

Tabakian, Diego

*La individualidad en la República: las críticas
de Aristóteles a Platón*

Stylos N° 20, 2011

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Tabakian, Diego. “La individualidad en la República : las críticas de Aristóteles a Platón” [en línea]. *Stylos*, 20 (2011). Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/individualidad-republica-criticas-tabakian.pdf> [Fecha de consulta:]

LA INDIVIDUALIDAD EN LA REPÚBLICA: LAS CRÍTICAS DE ARISTÓTELES A PLATÓN

DIEGO TABAKIAN¹

RESUMEN: Es un lugar común criticar a Platón por desconocer la individualidad en la *República*, así como defenderlo del anacronismo de la crítica. Otro tanto ocurre respecto de la viabilidad de sus propuestas: algunos señalan la imposibilidad de ponerlas en práctica, mientras que sus defensores arguyen que se aplican a un mundo ideal y que el propósito de la ciudad ideal es servir de polo-regulador de las acciones de los individuos, de modo que puedan volverse cada vez más justos. En el presente ensayo analizaremos sus propuestas a fin de establecer que el propio Platón reconoce el individualismo y no puede, en virtud de su comprensión del mismo, dejar de oponerse a él. Analizaremos las críticas aristotélicas con el objetivo de mostrar que la posición platónica frente al individualismo constituye el talón de Aquiles que hace a sus propuestas impracticables.

Palabras clave: Platón – Aristóteles – república – política – individualidad

ABSTRACT: It's a common place to criticize Plato in the *Republic* for ignoring the individuality, as well as defend him from such anachronistic critic. Likewise, it occurs with the viability of his proposals: some point out the impossibility of putting them into practice, while their defenders argue that they can only be applied in an ideal world, and that the purpose of the ideal city is to serve as a regularity pole to the actions of the individuals, so as they become more just. In this essay, we will analyze Plato's proposals in order to establish that Plato himself recognizes the individuality and that he could not –because of his understanding of it– object to it. We will analyze Aristotle's criticism in order to show that the platonic understanding of the individualism is the Achilles heel that makes his proposals impracticable.

¹ UBA

Keywords: Plato – Aristotle – republic – policy – individuality

I.

En el prefacio a sus *Principios de la Filosofía del Derecho*, Hegel ofrece una interpretación un tanto provocadora de la república platónica: no se trata de una utopía, sino de una solución ineficaz de último momento contra la crisis de la *pólis*. Para Hegel, Platón es un auténtico filósofo porque ha captado en su república la esencia de la eticidad griega, comprendiendo que hay algo dentro de la *pólis* que amenaza con destruirla: el principio del individualismo representado por los sofistas. Precisamente, son los adversarios de Sócrates quienes “basan lo que constituye el Derecho en los propósitos y opiniones subjetivas, en el sentimiento subjetivo y en la convicción particular”,² socavando las bases del Estado.

Frente al principio que destruye la unidad de la *pólis*, Platón no puede sino oponerse de manera frontal: en su *República* expulsa toda instancia individualista de los lugares fundamentales de la *pólis*. Así, los guardianes y sus auxiliares, encargados del gobierno, no deben tener ni propiedad privada ni familia.

Para Hegel, el problema de la república platónica radica en que es irrealizable porque se opone a un principio verdadero. Platón, en tanto filósofo de la *pólis*, comprende insuficientemente: no puede reconocer cuánto hay de auténtico en el principio del individualismo porque para él está derrumbando lo que es legítimamente verdadero. En consecuencia, opta por medidas que no tienen sentido porque el momento del individualismo forma parte de la verdad del Estado.

Hay dos puntos que comprometerían la interpretación de Hegel. Primero la consideración histórica de que el individualismo –la concepción de que somos todos libres e iguales por naturaleza y que poseemos derecho a elegir– surge con la modernidad. En este sentido, Platón no habría incomprendido ni omitido ningún principio verdadero *a priori*. Acusarlo por esta vía es

² HEGEL, G.W.F. *Filosofía Del Derecho*. trad. cast. Buenos Aires: Claridad, p. 31

anacrónico.

Por otro lado, Platón dice explícitamente que él no propone medidas aplicables a los hombres tal como actualmente son (451c-d), ni que la *República* pueda realizarse plenamente (472a-473b y 592b). Si tenemos en cuenta la metafísica de la Formas, esto cobra sentido: jamás podrá haber coincidencia plena entre Forma y participantes. La Idea de Justicia funciona como el modelo al cual tienden las acciones humanas para ser justas. En este sentido, las propuestas de Platón no son un conjunto de medidas aplicables a corto plazo, sino un boceto de la ciudad justa, al cual hay que aspirar.

Las críticas que Aristóteles realiza a su maestro van en una línea similar: a) por un lado, las propuestas políticas de Platón están basadas en el supuesto errado de que el bien para el Estado consiste en la mayor unidad (2.1261a10-b16), la cual, como veremos, tiende a minimizar la elección individual; b) por otro lado, argumenta que la abolición de la familia (3.1261b16-1262b36) y la propiedad (5.1262b37-1264a1), no contribuiría en nada a ese fin. Parecería que las objeciones de Aristóteles, de carácter práctico, están totalmente fuera de lugar. Pero, para decidirnos al respecto, deberemos evaluar el fin sobre el cual se fundan las propuestas, esto es, la unidad del Estado.

II.

Antes de abocarnos al análisis de la unidad propugnada por Platón, debemos tener en cuenta dos presupuestos fundamentales: la analogía alma-Estado (368d-369b, 441d-442b) y la prioridad de la unidad de la clase guardiana (465b, 545d-e). Según el primero, las partes del alma del individuo y del Estado son las mismas, dando lugar a una equivalencia de la Justicia y la Injusticia en ambos ámbitos. Según el segundo, la unidad total del Estado depende sólo de la unidad de los guardianes, de ahí que las propuestas platónicas se aplican sólo a esta clase.

En 461e-462e Platón nos dice que el mayor bien para el Estado consiste en la unidad, que se logrará cuando se produzca una comunidad de placer y dolor entre todos los guardianes (463c-464b). La unidad del Estado debe ser análoga a la del individuo a fin de que no se disuelva. La clase guardiana ad-

quiere esta comunidad afectiva en virtud de la supresión de la familia y la propiedad privada que, de perdurar, evitarían que los guardianes mantuvieran los mismos afectos entre sí y respecto de las mismas cosas.

Esta unidad es traspasada al resto del Estado mediante el gobierno de los guardianes: los productores deben ser gobernados por ellos, puesto que carecen de la facultad racional necesaria para tomar las decisiones importantes acerca de sus vidas (590c-d). Este gobierno se fundamenta, en parte, por la analogía alma-Estado: hay una parte superior que domina la parte inferior. Pero, por otra parte, hay que considerar el principio de especialización (369d-370e) que rige la armonía del Estado: puesto que no todos los ciudadanos tienen las mismas capacidades (mito de los metales, 415a ss.), cada individuo debe dedicarse sólo a la función que le corresponde por naturaleza; de modo que ni los productores ni tampoco los guardianes son libres de elegir su lugar en el Estado. De hecho, los guardianes son educados específicamente para no desviarse de su fin (519b-d, 424a-425c).

Si los guardianes tuvieran sentimientos privados de placer y dolor entonces no podrían funcionar como un cuerpo colectivo, puesto que tomarían decisiones individuales, perjudicando a todo el Estado. La falta de un cuerpo de gobierno unificado conlleva la ruina del Estado, tal como observamos en el pasaje de la aristocracia a la oligarquía (547e-548c). Si los guardianes poseen sentimientos individuales, entonces pueden desviarse de su función dentro del Estado.

La unidad del Estado es importante porque garantiza la felicidad de sus ciudadanos (421c). Todos los ciudadanos son “igualmente” felices en el sentido de que todos participan del bien común. Sin embargo, hay que aclarar que su disfrute varía según la clase a la que pertenece el ciudadano, puesto que sus ocupaciones, y hasta su naturaleza, son diferentes. En este sentido, no hay una preocupación en Platón por la felicidad individual, puesto que piensa en la felicidad de alguien en tanto miembro de una determinada clase. No es casual que Platón insista varias veces en que él no se ha asegurado la felicidad de una clase, sino de todos los ciudadanos (419a ss., 465e ss., 519b ss.). Los guardianes han sido educados para cumplir con su función, desinteresada e imparcialmente, mientras que los productores gozan del buen gobierno de aquellos.

Respecto del bien común es importante señalar el paralelismo que Pla-

tón realiza entre la Justicia del alma humana y del Estado (441d-442b): así como en el alma se produce enfermedad cuando la parte irascible subvierte la jerarquía natural (444b-e), el estado se corrompe cuando las clases mezclan sus funciones (434a-c). La “salud” en el individuo consiste en que cada parte de su alma cumpla el papel asignado naturalmente. Respecto del Estado, su bienestar radica en que cada una de sus partes funcione acorde al principio de especialización. En esto radica la esencia de la Justicia, mientras que lo opuesto es la Injusticia.

Platón subordina los deseos e intereses individuales al bien común. Pero hay que tener en cuenta que se trata de un bien común que es la conciliación de los deseos e intereses que los ciudadanos deberían tener si cada uno de ellos cumpliera con su función. En otras palabras, se trata de un bien común adecuado a personas justas, las únicas que pueden auténticamente ser felices. Puesto que los individuos son capaces de tener deseos privados y egoístas, pueden alejarse del bien común (la unidad del estado). Dicho bien es el suyo propio, pero no lo perciben como tal porque son injustos y viciosos. Así, la autonomía de la parte pone en riesgo el bienestar del todo.

III.

De las múltiples críticas de Aristóteles realiza a Platón en *Política*, nos interesa señalar sólo tres:

1. Puesto que la ciudad consiste esencialmente en una pluralidad, la unidad no constituye para ella un bien, sino un mal que la destruye. La pluralidad está vinculada con la autosuficiencia, por ende ha de preferirse a la unidad (1261a10-1261b15 y 1263b30ss.).
2. La comunidad de mujeres y niños es imposible porque las personas cuidan más las cosas propias que las que comparten con otros. De aplicarse, diluiría el vínculo social (1261b35-40 y 1262b10-24).
3. De las dificultades que se siguen de la propiedad colectiva, resulta que es preferible que la propiedad sea privada y su explotación “común”. Su uso nos brinda placer y nos permite ampliar el egoísmo (1262b37-1263b14).

Consideramos que las tres críticas deben leerse en conjunto y que apuntan, lo adelantamos, a un nivel argumentativo más alto que el práctico: el ideal platónico, como demuestra la experiencia, no es compatible con la naturaleza humana, sino más bien lo contrario.

El fin propuesto por Platón –la unidad– es contrario a la pluralidad esencial al Estado. Consideramos que dicha pluralidad puede caracterizarse de dos modos complementarios: como una pluralidad de afectos y una pluralidad de gobierno. Platón suprime ambas, en pos de la unidad.

La comunidad de afectos, es decir, la unificación del Estado, es sencillamente imposible por que atenta contra la individualidad que caracteriza la intensidad de los sentimientos de placer y dolor. Aristóteles dice, en ocasión de la propiedad privada, que considerar algo como propio es fuente de intenso placer. Así mismo, nos permite cumplir con la virtud de la generosidad, otra vía para sentir placer.

Por otro lado, la propiedad privada no produce conflictos entre los propietarios –como en el caso de la propiedad colectiva–, puesto que cada uno se dedica intensamente al trabajo de lo que le es propio. En otras palabras, la separación de los intereses en propiedades diferenciadas produce mejores resultados que si todos ellos estuviesen reunidos en una sola propiedad.

El sentimiento de lo propio, entonces, es muy fuerte. Así, respecto de la comunidad de mujeres y niños, Aristóteles señala que la gente se ocupa más de las cosas propias que las que comparte con otros. Al faltar el interés privado y la estima por el hijo propio, se lo descuida porque alguien más se hará cargo de él. Pero, en la medida que todos los niños son hijos de todos, todos quedarán descuidados por igual.

Para Aristóteles, en la ciudad hay una pluralidad de afectos, puesto que las relaciones que mantienen los individuos entre sí son diferentes. Subyacente a esta manera de pensar las relaciones humanas se encuentra el supuesto de que los hombres tienen marcas personales identitarias (familia, propiedad, ocupación, etc.) que los individualizan y hacen que los vínculos entre ellos sean diferentes.

Para Aristóteles, como para Platón, el fin de la ciudad consiste en la buena vida, sólo que no puede lograrse sin una diferenciación de roles entre los ciudadanos. Los ciudadanos, a fin de sobrevivir, deben intercambiar proporcionalmente bienes entre sí. En esto consiste la “igualdad recíproca” des-

arrollada en la *Ética* (1132b33 ss.): los ciudadanos desempeñan distintos roles e intercambian bienes equitativamente.

Sin embargo, la vida buena no sólo requiere relaciones económicas entre los ciudadanos, sino vínculos más complejos entre ellos. La ciudad es más autosuficiente que la casa y la aldea porque posee una pluralidad que la hace valiosa. El individuo necesita de esa pluralidad de relaciones afectivas (familia, amigos, conciudadanos, etc.) para desarrollarse y ser feliz (*EN* 1097b8-11).

Entre la variedad de vínculos afectivos se destaca la amistad, fuente de algunas de nuestras más grandes satisfacciones. La amistad mantiene unido al Estado y, a su vez, es el fin de su existencia (*EN* 1155a22-25, *Pol.* 1262b8 ss.). Se caracteriza por ser una relación excluyente: uno es amigo de unos pocos, puesto que se trata de un vínculo fuerte que hay que sostener con la compañía y el cuidado mutuo (*EN* 1156b25 ss. y 1158a10). No podemos mantener este tipo de relación con todos nuestros conciudadanos a la vez. Por lo tanto, hay una pluralidad de relaciones dentro de la comunidad.

Para Platón, las diferencias entre los individuos deben ser suprimidas, puesto que el fin de la república es que los ciudadanos se asemejen lo más posible a un hombre individual. La desaparición de la pluralidad esencial a la ciudad aparejaría varias consecuencias negativas. Primero, esta forma de organización política igualaría las características de los individuos, impidiendo que estos entren en relaciones de intercambio provechosas. Segundo, asimilaría las distintas clases de vínculos, produciendo una amistad diluida. La clase de fraternidad que Platón pretende entre los guardianes, y la "amistad" de estos con los productores es sencillamente imposible. El parentesco y la amistad son relaciones afectivas que pertenecen al orden de lo privado, no de lo público. La amistad es un vínculo fuerte porque se siente al amigo como propio e inclusive se lo considera otro yo, sin el cual no se puede ser feliz (*EN* 1170b6-10). Esta es la causa de su intensidad y su consecuente relevancia para la vida buena. La privacidad de los sentimientos y los vínculos son condiciones necesarias para la amistad.

IV.

Hay una tercera consecuencia negativa, que repercute en la relación entre gobernantes y gobernados: la supresión de la pluralidad en el interior del gobierno. Para Platón, la elección del individuo sobre la propia vida debe ser negada en pos del bien común. La mayoría de los ciudadanos deben acatar las decisiones de los guardianes, los cuales tampoco han elegido su lugar en la sociedad. De este modo, las vidas de la mayoría de los ciudadanos deben ser dirigidas por un grupo reducido.

En cambio, para Aristóteles, el bien humano consiste en la actividad virtuosa (*EN* 1098a16-17), la cual conlleva elección (*EN* 1106b36, 1111b26-9, 1113a22-4). Aristóteles argumenta que el amor propio, como todo sentimiento privado, es muy fuerte y forma parte de nuestra naturaleza (*Pol.* 1263b1-5). En este sentido, resulta sumamente problemático que la clase productora acate sin más las decisiones de los guardianes y no se interese por el gobierno de sus vidas.

La crítica de Aristóteles no consiste en impugnar en sí la unidad del Estado, sino sólo aquellas formas que lo destruirían (*Pol.* 1263b30-36). Hay diferentes clases de unidades más o menos cohesionadas: el individuo, la casa o la ciudad. La unidad adecuada al Estado debe permitir que dentro de él haya un espacio para la pluralidad de afectos y decisiones. La igualdad recíproca entre conciudadanos respeta sus diferencias a la vez que habilita el gobierno por turnos, lo que preserva la unidad de la ciudad. En efecto, como todos los ciudadanos son libres e iguales, todos deben participar del gobierno (*Pol.* 1261a30-1261b5).

En este sentido, para Aristóteles, Platón se equivoca al excluir del gobierno a la mayoría de los ciudadanos, puesto que de este modo se perpetúa en el poder un único cuerpo de magistrados, conduciendo al Estado a un conflicto inevitable (*Pol.* 1264b7-10). La unidad que propone destruye al Estado porque no concede al ciudadano poder de elección y, consecuentemente, impide cualquier tipo de “amistad” entre gobernantes y gobernados.

Aristóteles cree que los ciudadanos tienen un amor propio que los inclina naturalmente al gobierno de sus propias vidas. Platón, suponiendo el principio de especialización, niega que todos los ciudadanos sean iguales y, por lo tanto, que *deban* gozar de la misma libertad. Consideramos que la crítica

de Aristóteles no consiste meramente en negar este supuesto, sino en señalar que su maestro reconoce y niega esta libertad de elección.

Platón parecería aceptar que no hay una adecuación necesaria entre el principio de especialización y las ocupaciones que de hecho realizan los individuos. El estado actual de la *pólis*, que dista mucho de ser el Estado justo, y las reformas propuestas en el diálogo, serían prueba de ello. Si bien Platón nunca afirma explícitamente que los individuos, dejados a su libertad, son responsables por la injusticia de su alma y de su ciudad (443c-444a), sí argumenta que es necesaria una educación radical para dar luz a ciudadanos justos y a un Estado justo (588b-591d). En este sentido, parecería que Platón consideró que la elección personal, sin condicionamientos ni educación previas, procede de un alma inclinada naturalmente al vicio. Recordemos que los individuos justos por naturaleza son sumamente excepcionales.

Aristóteles, por el contrario, distingue entre el amor propio y el egoísmo, que consiste en un exceso de amor propio. El amor de sí es parte de nuestra naturaleza, y como tal debe dársele el espacio para que el individuo pueda desarrollarse. La virtud de la generosidad es un ejemplo de la expansión del amor propio que no se degenera en egoísmo: mediante la propiedad beneficiamos al amigo, que es otro-yo.

En este sentido, no toda libre elección está inclinada a un egoísmo o a un fin totalmente individual y vicioso. El amor propio no es por sí mismo un estado de desequilibrio anímico, sino una condición natural del hombre. Las elecciones personales no son individualistas, no tienden por sí a corroer al Estado. La educación, en vez de suprimir el amor propio, debe encausarlo y orientar la elección, junto a la de los demás ciudadanos, al bien común.

V.

Concluyendo podemos advertir, a la luz de las críticas aristotélicas, que la lectura de Hegel es parcialmente acertada. Platón concibe la elección personal, y todos los sentimientos que conllevan privacidad, como inclinadas a un individualismo que corroe al Estado. Por ello opta por medidas dirigidas a reducir estas inclinaciones del alma injusta.

Pero, siguiendo a Aristóteles, podemos afirmar que es un error confun-

dir individualismo con egoísmo. El error de Platón habría sido creer que puede erradicarse de la naturaleza humana un amor propio que es connatural a ella. En este sentido, las medidas propuestas por Platón destinadas a unificar a la ciudad son irrealizables inclusive en un contexto ideal. No sólo eso, sino que además establece una unidad inadecuada a la naturaleza de la comunidad política, produciendo los peores resultados imaginados.

BIBLIOGRAFÍA

- ANNAS, J. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon, 1981, p. 170-189.
- HEGEL, G.W.F. *Filosofía Del Derecho*. Trad. cast. Buenos Aires: Claridad, 1968.
- STALLEY, R. F. "Aristotle's Criticism of Plato's Republic", p. 182-99. En: KEYT, D. and MILLER, F. D., Jr. (eds.). *A Companion to Aristotle's Politics*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1991.
- VLASTOS, "The Theory of Social Justice in the Polis in Plato's Republic", p. 1-40. En: NORTH, H. (ed.). *Interpretations of Plato* Leiden: E.J. Brill, 1977 (Mnemosyne, vol. 50).