenta el desarrollo de la ciudad con miras a vivir justamente.

2.1.2.3.1. Conformación de las magistraturas: guardianes de la ley, guardianes rurales, urbanos, del mercado, de educación y sacerdotes.

Para la existencia de las magistraturas es necesario primordialmente establecer su creación a partir de una división predeterminada de la población perteneciente a las ciudades, puesto que es indispensable tener un número de pobladores definido al momento de requerir la defensa del Estado en épocas de sufrir injusticia de ciudades u otros Estados limítrofes⁶²; también se debe tener en cuenta la educación que han recibido, la protección en cuanto a la defensa del ideal de nación y el respeto que le haya promulgado a su patria durante toda su vida a partir de las leyes instauradas en la sociedad. Por tal motivo, es de entera importancia reconocer que las magistraturas van a apoyar desde un primer momento el ejercicio de vigilar al ciudadano desde la niñez ya que así se garantiza que el buen obrar sobrepase las fronteras del tiempo y del espacio.

⁶² En Platón existe una estrecha vinculación entre su teoría política y la aceptación de la corriente pitagórica desde la distribución perfecta, armónica y melódica que pueda entregar los números a una sociedad. En este caso, el filósofo ateniense adjudica ciertas características a la comunidad, como por ejemplo, el atribuirle a la sociedad un número exacto de 5040 ciudadanos (Platón, *Leyes*, 737e); división de la ciudad en 12 que daría lugar a las aldeas, fratrias, distritos, orden al luchar, medidas, monedas, entre otros estamentos que atañen al Estado y su perfecta adecuación que debe ser apropiada y acordada entre sí (Platón, *Leyes*, 746d); y también ésta división ayudaría a que en caso de enfermedades o de guerra, si se viese involucrado en la reducción de habitantes, “no es necesario que introduzcan voluntariamente ciudadanos educados con una educación bastarda, pues se dice que ni siquiera un dios es capaz de forzar la necesidad” (Platón, *Leyes*, 741a).

Pues ves, primero, que los que asumen correctamente el ejercicio de las magistraturas tienen que haber sido suficientemente probados ellos mismos y su familia desde la niñez hasta el momento de su elección. Luego, que los que van a elegir deben estar criados en los caracteres que proponen las leyes y haber recibido una buena educación para llegar a ser capaces de elegir y rechazar a los que son dignos de ello por medio del desagrado y la aceptación. (Platón, *Leyes*, 751c)

Ahora bien, dentro de las magistraturas de mayor importancia se encuentran aquellos que cuidan la ley y que son conocidos como los Guardianes de la Ley o νομοφύλακες. Esta magistratura se caracteriza por cumplirle al Estado en grandes facciones ya que deben vigilar, supervisar, auditar y permanecer siempre en contacto con las demás instancias administrativas de la ciudad aunque “su función constitucional general es mantener las leyes, y corregirlas (presumiblemente en pequeños detalles) a la luz de la experiencia” (Crombie, 1988, p. 187); sin embargo, también llevan consigo funciones de orden judiciales y de control. Su elección se realiza mediante votación hasta lograr exactamente 37 magistrados de esta clase⁶³; además no debe pertenecer como guardián de la ley por más de 20 años y la edad mínima para postularse a esta magistratura es de 50 años.

Platón reconoce que no debe quedar nada sin vigilancia del Estado, por eso genera la necesidad de cuidar todo aquello que lo alberga:

Que en lo posible no haya nada sin vigilancia. Que se encarguen de la vigilancia de la ciudad los generales, los jefes de compañía, los prefectos de caballería, los comandantes de los escuadrones de caballería, los que presiden el consejo, y, en especial, los guardias urbanos y los guardias del mercado -cuando hayamos elegido y

⁶³ La elección se realiza en el templo más importante de la ciudad y da cabida a tres votaciones hasta llegar a los 37 seleccionados. Entre las características principales de las votaciones se plantea que los votos se dan en tablillas, la primera vuelta se caracteriza por el depósito de los votos en el altar del dios (Platón, *Leyes*, 753c); la segunda vuelta, ya cuenta con 100 seleccionados según las modificaciones que provengan de un cambio de voto por cuestión de falta de razón (Platón, *Leyes*, 753c-d); y la tercera y última vuelta, se vota pasando por “víctimas sacrificiales” (Platón, *Leyes*, 753e).

establecido de manera apropiada a algunos de ellos en sus cargos-. (Platón, *Leyes*, 760a-b)

Lo anterior da cabida a dos perspectivas que en términos del cuidado del Estado se hace indispensable reconocer: la primera hace referencia a la constante vigilancia que deben tener los guardianes en el transcurso del día y de la noche, por tal razón el cambio de mando es imprescindible para evitar algún tipo de confabulaciones internas o externas que pongan en peligro la integridad de la ciudad o del Estado; y la segunda, cuentan como guardianes los sacerdotes, las sacerdotisas, las magistraturas que tienen como finalidad la educación y todas aquellas instituciones que parten desde los generales, pasando por los policías y culminando en cada persona que pertenezca a la comunidad, conllevando en sus almas deber de cuidar y velar el que se establezca el orden en todo el territorio, llevando a Platón a establecer “instituciones políticas del Estado, de modo que nazca una constitución mixta en la que las fuerzas opuestas sean reconducidas al equilibrio, constitución que tenía su precedente histórico en el Estado espartano” (Colli, 2008, p. 171). Con ello, el filósofo ateniense trastoca el ideal inicial que afirmaba que aquel que conoce la verdad es feliz, cambiando dicho sentido por el cual se pone como aliciente que la felicidad se encuentra en aquel que por su razón de conocer la verdad lidera y conduce el camino de los demás hombres para que ellos alcancen el mayor bien y la máxima felicidad que se basa en saber de ciencia, el manejo la recta opinión y el reconocimiento de la divinidad.

Posteriormente se da a conocer las funciones del Guardián Rural o ἀγρονόμος que tiene como objetivos principales el defender a los ciudadanos de ataques enemigos (externos o internos), además de cuidar los caminos y fortalecer los campos en tanto términos de fertilidad.

Durante el servicio, el cuidado de cada lugar se hará de la siguiente manera. En primer lugar, para que la ciudad este lo mejor vallada que se pueda contra los enemigos, abran todas las fosas que fueren necesarias, caven y construyan también

defensas para impedir en lo posible el acceso a los que intenten hacer cualquier mal a la región y sus posesiones y para hacerlas utilicen los animales de tiro y a los esclavos de cada distrito, dirigiéndolos y eligiendo en lo posible los momentos en que descansan de sus propios trabajos. En una palabra, hagan todo difícil de transitar para los enemigos , pero lo mas transitables posible para los amigos, hombres, animales de tiro y ganado, cuidando los caminos, para que cada uno llegue a ser lo mas fácil posible, y las aguas de Zeus, para que no dañen el territorio, sino que lo beneficien al máximo cuando fluyen de las alturas hacia las gargantas, impidiendo el paso a sus torrentes con diques y acequias que, al recibir y beber las aguas de Zeus, formen riachos y fuentes para todos los campos y lugares de aquí abajo y hagan abundantes en agua y bien regados incluso a los sitios mas secos. (Platón, *Leyes*, 760e-761b)

Su distribución se aplica a las doce tribus que conforma el Estado, en ella se deben escoger cinco comandantes que a su vez eligen a doce jóvenes entre los 25 y 30 años de edad. Ellos deben cumplir su servicio en un plazo de doce meses en donde se les asignará por sorteo una tribu y en la cual para adquirir experiencia deben rotar hacia el Oriente - hacia la derecha - con el fin de obtener conocimiento en cuanto se refiere a la región y las estaciones del año que la conforman. También deben sobrellevar su existencia de acuerdo a un autoabastecimiento de sus necesidades sirviéndose y siendo servidos por sí mismos; atribuyendo a acatar las leyes suministradas por los Guardianes de la Ley.

A continuación Platón trae a colación los Guardias Urbanos o ἀστυνόμων que son los encargados de controlar los caminos y las carreteras que unen el campo y la ciudad; además inspeccionan el agua que entra “aluyendo en cantidad suficiente y limpias a las fuentes, embellezcan y, al mismo tiempo benefician a la ciudad” (Platón, *Leyes*, 763d); y por último vigilan que la construcción de los edificios se realicen con respecto a lo establecido en la ley.

A continuación el filósofo ateniense sigue su relato con los Guardias del Mercado o ἀγορανόμους que por su lado son quienes proveen de orden a la plaza, los templos y las fuentes que se encuentran dentro del mercado evitando que alguna persona dañe los enseres pertenecientes a la misma. Estos tienen la facultad de castigar a quien cometa delitos o perturbe el orden dentro de este lugar, sin importar que sea nativo, esclavo o extranjero⁶⁴. También deben controlar todo lo referente a las mercancías y el manejo que hacen de ellas con respecto a la ley.

Por otro lado, es importante establecer en este punto una magistratura que denota credibilidad y prolongación de la idea de Estado dentro del pensamiento platónico. Como se planteó con anterioridad, la ley y la idea de virtud están completamente arraigadas a la percepción que se tiene de la educación, en tanto términos de su efecto coercitivo y persuasivo, ya que debe ir a la par la formación de las leyes y el respeto a las mismas desde temprana edad “Una vez más insiste en la importancia decisiva de comenzar la educación muy pronto, en orden a formar hábitos rectos” (Grube, 1987, p. 410); por tal motivo, se genera una Magistratura de la Educación que se encarga de fomentar el buen estado de los gimnasios y las escuelas con el fin de alimentar el alma y el cuerpo de los ciudadanos atenienses desde temprana edad; además, más allá del control que se le debe dar a los niños y niñas desde sus hogares, se le delega la realización de los certámenes en los que participan como jueces de contiendas gimnásticas y musicales.

Por último, se propone una magistratura que sea aquella que atienda a todo lo que se refiere a la religión, el cuidado de los templos y lugares que posean un halito divino; trabajan en conjunto con los Guardianes de la Ley, en cuanto a la introducción de nuevas clases de música y danza, la repartición de lotes en cuanto a la herencia que no tenga un destinatario específico y en general, la restauración

⁶⁴ Se realiza esta división ya que cada uno tiene un castigo diferente al de los demás. En el caso del esclavo o del extranjero, sería ajusticiado mediante golpes o cárcel; sin embargo, si es un nativo quien fomenta desorden en la plaza, debe pagar como mínimo cien dracmas o en el caso contrario, deben juzgar al infractor con la presencia del Guardia Urbano.

y conservación de los edificios en los que se realizan los cultos. Aristóteles los encasilla en la siguiente referencia:

Otra clase de servicio es el relativo a los dioses, como, por ejemplo, los sacerdotes y los encargados de cuanto se refiere a los templos, de la conservación de los existentes, la restauración de los edificios ruinosos y de los demás asuntos que están dedicados a los dioses. (Aristóteles, *Política*, VI 1322b)

En este entorno, las magistraturas mas allá de sus funciones de tipo judicial, legislativa y de control, deben resguardar en sus anclas dos partes fundamentales del Estado que se encuentran descritas por Platón y que han sido transversales en la totalidad de sus textos: la obediencia a la ley y el servicio a los dioses. Esto con el fin de conservar la ciudad y colocarla en disposición de la constitución buscando con todo ello fomentar la idea de que “dios debería ser la medida de todas las cosas” (Platón, *Leyes*, 716c) y con ello, las leyes.

2.1.2.3.2. Conformación de los cuerpos militares: General, Jefes de Compañía, Prefectos de Caballería, Comandantes de Infantería y Escuadrones.

Platón nombra a lo largo de su *Corpus* y en especial en las *Leyes* un conjunto de cuerpos militares que constituyen el ejército y que sirve como ayuda para la guerra. Sin embargo, mas allá de explicar su movimiento y el campo que cumplen en las estrategias en cuanto al enfrentamiento bélico, se decide más bien por exponer su forma de escogencia, ya que no todos ocupan una misma casta y responsabilidad en cuanto al mando que se debe generar durante la hostilidad. El filósofo ateniense delega la responsabilidad a los Guardianes de la Ley y los políticos sobre la guerra promoviendo la figura del General y estableciendo los límites que este puede alcanzar dentro del cuidado del Estado “El general debe saber ganar batallas, pero es competencia exclusiva del político el decidir cuándo se hade hacer la guerra” (Grube, 1987, p. 429).

Para la elección de los Generales se hace indispensable que sean acogidos dentro de la esfera educativa a la que se atañe en la ciudad, ya que de ahí, se predisponen dos parámetros para su designación: el primero, que éste provenga de la misma ciudad puesto que sería de mayor vigor interiorizar simbólicamente los valores del respeto y responsabilidad a la patria por parte de un nativo, a diferencia de un extranjero; y en segundo lugar, que sean vigilados y sometidos a prueba de igual manera como fueron sojuzgados los Guardianes de la Ley por parte de la magistratura correspondiente, que en este caso sería la de la educación.

Su nombramiento se realiza inicialmente con la exposición de los posibles Generales por parte de los Guardianes de la Ley, posteriormente, quienes tengan la mayor cantidad de votos por parte del Consejo serán elegidos como comandantes del ejército, sin embargo, pueden existir inconvenientes al momento de su elección a los que estos puedan tomar posiciones de la siguiente manera:

Si al alguien le pareciere que alguno de los que no están propuestos es mejor que uno de los propuestos, tras dar el nombre de quien propone en un lugar quien y, por medio de un juramento, formalice su contrapropuesta. Aquel de los dos que se decidiere por votación a mano alzada sea seleccionado para la elección. (Platón, *Leyes*, 755c–d)

Su labor radica exclusivamente en el manejo y la supervisión en todo aquello que tenga relación con lo militar, la importación de las armas, el cuidado de los extranjeros en la ciudad y el enjuiciamiento hacia aquellos que no presten un debido servicio militar. También se encarga de organizar el ejército bajo tres cuerpos establecidos de forma a priori que son: hoplita, caballería e infantería ligera. Para este propósito, Platón expone la forma de elección de los Jefes de Compañía, Prefectos de Caballería, Comandantes de Infantería y Escuadrones, entre otros.

De acuerdo a las elecciones de los demás entes que componen el ejército, el General y los Guardianes de la Ley son quienes poseen la mayoría de las facultades para escoger o sugerir los contingentes militares que le van a acompañar en la tarea de defender y cuidar el Estado. En el caso de los Jefes de Compañía y el de los Prefectos de Caballería⁶⁵, los Generales proponen doce, uno para cada tribu, y su nombramiento se realiza por votación a mano alzada y deben pasar las mismas pruebas que sus superiores. No obstante, los dos primeros Prefectos de Caballería que tengan la mayor cantidad de votos, serán los encargados de comandar como jefes a toda la Caballería. Por su parte, la nominación de los Hoplitas y la Caballería, se dispondrá de la siguiente manera:

En el momento actual, antes de la elección del consejo y sus presidentes, los guardianes de la ley deben convocar este conclave y constituirlo en la región mas sagrada y apta, por separado los hoplitas y la caballería , y, en tercer lugar todos los que forman parte del estamento guerrero además de estos. (Platón, *Leyes*, 755e)

El cuerpo que compone la Caballería debe elegir a los Comandantes de Escuadrones que dependerán en la guerra de las decisiones de los Prefectos de Caballería. Por último, también bajo el mando de los Generales y por supuesto, a partir de su elección, se encontrarán los Comandantes de la Infantería Ligera, los Arqueros y cualquier otro cuerpo militar.

Es pues que desde los Guardianes de la Ley hasta los Escuadrones debe existir una especie de orden promovido por las leyes de forma sistémica, en el cual predomine el desarrollo del espíritu prudente entre lo bélico y deliberativo, con la finalidad de colocar la política sobre la base de la educación para lograr así “el máximo desarrollo del espíritu y del cuerpo por igual, en su desarrollo armónico que ponga el todo muy encima de sus partes” (Gomperz, 2000, p. 644). Por otro

⁶⁵ Al hablar de los Prefectos de Caballería, se puede evidenciar una probable contradicción en las *Leyes*, ya que en un primer lugar, indica que su elección proviene a partir de los Guardianes de la Ley (755e), y posteriormente aplica a que su elección surge desde la intervención del Cuerpo de Caballería bajo la mirada incesante de la Infantería desplegada linealmente enfrente (756b).

lado, se le denomina auxiliares al cuerpo raso de combatientes que se encuentra involucrado directamente en la guerra y que también acompaña al resto de los cuerpos militares en su estadía en las campañas estando al mando de sus superiores y bajo la responsabilidad de respetar y responder sus ordenes .

2.1.2.3.3. Guardianes gobernantes.

Platón a lo largo de sus diálogos plantea una distinción entre aquellos que defienden y atacan las ciudades enemigas y aquellos, que al momento de conquistarlas, las administran; sin embargo, debe existir un ente mediador entre los guardianes y los políticos que puedan aplicar a gobernar las acciones de la guerra y que responden al nombre de guardianes gobernantes que se diferencian de los auxiliares que son aquellos que obedecen sus ordenes.

De antemano el filósofo ateniense se cuestiona de la siguiente manera: “Entonces, si nuestros gobernantes deben ser los mejores guardianes ¿no han de ser acaso los mas aptos para guardar el Estado?” (Platón, *República*, 412c). En este apartado Platón reafirma que quienes conciernen a gobernar la ciudad, deben ser los mejores en cuanto a su excelencia y a su naturaleza. Por tal motivo, se evidencia que los guardianes, bajo su completa lealtad en lo que concierne al Estado y sus leyes; y bajo la constante inspección en lo que se refiere a la prevención de las guerras externas como internas son los que en mejor medida deberían cumplir con dichas pautas; no obstante, deben regirse mediante algunos requisitos para lograr tal objetivo.

Desde su infancia son sometidos a pruebas que califican sus convicciones y su buena memoria; además de la imposición de arduos trabajos, angustias y competencias en los que deberá autoevaluarse. Por ultimo visitará lugares aterradores y agradables con el fin de determinar su comportamiento prudente o no, y establecer si bajo su naturaleza guardiana es decente y maneja “ritmos y

armonías” que es lo que requiere el Estado en cuanto al trato de sus pasiones y su razón. Solamente aquel que cumpla satisfactoriamente con estos requisitos será elegido como gobernante y guardián del Estado, además de ser colmado por honores, gloria y estarles agradecido bajo ceremonias y ritos recordatorios. Tal poder tienen las anteriores razones, que intermedian en la actitud del guardián en tanto que:

If the concentration of arms in the class of soldiers had made Socrates eager to provide for their civic loyalty, the greater concentration of legislative, executive, and judicial power into the hands of the guardians makes him double his efforts to exclude inappropriate citizens from this rank. His stress on the subject betrays Plato's worry that the good city will never work without a concentration of power, but that given a concentration of power it will be kept only by superhuman effort from sliding into corruption. (Pappas, 1995, p. 71)

Se hace indispensable en este punto proponer que Platón induce en la *República* y en las *Leyes* el uso de la educación como la manera más pertinente de formar y mantener un Estado dentro de un proyecto político que domine en sí las actitudes y las aptitudes de cada uno de los sujetos con miras a la persecución de la justicia; ya que en este sentido cada uno le puede brindar sostenibilidad y desarrollo en cuanto a los datos adquiridos por medio la razón y de la experiencia llevando la virtud, valor y conocimiento a niveles de prosperidad y bienestar para la nación.

Por consiguiente, estos datos son primordialmente las mejores armas para aludir a una mayor firmeza o elevación del alma, en tanto términos del constante enfrentamiento que puede tener un hombre frente a otro o a sí mismo, basándose en la medida que pueda dirimir y enfrentarse al miedo, al dolor y al placer. Consecuentemente, tanto magistrados como militares, deben sobrellevar en su pecho una educación que le moldee el alma a cada uno de ellos y que sea de beneficio a la ciudad y al Estado en general.

2.1.3. Sobre la educación.

En esta sección se abrirá campo a las extensas ideas sobre la educación dentro de la *República* y las *Leyes*. En un primer sentido se debe tener claro que para Platón la educación está determinada por el fin que busca el modelo social en virtud con el proceso del individuo; es decir, que el valor pedagógico del sujeto debe ser transversal a la visión absoluta de justicia que está determinado por las leyes, en tanto términos de normas y regulaciones del actuar humano; y por la religión, en cuanto la rectitud, unificación y mantenimiento de las relaciones de semejanza con lo divino. Por tal motivo Platón avala en el Estado la idea del dios o la divinidad ya que:

... los sacrificios, el canto, la danza y la competición atlética que componían un festival religioso eran una fuente de recreo y placer y, mediante el fomento de la relación social y la camaradería, una contribución a la unificación de la sociedad. (Guthrie, 2000, p. 374)

Este compendio de preceptos estarán dispuestos de forma unívoca concediéndole al hombre la oportunidad de recibir una educación acorde con las características del mismo Estado que se determinan en: sabiduría, valentía, moderación y justicia. Todas estas condiciones bajo un parámetro uniforme aplica simultáneamente a la conservación de la nación, garantizando la realización de la labor apropiada y adoptada por cada uno a la par de la construcción implícita por parte de la sociedad “The evolution of the soul of every man must resume in itself the evolution of the soul of mankind” (Barker, 1951, p. 188). A partir de lo que se trató con anterioridad, la primera noción de educación permite aludir que el ideal del Estado platónico supone una rectitud entre el alma humana y su equilibrio con la sociedad.

En una segunda instancia y adentrando más al tema en cuestión, los guardianes o guerreros que brotan de la misma ciudadanía, traspasan los límites de la historia al

recaer en una institución que debe ser totalmente profesional en cuanto a defensa del Estado y a su formación. Por tal razón, Platón supo leer el contexto y promovió para su ciudad la necesidad de abastecimiento, por lo que entabló el uso de la moneda y el movimiento del comercio, por un lado; y por otro, el deber de constituir en su territorio un ente que promulgara la protección y conservación de sus límites y sus pobladores, creando así el ejército. Esto tiene alguna similitud con la teoría sobre la creación del Estado propuesta por Tilly en el que afirma:

Esta vía dota al Estado de capacidades militares –y policiales conforme con su evolución-, haciendo que pueda aplicar sus decisiones y márgenes legales sobre la población que gobierna, en una clara diferenciación con respecto a otros Estados. Empero, el papel de la fuerza en esta vía también dota al Estado de una capacidad importante para generar desarrollo de la estructura económica con el cobro de impuestos y su permanente reinversión en obras de infraestructura, movilización de tropas y regulación de las actividades económicas, para lo cual es vital tener y desarrollar áreas urbanas pobladas con crecientes y sofisticados niveles de desarrollo y comercio. (Patiño, 2010, p. 28 – 29)

Ante el anterior pensamiento sobre la formación de los Estados modernos, se abre campo por parte de una ciudad, el hecho de mantener de manera sólida un territorio por parte de sus mismos pobladores; por tal razón se hace indispensable que el ejército para lograr tal fin, y guardando las proporciones, debe arraigar consigo mismo una educación con la cual pueda lograr el propósito de cuidar y defender a los ciudadanos de forma eficaz y pertinente; tanto de los extranjeros como de ellos mismos. Basado en esto, la educación debe tener un trasfondo de edades, lecturas, formas, eventos, entre otras añadiduras, que fomentan la esfera de bienestar y felicidad a la nación.

Para el filósofo ateniense, y en conjunto a la educación, se propone que dicho concepto se encuentra entre los límites del amor propio a lo que corresponde realizar y aquella crianza que dirige el alma a combatir los placeres y los dolores;

para tal fin busca consolidar que el mismo sentimiento sea un retazo unívoco entre el individuo y la sociedad, que conlleva a que en el caso de los guardianes, su deber sea implícito al valor, y que suministre en cada uno de ellos una opinión recta que “la adquirirán por medio de la educación en la cultura física y en las artes, programada por los gobernantes” (Grube, 1987, p. 342); y por la cual, resaltará la virtud a la que deben dirigirse todos aquellos que compartan un objetivo general. Es pues que para lograr esta hazaña es indispensable unir la educación con la cultura, tal cual como lo hace el término griego παιδεία que afirma que “toda educación es el producto de la conciencia viva de una norma que rige una comunidad humana” (Jaeger, 2008, p. 3); y son bajo las leyes y las normas, que Platón empieza a dirimir su propuesta política con respecto a la educación de la sociedad, y en particular de los guardianes del Estado platónico.

2.1.3.1. Crianza.

Para entender de una manera más correcta la crianza de los guerreros en el Estado platónico hay que establecer desde un primer lugar la relación que debe tener la ley con respecto a las etapas de la vida de la persona y su pertinencia a través de la consecución del objetivo estatal de forma en que todos participen tanto de tiempo como de espacio conforme a los habitantes de la ciudad ya que “la ciudad cuyos niños han sido así educados perdurara después del tiempo presente” (Platón, *Leyes*, 752c). Por tal motivo, se plantea la necesidad de garantizar que las leyes que interfieran con la construcción paulatina de niños, niñas y jóvenes, vaya en búsqueda de una buena naturaleza humana y que a partir de ésta, se torne necesaria su intervención para adecuar una armoniosa organización del Estado; eso si siempre y cuando, cada individuo se apropie de su correspondiente actividad o labor dentro de la ciudad de acuerdo al atributo natural que le ha sido asignado: sea éstos gobernantes, comerciantes o auxiliares.

A partir de lo anterior, el filósofo ateniense fomenta la idea del juego como la manera de que el niño va a reconocer en sí las leyes, pero en un mayor ideal, traslada la perspectiva dinámica a una seriedad que se impregna en cada uno de ellos y en el juego mismo, que da forma a su esencia “El jugador sabe bien que el juego no es más que juego, y que él mismo está en un mundo determinado por la seriedad de los objetivos” (Gadamer, 1993, p. 144). Consecuentemente, las normas serán el preámbulo para que mediante la seriedad que le es impregnada en los juegos, el niño se esfuerce y mantenga un orden lógico y sistémico a cada esfuerzo que realice para lograr un objetivo propuesto con anterioridad⁶⁶. Bajo la misma tónica se encuentran los juegos que recrean la imitación de las batallas en certámenes propuestos por el Estado, con el fin de que junto con sacrificios promuevan en la sociedad un respeto al ejército que los acobija.

Para legitimar estas conductas y la seriedad que deben tener los sujetos en cuanto al respeto de las leyes se encuentra el Magisterio de la Educación, que funciona como veedor, responsable de la educación, participe en la crianza, y que además, debe estar atento bajo una mirada perspicaz en búsqueda de corregir a los jóvenes y guiarlos, sometiéndolos a diferentes ejercicios que tengan como base el fundamento en el cumplimiento del código de normas.

Con respecto a la crianza se deben impulsar pautas que profundicen la idea de comunidad y el cuidado de los recién nacidos, utilizando en sus practicas la suspicacia y el “máximo ingenio”:

⁶⁶ Estas normas serán el aliciente para fomentar pequeños preceptos que instituyen el orden y la seriedad en una sociedad que se ha olvidado de cosas elementales; dichos preceptos se plantean con el fin de promover el equilibrio entre cada uno de aquellos que conforman el Estado en cuanto que sean niños o adultos. Por lo tanto, se plantea que “Entonces estos hombres descubrirán preceptos que, tenidos por pequeñeces, sus predecesores habían dejado completamente de lado. -¿cuáles? - Tales como éstos: que los más jóvenes callen frente a los mas ancianos cuando corresponde, les cedan el asiento y permanezcan ellos de pie; el cuidado de sus padres, el pelo bien cortado, y lo mismo la ropa, el calzado y el porte del cuerpo en su conjunto, etc.” (Platón, *República*, 425 a – b).

Estos magistrados también se encargaran de la crianza, y de conducir a las madres a la guardería cuando estén con los pechos henchidos, poniendo el máximo ingenio para que ninguna perciba que es su hijo; y si ellas no tienen suficiente leche, las proveerán otras que si la tengan, y de estas mismas cuidaran de modo que amamanten un periodo razonable de tiempo; y en cuanto a las vigiliias y otras penurias, las transferirían a las nodrizas e institutrices. (Platón, *Republica*, 460 c – d)

Platón, a partir de los anteriores postulados, comienza a realizar una seguidilla de leyes que se implementarían desde la *República* y las *Leyes*, todas bajo una misma aspiración: crear la mejor naturaleza posible, y más si se está hablando de la de los guardianes. Ésta se inicia bajo las siguientes variantes: la educación es obligatoria, los niños son más de la ciudad que de sus propios padres y por último, los maestros serán extranjeros pagos por el mismo Estado.

Profesores de cada una de esas materias, extranjeros residentes a los que se ha convencido con salarios, deben enseñar en cada uno de estos sitios todas las materias útiles para la guerra y también dar formación intelectual a los que acudan. No ha de acudir aquel a cuyo padre se le antoje, mientras que abandona la educación, aquel al que su padre no quisiera mandarlo, sino que, por el contrario, lo que se acostumbra a decir, todo hijo de vecino, en lo posible, debe recibir obligatoriamente formación, puesto que pertenecen a la ciudad mas que a sus progenitores. (Platón, *Leyes*, 804d)

Al plasmar estas ideas es necesario establecer también que se dará la misma educación tanto para niños como para niñas⁶⁷, ya que las aptitudes deben ser iguales y además “There are no differences in nature between men and women relevant to the role each should play in the city” (Pappas, 1995, p. 102). No obstante, no corren la misma suerte todos los niños, ya que los hijos de los mejores serán llevados a guarderías y cuidados según sea establecido por la ley;

⁶⁷ Platón también acuñe la perspectiva en cuanto que si se plantea una educación diferente para niños y niñas, se estaría convirtiendo el Estado en una doble visión; algo que iría en contraposición a la idea platónica de que la ciudad tenga un mismo objetivo y las mismas oportunidades para todos; eso si, dependiendo si se pertenece a una determinada naturaleza.

mientras que los hijos de los peores o de aquellos que nazcan con defectos serán escondidos en un lugar desconocido.

Sin embargo es en las *Leyes*, especialmente en 793c – 795c, donde Platón amplía su horizonte de comprensión sobre la crianza de los niños e inicia empleando la política como una tripartición entendida bajo el régimen de normas, códigos y hábitos, es decir, reglas, conductas y comportamientos que debe tener un ser humano para desenvolverse y desarrollarse en una sociedad determinada. Es pues que el filósofo ateniense inicia con la educación de niños de tres a seis años y les proporciona la obligación de entenderse mediante el juego como un mecanismo de libertad y también de coerción en cuanto que se puedan corregir o castigar sin ningún halito o apelativo humillante. Posteriormente, a los seis años, se procede a separar a los niños y las niñas; sin embargo, continuarán recibiendo la misma educación tanto académica como físico y militar⁶⁸. Bajo esta condición es importante manejar inicialmente las dos extremidades tanto las inferiores como las superiores; también lo elemental es impulsar la educación de los pies y las manos (izquierdos y derechos) para que no sea ágil con unos y débil o torpe con otros.

Desde la *República* se plantea la educación de los niños a través de una observación directa de la guerra, sin embargo deben estar resguardados por su seguridad “The most robust children will accompany the adults on campaign in order to observe the occupation that awaits them, acting as assistants in the meantime, but at a safe distance so that they can flee if necessary” (Sheppard, 2009, p. 80 – 81); en la misma medida se bosqueja la educación desde el proceder a montar a los niños a caballo ya que alimentarían su alma de manera armoniosa; obviamente, no subidos en caballos fogosos sino mas bien veloces y mansos. Por último, los jóvenes tendrían la capacidad de encontrarse durante este proceso con la escritura, la caligrafía, la danza, el canto, la aritmética, la medición,

⁶⁸ La educación militar en los niños va más allá del montar a caballo o del manejo de las armas como las flechas, jabalinas, hondas, entre otros; también implica la participación en los certámenes en cuanto los desfiles que se realicen.

entre otras disciplinas que cultiven su espíritu. En el caso de las matemáticas y la geometría se promueve su estudio en cuanto a los Generales, puesto que es necesario comprender los números para enfrentar estratégicamente la guerra.

En otra instancia, Platón encuentra que en los textos y relatos de su época no todos son ser aptos para la enseñanza de los jóvenes ya que deben guiarse mediante algunos criterios o pautas para lograr la mejor naturaleza posible en cada uno de ellos. Gracias a esto, se implementa una serie de requisitos que deben tener los guardianes para recibir su primera educación puesto que coloca “en evidencia de qué manera deben ellas purificarse, para que tengan un efecto bueno sobre el carácter en la edad” (Guthrie, 1998, p. 433). A continuación se establecerá cuáles son las modificaciones que deben tener los textos para fomentar la buena educación de los ciudadanos y en especial, de los guardianes del Estado platónico.

2.1.3.2. ¿Del cómo hablar en los textos?: perspectivas de mitos, dioses, muerte y la imitación.

Esta sección es significativa para entender con mayor ahínco la disposición de la educación situada para los guardianes dentro del pensamiento platónico, puesto que promueve una mezcla de pautas, argumentos y hábitos que deben tener los niños al momento de tropezarse con la tradición de una sociedad plasmada de forma escrita y verbal. Por tal motivo, se hace indispensable moldear el alma de los infantes con miras a obtener una excelencia moral “Y no solo cercenan las exageraciones de la mitología que son reprobadas por el criterio moral general o por el específico Platón, sino que también sufren modificaciones profundas las doctrinas teológicas” (Gomperz, 2000, p. 472). Esta cuestión además de adaptar un relato bajo la visión de la religión o los dioses, que es relativamente importante, también esboza una serie de actitudes que deben tener los guerreros para

engendrar valentía y persuadir en sus actos un desinterés hacia la muerte o al temor que pueda producir la misma.

Platón inicia su esbozo del presente tema con una discusión sobre las formas en las que se encuentran expresadas algunos poemas elaborados por Homero, Hesíodo, entre otros grandes trágicos de la época, a los que desde un principio les es necesario realizar una especie de valoración inicial para que sean aceptados dentro de la tradición impuesta por el filósofo ateniense en sus textos. Sin embargo, más allá de la supervisión a la que deben ser apropiadas, se hace indispensable impulsar una forma de poder transmitir los mitos con la consigna que en primer lugar se debe rechazar en su mayoría a aquellos textos que se mostraban en su época; y también provocar por otro lado, la forma de persuadir “a las ayas y a las madres a que cuenten a los niños los mitos que hemos admitido, y con estos modelaremos sus almas mucho más que sus cuerpos con las manos” (Platón, *República*, 377c).

Bajo esta tónica, Platón incita una discusión en la que busca acabar con las mentiras innobles evitando narrar a los guardianes, en su estado de infante, cuestiones como las luchas entre los dioses, parientes o lamentos de los héroes; esto con el propósito de que no puedan generar infamia y perturbar la purificación del alma que tiene como objetivo principal promover un buen efecto sobre el carácter de los niños y más aún cuando a cierta edad no son capaces de diferenciar lo metafórico o alegórico en cada relato que ellos apropien. También se plantea en este mismo sentido lo complejo que es cambiar estas percepciones en avanzada edad, por tal razón:

Such myths misrepresent the gods and provide the wrong role models to the young. Nor should stories about gods or human heroes show them as weak or undignified, for the guardians ought to have no share in such traits. The protagonists especially should not fear death or lament it, and should master their ignoble appetites rather than yield to them. (Pappas, 1995, p. 66)

El filósofo ateniense acude a ciertas pautas que deben tener los poetas al momento de escribir, describir y representar a los dioses tal cual “ya sea en versos épicos o líricos o en la tragedia” (Platón, *República*, 379a), y con los anteriores paradigmas se hace fundamental iniciar este exordio con una teología que genere cosas absolutamente buenas, pero que sin embargo sea realista y totalmente lógica; ya que los dioses no pueden ser el origen de la maldad y mucho menos, promoverlas en sus actos, es pues que “el mal nace de otra fuente, especialmente de la culpa propia del ser humano” (Gomperz, 2000, p. 472). Platón enfatiza en la *República* que si bien dios no es la causa de todas las cosas, si lo es de las buenas; pero que sin embargo, para aquellas cuestiones que sobrellevan maldad en su existir habría que encontrarle su origen. He aquí su primera pauta.

Tras el mismo talante se produce una segunda pauta para alcanzar una excelencia en los niños y se trata de atacar en los dioses los cambios, modificaciones, engaños y otros aspectos que transfiguren su forma esencial. Como se aplicaba a la primera pauta, los dioses que son fuente de bien no pueden abandonar su naturaleza para ser motivo del mal “todo lo que es excelente, sea por naturaleza, sea por arte o por ambas a la vez, es lo que menor modificación admite por obra de otro” (Platón, *República*, 381a-b); más aún, el filósofo ateniense llama a la cordura a aquellas madres que para amedrentar el alma de sus hijos invocan a dioses que merodean sus aposentos con apariencias extranjeras, avivando así almas cobardes, temerosas e ignorantes de aquellos seres a los que han de seguir. A lo anterior es importante plantear la segunda pauta como aquella en la que hay que hablar y obrar según la naturaleza de los dioses; se infiere que ellos no son hechiceros que se transforman y que provoquen equivocaciones al ser humano tanto de palabra como de obra puesto que “no hay poder superior al suyo, que pudiera obligarlos a proceder así” (Gomperz, 2000, p. 472).

Una tercera pauta induciría el promover el olvido del temor hacia la muerte; eso si se quiere que los guardianes obtengan un hábito de valentía en su actuar:

Pues entonces será necesario , creo, que supervisemos también a los que se ponen a contar tales clases de mitos, y que les pidamos que no desacrediten tan absolutamente lo que concierne al Hades, sino que mas bien lo elogien; ya que lo que relatan ahora no es cierto ni provechoso para los que vayan a ser combatientes. (Platón, *República*, 386b)

Sin embargo, bajo esta pauta, se esconden diversas aseveraciones que se añaden a conseguir la valerosidad en sus ciudadanos ya que más allá de criticar los escritos de Homero y Hesíodo, no desde sus estamentos o formas poéticas, sino más bien al momento de intentar corregir sus errores, permite repensar la regulación de la poesía de una manera más crítica; aún así se dispute con la tradición “His censorship therefore seems to work only against falsehood, and only with an eye to audiences too young and gullible to read these pieces critically” (Pappas, 1995, p. 66). Por tal motivo, Platón fomenta frases que según esta lógica están acordes con dicho pensamiento tales como las de ser libres, temer más a la esclavitud que a la muerte⁶⁹, evitar describir la muerte o todo aquello que lo rodea con apelativos como -los que se lamentan, las aborrecidas, los que están en las zonas inferiores, los manes-⁷⁰ y todas esas denominaciones que conmueven y perturban a aquellos que los escuchan.

Junto a estas descripciones que se realizan a los dioses también es necesario tratar las lamentaciones de los héroes y el desagrado de las risas “todas las lamentaciones en torno a los hombres famosos, así como las inextinguibles carcajadas de los dioses olímpicos, puesto que mueven al oyente a una indulgencia excesiva” (Jaeger, 2008, p. 614); también el manejo que se le dan a

⁶⁹ Platón pide a aquellos escritores que no se encolericen si se ha de tachar algunos versos que no se encuentren ligados a la formula del temor hacia la muerte. Cf. Platón, *República*, 387b

⁷⁰ Cf. Platón, *República*, 387b-c.

las mentiras que sólo deben ser admitidas por los gobernantes y no por los dioses; además del desapego a las riquezas y el evitar acceder a los sobornos que el entorno le pueda brindar. Es pues que al afirmar estas cuestiones se evitaría explicar el por qué los héroes y los dioses al momento de sufrir alguna compatibilidad con los placeres y con los deseos del ser humano se alejan del pedestal que rodea la excelencia en la que están supuestamente encasilladas.

Ahora bien, posteriormente se plantea una pregunta desde la virtud en cuanto si ¿Es posible valorar los actos de los dioses y los héroes en relación a la de los guardianes bajo el manto de la imitación? La imitación dentro de la concepción del arte en Platón maneja un tinte que al estar involucrados en sus primeros diálogos fue completamente satisfactorio en tanto términos de que el arte era producto de la naturaleza o de un don divino; sin embargo, en la *República* el arte fue tomado bajo connotaciones inferiores al trasponer la imitación y la personificación desde la visión de que “an object not as it is but as it appears to be, a copy of a copy and thus a far cry from truth” (Sheppard, 2009, p. 149) y que por tal motivo, se aleja de lo que es realmente el conocimiento verdadero de las cosas.

No obstante, al momento de interactuar más con las palabras del filósofo ateniense, podemos admitir que para efectos de la guerra, el arte y la imitación, tienen un valor agregado desde un sentido expresamente educativo, y más explícitamente, en la medida en que se pueda moldear al guardián de acuerdo al manejo de su técnica y la emulación que tenga su alma en comparación a los actos de aquellos héroes o dioses que idolatran:

Platón estaba firmemente convencido de que terminamos asemejándonos a aquello que personificamos, y de aquí su afirmación más general de que sus guardianes no deben ser personificadores indiscriminadamente, sino, a lo sumo, han de <imitar> lo que sea bueno y adecuado a su vocación. (Grube, 1987, p. 283)

En esta perspectiva se puede extraer como conclusión general el hecho de que para los guardianes del Estado sólo es viable imitar desde temprana edad aquello que pueda enaltecer su oficio y que no obstruya ninguno de sus valores o virtudes; generando así un hábito que se instaure en la naturaleza misma del guardián, compenetrando su esencia a actos de autodominio, heroísmo, aguante, entre otros que enaltezcan su existencia “un guardián potencial no debería representar el papel ni de un personaje malo, ni de alguien que estuviese empeñado en una ocupación inadecuada a su estatus” (Guthrie, 1998, p. 434). Pese a esta realidad, Platón interpela que para que se pueda llegar a obtener este tipo de conducta es necesaria la intervención de un verdadero poeta que sea austero y menos agradable a lo que el público está acostumbrado, además de que pueda llevar en sus narraciones acciones que sean presas del valor y del coraje de los guardianes y más aun, que cumplan con las pautas expuestas anteriormente con el fin de garantizar la excelencia humana sin importar que estos poetas sepan o no, como en el caso de Homero, sobre el arte de la guerra “¿Y que guerra se recuerda del tiempo de Homero que haya sido bien conducida bajo su mando o siguiendo su consejo? - Ninguna.” (Platón, *República*, 600a); pero que ineludiblemente, puedan hacer excelso uso de las palabras para enaltecer los sentimientos que le sirvan al Estado.

2.1.3.3. Música y gimnasia.

Bajo el lienzo con el que Platón intenta recolectar de la cultura griega las mejores características de todo aquello que inunda de virtud la ciudad que él pretende matizar, se encuentra añadido a ella las composiciones musicales y los prototipos corporales de la gimnasia como vínculo principal de la educación de los guardianes. Para lograr tal objetivo, el filósofo ateniense coloca como base las danzas, textos, armonías, melodías, ritmos, movimientos, entre otras particularidades que simplifican la cordialidad entre la música y la gimnasia para ordenar bajo una sola postura ciudadana al ser humano que compone al Estado:

Pues bien, ¿no es acaso la dulzura peculiar de la naturaleza que ansia saber? No hay que dejarla relajar de modo que se vuelva mas blanda de lo debido, sino que, educándola bien, se logrará que sea suave y ordenada. (Platón, *República*, 410e).

En el campo de la música Platón es radical en sus aspiraciones ya que va decantando todo aquello que cree no fomenta la posibilidad de generar una excelencia en los guardianes ya que es la música es “necessary in the over all experiences of youth to elicit acceptance of such ideals as desire for excellence and an insatiable quest for perfection, harmony, and order” (Grisham, 1965, p. 134). Ante dicha aseveración el filósofo ateniense inicia rechazando armonías que sean quejumbrosas o proporcionales a las lamentaciones, clamor o al duelo de sus protagonistas, tal cual como se presentó al momento de dimensionar las perspectivas de la poesía; por tal motivo, coloca a un lado la lidia mixta, la lidia tensa y otras del mismo talante. En la misma dirección se encuentran aquellas melodías que fomentan el desquicio, la embriaguez, la pereza y demás actitudes que están en contravía al accionar del ejército y en las que se basan algunas consonancias jónicas y lídicas.

Quedan por lo tanto la melodía doria y frigia⁷¹ que acuden a conservar en cuanto ritmo, composición y armonía las aspiraciones musicales de los guardianes; sin embargo, el ideal de Sócrates en la búsqueda de la tonalidad perfecta es prescindir de notas que emulen la valentía y el carácter de aquellos que van a defender la patria. Se hace indispensable sostener la participación de “aquel tipo

⁷¹ La discusión aquí emprende Aristóteles al momento de chocar con Platón en la concepción de incluir la musicalidad frigia dentro de aquellas tonalidades que emulan valentía y carácter a los guardianes: “Pero Sócrates no tiene razón en la *República* al mantener sólo el modo frigio junto al dorio, y eso que había rechazado la flauta entre los instrumentos. Porque entre las armonías, la frigia cumple la misma función que entre los instrumentos la flauta. Ambos son orgiásticos y pasionales” (Aristóteles, *Política*, XIII 1342b). Es pues que si se sigue con la lógica del discurso platónico, sólo quedaría la melodía doria que reafirma el carácter varonil y que es conveniente para la educación de los guardianes. Aristóteles por su parte, coloca la melodía lidia como la mejor posible y la más conveniente para la educación en cuanto a la edad infantil; teniendo en cuenta que para cada edad o época correspondiente al ser humano existe una melodía que le llevase a progresar tanto en carácter como en purificación y relajamiento.

de melodía en que se imite el todo de voz y el acento del guerrero en presencia del peligro, las heridas y la muerte, o del hombre pacífico de carácter sereno y conducta mesurada” (Jaeger, 2008, p. 619). Luego que para evitar lujos dentro del conglomerado instrumental, habría que evitar también instrumentos de cuerda bien elaborados y aquellos de viento que alimentan el apetito sexual, ante esto se deben excluir las flautas, las arpas y los címbalos, delimitando aquellos que produzcan melodías simples como lo son la lira y la cítara.

Añadido a esto, también es imprescindible que la música bajo los caracteres limitados por la valentía, moderación, liberalidad y magnanimidad, realcen la conjunción que deben tener con el ser humano en la medida en que se perciba los ritmos al compás del modo de vida; y es por tal razón que la melodía, la música y su respectiva armonía con el pie esté adecuada al lenguaje y no contrariamente. También y basados en estas prescripciones se circunda también la afinidad que deben tener los artesanos bajo este segmento de ideas, ya que deben estar supervisados por el Estado, ellos deben también seguir esta misma lógica en tanto término de evitar que sus representaciones aludan a acciones maliciosas, indecentes, viciosas; y que a su vez más bien encarnen imágenes dotadas de belleza, gracia y afinidad a la excelencia.

Ahora bien, más allá de delimitar aquellas nociones pragmáticas sobre la música, Platón también determina en sus diálogos la importancia de incluir esta temática en la dinámica educativa, mostrando el ritmo y la armonía en función del alma humana afectándola bajo la cosecha del vigor y conllevando la gracia como elemento determinante y determinado en la educación de los guardianes; constituyendo todas estas particularidades de forma holística como una gran obra de arte. Ante este sentido, la música le debe proporcionar al hombre primordialmente moderación, que no solamente instruye al corazón sino también al cuerpo en general:

En el sentido de que tanto la valentía como la sabiduría, aun residiendo cada una de ellas en una parte del Estado, logran que este sea valiente, en un caso, sabio en el otro; mientras que no sucede lo propio con la moderación, sino que esta se extiende sobre la totalidad de la octava musical, produciendo un canto unísono de los mas débiles, los mas fuertes y los intermedios -e inteligencia o en fuerza o en cantidad o en fortuna, como te guste-, de manera que podríamos decir, con todo el derecho, que la moderación es esta concordia y esta armonía natural entre lo peor y lo mejor en cuanto a cual de los dos debe gobernar, tanto en el Estado como en cada individuo. (Platón, *República*, 431e – 432a).

No obstante, en las *Leyes* se muestra una parte importante en cuanto al estudio de la música que está determinado por aquellas reflexiones que denotan un calificativo entre la cobardía y la valentía en el accionar de los habitantes de la ciudad. Como se podría esperar se ha de calificar aquellas clases de melodías que se le atribuyen características cobardes como feas, y contrariamente, a las valientes como bellas. Para garantizar una mejor actitud de aquellos ritmos que están estrechamente ligados con lo valeroso o conveniente para el Estado, Platón propone promover dichas melodías dentro de un régimen constitucional que tendría como resultado que “vale la pena reflexionar sobre el hecho de que, como parece, en tales asuntos, pudieran establecerse por ley melodías que produjeran una corrección natural” (Platón, *Leyes*, 657a). La música al igual que el arte o la imitación deben evitar suscitar placer y opiniones entre los ciudadanos, sino más bien, promover una sensación única de verdad y justicia bajo los criterios de la excelencia y la virtud que deben estar apegados completamente al servicio de la moral.

Para lograr esta finalidad se propone coros de niños, adultos y ancianos para poder encantar el alma de los infantes y los jóvenes ya que al permitirles observar y escuchar dichas entonaciones pueden servir como receptores y multiplicadores de las cosas mas hermosas que rodean su entorno. Este paradigma entre la percepción de los ritmos y la práctica alienada al juego y al movimiento que

poseen los niños por naturaleza y que inicia con el ritmo y la melodía, sirve como transición para promover el estudio de la danza coral y transversalmente a la gimnasia⁷².

Por tanto, el comienzo de este juego es que todo ser animado acostumbra naturalmente a saltar, mientras que al ser humano, así decíamos, al percibir el ritmo hizo nacer y engendro la danza. Cuando la melodía recordó al ritmo y lo despertó, ambos, uniéndose, dieron a luz el juego de la danza coral. (Platón, *Leyes*, 673c-d)

La relación entre la gimnasia y la música abren las puertas para entender la capacidad de provocar en el cuerpo y el alma en su conjunto, es decir la totalidad del ser humano, no se vuelva tan liviano, ni tan rígido; simplemente que bajo la educación de estas dos áreas el hombre se convierta en suave, sencilla y ordenada “Ahora bien, la variedad produce intemperancia en un caso, en el otro enfermedad; en cambio la simplicidad en a música genera moderación en el alma, y la simplicidad en la gimnasia confiere salud al cuerpo” (Platón, *República*, 404e). Para el caso de la gimnasia Platón introduce el término del cuidado en lo concerniente al cuerpo y aplica a ciertas pautas como la alimentación durante y fuera de las campañas, el abstenerse a embriagarse, inhibirse a tener concubinas, la necesidad de participar en competiciones y valorar aquellas prácticas o ejercicios que emprendan en los guardianes el siempre estar atentos, agudizar los sentidos y ser resistentes a aquellos cambios de climas o de entornos que pueda afectar su salud.

⁷² Aristóteles entra nuevamente en discusión con el planteamiento platónico, y en este caso se propone confrontar la perspectiva de la educación de la siguiente manera: “No se debe ejercitar a la vez la mente y el cuerpo, ya que cada uno de estos ejercicios resulta contrario al otro en sus efectos; el trabajo del cuerpo es un obstáculo para la mente y el de ésta para el cuerpo” (Aristóteles, *Política*, XIII 1339a). A lo anterior, el estagirita promueve una discusión acerca de la dificultad que se plantea en la educación al inmiscuir la música y la gimnasia al mismo tiempo - como en el caso de la danza coral- puesto que son dos maneras de educar diferentes y que se contraponen, evitando el buen desarrollo de la excelencia del ser humano.

Tras estas connotaciones normativas, Platón sugiere que hasta la edad de seis años, los niños estén ocupados en la danza y el canto; sin embargo de seis a diez años, los jóvenes deben realizar ejercicios físicos ya relacionados con el espíritu de la guerra, tales como lo son el arte del arquero, la infantería liviana, la lucha con armamento pesado, movimientos estratégicos de la guerra, lo concerniente a las marchas, el orden de los campamentos y las conductas ligadas a la caballería “All this, we are told, may be classified as gymnastics; and since gymnastics is an essential part of education, we may say that military training is an essential part of Plato’s educational scheme” (Barker, 1951, p. 378). Siguiendo este mismo panorama, se atribuye consecuentemente como se planteó en la *Republica*, la misma educación tanto para niños como para las niñas, además, la educación en cuanto a las danzas debe sobrellevar comportamientos que aludan a movimientos correctos y que alimenten la valentía en cuanto que sean más ordenados, y desacrediten la cobardía, en oscilaciones bruscas y violentas.

También se hace referencia al estudio de la aritmética en cuanto que le sirve a los jóvenes en el aprendizaje de las formaciones, marchas, campañas, administración del hogar y demostrar en ellos un empoderamiento militar, utilitario y el estar más despiertos. Posteriormente, se encuentra el termino de caza, que se evidencia en la naturaleza por parte de los animales y de los propios hombres, y que puede contraer una fundamentación positiva como aquellas que cuya virtud son elogiadas gracias a su determinación en los movimientos dados en la guerra y que ayudan a conseguir una victoria digna y justa a la ciudad; o aquellas que la niegan como lo son los robos o los actos que ejercen no solamente los piratas, sino también los ejércitos a otros ejércitos y que como ya se planteará, son fuente de desagravio en las concepciones sobre la guerra y los guardianes en Platón.

2.1.3.4. La importancia del reconocimiento hacia las leyes y el respeto hacia los dioses.

Platón desde el conjunto de todos sus diálogos, en especial aquellos a los que corresponden a su época de juventud como en el caso de la *Apología*, *Critón* y *Eutifrón*, ha propuesto como máxima el cumplimiento de las leyes como fundamento último que debe ejercer cada ser humano para beneficio de toda la sociedad y el suyo mismo; basándose también en las posibles enseñanzas que ha sentado en su pasado su maestro Sócrates. Sin embargo, es en las *Leyes* donde reafirma esta propuesta tiñendo su teoría de una mayor complejidad tanto a nivel cultural –como lo propone en cuanto a la descripción y disputa argumentativa que hace del pueblo cretense y espartano- como también de manera sistémica al tratar de estipular unas normas o hábitos que calan en lo ideal y que fomentan el diálogo entre la educación y las leyes que se dictan.

Por tal motivo, involucra dos acotaciones que servirán como punto de partida de su exordio: la primera promueve que es necesario que la legislación que se ha de imponer en la sociedad debe mantener como único objetivo la paz y no la guerra⁷³, tanto con los extranjeros en cuanto que “Deben considerar también que los acuerdos con los extranjeros son sacratísimos” (Platón, *Leyes*, 729e). como con los mismos ciudadanos; y en segundo lugar, rescata que para lograr tal objetivo es necesario que se eduque a la población preparándola para la amistad y para la persecución de una sola razón que se vea reflejada en la voluntad propia y la del Estado al que se pertenece. Es pues, que esta sola razón debe unir las virtudes del alma o divinas –valentía, templanza, justicia y la inteligencia- con las virtudes humanas –salud, fuerza, belleza y riqueza- promoviendo una síntesis en el cual “la verdadera unidad que los abarca todos, los divinos y los humanos, es la *frónesis*, la *areté* del espíritu” (Jaeger, 2008, p. 1025). Añadido a ello, debe existir en el Estado más allá de una base legislativa, un legislador que de manera convincente

⁷³ Planteado también en la *República* 465b.

oriente basados en las prescripciones divinas, un orden o armonía en la ciudad que fundamenten pertinentemente la virtud en cuanto al repeler la ignorancia de acuerdo a la naturaleza en la que cada ser humano pertenece buscando insaciablemente la justicia y el Bien; y el valor, desde el enfrentamiento de los peligros, dolores y pesares, y la resistencia a aquellos deseos o placeres que los pueda enajenar. Lo anterior coloca al legislador como el sujeto del Estado más cercano a la divinidad puesto que comparten deliberadamente el intelecto que dirige proporcionalmente el bien y la justicia hacia un objetivo en común y se hace visible en las leyes:

... Pues sostengo que solo es correcta aquella ley que, a la manera de un arquero, apunta siempre solo a aquello de lo que resulta un bien y deja de lado todo lo demás, sea esto riqueza o cualquier otra cosa semejante, si no la acompaña lo mencionado antes. (Platón, *Leyes*, 705e – 706a)

En este punto es donde se intercala la idea de lo divino puesto que el vínculo que existe entre el legislador, la ley y el intelecto, conlleva a que aquel que obedezca las normas directamente esté sirviendo a los dioses ya sea, por amor a lo semejante⁷⁴ en tanto términos de medición de lo mesurable o por que bajo la idea de que “el dios debería ser la medida de todas las cosas...” (Platón, *Leyes*, 716c) se planteen acciones que les agraden tanto a los dioses como en su debida proporcionalidad a los legisladores “Sólo es verdadero orden político aquel en que los gobernantes son los <servidores de las leyes>. Un orden así debería llamarse <régimen divino>” (Gomperz, 2000, p. 652). Es pues que se puede concluir que el cuidado de lo divino, bajo la perspectiva en la que la coloca Platón, es directamente proporcional al cuidado del Estado⁷⁵; además que lo divino, como

⁷⁴ Ésta misma perspectiva de lo semejante también está expuesta en *Lisis* 214a-d.

⁷⁵ Sin embargo, es viable establecer que el legislador, también debe cumplir una pauta necesaria bajo la directriz del intelecto, y es aquella en donde combina la persuasión y la coacción de las leyes de manera moderada para que se pueda realizar la asimilación de una nueva norma con la mayor validez absoluta; esto se da bajo un preámbulo y la necesidad que la nueva ley sea mejor que la que estaba instaurada anteriormente. Además se plantea la necesidad de que “Nunca cambien ninguna ley de estas por propia iniciativa, pero si alguna vez pareciera surgir alguna

tiene en su ser una cualidad esencial al intelecto, posee la fortuna de emprender el conocimiento desde una naturaleza completamente libre y desatada de todo aquello que lo quiera esclavizar o alienar. Por tal motivo, Platón para promover la conservación de la ciudad plantea una división de poder en cuanto a la consigna que le proviene al ser humano servir a los dioses y obedecer las leyes:

... sino que el que fuere mas obediente a las leyes vigentes y obtuviere esta victoria en la ciudad, a este decimos que hay que darle en primer lugar el servicio a los dioses mas importante. Es segundo lugar, al que alcance el segundo puesto y así proporcionalmente hay que darle cada una de las magistraturas que vienen después a los siguientes. En absoluto llame ahora a los denominados magistrados servidores de las leyes por su afán de acuñar nombres nuevos, sino porque pienso que la conservación de la ciudad y lo contrario se encuentra en esto mas que en cualquier otra cosa. En efecto, en la que la ley este eventualmente dominada y no tenga poder, veo su ya pronta destrucción. Pero en aquella en la que la ley fuere amo de los gobernantes y los gobernantes esclavos de las leyes, contemplo la salvación y que llega a tener todos los bienes que los dioses conceden a las ciudades. (Platón, *Leyes*, 715c-d)

En la misma dirección se encuentran los guardianes que más allá de obedecer las leyes siempre deben tener un jefe⁷⁶, que tanto en la guerra como en la paz, debe

necesidad de reforma, deben ser consultadas todas las autoridades, todo el pueblo y todos los oráculos de los dioses” (Platón, *Leyes*, 772c).

⁷⁶ Involucrar a los jefes no es solamente una avenencia de tipo estratégico, militar; sino también fomenta en gran manera la institucionalidad de la educación en cada uno de los residentes de la sociedad, sin importar edad, sexo o naturaleza. Para los militares es de excesiva importancia puesto que “Aunque para la milicia muchos consejos y también muchas leyes están bien, lo mas importante es que nunca nadie, ni varón ni mujer, carezca de jefe, y que el alma de nadie se habituó a que él haga nada solo y por las suyas, ni cuando va en serio ni en los juegos, sino que en toda ocasión, tanto de guerra como de paz, viva mirando y siguiendo siempre al jefe y timoneado hasta en lo mas mínimo por él, como por ejemplo detenerse cuando se ordena y también marchar, ejercitarse, bañarse, comer, despertarse en la noche para hacer guardias y transmitir ordenes, y en las propias acciones militares no perseguir a uno ni retirarse ante otro sin una indicación de los comandantes, y, en una palabra, enseñar al alma por medio de la costumbre a no conocer o saber hacer nada en absoluto separado del resto, sino que la vida siempre transcurra para todos en conjunto, a la vez y en común mas que cualquier cosa - pues no hay ni nunca llegara a haber nada mas poderoso, mejor ni mas adecuado al arte que esto para la salvación y la victoria en la guerra-, eso deben practicarlo en tiempos de paz desde que sean

tener el mando de todas las cuestiones que rodee su entorno bélico. Por lo tanto, se hace indispensable que en primer lugar se dirija al alma guardiana esperando indicaciones de los comandantes; en segundo lugar, dar primacía al conjunto de guardianes en comunidad y no verse separado del resto; y por último, mover el espíritu de acuerdo a las costumbres donde en la salvación y la victoria debe predominar el respeto y el reconocimiento de sus superiores habituando su actuar en el saber que propicia el arte de la guerra y que se encuentran depositado en los Generales o aquellos que cumplan el cargo de jefe en cuestión. Cabe aclarar que bajo esta disposición, la victoria o la derrota en la guerra no siempre va a entenderse como un determinante en la cultura; es decir, que en el caso de perder una batalla, no será criterio de que pertenecen a una menor civilización que aquellos que vencieron, puesto que cada guerra trae consigo diferentes vicisitudes:

Buen hombre, no digas eso, pues muchas fugas y persecuciones han sido y serán inexplicables, por tanto, nunca diríamos que la victoria y la derrota en la batalla son un criterio evidente de las instituciones buenas y las que no lo son. (Platón, *Leyes*, 638a)

Sin embargo, la victoria es indudablemente una demostración de virtud que no debe presentarse con envidia y que está arrojada bajo el manto de la educación y las leyes que cubren una sociedad puesto que con dicho acto, traspone la conservación del Estado, su felicidad y obviamente, la persistencia y perseverancia de cada uno de los habitantes que residen en él. A continuación, se planteará algunas características que deben cumplir los guardianes en cuanto a la apropiación de su comunidad con el fin de encarrilar sus acciones a la defensa y cuidado del Estado. Por tal motivo, habría que determinar nuevamente que su gran valor se encuentra en la educación a la que han sido fiel durante el transcurso de su existencia, promoviendo la vigilancia de la unidad y lo realmente suficiente; además de la integralidad de la que deben velar en tanto término de

niños, no solo mandar a otros sino también estar sometidos al mando de otros" (Platón, *Leyes*, 942 a-c).

justicia desde la naturaleza y la labor a la que cada uno le debe rendir pleitesía, para evitar un Estado múltiple.

2.1.4. COMUNIDAD DE LOS GUARDIANES.

Gran parte de la situación en la que se encuentran los guardianes está basado en un orden sistémico que aplica Platón con el objetivo de sobrellevar a cabo su plan. Como se ha acordado con anterioridad los guardianes deben vivir de una manera particular para poder llegar a satisfacer las necesidades del Estado en cuanto al cuidado, defensa y vigilancia del mismo; por lo tanto, les es debido fomentar un modo de vida singular para lograr su felicidad basándose en la idea de justicia, que como se ha dispuesto, es transversal a su carácter y se da mediante un hábito “Justice is nothing external: it is a habit of mind; and true justice can only be realised when mind acquires its true habit” (Barker, 1951, p. 207). Dichos hábitos se van adquiriendo mediante la repetición de costumbres que deben ser reflejadas en cada acto y que a su vez, sirva como base de las condiciones favorables para su existencia, el desarrollo de la prudencia y la moderación como virtudes que devienen de la justicia, valentía, templanza e inteligencia, que son inherentes a su naturaleza.

El filósofo ateniense se ensancha en establecer mesuradamente características propias del guardián que a pesar de su naturaleza debe recibir una educación que garantice el buen actuar para sí y con los suyos; por tal razón son vigilados desde la infancia, al momento de participar de la paz y de la guerra y absolutamente, en el instante de poder regir y convertirse totalmente en un verdadero guardián; además de transformarse en “ser el educador supremo de toda la ciudad” (Jaeger, 2008, p. 631). No obstante, el mundo le presentará a cada uno de ellos diversas tentaciones que demarcarán posibles cambios en su actuar y de los cuales predominan normas que están directamente relacionados al uso de la propiedad privada, el actuar en comunidad, la relación que existirá entre hombres, mujeres y

niños, las incursiones de la guerra, entre otros eventos que moldearán y conservarán la idea de un Estado ideal por lo que es valido en sí que tanto los guardianes como cualquier otra persona que constituya el Estado guarde una única esencia:

Por tanto, corresponde que los guardianes atiendan esta otra prescripción: vigilar por todos los medios que el Estado no sea pequeño ni grande en apariencia, sino que sea uno y suficiente... Y mas insignificante aun que eso es lo que anteriormente mencionamos cuando dijimos que, en caso que los guardianes nazca algún hijo inferior, necesariamente han de enviarlo junto a los guardianes. El propósito de eso es mostrar que también los demás ciudadanos deben encargarse, cada uno, de la función para la cual esta naturalmente dotado. De este modo, al ocuparse de lo único que le es adecuado, cada uno llega a ser uno y no múltiple, y así el estado integro crece como uno solo y no múltiple. (Platón, *República*, 423c-d)

Por lo tanto, mas allá de la capacidad que puedan tener los habitantes de una comunidad por mantenerse únicos, buenos y unidos, se promueve la posibilidad de también hacerlos felices, aunque en un primer momento los guardianes sean dados como unos mercenarios contratados por los gobernantes, realmente su felicidad radica en que cada uno de estos, y en realidad, cada uno de los pobladores ejerza el arte que la naturaleza ha puesto en su esencia y que además, pueda promover la justicia en la sociedad “En tal caso, mi amigo, parece que la justicia ha de consistir en hacer lo que corresponde a cada uno del modo adecuado” (Platón, *República*, 433b). Se iniciará por lo tanto exponiendo las normas que regulan las posesiones en cuanto a las actividades de los guardianes y el valor que deben llevar cada uno de ellos; entendiendo valor no como aquel instante en el que se demuestra carácter, sino más bien como aquella eterna actitud que se encuentra a la par a las leyes y a la educación que es proporcionado por el Estado y a la que todos deben dirigirse.

2.1.4.1. Posesiones.

Dentro del dilema que se ha presentado sobre la guerra y sus causas se retoma una de las dos variantes que las genera; en primer lugar, se decía que la guerra iniciaba por el afán que tenía el individuo a obtener riquezas y en un segundo momento, en cuanto a la posesión de las cosas sin un previo permiso de su dueño; ante esto es posible dilucidar que “la guerra tiene su origen en el ansia de propiedad privada, fuente principal de todas las enfermedades sociales” (Grube, 1987, p. 404). Es pues que en el presente apartado, Platón se centra nuevamente en el dilema sobre el apego de las riquezas y formula la necesidad de profesionalizar el ejército bajo costumbres, rutinas, procedimientos, instrucciones, prácticas que deben tener los guardianes para alinear sus acciones a favor del Estado y no en contra, ya que bajo su naturaleza pueden abusar de su esencia y sacar provecho de su condición.

Por lo tanto, el filósofo ateniense inicia estableciendo las reglas que guiarán las acciones de los guardianes y básicamente parte, cuando desde un comienzo se estipula sobre en qué lugar van a tener su morada o vivienda. Esto se convierte en una fuerte discusión ya que en primer instante es necesario que estos luchen contra aquel mal que responde al nombre de “propiedad privada” y para ello, se hace necesario que los guardianes⁷⁷ “have no houses: they live –encamped- in common barracks, which are always open and public” (Barker, 1951, p. 211). Estos campamentos junto a sus inquilinos deben diferenciarse además de aquellos que tengan propiedades privadas, como lo es el caso de los obreros, agricultores, banqueros, entre otros, con el fin de evitar dos extremos: la pobreza y la riqueza. Pobreza en el momento en que los ataque en el trabajo el descuido y desanimo en la persecución de sus fines y riqueza al tiempo en que se provea de lujos y suntuosidades:

⁷⁷ No obstante se hace partícipe de tener en sus manos elementos que sean básicos para subsistir o los llamados de primera necesidad (Platón, *República*, 416d).

En tal caso, según da la impresión, hemos descubierto otros asuntos que requieren la vigilancia de los guardianes, para que jamás se les introduzcan inadvertidamente en el Estado. - ¿Qué asuntos? - Pues la riqueza y la pobreza, ya que una produce el libertinaje, la pereza y el afán de novedades, mientras la otra genera el servilismo y la vileza, además del afán de cambios. (Platón, *República*, 421e)

Estas moradas⁷⁸ se ubicarán según lo que plantea las *Leyes* en zonas altas rodeando los diversos templos, para que cumplan la función de protección de los mismos; no obstante, también se tiene en cuenta las guarniciones en zonas rurales que en mayor medida deben evitar estorbar o impedir el buen manejo de los campos (848e).

Platón también hace énfasis que en la vivencialidad en tanto términos de comunidad no habrá la tendencia a adquirir terrenos, predios o depósitos en donde los mismos guardianes no puedan entrar; es pues que a cada guardián le es debido entrar en cualquier lugar de su agrupación, es decir, se le concederá moradas de tipo público sin ningún tipo de acceso denegado a todos sus residentes. La posesión de algún bien de esta magnitud podría suponer el abandono de su naturaleza, convirtiéndose en administradores u hombres de negocios con ínfulas de sabotear el Estado bajo su estatuto déspota y enemigo de todos aquellos que quieran obtener sus pertenencias; lo que provocaría una guerra interna en donde la conspiración, el odio y la destrucción acabarían con ellos mismos y también con el Estado en general en la medida en que se entienda que la adquisición de dichas propiedades “engendraría sospecha y antipatía entre ellos y sus conciudadanos y les haría pensar más en la seguridad interna que en la defensa externa”. (Guthrie, 2000, p. 449).

⁷⁸ Queda como desconocimiento absoluto, el lugar donde moran los guardianes pertenecientes a la marina que se muestran borrosamente en las *Leyes* 706b y que a la par, tampoco se visualizan como pieza fundamental del ejército en general.

Otra vertiente sobre dicho tema la determina Platón en cuanto a una nueva pauta en sus códigos: la no manipulación del oro ni de la plata, ya sea de forma directa o de manera de adornos, decoraciones, refugios, entre otros. Esta determinación parte de la valoración que tienen los propios soldados, ya que según la instauración de la ideología por parte de los gobernantes, en su alma deben cargar oro y plata divinos y no aquellos que embellecen la vida de los mortales. El contenido de estos límites radican en la persecución del Estado en donde los implementos materiales pasan a un segundo plano y que en un primer cuadro, se exalte la unidad social que es delimitada por el número de personas y la naturaleza que ejercen cada una en la sociedad; no obstante, para conseguir este objetivo, cabe recalcar nuevamente que la colectividad es considerada “como la norma absoluta impuesta por la naturaleza del hombre como un ser social y moral” (Jaeger, 2008, p. 632) y que es impulsada prácticamente por un deseo de conservación. Esta dedicación de la comunidad de los guardianes se verá reflejado en las luchas desde dos perspectivas: la primera se evidenciaría al momento de defender su nación ante hombres ricos, notarán su agilidad y destreza para enfrentar las batallas en comparación a hombres gordos y lentos en su accionar y en un segundo lugar, defenderían su verdad, evitando la conformación de dos Estados, la de ricos y la de pobres.

No se debe dejar a un lado, que por más bienes sociales que tengan los guardianes, ellos también están sujetos a un salario que devengarán cada año y que es suficiente para ese mismo lapso de tiempo, ni más, ni menos; por lo tanto su subsistencia radicará principalmente en su sueldo anual y también, de acuerdo a que “los guardianes no debían tener privadamente casas ni tierra ni propiedad alguna; sino, tras recibir de los demás ciudadanos sustento como compensación de ser guardianes, hacer su gasto todos en común, si habían de ser realmente guardianes” (Platón, *República*, 464b-c). Al momento de prohibir el concepto de propiedad se estarían evitando consiguientemente varios pleitos fomentando en una idea aumentada de familia al tratar de evadir palabras como “lo mío” y

transformarlas en “lo nuestro” que transversalmente terminarían evacuando de su comunidad conceptos asociados al placer y las penas. Basados en estos motivos, los pleitos que se aniquilarían por completo si se sigue al pie de la regla todas estas determinaciones son: las acusaciones, las querellas, el hurto y la violencia. Persistiría por lo tanto la paz entre sí gracias al obediencia de las leyes.

2.1.4.2. Hombres y mujeres.

En el tema de la comunidad de los guardianes es indispensable enfocar cuál es la labor que van a realizar las mujeres y los niños en caso de la guerra y de la paz ya que ellos forman parte de esa sociedad y contando también, que el número de niños y mujeres puede superar a la mitad de la población. Por tal razón, Glaucón se muestra un poco preocupado en el tema, recordando que es oportuno en este momento preguntar por la crianza, su participación y en general, el fundamento de la mujer dentro de la comunidad entendiendo esto como una derivación al problema que se le acrecienta a Platón y que responde al nombre de la familia.

Sin embargo, Platón defiende esta base bajo un precepto que ha hecho evidente, por ejemplo en *Lisis* y que es proporcional atribuirle a la posesión de las mujeres, los hijos, su procreación y todo lo que tiene que ver con el concepto de la familia, puesto que estas cosas “deben ser “todas comunes” al máximo posible” (Platón, *República*, 423e). Ahora bien, es en este instante en donde el filósofo ateniense va a defender su idea de comunidad en contraposición con la perspectiva existente en su época.

Para iniciar con su respectivo enfoque, Platón equipara en una igualdad de condiciones al sexo masculino y femenino, que más allá de compartir oficios o tareas en las que también se encuentran involucradas las de la guerra, se hace indispensable reconocer su labor no solamente entre la naturaleza humana, sino que también se encuentra más allá a la analogía que representa la vida animal,

llegando a la conclusión de que “existe entre los dos sexos una diferencia cuantitativa, mas no cualitativa, en cuanto a sus capacidades” (Gomperz, 2000, p. 481); dicha diferencia radica particularmente en una debilidad evidenciada en las mujeres pero que sin embargo se establecen en ellas excepciones puesto que más de una mujer supera a mas de un hombre en cualquier actividad humana. Por tal razón es viable que en la vida cotidiana tanto de los guardianes como de los políticos, los hombres y mujeres mejores preparados ocupen el mismo lugar y bajo los mismos preceptos, reciban la misma educación; sin importar por supuesto, el hecho de que las mujeres den a luz, que no sería una excusa para participar en las mismas ocupaciones a las que se encuentran los hombres del Estado “Natural attributes are evenly distributed between the two sexes, and a woman is naturally equipped to play her part in all activities just as a man is” (Sheppard, 2009, p. 74).

Ahora bien, ya sabiendo que deben existir en el Estado mujeres que participen en la guerra, se plantea la interrogante de ¿Cómo las mujeres deben participar en la convivencia para servir fiel y ordenadamente a la sociedad? En primer lugar, Platón es totalmente consciente que las mujeres deben participar completamente en la colectividad, aferrándose a sus normas y pautas. Inicialmente, como se planteo con anterioridad, la mujer debe recibir la misma educación de los hombres, teniendo consigo medidas como las de sentarse en comunión para ingerir comidas, el vivir bajo un mismo techo ya sea en campaña o en periodo de paz, estar siempre dispuestos a obedecer u ordenar según el rango que ejerzan, entre otras modalidades dispuestas en las posesiones que deben tener estos en su cotidiano vivir. No obstante, Platón añade un picante más en la discusión y es la imposibilidad, por ejemplo, de que los hombres habiten en privado con alguna de ellas o que posean concubinas – corintia se especifica- en orden de tener un mejor cuerpo; también que al momento de ejercitarse lo realicen sin alguna vestimenta que cubra su cuerpo. Esta última propuesta fomenta en Platón características que subleva una postura ética y moral que arrasa todos los parámetros de la virtud física en cuanto al decoro y la decencia de la figura de la

mujer en la comunidad guardiana: la primera a partir de la iniciativa que aporta en su relato las palabras de Píndaro en las que atribuye al cuerpo desnudo de la mujer se le imprime la sentencia que “al despojarse del vestido la mujer se despojaba también el pudor” (Jaeger, 2008, p. 640); la segunda consigna es que más allá de participar en la guerra, no se debe dejar a un lado las cuestiones mínimas pero importantes que deben cumplirse en la sociedad, llámese a estas el cuidado del hogar⁷⁹, la educación de los niños, entre otros quehaceres; por tal motivo el filósofo ateniense propone que dada a la debilidad natural de su sexo a las mujeres se les debe dar la primera opción de ocupar dichas labores.

Deberá entonces desvestirse a las mujeres de los guardianes, de modo que se cubran con la excelencia en lugar de ropa, y participaran de la guerra y de las demás tareas relativas a la vigilancia del Estado, y no harán otra cosa, pero las más livianas de estas tareas han de confiarse más a las mujeres que a los hombres dada la debilidad de su sexo. (Platón, *República*, 457a)

También hay que tener en cuenta que tras esta avalancha de similitudes hay diferencias también, más allá de la antes mostrada. En las *Leyes*, en el caso de las mujeres y en definitiva, del Estado, también se puede bosquejar una de las perspicacias sociales en tanto términos de la debilidad de la mujer representada en las edades. Para ello, Platón establece en cuanto al pertenecer a la guerra, los hombres deben prestar su servicio a la patria desde los veinte hasta los sesenta años; mientras tanto, en las mujeres, en caso tal de que sea necesario y conveniente utilizarlas para las batallas, su edad máxima para pertenecer a ellas será de cincuenta años, teniendo en cuenta también que haya tenido hijos y que en su tiempo de gestación a las que dejaran de realizar acciones militares debe ser de diez años sin necesidad de interrumpir en ningún momento su educación militar.

⁷⁹ Este punto es importante puesto que para mantener una estrecha relación entre el Estado y su pertinencia con lo divino, el hogar debe permanecer lo más pío posible, beneficiando así la honra del hogar y colaborar a la purificación de la sociedad. “Es efectivamente necesario que la ciudad posea sus casas o más pías y afortunadas que se pueda” (Platón, *Leyes*, 877e)

En otros estamentos a nivel estatal existen también mujeres que colaboran a los Guardianes de la Ley en controlar la reproducción en los matrimonios, castigar a aquellos que no cuiden adecuadamente a sus hijos, se deben involucrar en los funerales, además de vigilar la educación y los juegos de los niños, entre otras actividades. Hay que tener en cuenta en otra medida que su participación en las magistraturas están determinadas en un límite inferior los cuarenta años, diez más que los hombres, que tienen derecho a intervenir de las mismas desde los 30 años.

2.1.4.3. Comunidad de mujeres y niños.

Al momento de tratarse el tema de la mujer es indiscutible la valoración de su naturaleza en cuanto a la procreación y al orden establecido de manera innata que por su parte ha calado con mucho apego en anteriores párrafos. Sin embargo, al instante de adentrar al tema podemos presenciar que el acto humano conocido como procreación requiere ostensiblemente para la época un reconocimiento de tipo social que lo encasilla idealmente en los límites de las instituciones en donde capsulan su esencia a la del mantenimiento de una propiedad llamada familia. Platón, pretende en este apartado abordar contrariamente la propuesta sobre una unión de forma pasional y formalizar la idea de la abolición del matrimonio y de la procreación selectiva de la especie fundamentándose en la teoría de la elección racial y la educación de los mejores con visperas a obtener una mejor raza humana y más aún, cuando se trata de buscar una mejor sociedad.

Para tal fin, el filósofo ateniense participa con una fuerte crítica basándose en la renuncia de la propiedad privada y en la proposición de la comunidad de mujeres y niños “He had deprived them of property, because the care if it was a distraction, and the desire for it was a temptation” (Barker, 1951, p. 217). Debe entenderse entonces que el matrimonio ya se desglosa como una unión que se hace en

beneficio o utilidad de la sociedad y cuya pertinencia radica en la sacralidad dispuesta en cada uno de los ámbitos de la vida estatal.

En toda oportunidad debe haber un único designio en un matrimonio, que cada no contraiga el matrimonio útil a la ciudad, no el que mas le agrada, ya que, de alguna manera, todo el mundo siempre se inclina naturalmente hacia lo que le es mas semejante, de donde el conjunto de la ciudad se hace irregular en las fortunas y los caracteres. (Platón, *Leyes*, 773b)

No obstante, más allá del sistema sacramental que rodea esta nueva visión del matrimonio, existen diversas pautas que deben regirse en la comunidad de guardianes y que convergen directamente con las relaciones entre hombres, mujeres y niños. En primer lugar, Platón alude principalmente a que los matrimonios deben realizarse de manera esporádica o temporales, manteniendo firmemente la reproducción de la especie desde los mejores para engalanar la raza y llenarla de virtud “La homogeneidad y la proporción son inconmensurablemente superiores a la pureza sin mezcla en lo que atañe a la virtud” (Platón, *Leyes*, 773a); aunque esto parezca totalmente viable, existe una prescripción que sobresale y parte desde la escogencia de las parejas.

Hay que recordar que Platón intenta ser muy cauteloso con todo su sistema político y es por este motivo que introduce la potestad a los gobernantes de provocar la unión entre los mejores guardianes y guardianas bajo una especie de sorteo de pareja “Deberán hacerse ingeniosos sorteos, para que el mediocre culpe al azar de cada cópula, y no a los gobernantes” (Platón, *República*, 460a); además hay que añadir de que dicho juego del azar debe estar asociado a festivales religiosos en donde el número de matrimonios sea totalmente repensado bajo la idea de mantener una población constante, tal cual como se planteo al momento de crear el Estado. Es pues que existen factores que deben mantenerse a partir de un número de pobladores bajo el cálculo de los matrimonios, las guerras,

enfermedades entre otros acontecimientos que permiten aumentar o disminuir la población.

El modo deliberadamente oscuro en que se expresa Platón no permite dudar que, al decir esto, no quiere referirse precisamente a un requisito puramente formal, sino a una autorización efectiva de la superioridad, basada en el conocimiento propio de las personas y que le permite aplicar la selección que considere “más saludable. Tal es la definición platónica de lo que él llama “el sagrado connubio”.” (Jaeger, 2008, p. 645)

Ahora bien, ya elegidas las parejas, se debe disponer de las siguientes normas para regular la procreación de los niños y el respectivo lugar que cada uno de ellos debe cumplir y mantener dentro de la comunidad. Se hace indispensable nombrar en primer lugar las edades límites en que estos pueden procrear: es pues que para Platón, el hombre debe procrear desde los treinta hasta los cincuenta y cinco años, mientras que la mujer, lo deberá hacer desde los veinte hasta los cuarenta años⁸⁰. Ahora bien, también hay que tener en cuenta que aquellas parejas seleccionadas, que deben ser las mejores entre sí, han de proceder a tener sus relaciones sexuales mediante la mayor sobriedad posible y no en un estado de alteración que puede generarse por ejemplo con personas que actúen bajo los efectos de la embriaguez.

Además de esto, hay que tener en cuenta cuales son las acciones que deben tener los hombres y mujeres al momento de abandonar los límites de procreación formulados por este Estado. Para ello, Platón plantea que estos ciudadanos pueden unirse libremente, con la única excepción, de que en dicha unión no se emparenten el hijo con su madre, la hija con su padre, ni con sus descendientes o

⁸⁰ La transgresión de estas edades implica ser un castigo para aquellos que la infrinjan; pensándose inicialmente que ha sido una profanación para el Estado en su idea máxima de mantenerse unidos. Por tal motivo, y ante la consigna de mantener un estado puro y sacro, aquellos jóvenes o personas pertenecientes a la tercera edad, serán castigados y sus hijos denominados como bastardos e ilegítimos.

ascendentes. Es tal el motivo, que se hace indispensable un tratamiento de estas cuestiones bajo la siguiente modalidad.

Al momento de que las mujeres dan a luz a sus hijos, en Platón existe una variación en cuanto al trato y al cuidado de los nuevos ciudadanos. En primer lugar al momento de nacer, las criaturas son separados de sus padres para conceder su educación y crianza al Estado, ya que como se estableció anteriormente, los niños y las niñas son total responsabilidad del Estado y no de sus padres; de ahí que se destruya, no en toda su magnitud, los lazos que los unan, ya que sus madres les darán de amamantar, pero sin embargo “no conocerán siquiera a sus hijos propios, pues deberán quererlos a todos por igual” (Jaeger, 2008, p. 647). En segundo lugar, al igual que en el caso de las mujeres, los niños serán comunes al grupo de guardianes. Para ello se relacionarán y se nombrarán como hijos, hijas, hermanos, hermanas, padres, madres, entre otros apelativos familiares a aquellos que cumplan el mismo límite de tiempo considerando los diez meses lunares después del festín religioso al que fueron unidos las parejas de guardianes “Los padres de cada <generación> (los nacidos en los diez meses lunares de su festival) considerarán a todos sus componentes como hijos suyos, y ellos les darán el tratamiento de padre y madre” (Guthrie, 1998, p. 462). Seguido a ello, Platón coloca como consigna normativa que los hermanos y las hermanas cohabitarán en un mismo lugar siempre y cuando la Pítia permita.

Tal es la importancia que denota esta comunidad involucrada bajo los términos de este panorama, que ningún guardián sea auxiliar, General o que pertenezca cualquier estatuto del ejército o de las magistraturas, puede salir de esta normativa lingüística y familiar:

¿Y en cuanto a tus guardianes? ¿Habrás alguno de ellos que se dirija a sus co-guardianes teniéndolos por extraños? - de ningún modo -respondió Glaucon-; pues

sea quien sea con el que se encuentre, lo tendrá por su hermano o su hermana, por su padre o su madre, por su hijo o su hija, por su descendiente o su ascendiente.
(Platón, *República*, 463c)

Sin embargo, en Platón se plantea que si bien, la educación de sus hijos cuenta por parte del Estado, no serán todos los casos. Existirán infantes que serán excluidos de dicho sistema; ya sea por que sus padres infringieron el límite de edades, la concepción de los hijos fuera de los festines religiosos y por que nacieron defectuosos o de menor raza. Para estos dos últimos casos se vería viable si bien el aborto y la no crianza respectivamente; sin embargo, cabe aludir un pequeño paradigma en cuanto al apoyo o no del infanticidio o el mero desplazamiento de la condición de guardián que consecuentemente consiste en lo siguiente: primero si se considerase a hijos inferiores se deberá bajarlos de nivel que en este caso, sería a comerciante o agricultor; existiría la posibilidad de que se trasladara los niños a lugares secretos y oscuros y se ocultaran hasta el final de sus vidas; por último, un argumento traído desde el *Timeo* en el cual afirma que aquellos que nacieran bajo esta desgracia había “que distribuirlos en secreto entre el resto de ciudadanos” (Guthrie, 1998, p. 463).

Las anteriores son prescripciones que deben mantener a los guardianes unidos: todos se considerarán como parientes sin importar el estatus que tengan dentro de la comunidad, el matrimonio y la familia presentan aquí una nueva concepción, el acto de engendrar a los niños se convierte en una acción sacra y convenida bajo la visión de los gobernantes al igual de la unión de las parejas, los infantes no deben conocer a sus padres ni viceversa. Estas y otras aptitudes más debe tener la comunidad de los guardianes para poder verse como un ente unido y desligado de la avaricia y el egoísmo, pero en el ámbito de la realidad Platón se encuentra totalmente consiente de que el hecho de innovar en este sentido juega un papel totalmente importante en el paso de la idea a la practica “El principio es, en pocas palabras, que se imagina un ideal no por que se crea que se puede lograr, sino

porque obtener lo que más se parezca a él será lo mejor” (Crombie, 1988, p. 113). Ante esto, el filósofo ateniense ha de colocar los pies sobre la tierra y puede en este sentido, establecer la dicotomía entre la innovación y la eficacia que pueda tener este sistema de normas en la realidad.

No obstante, en Platón se encuentra un desvío de la realidad mostrada en la *República* a partir de la concepción resguardada en las *Leyes*, puesto que existe un ítem de acuerdo a la existencia del matrimonio que hace referencia al hacer efectivo el compromiso, ya que el proceso debe tener aceptación ya no directamente con los gobernadores sino ahora en un primer lugar bajo la aprobación del padre; en un segundo lugar, en vísperas del sinrazón o deceso del padre, la primera opción la tendrá el abuelo, en caso tal no existan ninguno de los primeros la decisión pasa al hermano del padre y por último, en cuanto a la inexistencia de los tres, debe ser contraída esa responsabilidad por la madre.

En las *Leyes* por lo tanto, el matrimonio pasa a ser monógamo pero controlado por el Estado, entendiendo el control desde diversos sentidos: por ejemplo la necesidad de que han de ser vigilados y supervisados por los primeros diez años de su boda junto con el control de la reproducción de la pareja; también la asistencia de los Guardianes de la Ley en cuanto que el padre sufra de algún problema mental, castigos que se le atribuyen a los padres por el indebido cuidado de sus progenitores. Aquí suele verse que el matrimonio a nivel pasional si es debido y que se hace necesario plantear el dilema de la propiedad:

“His view of marriage is a mixture of wisdom, both on the physical and on the moral side, with regulation less wise than the principles in which it is based: his view of the place of women in the community, if on one point perhaps defective, and on another, again, excessive, is on the whole liberal. The Plato of the *Laws* is not a socialist, but he recognises the social character of the right of property: he is something of a physiocrat, but he recognises the need and value of industry and of exchange”. (Barker, 1951, p. 329)

Para lo anterior cabe preguntarse si esta concepción del matrimonio aplica a toda la sociedad o a una parte de la misma, previniendo que la idea de los guardianes sea la misma o diferente en los dos textos. Lo que se evidencia claramente es que ya el debido interés de la propiedad rodea a la pareja y con ello la idea del matrimonio y la familia ya se encuentra en su total resplandor tal cual como se maneja en el contexto platónico.

2.1.4.4. Participación dentro y fuera de las guerras: castigos y honores.

En un primer lugar se debe tener en cuenta que la Comunidad de los Guardianes en la *República* a diferencia de las *Leyes* aparece en un primer momento como dispersa por motivos de organización ya que se disuelve su contenido mediante las divisiones de las clases y del hombre desde el mismo semblante; mientras que en las *Leyes* se evidencia que Platón pretende mantener un devenir histórico y social de diferentes sociedades que modifican transversalmente el pensamiento griego. Sin embargo y sin importar la causa por la cual inician los diálogos, estas perspectivas comparten un único fin y es la necesidad de mantener al Estado unido y en lo posible evitar la dispersión de ideas en términos de interpretar tanto las amenazas como los beneficios de forma distinta, fomentando así la posibilidad de evitar lo que Platón llamaría un Estado múltiple.

Para impedir que el Estado llegue a tal crisis, el gobierno ha de mantener el monopolio de las leyes como un vínculo con la sociedad en donde se comparta un mismo objetivo de acuerdo al devenir que conlleva en sí la inteligencia y el espíritu que transporta las leyes mismas; y eso se pone en práctica desde el manejo estricto de la educación y la religiosidad dictado por la sabiduría que es la rectora de todos los actos que han de suceder en la sociedad desarrollando su historia teniendo como base la virtud “¿En consecuencia, lo que establecimos hace mucho sería correcto? Pues decíamos que todas nuestras leyes debían estar apuntando

a una única cosa, y estuvimos de acuerdo, pienso, en que estaba bien decir que eso era la virtud” (Platón, *Leyes*, 963a).

Es en esta medida que a razón de la virtud los guardianes, los campesinos, gobernantes, en fin, la referencia máxima en cuanto a los sujetos que conforman el Estado, deben desenvolverse bajo un total dominio de las excelencias que los hace ser justos, entendiendo la justicia como aquello que cada uno debe realizar en cuanto a la adecuación de su naturaleza y a la educación que reciban. Para lograr tal objetivo es indispensable dotar al Estado en primer lugar de valentía, entendida ésta como aquella voluntad que prorroga el acto de sus instintos al llamado de la razón para determinar cuales son las cosas que hay que temer y cuales no; también de sabiduría que incita al mandato bajo la constancia del intelecto y el conocimiento que debe ser provechoso para la comunidad; y por último, de moderación, que simplifica el mandato bajo el régimen del raciocinio en donde se aceptan totalmente las prescripciones de aquel que impone y aquel que obedece.

Ante esto se recuerda que anteriormente se expuso que todos los niños, jóvenes, adultos, y en especial aquellos que pertenecían al ejército, deben sobrellevar desde su pequeña infancia hasta la muerte alguien que constantemente le de instrucciones y les promueva hábitos que se instauren en su carácter; palabras más, palabras menos: que nadie carezca de jefe. Entendiendo jefe como una expresión de conocimiento y sabiduría ante un tema o situación determinada.

Son estos tipos de aptitudes que a Platón corresponde tener muy presente al momento de delimitar cuales son las cualidades o comportamientos que deben tener los guardianes en el Estado y más, cuando se trata de la participación directa en las guerras frente a los suyos y frente a los enemigos conduciendo en primer lugar a los hijos en modo de contemplación y bajo dos propuestas: la

educación de los hijos en la guerra y el valor que fluctúa en los padres al momento de estar perseguidos por la mirada atenta de sus hijos.

La primera postura encamina a que los jóvenes más allá de realizar la acción de mirar, asistan y sirvan a su ejército en todo lo que tiene que ver con la guerra; la segunda en cuanto que aquellos que presiden la guerra sobresalen en el combate cuando están presentes sus hijos. Obviamente estos últimos estarán resguardados en lugares seguros y mentalizados en nunca retroceder y siempre luchar. No se plantearía por supuesto en este caso, sino ya cuando sean participes y protagonistas de las batallas “The most robust children will accompany the adults on campaign in order to observe the occupation that awaits them, acting as assistants in the meantime, but at a safe distance so that they can flee if necessary” (Sheppard, 2009, p. 80-81), pero esto se llevará en la medida en que atiendan a su adiestramiento militar.

Esta última prescripción pedagógica se convierte en una de las más importantes acciones que deben tener los soldados del ejército dentro de la guerra y que el filósofo ateniense recalca en varios fragmentos: nunca abandonar el puesto o arrojar las armas en cualquier momento de la batalla. Es pues que en este apartado normativo se mezcla un pensamiento antropológico con el debido actuar del soldado en relación a la visión de lo ético y lo moral desde el ámbito de la valentía y la cobardía de su naturaleza respectivamente; viéndose que el mantenerse o escapar de la guerra al instante de ser acechado por el enemigo implica directamente el reconocimiento al apego de la vida prefiriendo el miedo como forma de existir y la reprobación de sus actos por parte de la sociedad y del mismo Estado o en caso contrario, el morir con coraje y contemplar el esfuerzo de sus acciones⁸¹:

⁸¹ Platón en todo su el trasegar de sus diálogos es muy consecuente con este planteamiento, sin embargo, también es consiente que el abandono de las armas también se puede dar mediante la necesidad que se da durante cada batalla; por lo tanto, la justicia debe cuidarse de castigar inmerecidamente a aquellos que actúan de tal manera. “... y si bien en lo demás hay que cuidarse

... a causa de su apego excesivo a la vida, es lo que más se aproxima a esa conversión, para que un hombre tal no corra ningún riesgo el resto de su vida, sino que viva la mayor cantidad de tiempo posible como un cobarde, mantenido con vida por la reprobación que de él se hace. (Platón, *Leyes*, 944e)

Tanta es la importancia que Platón le coloca al actuar en la guerra que también complementa estos desempeños con leyes que por ejemplo incitan al castigo en caso tal de que al momento de salir de campaña los soldados que se devuelvan a sus casas primero que sus comandantes serian acusados de deserción de igual manera de aquellos que no presenten el servicio militar⁸². Por tal motivo, es indispensable que los guardianes piensen que cada labor debe seguir un justo medio, que pretende mantener su condición humana⁸³, pero que sin embargo, es de total incumbencia la disposición de la razón y de los hábitos el estar correspondidos bajo la elección de la autoridad y el carácter, estando bajo el concepto de la apacibilidad.

Es pues, que el rendimiento de los habitantes y en especial de los guardianes, depende de su educación, el respeto a la autoridad y en la congruencia de las acciones con respecto al objetivo requerido por el Estado; no obstante, existe en el ser humano actitudes y conductas que lo obligan a transgredir las normas y para

de no equivocarse con la justicia, hay que hacerlo especialmente en el caso del abandono de las armas en la guerra, pues nadie debe aplicar castigos inmerecidos a quien no los merece por condenar equivocadamente abandonos necesarios de armamento y hacerlos blanco de reproches como si fueran vergonzosos" (Platón, *Leyes*, 943e).

⁸² Con respecto al servicio militar es de suma obligatoriedad para aquellos que estén enrolados o se encuentren enlistados en algún distrito. En caso de no presentarse, deben ser dirigidos directamente a la magistratura correspondiente y emprender juicios con su misma estirpe, es decir, hoplitas ante los hoplitas, jinetes ante los jinetes y así sucesivamente. Por último, se plantea una pequeña vista al atuendo que deben portar los guardianes. No obstante, más allá de las armas que diferencia a los hoplitas de los arqueros, los prefectos de caballería a los oficiales, entre otros entes que pertenecen al ejercito, Platón deja en claro que para aquellos que sean convocados a pertenecer a las fuerzas militares, deben hacer porte de un debido vestuario; evitando cubrir la cabeza y los pies con coberturas ajenas, impedir el nacimiento y crecimiento de cabello y utilizar calzado propio. (Platón, *Leyes*, 942e)

⁸³ Al tratarse el tema de la condición humana, Platón es muy enfático en las *Leyes*, que de ellas también participa el placer y el dolor.

ello es utilizado el castigo como un instrumento o parámetro que se encuentra en conjunto al espíritu de las leyes para mantener al Estado en un mismo cauce. Por tal motivo, en un primer lugar se ha de entender el castigo bajo dos perspectivas: represiva y educativa. La primera busca la reparación de un acto que atenta contra el buen vivir de la sociedad teniendo como objetivo el eliminar impurezas que por desgracia algunos seres humanos tienen en su condición y que “abarca hasta la muerte, pasando por multas, pérdida de los derechos civiles y el exilio” (Guthrie, 2000, p. 353); la segunda da a entender que mediante el castigo se pretenderá sanar la mente enferma de aquellos que por causa alguna e involuntaria han realizado delitos, buscando así el evitar que posteriormente se repita (sea individual o a nivel social) y colocar en la mente de los hombres la idea de que se debe odiar la injusticia y con el mismo rasante perseguir la naturaleza de la justicia:

Al que cometa un delito grande o pequeño, la ley lo enseñara y lo obligara o bien a no hacer jamás en el futuro tal cosa adrede o a hacerla de una manera mucho menor, además de la reparación del perjuicio. Lo hará con obras o palabras, con placeres o dolores, honras o deshonras y multas o incluso con regalos o, en general, de cualquier manera en que uno haga odiar la injusticia y amar o no odiar la naturaleza de lo justo. (Platón, *Leyes*, 862d)

Por ejemplo, encontramos el anterior caso en donde el soldado abandona las armas o deja su puesto en la batalla. Ante estas acciones existen leyes que dictaminan que dicho soldado no debe nunca más utilizar las armas o integrarse al de ningún modo a posteriores combates; eliminando así su cualidad de guardián, denigrar la naturaleza a la que fue creado inicialmente y cosechar una vida vergonzosa a la que le son atribuidas a los cobardes.

Añadido a esto, existen diferentes tipos de castigos que son manejados por Platón como formas de evitar conductas ajenas a lo que pretende el Estado; con anterioridad se ha percibido hechos que son causales de castigos como por

ejemplo las ya nombradas transgresiones de acuerdo a las edades y los momentos propicios para la gestación de los hijos. Otras acciones que aplican sanciones es el hecho de lesionar a un compañero fuera de los eventos o certámenes, ya que en esta misma medida sería incapacitar a un guerrero para la batalla y con ello tendría que obligatoriamente reemplazarlo en la guerra:

Además de en sus propias campañas, sirva también en las del invalido y debe ocupar su puesto en las formaciones de guerra, o si no hace esto, tenga capacidad legal de acusarlo de no cumplir con su deber militar el que quiera. (Platón, *Leyes*, 878c-d)

Por otra parte, se planteaba consigo mismo un castigo a nivel económico que puede ser transferido a toda la comunidad de los guardianes y que según las acciones, como la planteada anteriormente, pueden ser enjuiciados por los mismos generales, jefes de compañía, comandantes de escuadrones o prefectos de caballería. El castigo de esta categoría tiene como característica principal la clase tributaria a la que pertenezca el guardián y cuyas penas pueden redondear los mil dracmas a la clase más alta y una mina a la mas baja dependiendo la culpabilidad del caso.

Conjuntamente a partir de una diferente perspectiva habría que tener en cuenta que junto a las leyes, que pretenden encarrilar los juicios de la razón a la moderación y la justicia, no sólo se encuentra el castigo como el único medio para obtener tal fin, sino también los honores que están divididos en aquellas que son concernientes a los que recibe el alma, el cuerpo y con base a los bienes derivados de las fortunas y riquezas. En este sentido el hecho de recibir distinciones va ligado estrechamente con el de obtener gloria, dignidad y merito, que prosigue consecuentemente a la virtud que se descubre en la medida en que las acciones sean transversales al cumplimiento de sus deberes, el respeto y la consolidación que debe tener la comunidad en genera y el individuo con la sociedad.

Desde la *República*, Platón prevé la necesidad de honrar con premios, distinciones, estímulos, entre otros tipos de recompensas a aquellos que han sobresalido en las guerras. Por ejemplo, le brinda la posibilidad a los mejores guardianes de acostarse con las mujeres de preferencia, desglosando la necesidad del Estado de que de ellos se pueda procrear la mayor cantidad de niños posibles con su misma característica “The children born to the best couples will be reared as a group by specialists, while their parents return to their own communal lives” (Pappas, 1995, p. 103). Bajo esta perspectiva Platón deja muy claro cuales van a ser los comportamientos que deben ejercerse desde el sosegar de la guerra, su estadía en los campamentos, en campaña, hasta el día de su muerte de aquellos que sobresalgan por su valor: en primer lugar, aquel que sobresalga por su valentía debe ser coronado en campaña; nadie, sea hombre o mujer, debe despreciar a que dicho héroe lo ame ya que sería un infortunio si se les desprecia y a la par convendría a ser un gran apoyo para la guerra puesto que exaltaría lo mejor de sí en contra de los enemigos; continuar con la idea homérica de honrar a dicho personaje con un lomo de res, tal cual lo hacia con Ayante, en representación de la honra y para acrecentar su fuerza; promover sacrificios, himnos, sitaliales de honor, comida y copas llenas para entretención de aquellos hombres buenos; al momento de morir deberán ser enterrados a modo como diga el exegeta promoviendo posteriormente el cuidado y la veneración de sus tumbas. Empero, el filósofo ateniense deja claro que dichos honores no serán solamente en beneficio de ellos, sino que más bien, su victoria será valorada siempre y cuando sus acciones estén acompañadas con la salvación del Estado:

Es que estos son llamados felices en virtud de una pequeña parte de lo que corresponde a los guardianes; la victoria de estos es mas bella, y mas completo el sustento que reciben del erario publico, ya que la victoria que obtienen consiste en la salvación del Estado entero; y en lugar de corona son provistos de alimento y cuantas cosas se necesitan para vivir ellos y sus hijos; mientras viven, reciben honores por parte del Estado, y, tras morir, un digno entierro. (Platón, *República*, 465d)

Siguiendo con la misma tónica, en las *Leyes* el filósofo ateniense formula la dualidad entre la salvación y la conservación del Estado en relación a los artesanos de la guerra que sean participes tanto de la guerra como de tareas de tipo público como el caso de las magistraturas. Para cualquiera de los dos casos, es de total agradecimiento si se cumplen de buena manera ya sea de forma voluntaria o forzada. Sin embargo, se establece que el honor correspondiente a aquellos que participan en acciones valientes o estrategias guerreras es catalogado de segundo lugar de importancia en comparación a aquellos que se distinguen a la hora de legislar adecuadamente⁸⁴. Pero dicho honor debe representarse más bien de forma simbólica y no mediante recompensas como lo presenta Platón: cada batalla es diferente y por tal motivo debe ser condecorada cada una de ellas con una corona de vástagos de olivo; los honores se reconocen en primer lugar por aquellos que se obtienen del alma, como por ejemplo la templanza, en segundo lugar del cuerpo y por último, las fortunas o riquezas; aquellos que deben servir a la patria, lo harán sin animo de recompensa:

Los que sirven a la patria deben servirla sin recibir presentes, no debe haber ningún pretexto ni ha de alabarse ninguna afirmación de que hay que recibir regalos por los buenos hechos, pero no por los malos, pues no es fácil conocer y, conociendo, persistir en la buena determinación, sino que lo mas seguro es escuchar y obedecer a la ley de que no hay que hacer ningún servicio por las recompensas. El que no obedezca muera sin mas, si es encontrado culpable en el proceso. (Platón, *Leyes*, 955c-d)

Hasta este punto se ha convenido la participación en las guerras contra los pueblos señalados por los griegos como bárbaros a los que al esclavitud sí es consecuente por efectos de la conflagración; pese a ello, Platón no deja afuera aquellas batallas que se generan entre pueblos con costumbres griegas cuyas

⁸⁴ En el caso de las honras fúnebres de los auditores, se llevarán a cabo bajo un desfile en donde participan soldados vestidos con su equipamiento de guerra, jinetes con sus respectivos caballos, los hoplitas con sus armas, bajo el musicalidad de una canción patria y el acompañamiento de las mujeres, en especial, aquellas que hayan terminado su periodo de procreación.

prácticas bélicas deben promover algún cambio y proceder de diferente manera. A este movimiento agresivo se le conoce con el nombre de guerra civil; sin embargo el filósofo ateniense las denomina como disputas intestinas a las que coloca varias normativas para evitar que “Greece is sick, and divided against itself” (Sheppard, 2009, p. 81). Estas leyes promueven una acción de moderación civilizadora en la que se puede prescribir el reconocimiento de un Estado alterno pero con las mismas costumbres o características que rodea al pueblo griego: en primer lugar es prohibida la esclavitud entre griegos; se debe evitar el despojo de armamento de los cadáveres y los impedimentos para que estos sean rescatados; está prohibido trasladar los cuerpos o las armas a lugares sacros para que continúen las buenas relaciones con los otros griegos y también para no incurrir en un probable enojo por parte de los dioses; y por último, no es apropiado el asolamiento de los campos o la quema de las casas, sólo es viable el quitarles las cosechas de un año con el fin de que sea posible una reconciliación entre las partes.

Las acciones de los guardianes deben ser medidas y tenidas a consideración de acuerdo al entorno que se le presente; no obstante, el cultivo de las facultades bélicas o guerreras no solamente se encuentran delimitadas en las fronteras que denotan las batallas; también se hace indispensable que se lleven a cabo festividades y competencias que demuestren las habilidades de los guardianes y su preparación para defender la patria. Por tal motivo, Platón hace hincapié en que tanto los soldados, magistrados y en general los ciudadanos, intervengan en certámenes en donde más allá de valorar las habilidades para la guerra se les anime a participar de las mismas.

2.1.4.5. Participación en certámenes.

La realización de los certámenes se establece desde la unión que debe existir entre los dioses y la clase guerrera; y la grandeza de esta premisa se plantea principalmente en cuanto la máxima que atribuye Platón a lo largo de su estudio

ético – político: nadie obra mal voluntariamente. Este ataque a la injusticia debe proceder tanto del sujeto perteneciente a dicha sociedad y del Estado mismo, por lo cual estaría inmerso en una dicotomía en donde no sólo en individuo debe alcanzar una vida pacífica o justa; sino que también la ciudad debe acudir a estas instancias. Por tal razón, el filósofo ateniense promueve que “Eso mismo también puede sucederle a una ciudad, si llega a ser buena, alcanzará una vida pacífica, pero si es mala, tendrá una vida de guerra exterior e interior” (Platón, *Leyes*, 829a). Se hace ineludible, que por medio de dictámenes estipulados por magistrados sin importar condiciones climáticas, genero o algún otro impedimento, se practique el ejercicio de la guerra estando en tiempo de paz; por lo cual se plantea aquello que llamamos certámenes.

Sin embargo, también Platón expone causas por las cuales se debe promover los certámenes en la medida que los Magistrados, los Guardianes de la Ley y entes conferidos al ejército, coloquen a colación quienes deben participar de las guerras que realmente enfrentarían y por la cual se hace obligatorio establecer los mejores atletas, adiestrar los pugilistas o competidores de pancracio, fomentar la competencia desde las constantes acciones de estas prácticas, alimentar el alma a partir de la preparación de los competidores y sus respectivos rivales, impulsar la técnica guerrera a partir del manejo de las armas ya sean estas utilizadas para el lanzamiento de proyectiles, armas arrojadas, entre otras avivando el temor como parte fundamental de las competiciones⁸⁵.

⁸⁵ Esto principalmente va en contravía de aquellas formas fortuitas de ver los gobiernos en aquella época: en un primer lugar Platón ataca bajo la misma senda a aquellos plebeyos ignorantes que desean atiborrarse de posesiones a convenir de oro y de plata y que sus almas naveguen en un carácter tranquilo formando así pensamientos coherentes a la servidumbre y a las acciones impías en donde el valor se usa de manera negativa; en segunda instancia, aquellos ordenes políticos, que devienen de la falsedad, nunca van a aceptar voluntariamente que aquellos a quienes gobiernan lleguen a ser mejores que ellos gracias al temor que vive inmerso en cada uno “Como el que gobierna teme, no dejará nunca voluntariamente que el gobernado llegue a ser ni bueno, ni fuerte ni valiente ni mucho menos guerrero” (Platón, *Leyes*, 832c).

Para lograr dicha meta, el filósofo ateniense se encuentra plenamente consciente que en primer instancia los mejores ejercicios para utilizar en la guerra son aquellos en los que se aplique la mayor agilidad en el cuerpo, es decir pies y manos: el uso de los pies en cuanto huir o capturar y las manos desde el combate cuerpo a cuerpo en donde es indispensable la fuerza y la potencia física; sin embargo, ninguna de las dos tiene utilidad real si el oponente va armado. Es pues que se hace indispensable en primer lugar se estipule bajo el habito de la legalidad el uso de los armamentos para cada disciplina atlética. Todas las disciplinas serán acreedoras a un premio y se dividían de acuerdo a los estadios⁸⁶ que se recorrían:

1. Carrera de un estadio.
2. Carrera doble o *díaulos*.
3. Carreras de cuatro estadios que se realizan en las pistas de caballos; llamadas carreras ecuestres.
4. Carrera de fondo que varían de 7 a 14 estadios.
5. Carrera de sesenta estadios (desde el lugar de partida hasta el templo de Ares ida y vuelta). Estos tienen la eventualidad de iniciar las competiciones y el resto transcurre mientras este está en curso.
6. Carrera de cien estadios. Ésta tenía particularidad de establecerse de dos formas: la primera se realizaba en un camino llano y la protagonizaban los hoplitas; la segunda era ejecutada por arqueros, con sus respectivos equipos de guerra, y debían traspasar por montañas y caminos variados hasta el templo de Apolo y Artemisa.

Dentro de estas carreras existen prescripciones de acuerdo al sexo y a la edad que tuvieran al momento de participar en las contiendas:

⁸⁶ Un estadio equivale a 180 metros aproximadamente.

Tabla 1.
Prescripciones de los participantes en las competiciones.

Etapa	Niños	Adolescentes	Adultos
Género			
Masculino	½ de la extensión de la carrera. Cuenta también si compiten como arqueros o hoplitas.	2/3 de la extensión de la carrera.	La extensión propuesta anteriormente.
Femenino	Correrán desnudas las mujeres que no han alcanzado su pubertad. Participarán de las carreras de un estadio, doble, ecuestre y la de fondo. Competirán en el mismo circuito.	Las de trece años participarán hasta su casamiento que debe ser provisto entre los 18 y 20 años de edad. Estas participaran con el equipamiento adecuado a la competición.	La extensión propuesta anteriormente.

Nota: Representa las disposiciones que deben tener los participantes de las competencias propuestas por Platón. Fuente: Platón, *Leyes*, 833c – d.

Ahora bien, en cuanto a las competiciones en donde se relaciona la fuerza corporal con la lucha armada, en primer lugar Platón propone una disputa con armamentos estableciéndose de a un contrincante, de dos, hasta de a diez por bando y bando. Es indispensable que se plantee con anterioridad lo que consiste en luchar bien y en realizar una convocatoria para que los mejores luchadores dispongan bajo su conocimiento leyes que serán predominantes para establecer un reglamento y así determinar inicialmente en que consiste luchar bien y quien es el vencedor y el vencido en dichas competiciones; lo mismo en el caso de las mujeres hasta el momento de casarse.

También deben determinarse mediante normas todo aquello que involucre la lucha con armamento liviano como en el caso de los arcos, escudos, jabalinas y piedras arrojadas con hondas o con las manos; para ello, es indispensable el

reconocimiento del pancracio como forma de lucha y establecerse estipulaciones que regulen su ejercicio. Para esto, Platón con anterioridad había fomentado una necesidad basada en el uso de las extremidades:

Es muy superior el que sabe que al que no sabe y el que se ejercito al que no se ejercitó. Pues así como el que esta perfectamente entrenado en pancracio, pugilismo o lucha no es incapaz de luchar por el lado izquierdo ni cojea ni sus movimientos son torpes y desordenados cuando alguien, haciéndolo cambiar de lado, lo obliga a esforzarse, se debe tener por correcto, creo, en las armas y en todo los demás, que el que posee dos miembros con los que puede rechazar y atacar a otros, no debe dejar en lo posible que ninguno de ellos este inactivo o sin entrenamiento. (Platón, *Leyes*, 795b-c).

A continuación se establecen los certámenes que tienen que ver con la incursión de los caballos. Ante esta disciplina Platón reconoce el poco conocimiento que hay en materia ecuestre ya que no es autóctono la crianza de los mismos en su región; sin embargo, se hace la diferenciación entre el caballo común y los corceles, estos últimos, que sí son aptos para este tipo de competición y que se pueden acomodar a estos festines. Para ello, el filósofo ateniese propone que estos participen de acuerdo a distintas leyes y a un determinado uso de edades: en primer lugar los potros; siguiente, aquellos que no hayan perdido su primera dentición y por último, los adultos. Quienes determinan las condiciones de la carrera como la forma de calificar a los respectivos jinetes son los Comandantes de Escuadrones y los Prefectos de Caballería; además dicha disputa debe darse en forma de festín o de entretenimiento; por ultimo, no se pretende por lo extemporáneo de la competición en el entorno platónico, que las mujeres participen de dichas costumbres pero no obstante, si existiese alguna que por su naturaleza participase, ninguno debería ponerse en la tarea de criticarla y por tal motivo es permitida su participación.

Hasta aquí las prescripciones que hacen referencia a la naturaleza de los certámenes; empero, existen un cúmulo de leyes que rodean estos eventos y a los

que Platón no le hace esquivo. Cuando se hablaba anteriormente de los castigos, Platón ponía en cuestión el abandonar el combate sin justa causa; sin embargo, existían casos en los que esa huida se establecía como justa y era permitida, por lo cual, era precisamente el juez quien debía hacer estudio de ello; para el caso de las competiciones, resulta algo parecido. En dichas justas si alguien matará a su rival en el momento del combate o éste muriera después por causa del maltrato, el vencedor queda libre de cualquier culpabilidad en cuanto a homicidio se trate:

Si alguien en un certamen o en competencias publicas mata involuntariamente a un camarada, ya sea que la muerte se produzca en el momento o que muera posteriormente por los golpes recibidos, o su sucede en la guerra de esa manera o en la practica para la guerra, cuando ejecuten el ejercicio con cuerpos desnudos o imiten con algunas armas la practica guerrera, una vez purificado según la ley provista de Delfos para estos casos, quede libre de culpa. (Platón, *Leyes*, 865a).

En otro momento, las leyes servirán para filtrar los honores y los premios como en el siguiente caso: Si alguno le negara participar de la contienda a otra persona, cualquiera esta en la libertad de demandar dicha eventualidad a cualquier juez. En caso tal que su asistencia no pueda darse, si vence aquel que ha denegado la participación al otro, este último debe recibir los premios y los honores a los que se les ha de atribuirse⁸⁷; por otro lado, a quien ha sido demandado, no se le ha de permitir ninguna inscripción a los certámenes y será sentenciado por daños y perjuicios sin importar que haya vencido o perdido en las justas.

Todo este conglomerado de ideas expuestas se produce en un entorno calificativo en el cual la idea principal no es competir por competir, es decir, por mostrar y mostrarse ante unos jueces o ante un público y establecer parámetros de victoria o de honores en sí; el pensamiento fundamental de la propuesta platónica aquí es el demostrar virtud u excelencia “Competition in itself is not his aim, His aim is absolute excellence” (Barker, 1951, p. 157). El objetivo absoluto es el alimento y el

⁸⁷ Entre estos se encuentra la inscripción a los templos que el impedido quisiera estar.

cultivo de las habilidades que se entablan la virtud; éstas no apuntan exclusivamente a la individualidad sino al todo, y este todo, hace referencia explícita al Estado, aquella unidad e identidad que debe ser defendida en los campos de batallas por aquellos que sobresalgan en estos certámenes por su excelencia.

2.1.4.6. Noble mentira.

Con anterioridad se ha tratado el tema de las mentiras innobles definiéndose como invenciones “that do not resemble, even allegorically, what we can demonstrate to be true about gods” (Pappas, 1995, p. 66), es decir, historias que no representan lo que realmente debería mostrar de los dioses o de los héroes y que no son un verdadero ejemplo a seguir, en este caso, por los guardianes “La preocupación central de Platón es que la falsedad verbal se convierta en un veneno por ser usado por aquellos cuyos fines no coinciden con los de la *polis*”. (Macías, 2011, p. 115). Platón devela errores que percibe de Hesiodo, Homero y otros trágicos al momento de exaltar la virtud de cada ser sobrenatural, por ejemplo al momento de narrar el sufrimiento de Cronos por parte de su hijo, las luchas de dioses entre sí, el lamento o quejidos de los héroes, la hechicería promovida por ellos, entre otros eventos que afectan el alma negativamente.

Sin embargo da vía libre al uso de la mentira en ocasiones donde es viable realizar el engaño mediante la persuasión al alma ignorante y depositar ahí una invención con el fin de generar imitación o emulación que afecte la realidad de aquel que la percibe llamándola así una “verdadera mentira”. Es pues que esta mentira, expresadas en palabras, fomenta una imagen encarnada en el sujeto que la absorbe y que dependiendo de la cohesión en las acciones de su diario vivir, puede estar encaminados a las necesidades que el Estado requiera para su buen accionar. Aquí comienza la teoría de la noble mentira.

Estas falsedades necesarias son por lo tanto razonamientos realizados por el filósofo, que por medio de la persuasión, busca mantener bajo un mismo cauce la idea de la verdad en la sociedad y con ello pretende “defender el Estado contra los enemigos externos y preservar la unidad interna” (Guthrie, 1998, p. 443). Es así que el gobernante puede utilizar en buena medida la mentira ante sus subordinados y con ello permitir que los mismos vivan en armonía; claro está que aquellas falacias deben estar manipuladas bajo el manto de la educación para evitar algún tipo de discordia civil. Para lograr dicho objetivo, Platón recurre primeramente a la intención de persuadir a gobernantes y guardianes, posteriormente a los demás ciudadanos desde la creación de un mito, conocido comúnmente como: mito de las clases “los relatos poéticos tenían incidencia directa en todos los ámbitos de la vida ateniense, sean estos privados o públicos, y Platón consideraba que de su correcta utilización dependía el correcto funcionamiento de la *polis*” (Macías, 2011, p. 150).

Alude pues a que la enseñanza de sus principios se les promulgará inicialmente a partir de un sueño, pero que realmente estos habían “estado en el seno de la tierra, que los había criado y moldeado, tanto a ellos mismos como a sus armas y a todos los demás enseres fabricados” (Platón, *República*, 414d); y ya estando totalmente formados, la tierra los dio a luz y por lo tanto, deben defenderla como una madre; también es indispensable proteger a los ciudadanos que como hermanos, provienen de la misma tierra. Es pues que tras este inicio se promueva el sentido de lealtad que involucran a todos los ciudadanos, además, de provocar un lado moral al plantearse cuestionamientos desde el “cómo se establecen las autoridades y cómo se eligen las personas indicadas para gobernar el Estado” (Gomperz, 2000, p. 474). A comparación, en las *Leyes*, también se encuentra una estela en donde denotan a los jóvenes del cuidado del universo bajo el régimen de las cosas ordenadas en virtud y salvación del conjunto⁸⁸ respaldando también la

⁸⁸ Cf. Platón, *Leyes*, 903b-c.

unión y la obligación de apuntar hacia el mismo objetivo, tanto a nivel social como individual.

Posteriormente, el filósofo ateniense afirma que dios los moldeó en tres clases: la primera, oro, en aquellos que tenían la capacidad de gobernar; la segunda en plata, a quienes son hábiles para la guardia –guardianes⁸⁹ y auxiliares-; y por último, de hierro y bronce, a labradores y artesanos. Además deja claro que cualquier sujeto puede engendrar naturalezas superiores e inferiores y que cuya determinación debe ser aprobada y vigilada por los gobernantes cuando este de cabida a realizarse. Por último, Platón abre las puertas para el uso adecuado de un oráculo que es aquel que guía las opiniones de los gobernantes, manteniendo la unión entre dioses y sociedad, salvaguardando la tragedia que ocurriría si un guardián de hierro o de bronce custodie el Estado.

Los efectos de la noble mentira en el caso del mito de las clases, simbolizan diferentes perspectivas: desde la educación de los niños, implica naturalmente un acercamiento al conocimiento de los dioses y su realidad, sin definir contractualmente si son relatos verdaderos o falsos; también se devela dentro de los mitos la imperiosa certeza de promover el desarrollo de las virtudes, como por ejemplo la templanza y la valentía en el caso de los guardianes, y que es importante en Platón por que “satisface la condición que Platón exige para que un mito sea aceptable, es decir, que, aunque en sí mismo sea una ficción, debe ilustrar verdad” (Guthrie, 1998, p. 443); por último, la idea de sacralidad del relato que mantiene la idea del Bien “seems to hold that one must first acquire the habits and dispositions of the ethical virtues before one can achieve knowledge of the Form of the Good” (Devereux, 2006, p. 337).

⁸⁹ Se encuentran especificaciones en donde existen clases de guardianes que tienen almas de alineación de plata y oro mezcladas “is not surprising that some (the guardians) have gold mixed into their souls” (Pappas, 1995, p. 71). Este apunte se indica en cuanto a que se les pide desde el mito a los guardianes gobernantes que no dejen de vigilar, ni de ser tan buenos guardianes, como aquel metal que se mezcla en la composición con el alma de sus hijos (Platón, *República*, 415b).

Platón establece sin lugar a dudas el mito como base primordial de la unión entre sacralidad y educación para fomentar la cohesión de la ciudad y sus integrantes. Sin embargo, no es el único ejemplo en el cual se hace evidente esta noble mentira. Anteriormente se hablaba de que a los guerreros les era superfluo la adquisición de oro, cuando los dioses les habían dotado de oro y plata divina:

Les diremos que, gracias a los dioses, cuentan siempre en el alma con oro y plata divina y que para nada necesitan de la humana, y que sería sacrilegio manchar la posesión de aquel oro divino con la del oro mortal, mezclándolas, ya que muchos sacrilegios han nacido en torno a la moneda corriente, mientras que el oro que hay en ellos es puro. (Platón, *República*, 416e)

También se debe recordar el pasaje donde el filósofo ateniense plantea la disposición que deben tener los gobernantes para realizar los sorteos de parejas, propuestos ingeniosamente, para engendrar mejores guerreros, de la misma manera como lo hacen con los perros de raza, y que los mismos guardianes culparán al azar por su fortuna o por su desgracia, generando así como consecuencia que “se producirán uniones entre los miembros más excelentes del grupo” (Macías, 2011, p. 154); esto bajo una estela de festividades y de necesidades que requiera el Estado para controlar las uniones y el número de pobladores.

No obstante, se hayan a lo largo de las referencias políticas y morales del sistema de Estado platónico algunas inconsistencias. Entre ellas la pugna que se crearía al hecho de pertenecer a la clase guardiana y nacer de plata, aquellos que por algún motivo han huido, son desertores o fueron rebosados de cobardía al momento de enfrentar al enemigo ¿Hasta que punto es el guardián feliz?, Cumpliéndose la sanción ¿No generarían un Estado desunido? ¿Hasta qué punto se puede establecer la idea de promocionar o degradar las clases? Se pensaba inicialmente que la ruina del Estado se regulaba mediante el acoplamiento de la naturaleza en

la cual participaban los sujetos; pero sin embargo, se prevé que al momento de que por ejemplo los guardianes realicen trabajos no acorde a su esencia ¿no se estarían formando naturalezas injustas? ¿se trastocaría la justicia del individuo y del Estado si se llegase a aumentar en número? ¿cuáles son las herramientas que utiliza el gobernante para determinar una aptitud natural si se establecen matrimonios entre clases?. Seguramente quedarán otras inquietudes al respecto.

2.1.5. Cuestiones varias.

En las siguientes líneas se plantearán diversos aspectos que abarcan la comunidad de los guardianes y los estatutos a los que pueden mutar esta clase guerrera en la medida en que se involucran en las magistraturas anteriormente vistas. Además, más allá de ello, estas características participan directamente del Estado convirtiéndose en entes elementales para el cuidado y la vigilancia de la sociedad. Bajo esta tónica, se diluirá sobre aspectos como la comidas a los que deben estar sometidos los guardianes, reglas que deben establecerse con respecto a los alimentos, el atuendo o la forma como deben presentarse ya sea en momentos de avenencia o en perturbación.

Por otro lado, también se plantearán nuevos organismos que entran a jugar un papel importante tanto en la cautela, vigilancia y cuidado de los sujetos que se apersonan de entidades y que directamente participan como funcionarios dentro de la sociedad, colocándolos como auditores en donde cuya labor radica principalmente en la rendición de cuentas de dichos empleados públicos y la posibilidad de sancionarlos si alguno de ellos han infringido en alguna anomalía dentro de su labor. También entra a jugar en el campo político de Platón una junta que pretende vigilar que se acaten las leyes con respeto y busca principalmente la conservación de la virtud tanto de la ciudad como la de los sujetos que conforman el Estado.

Es pues que se iniciarán varias controversias sobre cada uno de los puntos a convenir ya que es indispensable promover el valor que tienen cada objeto dentro de la cotidianidad, más aún, cuando estos avalan y fomentan el objetivo que persiguen las instituciones y que se encuentran envueltos en la educación, la religiosidad, las leyes, la comunidad, entre otros estamentos que rodean y se encargan de mantener con rectitud y pulcritud a los individuos y a la sociedad que envuelven este gran tejido que responde al nombre de Estado.

2.1.5.1. Comidas y bebidas.

Inicialmente Platón plantea tanto en la *República* como en las *Leyes* el problema de los alimentos desde dos facciones: Qué comer y cuándo comer. La primera de éstas la simplifica en el conocimiento que ha obtenido de los textos de Homero indagándose sobre por ejemplo la forma de cómo es viable el transporte de los alimentos y la abstención de aquellas comidas que no son gratas para el cuerpo. En ese sentido, Platón empieza a dilucidar sobre la educación desde los guardianes como atletas, y para ello, la alimentación inicialmente se plantea como un producto a lo que los guardianes deben provocar resistencia al momento de no encontrar suministros o digerirlos de forma moderada para promover el gobierno de sí ante el placer que de los alimentos devengan; obviamente, estas posibles deficiencias nunca deben asociarse con la falta de vigilia o salud en sus labores.

Más allá de esta primera reconvención, Platón adjudica a que el alimento primordial que deben consumir en campañas ha de ser la carne asada; puesto que es fácil de encontrar, y además que para asarla, requieren indispensablemente del fuego que es un elemento que a los soldados le es sencillo de proveerse:

Eso lo hemos aprendido de Homero. Sabes que, cuando sus héroes comen en campaña, no los alimenta con pescado, ni aunque estén junto al mar o en el Helesponto, y tampoco con carne hervida, sino sólo asada, que es la que más fácil

pueden procurarse los soldados. Porque, como se suele decir, en todas partes es más fácil proveerse del fuego solo que dar vueltas de un lado a otro llevando potes.

Adjudica también en la misma tónica a la abstención a los dulces y a los platos siracusanos y sicilianos, que son a base hortalizas, productos azucarados, pescados y cítricos en sus ingredientes. Desde las anteriores perspectivas, y siguiendo transversalmente esta idea, se maneja una de las recompensas que reciben los valientes en la guerra, y es gracias a Homero, que el filósofo ateniense promueve el lomo de res como homenaje a la valentía en las campañas:

Pues cuenta Homero que, habiéndose distinguido Ayante por su valentía en la guerra los homenajearon con un lomo entero de res, en el pensamiento que ese era el homenaje apropiado para un hombre valiente y en la flor de la vida; con lo cual lo honraban y a la vez acrecentaban su fuerza. (Platón, *República*, 468c-d)

Dichos alimentos no deben digerirse de forma aleatoria; para ello, se ha establecido una propuesta, que conduce a la resolución de la pregunta ¿cuándo?, y se responde mediante las comidas en común. Estas deben realizarse sin importar que estén participando o no de las batallas; es decir, que las provisiones se instaurarán mediante la condición de estar juntos en la mesa así como lo hacen los soldados cuando se encuentran en campaña. La comunión práctica y política se puede retomar del concepto de tribu, en la cual su apelativo a la φυλή conserva en sí la comunidad, el servicio y la defensa al Estado, formulando en sí regímenes de autoridad, designaciones, control y todo aquello que abarca el orden en tanto términos administrativos, jurídicos y religiosos.

Por tal razón, es fundamental formular leyes que rodeen este ámbito de la vida de los guardianes en los cuales se encuentran primordialmente la imperiosa necesidad en que cada uno de los distritos se deben tener comedores; además también se propone que las parejas antes de casarse deben frecuentar una vida en común y por tal motivo, las comidas se convierten en parte fundamental para la

preservación del pueblo al imponerse sobre las parejas; y por último, los guardianes deben evitar tomar bebidas embriagantes como el vino, por ejemplo.

Con respecto a este tipo de bebidas, en el filósofo ateniense existe una gran controversia sobre la regulación de estas sustancias en el Estado puesto que más allá de generar una fuerte discordia entre el aumento de las pasiones y el decrecimiento del juicio que causa este tipo de bebidas, sobrepone al sujeto a la necesidad de enfrentarse a diferentes ambientes en donde no sólo se deba enfrentar los peligros y el dolor, sino también se pueda experimentar escenarios en donde el deseo y el placer sean capaces de doblegar al débil y exaltar al fuerte de carácter. Es pues que Platón, en contrariedad a las leyes espartanas que condenan el uso de las bebidas embriagantes, realiza un exordio en donde explica el por qué es importante pensar en el vino, desde una manera adecuada, a partir de una visión en donde pueda ser consideradas “como un influjo educativo beneficioso y una prueba de energía moral” (Guthrie, 2000, p. 341). Platón tiene como referencia a Sócrates, que al momento de exponerse a la bebida no perdía la brújula de su temperamento, evitando que su personalidad y su temple se fuera visto desvanecido por dicho brebaje.

Al tener esto como referencia, el filósofo ateniense reconoce que en estas instancias, el vino vuelve al hombre común en un ser más infantil e incapaz de dominarse, a lo que su única opción es vigilar en ellos la aspiración de superar el deseo y el placer mediante el control; que estaría regulado por un director de fiesta mayor de 60 años y que permaneciera sobrio; éste personaje verificará la verdadera naturaleza de aquellos que tiene a su alrededor, fomentando el valor, autodominio, jerarquía de bienes que devengan del alma, la educación, entre otros aditamentos que exalten la esencia de los guardianes. Añadido a esto, en las *Leyes* se deja constancia del uso de las bebidas no para emborracharse o descuidar su conciencia, sino más bien para producir un halito de vergüenza y

generar salud al cuerpo; por tal motivo plantea el uso del vino bajo ciertas restricciones:

En la sociedad platónica, nadie por debajo de los 18 años puede probar en absoluto el vino, y nadie puede emborracharse por debajo de los 30... Su uso debe estar regulado por el estado... Se prohíbe por completo a los esclavos, los soldados de servicio, a los magistrados durante el plazo que dure su cargo, a los jurados y políticos de los barcos; se restringen <las horas permitidas>: nadie puede beber hasta el atardecer. En vista de todas estas regulaciones, el cultivo de la vid se limitará estrictamente. (Guthrie, 2000, p. 341).

Al fin y al cabo el vino será entonces el más regulado en cuanto a cultivos se habla, tanto así, que Platón reafirma su idea en que este debe llegar a ser el más pequeño y el más medido de todas las plantaciones.

2.1.5.2. Auditores y junta nocturna.

Las magistraturas en el Estado platónico son construidas para delinear el buen manejo y cuidado de los intereses de la sociedad. Sin embargo y bajo este mismo sentido, se establece la imperiosa necesidad de crear distintos entes políticos que puedan servir como inspectores, interventores o fiscalizadores de las acciones de los miembros expuestos líneas atrás. Para lograr tal disposición es ineludible cumplir unos parámetros en donde se vea indispensable que estas nuevas entidades se encuentren envueltas de legalidad y legitimidad dentro del Estado; por tal motivo se alude a fundar los auditores y la junta nocturna que sirven como colaboradores del Estado y de la sociedad aportando al control y a diversas funciones políticas, legislativas, judiciales, entre otros.

En primer lugar los auditores se presentan como “corregidores divinos” (Platón, *Leyes*, 945c); estos harán la labor de inspeccionar a los magistrados en caso tal de que estos le fallen o se vean doblegados ante la responsabilidad que les

consigna el Estado; ayudarán a mantener el sistema político de forma intacta y libre de perversión provocando un halito de felicidad en sus integrantes. Para lograr tal fin, primordialmente se presenta al auditor como aquel que supera en virtud a los magistrados y por esta razón sus decisiones, disposiciones y dictámenes deben ser aprobados por la sociedad sin ningún tipo de reproche manteniendo así, un poder político judicial fundamentalista y en el cual se delimita a los auditores como una “magistratura de control, pero también tiene funciones políticas y administrativas” (Ballén, 2007, p. 51). Platón responde así a la creación de un órgano de control que vigilaría las distintas ramas del poder público y que transversalmente se convierte en un modelo o arquetipo para la sociedad ya que su dignidad y su virtud son merecedoras de honores y decoros.

Su elección se hace cada año después del solsticio de verano en una reunión que alberga el recinto de Helios. Los preseleccionados deben tener edades entre 50 y 75 años y su escogencia se realizará mediante sufragios hasta llegar en el primer año al número de doce auditores; en los demás años se añadirán tres más hasta que cumplan consecuentemente con la edad límite para ésta responsabilidad política. Estos auditores habitarán durante las inspecciones en el recinto de Apolo o Helios, su forma de juicio se establecerá uno por uno, a medida de que vayan abandonando las respectivas magistraturas. No obstante, existirán casos en donde se deberá realizar el juicio en común en donde las decisiones se plasmarán en la plaza de mercado. Aquellas magistraturas que no estén de acuerdo en las sentencias de los auditores puede acusarlos ante los jueces. Además, este régimen político será alabado desde el momento de su elección hasta después de su muerte mediante honras y decoros durante certámenes, festividades, sacrificios, velación, entre otros eventos que tengan que ver con el prestigio de su dignidad y virtud.

También conviene plantear el hecho de que si algún auditor es encontrado culpable por causa de que su naturaleza ha sido dominada por los apetitos

humanos, placeres o dolores, dichos auditores pueden sufrir pena o culpa en vida o en muerte:

“... volviéndose malo después de la elección, cualquiera lo puede acusar ante un tribunal del cual harán parte los guardianes de la ley. Y si fuere condenado, será despojado de su magistratura, de su tumba y de los restantes honores que se le han concedido” (Ballén, 2007, p. 64).

Por otro lado se encuentra la Junta Nocturna que se define como aquella corporación o ente político que cuida de la salud y la conservación del sistema político y la pertinencia de sus leyes “... la junta nocturna de magistrados será una guarda para preservar la ciudad de acuerdo con la ley, una vez que sus miembros hayan recibido toda la educación que hemos descrito” (Platón, *Leyes*, 968a). Ante lo planteado, Platón propone que la Junta se ha de conformar por diez Guardianes de la Ley, auditores, el magistrado encargado de la educación, sacerdotes funcionarios del Estado y por último, los ciudadanos que hayan viajado al exterior y que han de tener la posibilidad de haber escuchado diversas formas para preservar o mejorar las leyes. Cada uno de ellos debe ir acompañado por jóvenes no menores de treinta años y que sean presentados y aceptados por la junta; se plantea también la necesidad de que sus reuniones se realicen antes del amanecer ya que es el tiempo en donde todos están libres de sus actividades cotidianas sean estas publicas o privadas.

Esta junta, también denominada como ancla, participa inicialmente en la idea en la cual se esboza que aquellos quienes la conforman deben tener siempre presente el objetivo único del Estado que subyace en la unidad de la virtud; de dicha unidad participan la valentía, templanza, justicia e inteligencia. Es importante establecer de manera originaria una finalidad, la forma de participación y bajo qué leyes se deben fundamentar todas las acciones de las instituciones para alcanzar la idea de virtud; que en otros parámetros, Platón lo equivaldría con la idea de Bien. Bajo este mismo sentido el filósofo ateniense promueve que los guardianes no deben

ser ajenos al conocimiento de las virtudes puesto que este discernimiento les es afable al momento de concebir la acción de vigilar la ciudad:

“La verdad que los regentes deben conocer es el conocimiento de los valores, es decir, de las cosas de las que merece la pena preocuparse con actos. Y este sistema de conocimiento de los valores culmina en el conocimiento de Dios, que es, como Platón nos enseña, la medida de todas las cosas” (Jaeger, 2008, p. 1076).

En este sentido la Junta Nocturna se convierte inicialmente en la cabeza y el alma del Estado ya que se preocupa por las instituciones políticas que rodean su esencia y su existencia. El reconocimiento de una sola y única meta es parte fundamental de la conservación de su sistema ya que de acuerdo a ello, fomenta la consecución de la virtud en donde deben apuntar todas las leyes; también, se establece un proyecto de educación general en donde tal sistema se vea conservado por todos aquellos que pertenezcan a dicha sociedad; la instrucción de los jóvenes quienes deben agudizar su inteligencia para poder percibir la meta establecida y su participación en el entorno político establecido; y por último, desarrollar un conocimiento filosófico por el cual se pueda detallar e identificar aquellas falencias de la rama legislativa, es decir que se busca “profundizar en el conocimiento filosófico para poder complementar los vacíos que se hallen en la legislación” (Ballén, 2007, p. 65).

Ante este último estamento la figura del filósofo en todo el Corpus Platónico se adecua dentro del ámbito político en aquella persona que en su superioridad tiene en su cabeza toda la cosmovisión estatal en donde complementa el conocimiento terrenal y la intelectualidad universal bajo un mandato en el que se convierte en ayudante de los demás gobernantes, Estados y los individuos que conforman una sociedad determinada. La perfección del Estado estaría en este sentido determinada por aquellos sujetos que demuestran amor por este ente político bajo las conductas justas y bellas, que son particularmente adecuadas por el

conocimiento de las virtudes –desde las *Leyes*- o por la comprensión de la idea del Bien –fundamentado en la *República*-.

2.1.5.3. Filósofo: el gran guardián.

Se ha planteado con anterioridad que la naturaleza del guardián debe tener una pequeña consigna de “filósofo” en cuanto a que toma decisiones mesurables a la sabiduría y que la utiliza para mantener buenas relaciones con sus vecinos; pero más allá de que esta figura sea representativa en la defensa y orden de un Estado determinado, estas características dependen de un cuerpo estatal, cercano a la razón y al dominio del bien, en el cual se preste para que toda la sociedad retome el amor por sus convicciones y encuentre en un sujeto un punto de equilibrio con el objetivo de consolidar el Estado desde la persuasión por medio dialógica o coercitiva y en el que se garantice la organización de una nación.

Por tal motivo, Platón lanza una de sus más grandes proclamaciones al momento de afirmar que el perfecto guardián debe ser el filósofo, ya que este reúne las características que debe tener el más alto, audaz y sabio gobernante al instante de implantarse en una práctica pública como lo es el manejo de la totalidad de un país “Platón representa al filósofo como un hombre de gran memoria, de rápida percepción y afanoso saber” (Jaeger, 2008, p. 665). El filósofo conoce adecuadamente la idea del Bien en todos los actos que circunda la virtud humana, la justicia, los valores, entre otras añadiduras que involucra al hombre y al medio que lo circunda; en este sentido su sabiduría rodea reiterativamente el concepto de verdad, y su pasión por el saber, puede controlar las demás pasiones provocando que su función política adopte el modelo de legalidad y legitimidad que provee la razón, el orden y la adecuación de una real naturaleza, conllevándolo a elevarse en cuanto contemplación a una especie de conocimiento o esencia divina.

AT. - Es imposible que un hombre mortal llegue a ser alguna vez firmemente piadoso si no comprende esos dos principios mencionados hace un momento: que el alma es lo más antiguo de todo lo que participa de la generación, que es inmortal y, por cierto, gobierna a todos los cuerpos, pero, además, lo que ahora repetíamos a menudo, si no capta el intelecto universal que hemos dicho que se encuentra en los astros y las disciplinas necesarias anteriores a estas y, tras contemplar la unión filosófica de estos, la aplica adecuadamente a los hábitos del carácter y las leyes y es capaz de dar a definición de todo aquello que la tiene. Me atrevería a decir que el que no es capaz de poseer esto junto con las virtudes populares no podría llegar a ser jamás un gobernante capaz de toda la ciudad, sino que debería convertirse en ayudante de otros gobernantes. (Platón, *Leyes*, 967d – 968a).

Este reconocimiento del alma y el soporte que plantea el intelecto en cuanto a la necesidad de fundamentar las leyes humanas y mundanas en una sociedad, le da vía libre al filósofo de ser reconocido como un ser que por bien de la comunidad debe dedicarse a la política e intentar reproducir la verdad, la idea de Bien y las virtudes “en una ciudad en el cual la razón impere, y que por lo tanto está preparada para dejarle las manos libres al filósofo” (Crombie, 1988, p. 117). Consecuentemente, para poder alcanzar dicho estatus este personaje sobrenatural debe sobrellevar una educación válida para los filósofos en donde se eleva los estudios más allá del conocimiento de la gimnasia y la música, ya que son saberes meramente armónicos y dinámicos, y donde deben predominar la aritmética, la geometría y la astronomía ya que estos fomentan el entendimiento de la estrategia, la persuasión hacia los militares de altos cargos y al dominio de las estaciones respectivamente. Correlativamente, el filósofo debe manejar el arte de la guerra y aplicar los estudios de estas actividades a una dialéctica que le permitirá a este individuo elevar su mirada hacia la hegemonía que la razón para lograr la finalidad a la cual le es enviado y que responde al llamado del cuidado del Estado.

Para lograr tal fin, se debe escoger a aquellos que en su niñez y en el transcurso de su vida, demuestren sobresalir en agilidad y desobediencia a los temores;

además deben combatir al sueño y la fatiga que son contrincantes del estudio; han de tener una visión sinóptica de lo que es la naturaleza; son puestos a prueba a partir del poder que delega la dialéctica para clarificar el acompañar constante de la verdad; y por último, serán enviados a la caverna y deberán dirigir todo aquello que concierne a la guerra para adquirir experiencia y verificar si sus decisiones permanecen firmes.

CONCLUSIONES

Como se ha podido evidenciar el guardián para Platón sobrepasa los límites que tienen que ver con el simple cuidado de una nación; ya que esencialmente sobrepone todo el engranaje de un sistema político que tiene como fin la adquisición de un bienestar para toda la sociedad. Para lograr dicho objetivo, hay que adjudicar el número de necesidades que existen en los individuos e interponerlos o equilibrarlos en una serie de labores e intentos económicos para poder solventar tranquilidad a la nación. No obstante, pueden existir amenazas que inquieten aquel orden, dando así la bienvenida a la guerra y a los conflictos que pueden darse de forma externa o interna. Presenciamos evidentemente que la guerra da cabida a la construcción de los Estados, ya que da paso a que se fluctúe en la escena política conceptos de soberanía y legitimidad, que da paso a la edificación del territorio, defensa de la nacionalidad, cohesión, manejo de la moneda, entre otros; pero sin lugar a dudas, una de las características más imponentes en el Estado es el manejo de un cuerpo profesional que más allá de defender a la patria, sirva como veedor, auditor, juez, combatiente, luchador y que mantenga siempre contacto con instancias administrativas, judiciales, ejecutivas y legislativas.

Todo el entramado político que rodea a los guardianes dentro del Estado ideal de Platón supone el reconocimiento de tres estatutos que envuelven el contenido de su pensamiento: el poder de la educación, el respeto hacia las leyes y el reconocimiento de la divinidad. Estas sirven como elementos cohesivos y dominadores tanto de los guardianes como de la sociedad, éste último a su vez trabaja para el cuerpo armado y se benefician por la seguridad que les brinda dicho estatuto. Basado en ésta premisa habría que estipular inicialmente la importancia de la educación como la única que vela por el mantenimiento de los valores y las virtudes que moldean a los ciudadanos y que sirve como garantía de

que los procesos que caminan hacia lo ideal, se realicen de acuerdo a la rectitud y al equilibrio entre el individuo y la población en general. Para adquirir dicho bien, se ha de avalar el amor propio por la patria desde principios que tengan fuertes raíces en la verdad y en las normas que encaminan a la adquisición del buen andar de la humanidad.

Ahora bien, al hablar de normas, Platón hace énfasis en las lecturas que deben realizar los infantes –niños y niñas-; el modo como deben solventarse en la música desde las armonías y proporcionalidades graves y agudas que posee la existencia; además, todo lo que tiene que ver con la gimnasia, entendido ésta como aquel cuidado que debe tener el cuerpo para poder enfrentar las batallas. Dichas variables se estudian bajo el lienzo que trazan los confines de la valentía y la cobardía, siendo obviamente el primero el objetivo a alcanzar. En esta misma directriz, en Platón encontramos que la ley y los valores de la patria son de extrema importancia para la construcción del carácter en la persona. Es por esto que la defensa de las leyes y el respeto hacia la patria son dos indicadores que deben tener los guerreros y todos los ciudadanos del pueblo ateniense para que se pueda constituir un verdadero Estado; y para lograr este objetivo cada persona debe tener impregnado el concepto de nación y así pretender la anhelada cohesión social que desde el principio de la historia ha sido necesaria para crear poder.

Con respecto a lo anterior, se plantea fundamentalmente que las leyes y el respeto se debe promulgar en cuanto al cuidado y la vigilancia que incumbe desde los actos a partir de la determinación que supone la constante defensa de su ciudad hacia su orden instaurado. Para tal fin, las leyes se convierten en la necesidad que tiene un conglomerado número de habitantes para mantener la paz y evitar la guerra. En Platón dicho discurso tiene sus inicios desde sus diálogos de juventud, más específicamente la *Apología*, *Critón* y *Eutifrón*, donde es indispensable guardar reconocimiento a las leyes y fomentar el discurso de las virtudes y los

valores, tanto del alma humana como divina, bajo un mismo semblante; es decir, que aquella valentía, templanza, justicia e inteligencia en conjunto con la salud, fuerza, belleza y riqueza, determinan la insaciable necesidad de buscar el ideal en cuanto a la Justicia como a la noción del Bien: como aquel fin al cual todos los seres debemos perseguir. Es por ésta razón que al guardián también se le acuñe el término de filósofo.

Platón, tras estas avenencias, decide imponer no solamente un cuerpo armado que cuide los sectores limítrofes a otros Estados; sino también dentro de la ciudad en cuanto a la vigilancia de los mercados y zonas urbanas, además de denominar a magistrados que se encarguen de las leyes y su respectivo cumplimiento, entre otras funciones.

Por último, el filósofo ateniense le da cabida al respeto por la divinidad que es promotora e inspiradora de la naturaleza del respectivo Estado ideal. Para Platón, como buen hijo de la época, la política debe estar a la par con las leyes divinas; éstas deben ser explicadas bajo los fundamentos de la adecuación que debe tener el alma humana con el régimen etéreo. Para los guardianes el adquirir dicha responsabilidad los hace ser serviles y respetados; buscan con sus acciones la conservación de la ciudad, es decir, que la divinidad funciona en este sentido como una insignia que vela por la preservación de la sociedad y la salvación que provee de identidad y dignidad a los ciudadanos.

Sin lugar a dudas, existe un extenso trabajo del cual se puede extraer más información y resolver un sinfín de vacíos teóricos y conceptuales que pueda esclarecer más el panorama de los guardianes en el Estado ideal platónico; sin embargo, estas inquietudes deben estar a la par con la época, por ejemplo ¿Qué elementos militares toma Platón del ejército espartano?. También podemos ponerlo a colación de acuerdo a la historicidad que guarda el filósofo ateniense y las influencias más allá de su maestro Sócrates: ¿Por qué en Platón existe una

fuerte corriente órfica en cuanto al manejo de la divinidad se refiere? ¿Existe en Platón un alejamiento de sus principios religiosos al momento de extraer a los poetas del Estado ideal? ¿Cuáles fueron las repercusiones políticas de la época al momento de leer a Platón y encontrarse con dichas acciones?. Personalmente, se expresa una pregunta que ubicaría transversalmente la historicidad y la relación entre culturas: En Colombia ¿Será necesario promover, desde la perspectiva platónica, unos guardianes profesionales que cuiden los límites, a diferencia de las zonas urbanas con aquellas que son rurales?

BIBLIOGRAFÍA

Alzate, R., González, A., & Sanchez de Miguel, M. (2007). Sigmund Freud: consideraciones sobre la guerra. *Revista de Historia de la Psicología*. 28(2), 121-127.

Aristóteles. (1984). *Constitución de los atenienses*. Madrid: Gredos.

----- (1994). *Metafísica*. Madrid: Gredos.

----- (1988). *Política*. Madrid: Gredos.

Asimov, I. (1981). *Los griegos: Una gran aventura*. Madrid: Alianza.

Bailly, A. (1901). *Abrégé du dictionnaire GREC – FRANÇAIS*. Paris: Hachette.

Ballén, R. (2007). La Estructura del Estado en las Leyes de Platón. *Diálogos de Saberes*. 26(1), 45-69.

Barker, E. (1951). *Greek Political Theory: Plato and his predecessors*. London: Methuen.

Bruchmüller, U. (2011). How to Establish the Best State, and the Authenticity of Plato's Seventh Letter. *Ordia Prima*. 10(1), 43-66.

Caño-Guiral, J. (2004). Sofística y Sofistas: para releer a Platón. *Humanidades*, 4(1), 49-88.

Capelle, W. (1972). *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Gredos.

Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étimologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck.

Colli, G. (2008). *Platón Político*. Madrid: Siruela.

Cohen, R. (1948). *La Grèce et L'Hellénisation du monde Antique*. Presses Universitaires de France: Paris.

Crombie, I. (1988). *Análisis de las doctrinas de Platón*. Madrid: Alianza.

Dekonski, A., Berguer, A. y otros. (1966). *Historia de la antigüedad. Grecia*. México D.F.: Grijalbo.

Devereux, D. (2006). *The Unity of the Virtues*. En Benson, H., (Ed). A Companion of Plato. (pp. 1-12). Oxford: Blackwell Publishing

Fernández, J. (2010). El Griego y el Latín en la conformación del pensar como ciencia. *Universitas Philosophica*, 27(55), 233-253.

Gadamer, H. G. (1993). *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme.

Gomperz, T. (2000) *Pensadores Griegos. Tomo II. Sócrates y Platón*. Barcelona: Herder.

Grisham, N. (1965). When Music Changes, Morale Changes. *Music Educators Journal*. 51(5),133-134.

Grube, G. (1987). *El pensamiento de Platón*. Madrid: Gredos.

Guthrie, W. (1998). *Historia de la filosofía griega. Volumen IV. Platón. El hombre y sus diálogos: Primera época*. Madrid: Gredos.

----- (2000). *Historia de la filosofía griega. Volumen V. Platón. Segunda época y la Academia*. Madrid: Gredos.

Hall, T. (1965). The biology of the "Timaeus" in Historical Perspective. *Arion*. 4(1), 109-122.

Jaeger, W. (2008). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: FCE.

Jardé, A. (1926) *La formación del pueblo griego*. Barcelona: Cervantes.

Kelly, T. (1982). Thucydides and Spartan Strategy in the Archidamian War. *American Historical Review*, 87(1), 25-54.

Kirk, C.S., Raven, J.E., & Schofield, M. (1994). *Los Filósofos Presocráticos*. Madrid: Gredos.

LeShawn, L. (1995). *La psicología de la guerra. El estudio de su mística y su locura*. Santiago de Chile: Andrés Bello.

Liddell, H., Scott, R., & Jones, H. (1996). *A Greek – English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.

Macías, J. (2011). "Noble Mentira" y Bien Común. La justificación platónica del uso de la mentira como herramienta del gobierno del filósofo. *Stylos*, 20(20), 147-157.

MacInnes, J. (1991) The Athenian Cavalry in the Peloponnesian War and at Amphipolis. *The Classical Review*, 25(7), 193-195.

Miguez, A. (1966). *Introducción a Platón*. Madrid: Aguilar.

Moneta, E. (1894). What is war? *The Advocate of Peace*. 56(2), 29-32.

Nails, D. (2006). *The Life of Plato of Athens*. En Benson, H., (Ed). *A Companion of Plato*. (pp. 1-12). Oxford: Blackwell Publishing

Morris, D. (1967). *The Statesman as a Political Dialogue*. *The American Journal of Philology*, 88(3), 319-331.

Pabón, J. (2007). *Diccionario Manual Griego. Griego clásico – Español (20ª ed.)*. Barcelona: VOX.

Pappas, N. (1995). *Routledge Philosophy Guidebook to Plato and the Republic*. London: Routledge.

Parain, B. (1972). *La filosofía griega*. Madrid: Siglo XXI.

Patiño, C. (2010). *Guerra y construcción del Estado en Colombia 1810 – 2010*. Bogotá: Debate.

Picón, J. (2008). La noción de “hybris” en el Critias de Platón. *Areté*. 20(1), 75-110

Platón. (1985). *Diálogos. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias menor, Hippias mayor, Laques, Protágoras*. Madrid: Gredos.

----- (1992). *Diálogos. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Madrid: Gredos.

----- . (1988). *Diálogos. Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Gredos.

----- . (1986). *Diálogos. República*. Madrid: Gredos.

----- . (1992). *Diálogos. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid: Gredos.

----- . (1997). *Diálogos. Filebo, Timeo, Critias*. Madrid: Gredos.

----- . (1992). *Diálogos. Dudosos, Apócrifos, Cartas*. Madrid: Gredos.

----- . (1999). *Diálogos Leyes (Libros I - VI)*. Madrid: Gredos.

----- . (1999). *Diálogos Leyes (Libros VII - XII)*. Madrid: Gredos.

Pradeau, J. (1997). La physiologie politique du Critias de Platon. *Phronesis*. 97(42), 313 – 323.

Reale, G & Antiseri, D. (2007). *Historia de la filosofía. 1. Filosofía Pagana Antigua*. Bogotá: San Pablo.

Rowe, C. (2001). Killing Socrates: Plato Later Thoughts on Democracy. *The Journal of Hellenic Studies*, 121(1), 63-76.

Santa Cruz, M. (2009). La Justa Medida: Entre el Político y Filebo. *Signos Filosóficos*, 9(22), 75-100.

Sheppard, D. (2009). *Plato's Republic. An Edinburgh Philosophical Guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Soto, G. (2010). *En el principio era la physis: el lógos filosófico de griegos y romanos*. Medellín: UPB.

Stalley, R. (1995) Punishment in Plato's Protagoras. *Phronesis*, 40(1), 1-19.

Steinberger, P. (1989). Ruling: Guardians and Philosopher – Kings. *The American Political Science Review*. 83(4), 1027-1225.

Taylor, A. (1985). *El pensamiento de Sócrates*. México D.F.: FCE.

Taylor, M. (2002). Implicating the Demos: A Reading of Thucydides on the Rise of the Four Hundred. *The Journal of Hellenic Studies*, 122(1), 91-108.

Tucídides. (1965). *Guerra del Peloponeso*. Madrid: EDAF.

Weber, Max. (1979). *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial Madrid.

Westlake, H. (1938). Alcibiades, Agis and Spartan Policy. *The Journal of Hellenic Studies*. 58(1), pp. 31-40.

White, N. (1984). The Classification of Goods in Plato's Republic. *Journal of the History of Philosophy*, 22(4), 393-418.

Voegelin, E. (1947). Plato's Egyptian Myth. *The Journal Politics*. 9(3), 307-324.