



COMUNISMO PLATÓNICO: REVISIÓN CRÍTICA DE UN PROYECTO UTÓPICO Y POLÍTICO-SOCIAL EN LA ATENAS DEL SIGLO V A. C.

Platonic Communism: Critical Review of an Utopian Project and Socio-Political in Athens of the 5th Century BC

David MARTÍNEZ CHICO

david_ele@live.com

Universidad de Murcia. España

Fecha de recepción: 27-VIII-2015

Fecha de aceptación: 15-V-2016

RESUMEN: En este trabajo estudiamos el «comunismo» platónico como un proyecto utópico que nunca se llevó a la práctica. Se analiza el mal denominado comunismo platónico y su forzada relación con el comunismo moderno, que desarrollamos en profundidad. Junto a ello, tomamos perspectivas de autores modernos y se intenta comparar el comunismo platónico con el marxismo, buscando su origen y su causa, así como sus aspectos socio-políticos. Además, tenemos en cuenta el contexto histórico en el que apareció: la Atenas del siglo V a. C.

Palabras clave: Platón; comunismo; marxismo; política; clases sociales.

ABSTRACT: This paper aims to study the platonic «communism» as an utopian project which was never carried out. We survey the misnamed platonic communism and its forced relationship, with modern communism, which we analyze in depth. Besides that, by reviewing modern authors, we attempt to compare platonic communism with Marxism, searching for its beginning and causes, as well as its socio-politic aspects. Besides, we bear in mind the historical context where it appeared: Athens in the 5th century BC.

Keywords: Plato; Communism; Marxism; Politic; Social classes.

SUMARIO: 1. La sociedad ateniense como presupuesto político. 2. La función del comunismo en Platón y Marx. 3. Lecturas modernas. 4. Reflexiones finales. 5. Fuentes. 6. Referencias bibliográficas.

Cómo referenciar este artículo / How to reference this article:

Martínez Chico, D. (2016). Comunismo platónico: Revisión crítica de un proyecto utópico y político-social en la Atenas del siglo V a. C. *El Futuro del Pasado*, 7, 279-293. <http://dx.doi.org/10.14516/fdp.2016.007.001.010>.

El precio de desentenderse de la política es el de ser gobernado por los peores (Platón).

1. LA SOCIEDAD ATENIENSE COMO PRESUPUESTO POLÍTICO¹

Platón², que creía en el bien, veía en la sociedad la necesidad de llevar a cabo una ciencia política. Uno de los intereses entre los que partió para formularla, fue el de constituir una nueva sociedad. El mismo Platón ya nos manifestaba la gran zozobra que le ocasionaba contemplar la normalizada corrupción de los políticos de su época. Frente a ello, afirmaba que se debía a la separación entre ética y política (algo que hoy, en la actualidad, está ampliamente demostrado) y sobre la que tanto especularon los sofistas. En ese sentido, nos plantea una necesaria reconducción de la política como única vía alternativa para la obtención de una nueva sociedad y que es, en su dictamen, la más justa.

Platón aspira, con su filosofía, a ir más allá de la simple teoría, es decir, trata de poner en práctica su concepto de Estado Ideal³. Con esta meta escribe *la República* en donde, respaldándose en su Teoría de las Ideas, del conocimiento y del alma, esboza cómo debería ser la polis ideal.

Por otro lado, alentado ciertamente por la condena a muerte de su querido maestro Sócrates, Platón lanza una firme crítica contra la democracia. Afirma que la ignorancia del pueblo era aprovechada, en beneficio personal, por los embaucadores oradores que llegaban al poder. Tal es así, que Platón, en la misma *Apología de Sócrates* (19.b), nos muestra admirablemente que su maestro es culpable porque «comete delito y se mete en lo que no debe al investigar las cosas subterráneas y celestes, al hacer más fuerte el argumento más débil y al enseñar estas mismas cosas a otros». Y es que, efectivamente, en la otra cara de la moneda se encontraban los sofistas; aquellos que, a cambio de una determinada remuneración, enseñaban a construir los más sólidos y rebuscados argumentos para cualquier causa –fuese o no, en su caso, justa–. Sofistas que Platón, en un principio, puede que detestase y abrumase. Sin embargo, Castoriadis (2004, p. 25) sostiene que Platón mismo es un sofista incomparable. Su propia *República* es un inmenso sofismo articulado y que, a fin de cuentas, todo lo que cuenta sobre la naturaleza humana la utiliza para justificar la división clasista.

Es destacable, además, que el análisis que lleva a cabo Platón en *la República* se basa, por un lado, en la relación entre el reparto del poder y la economía en una sociedad; y por otro en la subsiguiente repercusión psicológica de esa misma distribución en

¹ Para una historia general de Grecia, *vid.* Blázquez *et al.* (2012) y Pomeroy *et al.* (2002).

² Algunos monográficos más que interesantes que tratan sobre la vida de Platón y sus obras en distintos aspectos, son Benson (2006), Ferrari (2007) y Kraut (1992).

³ En Guthrie (1998) se ofrece una de las visiones más introspectivas de Platón, mientras que en Klosko (2006) un trabajo centrado en el fuerte sentido práctico de la política platónica.

la sociedad. Es más, siguiendo a Popper (1994, p. 49), esta visión de Platón fue una teoría de la sociedad sorprendentemente realista, capaz de explicar las principales tendencias del desarrollo histórico de las ciudades griegas, así como también las fuerzas sociales y políticas que obraron en su tiempo. ¿Podríamos suponer que esta visión fue la famosa teoría revivida por Marx bajo el nombre de materialismo histórico?

Anticiparnos con la tesis de Engels (1880) sería lo más saludable. Esta concepción, una de las más importantes del devenir humano, se estructura en una historia universal que ve la causa final y la fuerza propulsora decisiva de los acontecimientos históricos –importantes en el desarrollo económico de la sociedad–, en las transformaciones del modo de producción y de cambio. En estos reside la ulterior división de la sociedad en distintas clases y las luchas de estas clases entre sí. Es realmente sorprendente el parecido que ambas concepciones, la platónica y la marxista, muestran.

La filosofía política y social de Platón adopta dos actitudes que, atendiendo a Popper, son antagónicas: el historicismo y la ingeniería social. Estas corrientes unidas no son sino la percepción materialista de la propia historia. Para Popper (1994, p. 39) «todos estos sistemas (*refiriéndose al socialismo científico y al socialismo utópico*) patrocinan cierto tipo de ingeniería social, puesto que exigen la adopción de ciertos medios institucionales para la consecución de sus fines».

En cierta forma, la ingeniería social tiene dos vertientes: dirigir una sociedad clasista desde arriba y tenerla «controlada»; o bien eliminar esa sociedad clasista de explotación a través de una clase que imponga sus intereses con el fin de implantar una sociedad sin clases. Evidentemente, y esto fue lo que eligió Platón, los que quieren permanecer en una sociedad clasista son los que mantienen un *status* de privilegio dentro de la misma.

A pesar de la simple coincidencia política y social del desarrollo histórico, Platón proponía y creía, sin ningún escrúpulo, en la necesidad de refundar una nueva sociedad, con nuevas clases, desde su óptica aristocrática, pues procedía de una familia de este tipo. En absoluto habló de una lucha de clases o de suprimirlas, al contrario que el materialismo histórico de Marx y Engels. El pretexto platónico se cubrió bajo una cobertura moralista, pero en el fondo no quiso erradicar las desigualdades económicas.

No es de extrañar la aproximación socio-política que observamos en Platón y su relación con el materialismo histórico, tal y como nos lo han hecho ver algunos autores. La gran mayoría de filósofos griegos, quienes consideraban al hombre como un ser social y político por naturaleza, eran antropocentristas, que es la idiosincrasia del materialismo histórico. Ya afirmó Marx (1844, p. 145) que «toda la llamada Historia universal no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano». Es decir, son las circunstancias las que hacen al hombre de la misma manera que el hombre hace a las circunstancias. Esta transformación incluye a la misma naturaleza, que los hombres

humanizan obra través del trabajo convirtiéndose en un producto, finalmente, histórico (Marx, 1844, p. 155). De esta manera encontramos una dialéctica entre el hombre, dentro de su mundo social y económico, y la naturaleza, representando una continua transformación. Esta dialéctica es la marcha de la historia que utiliza como motor las contradicciones en este caso la lucha de clases que impulsan el desarrollo, y está intrínsecamente relacionado con los procesos dialécticos.

Entrando en cuestiones epistemológicas, no hay nada más incendiario que intentar aclarar el concepto de clase en el mundo griego⁴ y que Marx desarrolla en su pensamiento. Es necesario, por tanto, dejar claro que ni los propios griegos tenían ese concepto en su vocablo; ni tan siquiera, muy posiblemente, el propio Platón era consciente de ello cuando propuso su teoría. El historiador Ste. Croix manifiesta que hay una falta de consenso entre sociólogos e historiadores modernos en torno a dicho concepto. Empero, el propio británico marxista se atreve a dar su definición, bastante atinada, y argumenta, explicándonos que es «la expresión social colectiva donde la explotación se encarna en una estructura social» (Ste. Croix, 1988, p. 60). Sin embargo, el determinar la conciencia de clase en la Historia, solo puede ser concebida, en nuestra opinión, en dos niveles: el primero, en el que el individuo sea consciente de que lo están explotando; y el segundo se concibe en el plano de una organización como clase para hacer frente a un poder establecido.

Hay que dejar claro que los antiguos griegos no tenían una palabra para designarse como tal. No obstante, un individuo de una determinada clase social podría tener en parte, o no, conciencia de su posición objetiva en la sociedad. En el caso contrario -y en términos marxistas-, podría darse el caso de que un grupo social o clase que estuviese explotada no fuera consciente de su pésima situación. Esta situación, para Marx y Engels (1848), es la encarnación de una denominada «conciencia falsa» (*falsche Bewutseins*), término acuñado según el cual los explotados no eran conscientes de su posición o situación y que en el fondo seguían siendo «conservadores» o simplemente reaccionarios frente a un cambio.

⁴ Ha habido un gran debate sobre la existencia de clases sociales en el mundo antiguo. Este debate lo pusieron sobre la mesa los marxistas, entre los cuales había algunos que decían que no existían clases sociales en la Grecia Antigua en tanto que no existía conciencia de clase (*vid.* García Mac Gaw, 2008 y Plácido Suárez, 1984 y 2014). Otros historiadores incluyen otros aspectos como las relaciones sociales entre los individuos. Weber (1964) estudió la ciudad antigua griega y romana y propuso que no había clases sociales, sino grupos de status. Ahondando en las tesis weberianas, Finley (1947) y Vidal-Naquet (1992) sostenían que sí hubo clases sociales, pero que los esclavos no constituían clase social alguna. La consideración o no de los esclavos como clase social constituye la clave de un debate en el que la posición más plausible tal vez sea la de Ste. Croix (1984 y 1988), la cual hemos seguido. Sostiene que efectivamente hubo clases sociales, siendo éstas la expresión social colectiva del hecho de la explotación. Cascajero Garcés (1999 y 2001) revisó una serie de fuentes importantes a este respecto, las fuentes orales, algo que es muy complicado rastrear en el mundo antiguo, pero que sigue a través de refranes, dichos, sentencias, fábulas, etc. en las que queda de manifiesto que los esclavos eran conscientes de su situación. Para una visión integral, *vid.* Hamon (1943).

Durante el proceso de producción de bienes materiales, donde se establecen formas específicas de relación entre los propietarios de los medios de producción y los productores directos o trabajadores, los que son dueños de los medios de producción explotan a los que carecen de estos medios. Ste. Croix (1988, pp. 62-63) desvela, en el más amplio sentido de la palabra, la existencia de una clase dominante que se apropia del excedente o plusvalía, garantizando esta clase su posición privilegiada. En el otro lado estarían la clase de los no libres. Clase, en este caso, antagónica respecto a la dominante: los propietarios de los medios de producción.

El amo, en su posición dominante, era dueño no solo de la tierra y otros medios de producción, sino que también era dueño de los hombres que trabajaban la tierra, que remaban en sus barcos o que servían en sus casas. Estos hombres eran considerados como un instrumento de trabajo más, y por ello se les obligaban a trabajar hasta donde dieran sus fuerzas, dándoles de comer y permitiéndoles descansar solo para que pudieran reponer la energía gastada durante el trabajo, y así estar listos para salir a trabajar al día siguiente. Lenin fue claro en este sentido:

Las clases son grandes grupos de hombres que se diferencian entre sí por el lugar que ocupan en un sistema de producción social, históricamente determinado, por las relaciones en que se encuentran respecto a los medios de producción (relaciones que en gran parte quedan establecidas y formalizadas en las leyes), por el papel que desempeñan en la organización social del trabajo y, consiguientemente, por el modo y la proporción en que perciben la parte de la riqueza social de que disponen. Las clases son grupos humanos, uno de los cuales puede apropiarse del trabajo del otro, por ocupar puestos diferentes en un régimen determinado de economía social (1948, pp. 612-613).

En este caso, la tierra suponía el único medio de producción y el sistema de explotación podría ser directo, en grupos sociales como en los asalariados, esclavos, siervos, colonos, arrendatarios o deudores; y por otra parte, indirectos a través de impuestos, levadas militares y trabajos forzados, junto a otras prestaciones forzadas y desproporcionadas. En el caso de los primeros, la explotación vendría liderada por los patronos, amos, terratenientes y prestamistas mientras que en el caso segundo por el propio Estado. El Estado según el marxismo-leninismo, es el arma de represión de una clase –dominante y minoritaria– sobre otra (Lenin, 1917), siendo esta última la inferior y la explotada.

A pesar de ello, Finley se contrapone y duda de la supuesta aplicabilidad del marxismo al estudio de las sociedades antiguas. Podría ser descabellado coger los principios marxistas del siglo XIX y extrapolarlos a la Grecia Antigua. Dice Finley que «sea cual fuere la aplicabilidad de tal clasificación a la sociedad actual, para el historiador de la Antigüedad presenta una dificultad obvia: el esclavo y el jornalero libre resultan entonces, según

una interpretación mecánica, miembros de la misma clase, como también el más rico de los senadores y el ocioso propietario de una pequeña alfarería. Este no parece un modo muy sensato de analizar la sociedad Antigua» (1947, p. 62).

Esta concepción del materialismo histórico, aplicada a la evolución de las sociedades humanas, es claramente perceptible, como hemos dicho, en la *República*, donde se describe la historia evolutiva de Grecia en cinco formas diferentes de gobierno: monarquía aristocrática, que degenera paulatinamente en timocracia, oligarquía, democracia y, en último lugar, tiranía —esta última, y en criterio platónico, la peor de todas—.

Estos cambios de gobierno no son sino, para Ste. Croix, una lucha de clases potenciada a su vez por los intereses económicos que representaban la principal fuerza de la dinámica social⁵. En *Leyes*, Platón se posiciona a favor del gobierno aristocrático mientras que, en el otro extremo, se encuentra la tiranía a la que él despreciaba. Es lógico que el mismo Platón no sintiese simpatías por la tiranía, pues la gran mayoría de tiranos griegos que se alzaban en el poder practicaban el tipo de política populista y demagógica que él tanto aborrecía.

La primera forma degenerada de gobierno que aparece es la monarquía aristocrática, en la que los nobles se mantienen en el poder debido a su posición social-nobiliaria y en la del honor, y se caracterizan por un acentuado militarismo. Caso como, por ejemplo, el de Esparta, la ciudad-estado monárquica por antonomasia. Paralelamente a esto, va surgiendo un nuevo grupo oligárquico que va acumulando cada vez más riqueza y poder. Esta oligarquía, debido a su pujante situación y, por ende, ansia de poder, se enfrentará con los nobles, los cuales basaban su poder en aspectos sociales como el de la alta alcurnia.

Así es como el nuevo gobierno, ahora timocrático, se alza en el poder; tal y como, históricamente, la burguesía llega al poder tras sus revoluciones, echando a un lado a los nobles. No obstante, este gobierno pronto empezaría a tambalearse. Platón dice que «el pobre considerará que tales hombres enriquecen (refiriéndose a los ricos y, en general, a los poderosos) debido a la cobardía de los pobres» (*República*, 556d). De esta manera es como se implanta la democracia, en la que ocupar cargos públicos y el tener derecho a la ciudadanía, no se basaran únicamente en el *status* económico de cada persona. Es más, Platón no se para ahí, llegando incluso a criticar esta misma democracia en la que, como hemos dicho anteriormente, la ignorancia del pueblo era aprovechada por los embaucadores oradores que llegaban al poder.

⁵ A este respecto, nos quedamos con la opinión de Luckas, en la que «la estructuración de las sociedades en castas y jerarquías determinó que los elementos económicos quedaran inextricablemente unidos a los factores políticos y religiosos, y que las categorías económicas y legales están entretejidas objetiva y realmente de tal modo que son inseparables» (1971, pp. 55-59).

Para Platón, de la democracia subyace la tiranía; considerando que la igualdad que ofrece la democracia ante la ley viene acompañada por una libertad que puede llegar a debilitar al Estado, por el simple hecho de que uno mismo puede negarse a servir a los intereses de la mayoría. Este caos individualista provoca un ambiente idóneo para la aparición de un tirano, resultante en última instancia de un líder popular que aprovecha las contradicciones entre ricos y pobres dentro del Estado democrático. Se enfrenta con los ricos para buscar apoyo popular; pero una vez en el poder, y después de repartir las tierras, la necesidad de que esa persona esté ahí finaliza. Ante ello, el tirano, para permanecer en su estadía, provocará guerras y conflictos para que de una manera u otra autojustificarse en su permanencia ante los ojos del pueblo.

En cuanto a la consideración de los esclavos, es bastante singular que Platón no hablase de ellos. Esto ha llevado a ciertos autores a argüir que en la *República* la esclavitud estaba abolida «en principio» (Ritter, 1923, p. 596). Pues, como dice Sabine, «es casi increíble que Platón intentase abolir una institución universal sin mencionarla» (1993, p. 53). Todo esto nos puede llevar a pensar que el propio Platón viera en la esclavitud una cosa intrascendente, de ahí que no aparezca mención alguna ni se hablara del trabajo hipotético que debían desempeñar los esclavos. Recordemos que, en el momento de su muerte, Platón era propietario de cinco esclavos (*República* 578d-e). Razón ésta más que principal para afirmar tales consideraciones.

2. LA FUNCIÓN DEL COMUNISMO EN PLATÓN Y MARX⁶

Platón proponía un Estado ideal en el que guardianes y Reyes-filósofos, como clases dirigentes que eran, se sometieran bajo un régimen en el que todos los bienes materiales que poseyeran, mujeres e hijos, fueran del Estado en una propiedad colectiva. Tal y como él mismo describe en su *República* (IX, 457c-464b): «No deben tener absolutamente nada que ver con actividades lucrativas. Tampoco tendrán una familia privada, ni mujeres ni maridos». El comunismo sería solamente aplicado a los guardianes y Reyes-filósofos, mientras que a los artesanos se les dejaría disfrutar de sus propiedades al libre albedrío (Dawson, 1992).

Viendo el panorama ateniense, al cual nos hemos referido anteriormente, para evitar la generalizada corrupción de los políticos, Platón parece que solo pensó en aplicar la colectividad para una clase social, esta es, la superior dentro del Estado. La intención utópica por la que aboga Platón se basa, fundamentalmente, en la unidad del Estado. Para ello no rechaza o intenta erradicar la existencia de las clases sociales, como ocurre

⁶ El primer ensayo que versó sobre esta cuestión fue el realizado por Reinke (1942), quien inauguró un eterno debate llegando a la conclusión de que la creación de un Estado perfecto o una ciudad ideal eran inviables en el sentido que Platón lo concibió.

en Marx, sino que las rehace en un nuevo proyecto con el fin de llevarlo a la práctica; práctica donde, en *Leyes*, se muestra notablemente esperanzador:

En cualquier parte en que esto se realice, o deba realizarse un día, que las mujeres sean comunes, los hijos comunes, los bienes de cualquier clase comunes, y que se tenga todo el cuidado imaginable en eliminar el comercio de la vida hasta el nombre mismo de propiedad; de suerte que, las mismas cosas que la naturaleza ha dado como propias a cada hombre, se vuelvan (...) en una palabra, en todas partes donde las leyes tiendan con todo su poder a hacer el Estado perfectamente uno, se puede asegurar que eso será el colmo de la virtud política (Extraído de Dommanget 1972, p. 10).

Para alcanzar, por lo tanto, dicha unidad es conveniente evitar a toda costa el enriquecimiento personal de los dirigentes, su corrupción y el uso del poder en propio interés. Por lo tanto, su mirada se dirigirá «exclusivamente» a un determinado estamento social.

Frente a esto último, Beer (1973) ha formulado una tesis en la que plantea que Platón no propuso un comunismo aristocrático, sino que en el fondo quería el comunismo para toda la sociedad. Sostiene que Platón simplemente tuvo que contemporizarse y ser bastante prudente, debido a las reaccionarias persecuciones que se realizaban contra los pensadores más osados de aquella época. Esto, pese a que no se pueda demostrar en las fuentes, no deja de ser un interesante punto de vista.

Platón demuestra su claro propósito en mantener la unidad del Estado: si la clase de los gobernantes no posee riquezas, los gobernados no tendrán envidias de estos primeros. Esto en el marxismo es opuesto, pues el gobierno pertenece a quienes poseen los medios de producción y, por lo tanto, el poder económico genera el poder político.

Esta relación riqueza-poder respecto al marxismo, y que sí se ha dado en la Historia, según Platón debe ser opuesta. Los gobernados pueden disfrutar de todas sus posesiones mientras los que estén llamados a gobernar, no deben tener absolutamente nada en cuanto a riqueza y demás propiedades infieran.

Conforme a Platón, las clases dirigentes debían llevar una vida colectiva y tener todas sus propiedades en común. Este planteamiento del comunismo en Platón es más extremo que el proyectado por Marx. Tanto es así, que Platón llega a preservar incluso la propiedad común de mujeres e hijos, negando el derecho a la familia como institución social básica. Junto a esto, propone abolir el matrimonio y la procreación libremente entre personas, siempre y cuando esta última sea controlada por el Estado con el objetivo de «mejorar la raza». Para ello, propuso también la creación de una gran familia «armónica» y unificada entre los guardianes y Reyes-filósofos.

Y es más, consideraba que el papel que llevaba a cabo la mujer hasta entonces, en el cuidado de los niños y su educación, pertenecería solamente al Estado. En cambio, al desempeñar esta labor la mujer, el Estado se veía privado de la gran parte de las funciones vitales para llegar al estado ideal que tanto Platón preconizaba. Pues para él, la propiedad y la familia no eran más que obstáculos en su camino teórico. Al contrario que en Platón, Marx opinó que la familia era compatible con la propiedad privada y la existencia del Estado.

Sabine ya lo deja claro, cuando dice que «el comunismo platónico adopta dos formas principales que confluyen en la abolición de la propiedad privada de los gobernantes, tanto de casas como de tierras o de dinero, y la disposición de que vivían en cuarteles, y tengan sus comidas en una mesa común. La segunda es la abolición de una relación sexual monógama permanente, que es sustituida por una creación regulada por mandato de los gobernantes, con el fin de conseguir la mejor descendencia posible» (1993, p. 52).

Asimismo, en la *República* se puede encontrar un pasaje en la que Platón dice «¿Qué importa que esta República exista o deba existir un día? Lo cierto es que el sabio no consentirá jamás en gobernar otra» (262, coloquio IX). Con esto se demuestra, más que una justificación a sí mismo en la que hace vanagloria de su tendencia ideológica, a la élite intelectual, separándose así del vulgo y de la masa inculta. Es la denominada sofocracia, donde se abraza Platón para defender el «gobierno de los sabios», los mejores en el poder y en el que dividir a la sociedad en diferentes clases con una determinada función.

3. LECTURAS MODERNAS⁷

Una vez comentados los aspectos más significativos de la sociedad y la estratificación de la misma, así como el concepto de clase, vamos a pasar a cotejar las diferentes interpretaciones que se le han hecho a la teoría «comunista» de Platón en las últimas décadas.

Dicho esto, nos vemos en la obligación desde estas primeras palabras, a discernir la consideración vertida en líneas generales donde, por tradición quizás historiográfica y tendenciosa, se avalan el mal denominado «comunismo» platónico y su relación, forzada en nuestra opinión, con el comunismo moderno e incluso con el anarquismo. Ciertamente, estas ideas se han convertido, a día de hoy, más en unas osadas afirmaciones que en unas simples opiniones con dudoso ápice de criterio.

Simplemente nos limitamos a transcribir, en primer lugar, las palabras de Capelle, donde señala magistralmente que «las bases del comunismo moderno son

⁷ Para un recorrido de los grandes pensadores socialistas, puede consultarse Dommanget (1972), Botella *et al.* (1994) y Álvarez Layna (2008).

totalmente materialistas y está orientado hacia la economía y hacia la política social; el de Platón, por el contrario, surgió de las consecuencias radicales de una idea puramente moral, y en verdad es un producto de su abstracto idealismo, al que son ajenos los motivos económicos y político-sociales, como lo muestra el limitarse únicamente a la clase dominante, mientras que la tercera clase, mucho más rica en número, la deja gozar tranquilamente de su propiedad privada, del matrimonio y de la familia» (1976, p. 267).

Precisamente Demetriou (2002), en un reciente y gran trabajo, denuncia la apropiación de lo platónico por ideologías modernas. La teoría que ideó Platón para su Estado ideal, y que él mismo consideraba como el más perfecto posible, en el siglo v a. C., no iba más allá que la simple consolidación socio-política estratificada de las siguientes clases sociales: los artesanos, los guardianes y los Reyes-filósofos. Es, aunque resulte algo arriesgado, el primer intento teórico frustrado de imponer una serie de imposiciones ideológicas, auténticas precursoras de la ingeniería social⁸. Esta fue acuñada hace más de un siglo por el empresario y filántropo holandés Van Marken (1900) en su ensayo. A pesar de ello, fue en el trabajo de Bernays, llamado *Propaganda* (1928), donde se desarrollaba la ingeniería social con gran profusión y donde nos revela que, el mismo Bernays, sentía que el buen juicio democrático del público «no era confiable», por lo que «debía ser guiado desde arriba».

Además de ello, sacó a la luz su denominada ingeniería del consentimiento. Siguiendo esta tesis, Popper, filósofo rabiosamente antimarxista y famoso por ser uno de los críticos más duros contra Platón, manifestó:

El ingeniero social (*refiriéndose a Platón*) no se plantea ningún interrogante acerca de la tendencia histórica del hombre o de su destino, sino que lo considera dueño del mismo, es decir, capaz de influir o modificar la historia exactamente de la misma manera en que es capaz de modificar la faz de la tierra. El ingeniero social no cree que estos objetivos nos sean impuestos por nuestro marco histórico o por las tendencias de la historia, sino por el contrario, que provienen de nuestra propia elección, o creación incluso, de la misma manera en que creamos nuevos pensamientos, nuevas obras de arte, nuevas casas o nuevas máquinas [...] el ingeniero social debe consistir en la información fáctica necesaria para la construcción o alteración de las instituciones sociales de acuerdo con nuestros deseos y propósitos [...] toma como base científica de la política una especie de tecnología social que la considera una ciencia de las tendencias históricas inmutables (1994, pp. 36-37).

⁸ El objetivo vital de la ingeniería social es persuadir a las grandes mayorías de la población sobre la necesidad de adoptar hábitos y formas de vida que, independientemente de que puedan ser perjudiciales para ellas, son altamente rentables para que un pequeño grupo ejerza un poder absoluto –y caprichoso– sobre las mencionadas mayorías (Bernays 1928, pp. 7-8).

El paralelismo que se manifiesta con Platón es asombrosamente parecido y que, en palabras de Castoriadis, con las que juzga al filósofo, «para Platón, la justicia es el hecho de que el conjunto de la ciudad esté bien dividida, bien articulada y que en ese conjunto cada uno tenga su lugar y no trate de tener otro» (2004, p. 24). Para más señas, es en la *República* donde el propio Platón expone que cada individuo debe ocuparse en sus quehaceres según su lugar y lo que le toca. Con lo que Castoriadis recalca que hay «un intento de fundar en el derecho y la razón la jerarquía de la ciudad: la existencia de libres y esclavos o de ricos y pobres. Con Platón esto se convierte aparentemente en un derecho manifestando, de esta manera, una extraña inconsistencia» (2004, p. 24) que el propio Castoriadis llega a calificar de perversidad y donde la unidad, de la clase dirigente, es la gran obsesión de Platón.

Según Sabine, sostiene que «a Platón no le importan las desigualdades de riqueza porque sean injustas en lo que se refiere a los individuos, sino que su finalidad era conseguir el grado máximo posible de unidad dentro del Estado» (1993, p. 53). Este Estatismo funcional que alardea la teoría platónica, y con la consiguiente jerarquización impositiva, dio lugar a que se calificara la teoría platónica como un modelo quimérico bajo la implantación de unos patrones generales de comportamiento humano.

Popper, y en relación a lo comentado anteriormente, califica sin ningún pudor el Estado ideal platónico de totalitario⁹ e, incluso, fascista. ¿Motivo principal? La absoluta unidad del colectivo, en criterio del propio Popper, pasa a convertirse en un auténtico Estado totalitario que se encuentra, como es lógico, dividido «férreamente» en tres clases sociales, donde los más sabios –Reyes filósofos–, que se encuentran en la cima y en el ejercicio del poder, reinan, controlan la educación, dictan dogmas religiosos y procuran la pureza de su «raza».

Huelga decir que, en contraposición con Popper, Castoriadis (2004) apuntala brillantemente que Popper creó una especie de antiprejuicio y que no se puede calificar a Platón de totalitario ni erigirlo como el padre del totalitarismo. Sin embargo, debido a su odio a la democracia y a lo que se trasluce en él como un deseo constante de fijar las cosas de la ciudad, detener la evolución histórica, detener la autoinstitución, Platón, en cierta manera, se convierte desde luego en el inspirador y el arsenal de todo lo que representará esta actitud en la Historia. O, en otras palabras, «de todo lo que será reaccionario, partidario del orden establecido, de todo lo que se opondrá al movimiento democrático» (Castoriadis 2004, p. 27).

⁹ Una de las visiones que abordan los orígenes del totalitarismo, puede encontrarse en el clásico de Arendt (1951). La tesis de esta autora, junto a Popper (1994), siguiendo la tradición anticomunista de la Guerra Fría, redefinieron y reciclaron el término «totalitarismo», dándole un nuevo significado para englobar a ambas tendencias, la socialista y la fascista, como idénticas. Los primeros en denominarse como totalitarios y con mucho orgullo fueron los fascistas italianos. Empero, creemos que en las experiencias socialistas las estructuras del poder vinieron desde abajo, mientras que en las fascistas desde arriba, siendo especialmente piramidales.

Finalmente, Ebenstein nos señala que el comunismo platónico de los Reyes-filósofos y los guardianes «era más bien un servicio autoritario que la participación en la felicidad y goce, y como tal, la antítesis perfecta del socialismo occidental» (1965, p. 58). En conclusión, el comunismo platónico esboza de un gran carácter idealista y en muchos rasgos reaccionario. Incluso, González García (2012, p. 36) ha manifestado recientemente que la visión de Platón por imponer una educación con el objetivo de obtener un determinado sistema político, ha sido el precedente más directo e inspirador para el marxismo, el socialismo, el anarquismo, el nacionalsocialismo e, incluso, la socialdemocracia.

4. REFLEXIONES FINALES

Mientras que, en definitiva, Platón veía la necesidad de consolidar el Estado mediante la estratificación de clases para evitar una posible lucha; Marx veía en la política esa lucha (más o menos pacífica o violenta) de intereses entre grupos y clases diferenciados por su posición objetiva en la sociedad. La mecánica política bajo todas las coberturas ideológicas y jurídicas posibles en una sociedad dada, es un juego de intereses sectoriales que pugnan por el control de una sociedad, normalmente ya evolucionada en Estado. Tras las ideas y «propuestas» políticas existe una defensa de intereses sectoriales, de clase social, que pugnan por el poder en la sociedad.

Y esos intereses se revelan con claridad en la acción cotidiana de lucha por el poder y en el ejercicio del poder en quien lo ostenta. El discurso ideológico a menudo enmascara esos intereses para hacerlos aparecer como «universales», «de todo el pueblo», «del bien de la Humanidad o de la sociedad, o del Estado, o de la Nación...» algo que, como ya hemos visto, en Platón se deja más que manifestado.

Pese a ello, creemos que, después de todo, solo Platón puede decirnos cual fue su verdadera intención. Quizás ni eso. A fin de cuentas, los historiadores nos dedicamos a interpretar más que a ser desveladores de una supuesta *alêtheia*. Muchas veces, cayendo en el grave error de juzgar las cosas con la mentalidad de nuestros días. Y es que, sin duda, se presentan más de dos Platones que podrían encontrarse en este combate tendencial y que no parece tener un indiscutible ganador.

5. FUENTES

Platón. *Apología*. Madrid: Biblioteca clásica Gredos, 1981.

Platón. *Político*. Madrid: Biblioteca clásica Gredos, 1988.

Platón. *República*. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales, 1997.

Platón. *República*. Madrid: Biblioteca clásica Gredos, 1986.

Platón. *Leyes*. Madrid: Instituto de estudios políticos, 1960.

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Álvarez Layna, J. R. (2008). Antecedentes inmediatos y algunos socialistas utópicos. *A parte Rey: revista de filosofía*, 56, 1-19.

Arendt, H. (1951). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.

Beer, M. (1973). *Historia general del socialismo y de las luchas de clases*. Buenos Aires: Siglo Veinte.

Benson, H. H. (ed.) (2006). *A Companion to Plato*. *Blackwell Companions to Philosophy*. Malden: Wiley-Blackwell.

Bernays, E. L. (1928). *Propaganda*. New York: Horace Liveright.

Blázquez, J. M., López Melero, R. y Sayas, J. J. (2012). *Historia de Grecia Antigua*. Madrid: Cátedra.

Botella, J., Cañeque, C. y Gonzalo, E. (1994). *El pensamiento político en sus textos. De Platón a Marx*. Madrid: Tecnos.

Capelle, W. (1976). *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Gredos.

Castoriadis, C. (2004). *Sobre el político de Platón*. Madrid: Trotta.

Cascajero Garcés, J. D. (2001). Historia antigua y fuentes orales. *Arys, 1 Extra*, 9-350.

Cascajero Garcés, J. D. (1999). Historia antigua y fuentes orales. *Gerión*, 17, 13-57.

Dawson, D. (1992). *Cities of the Gods: Communist Utopias in Greek Thought*. Oxford: Oxford University Press.

Demetriou, K. N. (2002). A «Legend» in Crisis: The Debate over Plato's Politics, 1930–1960. *Polis*, 19, 61–92.

Dommanget, M. (1972). *Los grandes socialistas y la educación: de Platón a Lenin*. Madrid: Fragua.

Ebenstein, W. (1965). *Los grandes pensadores políticos*. Madrid: Revista de Occidente.

Engels, F. (1880). *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Recuperado de <<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/dsusc/>>.

- Ferrari, G. R. F. (ed.) (2007). *Philosophy of Plato – The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Finley, M. I. (1974). *Economía de la Antigüedad*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- García Mac Gaw, C. G. (2008). La ciudad antigua, aspectos económicos e historiográficos. *Studia historica. Historia antigua*, 26, 237-269.
- González García, A. (2012). La *paideia* y la construcción de la República platónica. *Revista de Historia Autónoma*, 1, 21-36.
- Grube, G. M. A. (1973). *El pensamiento de Platón*. Madrid: Gredos.
- Guthrie, W. K. C. (1998). *Historia de la filosofía griega. IV. Platón. El hombre y sus diálogos. Primera época*. Madrid: Gredos.
- Hamon, A. (1943). *La revolución a través de los siglos*. Buenos Aires: Tor.
- Hocevar, M. (2002). Finalidad y paradojas del comunismo platónico. *Dikaiosyne: revista de filosofía práctica Universidad de Los Andes*, dic., 9. Recuperado de <<http://redsocialeducativa.euroinova.edu.es/pg/blog/read/401596/finalidad-y-paradojas-del-comunismo-platnico>>.
- Ledesma Pascal, F. (2002). Platón, la «República» y el anarquismo. Sobre el significado político del símil de la línea. *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 35, 141-181.
- Lenin, V. I. (1917). *El Estado y la Revolución*. Recuperado de <<https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/1910s/estyrev/>>.
- Lenin, V. I. (1948). *Obras escogidas en dos tomos, t. XXIX*. Moscú: Lenguas Extranjeras.
- Luckas, G. (1971). *History and Class Consciousness*. Londres: Merlin Press.
- Marx, K. y Engels, F. (1848). *Manifiesto del Partido Comunista*. Recuperado de <<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/48-manif.htm>>.
- Marx, K. (1884). *Manuscritos económicos y filosóficos: III Manuscrito*. Recuperado de <<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/>>.
- Plácido Suárez, D. (1984). Lucha de clases y esclavitud en la Grecia clásica. *Zona Abierta*, 32, 29-45.
- Plácido Suárez, D. (2014). La ciudad griega como marco y consecuencia de la conflictividad social. *Vínculos de Historia*, 3, 14-33.

- Pomeroy, S. B., Burstein S. M., Donlan W. y Roberts, J. T. (2002). *La Antigua Grecia. Historia política, social y cultural*. Madrid: Crítica.
- Popper, K. (1994). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Klosko, G. (2006). *The Development of Plato's Political Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Kraut, R. (ed.) (1992). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reinke, J. H. (1942). *The Communism of Plato and Marx* (Tesis). Chicago: Loyola University Chicago. Recuperado de <http://ecommons.luc.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1689&context=luc_theses>.
- Ritter, C. (1923). *Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*. Alemania: München Beck.
- Ritter, C. (1933). *The Essence of Plato's Philosophy*. New York: Lincoln MacVeagh - The Dial Press.
- Sabine, G. (1993). *Historia de la teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ste. Croix, G. E. M. (1984): Las clases en la concepción de la historia antigua y moderna de Marx. *Zona Abierta*, 32, 1-27.
- Ste. Croix, G. E. M. (1988). *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*. Barcelona: Crítica.
- Van Marken, J. (1900). *Industrial social organization*. Delft, Holanda: Van Marken press.
- Vidal-Naquet, P. (1992). *La democracia griega, una nueva visión: ensayos de historiografía antigua y moderna*. Madrid: Akal.
- Weber, M. (1964). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.

