

Democracia y libertad: Reflexiones a partir de República 555b - 561e.

Vecchio, Ariel.

Cita:

Vecchio, Ariel (2024). *Democracia y libertad: Reflexiones a partir de República 555b - 561e. III Congreso Internacional de Ciencias Humanas. Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín, Gral. San Martín.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/3.congreso.eh.unsam/402>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/esz9/hM5>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Democracia y libertad: Reflexiones a partir de *República* 555b - 561e

Vecchio, Ariel

Argentina, LICH-EH-UNSAM / Fac. de Psicología - UBA.

España, UNAV

vecchioariel@gmail.com

Resumen breve:

Se dice con cierta regularidad que Platón en *Rep.* es crítico con la democracia y, en especial, con la libertad individual. Esto ha desarrollado entre especialistas y no especialistas una larga discusión y tensiones entre detractores y defensores de Platón. Incluso, se ha llegado a afirmar que Platón es un teórico del totalitarismo.

El objetivo, frente a este complejo tema, es, en primer lugar, intentar ofrecer un marco textual de *Rep.* que favorezca a la comprensión del entramado argumental de la crítica. En segundo lugar, analizar la crítica a la democracia y su concepción de libertad desarrollada en *Rep.* 555b - 561e y, por último, mostrar en qué dirección apunta la crítica.

Palabras clave:

Platón; política; ética; libertad; democracia.

Versión breve de la ponencia:

Se dice con cierta regularidad que Platón en *Rep.* es crítico con la democracia y, en especial, con la libertad individual. Esto ha desarrollado entre especialistas y no especialistas una larga discusión y tensiones entre detractores y defensores de Platón. Incluso, se ha llegado a afirmar que Platón es un teórico del totalitarismo. El objetivo, frente a este complejo tema, es, en primer lugar, intentar ofrecer un marco textual de *Rep.* que favorezca la comprensión del entramado argumental de la crítica. En segundo lugar, analizar la crítica a la democracia y su concepción de libertad desarrollada en *Rep.* 555b - 561e y, por último, mostrar en qué dirección apunta la crítica.

A continuación, para comprender la crítica a la concepción de libertad de la democracia y en qué dirección se dirige, someramente presento el marco de argumentación general de *Rep.*, a saber: el correlato estructural entre el ser humano y la ciudad, la estructura teleológica de las estructuras holísticas y la tensión entre el bien real y el bien aparente.

En *Rep.*, como se sabe, se lleva a cabo un correlato estructural entre el ser humano y la ciudad con el objetivo de analizar en lo macro (la ciudad) lo que se buscaba en lo micro (el ser humano), esto es, cómo es menester vivir. En este sentido es que se afirma que la mejor πόλις es la más similar a un ser humano (462d), en la medida en que se trata de pensar estructuras holísticas que en conjunto se orientan a un fin.

Una vez estipulado este correlato, se presenta el llamado principio de especialización de la ciudad compuesta en palabras, a saber: que cada uno lleva a cabo su propia acción, esto es, la actividad que apunta a su propio τέλος en conexión con las

condiciones naturales de cada uno. Entonces, el surgimiento de la ciudad presenta el principio de especialización funcional. En una estructura holística, como la ciudad o el alma, la ejecución del propio ἔργον basado en la φύσις de cada uno configura la justicia del conjunto. Entonces, el correlato estructural en su función heurística permitió descubrir el principio de especialización y, por ende, la justicia. Es decir, el entramado general de la discusión puso al descubierto una noción de justicia que hace referencia a elementos internos de la acción y, por ende, a lo que a uno le concierne. Para que esto se logre el requerimiento general es la moderación. De hecho, la πολυπραγμοσύνη y la μεταβολή de un ἔργον propio por uno ajeno, esto es, la inmoderación, se estableció como el mayor daño para la ciudad y, por ende, la mayor κακουργία. De manera que este mal funcionamiento se considera ἀδικία: una mala distribución de las funciones que tiene por consecuencia la desarticulación de la unidad. En cambio, la ciudad justa y moderada es aquella que logra la armonía que permite un correcto funcionamiento de cada parte y entre las partes en vistas a la totalidad.

Una vez estipulado esto para la ciudad, se aplica lo descubierto al individuo: en el individuo existen los mismos εἶδη que en la ciudad. Dicho esto, también el principio de especialización corresponde a cada εἶδος del alma. En el alma, entonces, se debe lograr que cada εἶδος ejecute su ἔργον en conexión con su φύσις para alcanzar la justicia interna. La condición es la moderación en cada εἶδος. Dada la estructura holístico-teleológica del alma, una acción genuinamente gobernada se logra cuando la ψυχή es justa y moderada. Dado que el objetivo de la discusión es la estructura holístico-teleológica -y para ello es funcional el correlato-, se lleva a cabo un análisis esquemático e impreciso de los géneros que hay en el alma. Es decir, se trata de una reflexión sobre cómo el alma funciona internamente en la πρᾶξις para vivir bien. La reflexión apunta a las condiciones necesarias para que el alma, dada su naturaleza y educación correspondiente, ejecute acciones bien gobernadas y, por ende, le vaya bien en su propio funcionamiento o, en sentido griego, sea feliz. Una vez lograda esta unidad armónica el individuo es feliz, esto es, le va bien en la medida en que ejecuta una genuina πρᾶξις o buen gobierno de sí. En cambio, un alma injusta está desarticulada, por ende se quiebra la unidad moderada. Esto se debe a la πολυπραγμοσύνη y la μεταβολή de las funciones y a la falta de educación o una incorrecta formación.

Dicho esto, las acciones genuinas se ejecutan sobre la base de la concordia, el orden adecuado, entre y del todo con las partes. En una reconstrucción de las condiciones del autogobierno en la teoría de la acción platónica, podemos decir: la justicia entre las funciones del alma logran que cohabiten en concordia y en amistad; en cambio, la injusticia entre las funciones del alma contrariamente provoca discordia, odio y lucha de unos hacia otros (ἢ γε ἀδικία καὶ μίση καὶ μάχας ἐν ἀλλήλοις παρέχει, ἡ δὲ δικαιοσύνη ὁμόνοιαν καὶ φιλίαν, 351d). De modo que, si el ἔργον de la injusticia es infundir odio en donde se presente, producirá discordia y, por ende, volverá a quienes integren la totalidad incapaces (ἀδυνάτους) para juntos actuar en común. En el caso de un individuo, producirá la incapacidad para actuar armónicamente, en la medida en que es propio de la naturaleza de la injusticia el tener por ἔργον (πέφυκεν

ἐργάζεσθαι) el conflicto, la discordia y, por ende, hará que ese individuo sea enemigo de sí mismo –la unidad interna se disuelve– y de los demás. A ese individuo, “<la injusticia> primeramente, lo hará incapaz de actuar (ἀδύνατον αὐτὸν πράττειν), dado que lo pone en conflicto, es decir, no concuerda consigo mismo (οὐχ ὁμονοοῦντα αὐτὸν ἑαυτῷ), y luego lo hará dañino para sí mismo y para los justos” (352a).

Por la estructura teleológica del obrar, el alma está dispuesta por naturaleza a obrar teleológicamente y el fin de la acción es lo –considerado– bueno. El bien aparente, normalmente, no se elige como aparente, sino porque se lo toma como real: cuando se elige la apariencia es porque se la considera como un bien real, en algún respecto. Se trata en este punto de lo evaluativo: qué es lo realmente bueno, dado que es el fin último de toda acción.

En este marco, la pregunta sobre cómo es menester vivir circunscrita a estructuras holísticas cuyas funciones/partes actúan en vistas a un mismo fin (vivir bien) conecta con la discusión sobre la genuina libertad. La libertad genuina en el contexto de *Rep.* es un buen gobierno de sí mismo, para lo cual se debe saber administrar correctamente las funciones de la propia alma. La libertad llamada democrática en *Rep.* es una aplicación indebida de la libertad, en la medida en que no gobierna quien es capaz de gobernar y por ende se quiebra el principio de especialización funcional y esto trae aparejado perseguir no el bien real sino uno meramente aparente. Así como en la oligarquía se equipara lo ἀγαθόν a la ὑπερπλοῦτος, en la democracia lo ἀγαθόν es tomado como un deseo insaciable (ἀπληστία) de libertad (ἐλευθερία). En una palabra, la ciudad o el alma llamadas democráticas en *Rep.* apunta al deseo inmoderado de libertad, porque se lo juzga como algo bueno. En este estado de cosas, un alma o una ciudad así gobernadas bajo la equiparación de lo bueno a un desenfreno por una aparente libertad desarticulada del todo descuida el entramado orgánico y sus funciones quedan desarticuladas en vistas a un bien común. En ese estado de cosas, la estructura holística se desintegra en función de los intereses particulares.

Dado este exceso de libertad y, por ende, la equiparación de lo desigual, se pierden de vista las diferencias que hacen a la distribución armónica de papeles dentro de un entramado holístico, razón por la cual lo categorialmente heterogéneo es considerado igual. Por ende, el error categorial de base genera un error evaluativo con respecto a lo genuinamente bueno y este a su vez un error de gestión, de agenciamiento. Por ende, en este sentido, la libertad anárquica o excesiva esclaviza a la ciudad o el alma, y este exceso en el obrar produce lo contrario a lo buscado, a saber: en lugar de acceder a la libertad, se accede a la esclavitud. Es decir, la libertad en exceso abre al exceso de esclavitud. Ahora bien, este estado de cosas es creado a partir de la ignorancia y el engaño no voluntario, esto es, por un estado de ocultamiento y autoengaño. Por eso, en ese marco se llama ἐλευθερία, libertad, lo que en realidad es ἀναρχία, esto es, no un gobierno de sí: se transfiera la genuina ἑαυτοῦ ἀρχή a cuanto apetito sobrevenga. En cambio, el medir, el contar y el pesar se han acreditado como los auxiliares adecuados para evitar ese tipo de error evaluativo de lo que es genuinamente bueno para el alma/ciudad. La vida medida (τὸν μέσον βίον) en cualquier circunstancia se acredita como el mejor modo de vivir, frente a una vida

descentrada por los excesos (ὑπερβάλλοντα) de cualquier índole, puesto que el modo medido permite preservar el alma, esto es, ajustarse a su bien. En otros términos, el bien del alma o de la ciudad, en calidad de estructuras holísticas, es preservar la unidad que es la condición de posibilidad para en conjunto obrar en vistas del buen vivir. De manera que podemos decir que la particularización de los πράθη, por ejemplo en la anarquía de la democracia, disuelve (462a-b) la unidad mínima requerida para realizar acciones, sea en la ciudad o en el alma. El mayor mal de las estructuras holísticas es aquel que las despedaza (διασπᾶ) y las convierte en múltiple antes que en una (πολλὰς ἀντὶ μιᾶς), por esta razón la particularización de los estados de ánimo la disuelve (ἰδίωσις διαλύει). Por el contrario, el mayor bien es su unidad, razón por la cual mirando a lo cual el legislador debe establecer sus leyes o, en términos más amplios, gobernar. Bien vistas las cosas, en la crítica a la democracia, que es presentada como un modo de organización basado en una excesiva libertad individual desarticulada de los componentes y de todo (557b) y carente de una ἀρχή (562e), se trata de mostrar que no hay una aglutinación de los elementos en vistas de un fin, sino que es la expresión más acabada de la particularización indiscriminada.

BIBLIOGRAFÍA

- Adam, J. (1969). *The Republic of Plato*. CUP: Cambridge.
- Aguirre, J. y Lavilla, J. (2022). *Patón y la valentía*. Laques. Plaza y Valdés: Madrid.
- Baccou, R. (1966). *La République*. Flammarion: Paris.
- Bieda, E. (2014). *Platón. Apología de Sócrates. Critón*. Winograd: Buenos Aires.
- Boeri, M.D. (2021). *Platón, Cármides*. Colihue: Buenos Aires.
- (2012). *Platón. Filebo*. Losada: Buenos Aires.
- (2006). *Platón. Teeteto*. Losada: Buenos Aires.
- Bonazzi, M. (Ed.). (2011). *Platone. Fedro*. Einaudi.
- Burnet, J. (1988). *Platonis Opera*. Five volumes. Oxford Classical Texts: Oxford (1900–1907).
- (1911). *Plato's Phaedo*. Oxford.
- Bloom, A. (1991). *The Republic of Plato*. Indianapolis.
- Cano Cuenca, J. (2014). *Carta VII*. Cátedra: Madrid.
- Calonge Ruiz, J. (2007). *Platón. Diálogos I*. Gredos: Madrid.
- Chambry, É. (1973). *Oeuvres complètes. 7,2, La République : livres VIII-X*. Les Belles Lettres: Paris.
- (1970). *Oeuvres complètes. 6, La République : livres I-III*. Les Belles Lettres: Paris.
- (1967). *Oeuvres complètes. 7.1, La République : livres IV-VII*. Les Belles Lettres: Paris.
- Cooper M - Hutchinson, D.S. (1997). *Plato. Complete Works*. Hackett: Indianapolis.
- Cordero, N. L. (1988). *Platón, Sofista*. Gredos: Madrid.
- Cornford, F. M. (1969). *The Republic of Plato*. OUP. Oxford.
- Divenosa, M. - Mársico, C. (2016). *Platón. República*. Losada: Buenos Aires.
- Dodds, E. R. (1959). *Gorgias*. OUP: Oxford

Duke, A. - Hicken, W. F. - Nicoll, W. S. M - Robinson, D. B. and Strachan, J. C. G. (1995). *Platonis Opera*. Five volumes. Oxford Classical Texts [New] Edition (1995–presente).

Eggers Lan, C. (2007). *República*. Gredos: Madrid.

Emlyn-Jones, C. (2007). *Plato. Republic: 1-2.368c4*. Oxford.

Fierro, M. A. (2022). *Platón. Fedro*. Colihue. Buenos Aires.

Fowler, P. H. - Lamb, N. - Bury, W. R. M. and Shorey P. (1914-1930). *Plato in twelve volumes*. Harvard University Press.

Gabrieli, F. (1995). *La Repubblica*. Milano.

Grube, G. M. A. (1992). *Plato. Republic* (revised by C. D. C. Reeve). Hackett Publishing Company: Indianapolis.

Höffe, O. (2011). *Platon: Politeia. Klassiker Auslegen*: Berlin.

Lledó, E. et. al. (1981). *Diálogos. Obras completas*. Gredos: Madrid.

Leroux, G. (2002). *Platon. République*. Flammarion: Paris.

Lisi, F. (2007). *Platón. Diálogos VII. Leyes (I-IV)*. Gredos: Madrid.

Méridier, L. (1964). *Platon, Ion. Ménexène. Euthydème*. Les Belles Lettres: Paris.

Nesselrath, H.G. (2006). *Platon. Kritias*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen.

Pabón, J. M. y Fernández-Galiano, M. (1981). *Platón. La República*. Centro de Estudios Constitucionales: Madrid.

Petrucchi, F.M., Taglia, A. (2014). *Platone, Gorgia*. Einaudi Editore: Torino.

Rowe, C. J. (1993). *Plato. Phaedo*. Cambridge.

Robin, L. (1950). *Platon. Œuvres complètes*. Gallimard: Paris.

Rufener, R. (2000). *Platon. Der Staat / Politeia: griechisch-deutsch*. De Gruyter.

Rufino, S. (2019). *Platón. República. Libro I*. Tecnos: Madrid.

Sánchez-Elvira, R., Mas Torres, S. y García Romero, F. (2009). *La República. Platón*. Akal: Madrid.

Slings, S. R. (2003). *Platonis Rempubicam*. OUP: Oxford

Vegetti, M. (2010). *Platone. La Repubblica, vols. I–VII*. Napoli.

Vigo, A. (2018). *Platón. Apología de Sócrates*. Colihue: Buenos Aires.

– (2009). *Fedón*. Colihue: Buenos Aires.

Waterfield, J. (1998). *Plato. Republic*. Oxford.