

¿CÓMO PUEDE LA CLASE PRODUCTORA SER JUSTA? EDUCACIÓN, ARTE PRODUCTIVO Y JUSTICIA EN REPÚBLICA

How Can The Producing Class Be Just? Education, Productive Art And Justice In Republic

MARCELO JAVIER GHIGLIAZZA

Universidad de Buenos Aires

marjaghi@yahoo.com.ar

Recibido: 16/07/2025

Aceptado: 04/09/2025

Resumen

En el presente trabajo, me propongo mostrar que *República* ofrece en el libro X algunas pautas para que los miembros de la clase productora conformen una estructura psíquica adecuada y se aproximen a la vida justa. En la primera parte, resumo los aspectos centrales de la teoría psíquica y de la vida virtuosa que Platón establece en la obra. En la segunda, examino la presencia de dos pautas, una negativa (la crítica de la educación vigente) y otra positiva (la valoración del arte productivo), las cuales sugieren el modo en que el productor, que no pertenece a la clase gobernante ni a la guerrera, se aproxime a la vida virtuosa.

Palabras clave: Arte productivo; educación; estructura psíquica; clase productora; Justicia.

Abstract

Here, I pretend to show that *Republic* offers, in its tenth book, some guidelines in order to shape an adequate psychic structure in the members of the producing class and thus approximate them to a just life. In the first part, I summarize the central aspects of the psychic theory and the virtuous life established by Plato in this dialogue. In the second part, I examine the presence of two guidelines, one of them negative (the critique of the current education), the other one positive (the assessment of the productive art), both suggest the way in which the producer, who belongs neither to the ruling nor to the warrior class, approaches to a virtuous life.

Keywords: Productive art; Education; Psychic structure; Producer class; Justice.

¿Cómo puede la clase productora ser justa? Educación, arte productivo y justicia en República

La *República* de Platón está atravesada por la idea de un paralelismo entre alma y ciudad que es objeto de continuas interpretaciones y discusiones. Hace algunos años, Williams (2006) señaló¹ que este paralelismo contiene una contradicción porque la obra afirma que una *pólis* llega a ser justa si sus

¹Véase Williams (2006, p. 110)

integrantes lo son (*Rep.* IV, 435e1-436a3)² pero, a la vez, sugiere que el miembro de la clase productora, la más grande de la *pólis*, no puede ser justo por definición³ ya que está psíquicamente dominado por apetitos. Frente a esta lectura, Cortisoz (2023) ha sostenido, en una reciente publicación, que tal objeción pierde sustento si se comprende que para *República* los miembros de la clase productora pueden ser justos si en ellos se despliega la capacidad racional y si ella rige su existencia.⁴

El propósito del presente trabajo es indagar, siguiendo la última línea exegética, de qué modo *República* propone desarrollar el aspecto racional en los productores para que puedan aproximarse a la justicia. Intentaré demostrar que se puede encontrar una respuesta parcial a este interrogante en el último libro de la obra, donde Platón propone neutralizar la influencia de la educación poética y, al mismo tiempo, pondera el ejercicio del arte productivo –en contra del arte mimético– como un factor que contribuye a alcanzar la vida justa en tanto desarrolla la capacidad racional.⁵ Para ello, en 1 expondré una síntesis de la teoría del alma y de las virtudes que se plantean en la obra; y en 2 examinaré las dos propuestas referidas.

1. La estructura psíquica y las virtudes en el hombre justo

Para entender de qué modo la multitud laboriosa puede alcanzar la vida justa es menester reponer en qué consiste ser un individuo justo para *República*. En el libro IV de la obra (441d-442d8)⁶ se trata esta cuestión y se sostiene que un hombre es justo cuando cada uno de los tres aspectos que componen la *psyché* “haga lo suyo” (*Rep.* IV, 441e1).

Esta primera caracterización remite a la tripartición del ámbito psíquico⁷ que se despliega en la

²Este pasaje es destacado por Williams (2006) como la expresión de una regla (*The whole-part rule*) según la cual una *pólis* posee una cierta cualidad si y sólo si todos si sus integrantes la presentan. Este autor señala que dicho principio conduce a una contradicción porque la pretendida *pólis* justa, según esta regla, se daría únicamente si todos sus integrantes fueran justos, lo cual es imposible porque una parte significativa de la sociedad no puede ser justa por definición, en la medida en que la justicia es definida en la obra, tanto para el individuo como para el Estado, como aquella situación en la que cada una de sus partes cumple la función que le corresponde y en la que gobierna la parte racional. Entonces, dado que el sector de productores y comerciantes está formado, según este autor, por sujetos dominados por apetitos, ellos no pueden ser justos ni tampoco, por aplicación del principio, la *pólis*.

³Una definición de individuo justo aparece en *Rep.* IV 441d12-e2

⁴Cortisoz (2023, pp. 154-159) argumenta que la dificultad señalada por Williams (véase nota 2 *supra*) se puede resolver si se comprende que en una *pólis* bien estructurada todos sus habitantes, sean de la clase que sean, llegan a adquirir las cuatro virtudes, incluida la justicia (2023, p. 158). Para arribar a esta conclusión distingue entre «types» (*eide*) y «manners» (*éthe*). En este sentido, lo apetitivo no describe un tipo humano, sino ciertos modales y conductas. Además, lo apetitivo, lo fogoso y lo racional son para *República* «capacidades» o «fuerzas» (*dynámeis*) psíquicas y no caracteres constituidos. Sobre estas premisas, afirma que quien se dedica a la generación de riqueza, no está impedido de adquirir una constitución justa del carácter, porque la influencia de un buen régimen político impulsa el desarrollo en su alma de la capacidad doxástica, es decir, de su aspecto racional, lo que a su vez le brinda moderación (al acordar sobre qué elemento del alma debe gobernar), valentía (sus emociones se alían con las creencias correctas para mantener limitados a los apetitos) y sabiduría (porque él mismo es gobernado por sus creencias verdaderas).

⁵En el presente trabajo abordaré la propuesta formativa de *República* para la clase productora a partir de lo que Platón sugiere en el libro X, lo cual implica un tratamiento diferente del más habitual que consiste en considerar la «mentira noble» como recurso fundamental para educar a la clase laboriosa y a todos los ciudadanos en general (*Rep.* III, 414c1-3). La «mentira noble» resulta, sin duda, un dispositivo educativo fundamental que es ilustrado en *República* III mediante el «mito de los metales» (414d-415c). Según esta narración, todos los ciudadanos son hermanos por ser hijos de la misma madre tierra, pero el dios que los modeló a cada uno lo mezcló con una distinta clase de metal (con oro a los capaces de gobernar, con plata a los guerreros, con hierro y bronce a los productores). Este relato busca afianzar, por un lado, el principio de especialización entre las clases (que no obstante admite movilidad), y por otro, que los educandos no se identifiquen primordialmente como individuos sino como parte de una totalidad (Schofield, 2007, pp. 154-155). Se trata pues de una «mentira solo en palabras» y no de una «verdadera mentira» (*Rep.* II 377a, 382b-d). Así, mediante una resignificación de la noción de *pseudos*, Platón legitima el uso de un discurso que envuelve una verdad que no puede ser atestiguada por los sentidos, ni correspondida con los hechos, pero que es útil desde el punto de vista práctico porque motoriza acciones virtuosas en los destinatarios (Macías y Marcos, 2012, p. 308).

⁶En el presente trabajo seguiré para *República* la traducción de Conrado Eggers Lan (2011). La edición griega de la obra que he consultado es la de Burnet (1899-1906). *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford: Oxford University Press, que es la que trae el *Thesaurus Linguae Graecae*. La paginación que sigo en las citas es la usual de Stephanus de 1578.

⁷La tripartición existe también en el plano sociopolítico y ella se aborda en *República* antes que la del ámbito psíquico (*Rep.* IV, 427e6-434d1). Las tres clases de la *pólis* son expresadas en el texto griego con los términos *krematistikou*, *epikourikou* y *philakikou géous* (*Rep.* IV, 434c9). Divenosa y Mársico los traducen, respectivamente, «el grupo trabajador, el auxiliar y el guardián» (2007, p. 303), mientras que Eggers Lan, los vierte al español como «negociantes, auxiliares y guardianes» (2011, p. 137). Camarero, a su vez, escribe «comerciantes, auxiliares y guardianes» (1977, p. 260). Nótese, por otra parte, que la *pólis* se

obra especialmente en los libros IV, VIII y IX. Según esta teoría, existen tres partes o aspectos⁸ en el alma que son lo racional (*logistikón*), por lo cual se ama aprender y conocer la verdad; lo irascible (*thymoeidés*), por lo que uno se enardece y se lanza hacia el honor y la victoria; y lo apetitivo (*epithymetikon*), por medio de lo cual se desean objetos como la comida, la bebida, el sexo y, en general, el dinero (*Rep.* IV, 436a10-b3).⁹ Como se observa, las tres partes psíquicas son, asimismo, corrientes de deseo. En tal sentido, el alma es un *quantum* de energía erótica que puede fluir en tales direcciones y, como afirma la imagen hidráulica del libro VI (485d7-9), en la medida en que se dirige en una dirección, se debilita en las otras, tal sucede como una corriente que es canalizada hacia un determinado lugar.

Según *República*, entonces, el hombre justo¹⁰ se configura cuando cada aspecto del alma satisface su propio deseo¹¹ y, en este sentido, hace lo que le corresponde. El ser humano virtuoso, entonces, adquiere la valentía (*andreía*), la sabiduría (*sophía*), la moderación (*sophrosýne*) y, al poseer estas cualidades, alcanza la justicia (*dikaíosýne*).¹² El individuo es valiente “cuando la fogosidad preserva, a través de placeres y penas, lo prescripto por la razón en cuanto a lo que hay que temer y lo que no.” (*Rep.* IV, 442c1-3). Es sabio “por aquella pequeña parte que mandaba en su interior prescribiendo tales cosas, poseyendo en sí mismas, a su vez, el conocimiento de lo que es provechoso para cada una y para la comunidad que integran las tres.” (*Rep.* IV, 442c5-8). Es moderado “por obra de la amistad y concordia de estas mismas partes, cuando lo que manda y lo que es mandado están de acuerdo en que es el raciocinio lo que debe mandar y no se querellan contra él.” (*Rep.* IV, 442c10-d3)

Para que se alcance y mantenga la armonía psíquica entre las partes, asimismo, es necesario que ninguno de los tres aspectos del alma arrastre a los otros hacia objetos de deseo que no son propios.¹³ Esta saludable situación se consigue si la parte racional gobierna el conjunto y la fogosa colabora con ella para mantener bajo control el aspecto apetitivo, que de este modo satisface los placeres corporales pero sin extralimitarse.¹⁴

Ahora bien, a fin de que la parte racional pueda gobernar la *psyché* es preciso que adquiera un desarrollo, que se vigore en algún proceso de formación. *República* se ocupa explícitamente de esta cuestión en los programas educativos que establece para los futuros guardianes de la *pólis*, sean auxiliares (guerreros) o perfectos (gobernantes). En efecto, mientras que el programa de educación temprana procura despertar en el alma de los futuros guardianes un amor por las cosas bellas, que

divide en estas tres clases de acuerdo a las funciones sociales fundamentales (producir, defender y gobernar). Sobre las clases de la *pólis*, véase la nota 16 *infra*.

⁸En *República* Platón usa tres expresiones para referirse a los componentes de la *psyché*: «partes» (*μέρε*), como puede apreciarse en *Rep.* IX 577d3-4; «géneros» (*γένε*), como se lee en *Rep.* IV 441a1; y «aspectos» (*εἶδε*), como aparece en *Rep.* IV 435e2. Mientras las dos primeras expresiones enfatizan la separación de cada uno de los elementos psíquicos, la tercera –«aspectos»– connota un énfasis puesto en la unidad del alma. En el presente trabajo, usaré dichos términos indistintamente.

⁹La existencia de tres partes en el alma no es derivada sin más de la tripartición social, por aplicación del principio de analogía entre *psyché-pólis* –el cual funcionaría de modo axiomático–, sino que las tres partes psíquicas son deducidas a partir del análisis de situaciones en las que ellas entran en conflicto, como el caso del que no bebe a pesar de la sed y del que se encoleriza consigo mismo por mirar cadáveres (436b9-441a5). Se puede encontrar una nueva explicitación de la división triádica del alma en *Rep.* IX, cuando se está por iniciar el examen de los diferentes tipos de placeres (*Rep.* IX, 580d4-6). Sobre la deducción de las partes del alma, véase Fierro (2007, pp. 65-74) y Bieda (2015, pp. 92-106).

¹⁰El hecho de ser justo está asociado explícitamente en la obra con el de estar sano. Por eso en algunos lugares de la obra se habla del “carácter sano y justo” (*Rep.* VI, 490c5)

¹¹Sobre las partes del alma como corrientes de deseo y su relación con el pasaje de la imagen hidráulica de *Rep.* VI 485d7-9, véase Fierro (2008, p. 31).

¹²Para Mondolfo (2013, pp. 327-328) ninguna de estas tres virtudes se “actualiza” si no existe en el alma la armonía por la cual cada aspecto psíquico cumple la función que le corresponde. En este sentido, afirma que “(...) se tienen las tres virtudes únicamente si se posee la cuarta, la *justicia*, que es la virtud por excelencia (...)”.

¹³Cuando la que prevalece en cambio es alguna de las otras partes del alma, sucede que fuerza a las otras a perseguir un placer que les es ajeno (*Rep.* IX, 586e6-587a6). Así, por ejemplo, el amante de riqueza, utiliza lo *logistikón* y lo *thymoeidés* como medios para aumentar ganancias, y el hombre timocrático utiliza el dinero y el conocimiento como recursos para acrecentar el honor y la fama.

¹⁴Esta necesidad de que lo apetitivo sea limitado obedece a que es el elemento que más abunda en el alma y además es insaciable por naturaleza; por ende, en la psicología platónica de *República* lo apetitivo es un aspecto que sin la vigilancia que ejerce la razón –con el auxilio de la fogosidad– tiende a crecer hasta esclavizar al sujeto (*Rep.* IV, 442a).

le permita reconocerlas y regocijarse en ellas (*Rep.* III, 401d12), el programa de educación superior busca provocar, en el alma de los jóvenes –varones y mujeres– que aspiran a gobernar, un giro hacia la verdad y la esencia de las cosas que estudian (*Rep.* VII, 531d7-532e2).¹⁵ En ambos casos, primario y superior, el planteo educativo procura una reestructuración psíquica que potencie el aspecto racional (el amor por lo bello y por la verdad), en distintos grados según la etapa vital y la función del guardián en la *pólis*.

Se plantea entonces la pregunta acerca de cuál es la manera en que la porción más numerosa de la *pólis*,¹⁶ la clase productora, podría estructurar adecuadamente su psiquis en tanto queda al margen del proceso formativo pensado para las clases que gobiernan o defienden el Estado. En relación con esto, *República* exhibe abiertamente la ausencia de un programa educativo elaborado para el sector más grande de los ciudadanos.¹⁷ ¿Debemos concluir, entonces, que Platón desatiende la formación de la multitud? ¿Concibe acaso una *pólis* en la cual una minoría bien formada domina –y llegado el caso reprime– a una mayoría de sujetos irracionales? ¿O será que los productores alcanzan una configuración psíquica virtuosa por otro medio? Si es así, ¿por cuál medio?

En la Sección 2, intentaré demostrar que, si bien Platón no formula en *República* un programa educativo específico para el pueblo,¹⁸ se pueden encontrar, en el libro X, dos vías: una negativa y otra positiva; a partir de las cuales los productores pueden acercarse a la vida virtuosa. En el apartado 2.1, expondré una síntesis de aquello que Platón pretende eliminar de la educación vigente para el público general –la regla negativa–, mientras que en el apartado 2.2 presentaré un análisis del texto para mostrar de qué modo sugiere que el trabajador desarrolle su aspecto racional –la vía positiva–.

2. Pautas para acercar al productor a la vida virtuosa

2.1. Erradicar la educación poética, la vía negativa

El hecho de que *República* no formule un programa educativo específico para el trabajador no significa que no aborde de algún modo el problema de su educación. En el libro X se despliega una fuerte crítica de la tradición poética que era, precisamente, el dispositivo educador por excelencia en la sociedad griega antigua.¹⁹ Homero, Hesíodo y los trágicos eran, como explica Havelock (1994, pp. 41-43), una *enciclopedia social* a la que el pueblo recurría en busca de conocimientos,²⁰ modelos de conducta e ideales.²¹

La crítica del último libro de *República* procura pues desmontar la hegemonía de la poesía en

¹⁵La educación temprana, explicada en los libros II y III, está destinada a los futuros guardianes (*Rep.* II 376c5-III-416c3). El programa de educación superior, explicado en el libro VII, está pensado para los perfectos guardianes, reyes y reinas filósofos. En todo caso, ambas etapas del curriculum apuntan a configurar adecuadamente las fuentes de motivación del alma, es decir sus partes, para facilitar el liderazgo de la parte racional (Fierro, 2008).

¹⁶Las clases de una *pólis* (si no ha avanzado el proceso de descomposición social que se describe en los libros VIII y IX) son, al igual que los aspectos del alma, tres: por un lado, el sector que comprende a los artesanos, trabajadores manuales y comerciantes, es decir, aquellos que intervienen directamente en la creación de riquezas. Este es el sector más numeroso y aquí, para simplificar la redacción y la claridad de la exposición, denomino genéricamente «productores». Por otro lado, están los guardianes auxiliares que son los guerreros que marchan a la guerra y, finalmente, están los perfectos guardianes, esto es, la clase de los gobernantes, compuesta por reyes y reinas filósofos. Sobre la tripartición social, véase la nota 7 *supra*.

¹⁷La «mentira noble» no aparece en *República* como una propuesta destinada especialmente a la clase productora. Schofield (2007, p. 159) subraya que ella se dirige primordialmente a los futuros guardianes, en quienes busca despertar un espíritu cívico, y solo en segundo lugar apunta al resto de los ciudadanos. Sobre la «mentira noble», véase nota 5 *supra*. Por otra parte, Gill (1996, pp. 266-275), en su tratamiento de la educación temprana de *República*, no aborda la educación de la clase productora.

¹⁸En *República* VIII, al considerar el régimen democrático, se define el pueblo (*dêmos*) a partir de los que “trabajan para sí mismos y no ocupan cargos públicos, poseyendo pocos bienes” (*Rep.* VIII, 565a1-2).

¹⁹La interpretación de la obra platónica que enfatiza su contraposición con la poesía tradicional, por caso la de Havelock (1994, 1996) resulta cuestionada por investigaciones recientes como las de Prada (2023a, 2023b, 2024) y Hammer (2002), que defienden la presencia de una reflexión filosófica subyacente en los poemas homéricos.

²⁰Véase Galí (1999, p. 240) y Grube (1983, pp. 274-275).

²¹Véase Jaeger (1993, p. 49).

la educación.²² Para ello el diálogo comienza por demostrar que el poema está alejado de la verdad porque su compositor, p.e. Homero, es un imitador que habla sin conocimiento (*Rep.* X, 602b5-10). Luego de este primer embate –que retomaré en el próximo apartado–, el diálogo cuestiona los efectos psíquicos de una poesía que hechizaba al público. Así, Sócrates indaga sobre qué aspecto del alma ejercía tal influjo. Vale aclarar que, en esta parte de la obra, Platón considera el alma humana no con su estructura tripartita,²³ sino tal como se hallaba históricamente configurada en la sociedad griega.²⁴ Todo lo irracional (lo apetitivo, lo fogoso e incluso las percepciones erróneas)²⁵ se había amalgamado y el alma lucía polarizada en dos grandes partes: una racional y otra irracional, que dominaba el conjunto psíquico. Esta situación era resultado de que, durante siglos, el pueblo había estado expuesto a relatos en los que abundaba el llanto y el lamento del héroe; el crimen y el festín entre los dioses; todo lo cual había alimentado –*mímesis* mediante–²⁶ los elementos irracionales. Con ese diagnóstico, *República* propone desterrar aquella poesía (*Rep.* X, 607b2),²⁷ para que en el alma de la multitud la parte racional pueda desplegarse y sea posible organizar la *pólis* de un modo justo. En este sentido, expulsar al poeta permitiría crear, como sostiene Badiou, las condiciones sociales para una nueva subjetividad colectiva.²⁸

La resonante exclusión de la poesía de una *pólis* bien legislada es una muestra de que en *República* existe una seria preocupación por la educación del pueblo.²⁹ Platón busca dinamitar el factor que reproduce y amplifica lo irracional en el alma individual y en la esfera colectiva. En este sentido, el proyecto platónico parece preocupado por evitar que la mayoría de la población quede sumergida en la irracionalidad, ya que una *pólis* semejante difícilmente podría mantenerse cohesionada gracias a la represión o la amenaza del uso de la fuerza. Consciente de este problema,³⁰ Platón no desatiende la educación del público general y propone neutralizar el dispositivo que reproducía a gran escala la mala configuración psíquica.

Sin embargo, esta propuesta reviste un carácter negativo porque solo denuncia lo que hay que evitar. La pregunta es si hay en la obra algún planteo constructivo respecto de la formación del pueblo.³¹ Cabe aclarar que no cuenta como tal el tratamiento de los mitos usados en la educación de los niños y todo el programa gimnástico-musical que se despliega en los libros II y III (*Rep.* II, 576e-III 416c), porque dicho planteo está destinado a la educación primaria de los futuros guardianes,³² es decir, a

²²La hegemonía cultural de la poesía respondía a una realidad social objetiva: la situación cultural de la oralidad. Sobre este tema, véase Havelock (1994, pp. 53-59).

²³La tripartición del alma se expone especialmente a lo largo de los libros IV, VIII y IX de *República*.

²⁴El libro comienza, en efecto, con la afirmación de que la poesía mimética ha provocado en sus oyentes la “perdición de los espíritus” (*Rep.* X 595b5-6).

²⁵La posición exegetica mayoritaria considera que la parte inferior del alma que se presenta en este pasaje se refiere a lo apetitivo (*epithymetikon*) (Annas, 1981, pp. 338-344) o bien a la parte concupiscente aglutinando otros elementos irracionales como son lo irascible (*thymoeidés*) y cierta capacidad de juicio implicada en la percepción sensible (Penner, 1971, pp. 100-108). Frente a esta interpretación, Fierro (en prensa) sostiene que la parte inferior del alma referida en *Rep.* X, 603a7-8 como “algo de lo ruin en nosotros” (*tôn phaulôn ti en hemîn*), consiste básicamente en una degradación del aspecto *logistikón* por su mal uso y solo en forma derivada se refiere a los otros aspectos del alma que, por su crecimiento desmedido, provocan dicha degradación de lo racional.

²⁶Se trata de la identificación con los personajes que Grube conceptualiza como *personificación acrítica* (1983, p. 309). Por otra parte, se pueden diferenciar dos sentidos de *mímesis* en *República*, los cuales son, i) asimilarse al otro mediante el gesto y la voz, que es lo que hace el actor cuando representa un personaje, y que aparece en *Rep.* III 393c, y ii) la producción de apariencias, tal como hace el pintor, el escultor y se aplica también el poeta, y que aparece en *Rep.* X, 598b. Al respecto, véase Sinnot (2015, pp. 23-24).

²⁷En efecto, no se rechaza toda poesía sino la poesía mimética tradicional, a la vez que se aclara que “sólo deben admitirse en nuestro Estado los himnos a los dioses y las alabanzas a los hombres buenos” (*Rep.* X 607a4-5).

²⁸Véase Badiou (2009, pp. 61-64).

²⁹Esta crítica que Platón presenta en *República* X a la educación tradicional poética puede ser entendida como un «programa cultural» para la *pólis*. Al respecto, véase Mársico (2020, pp. 3-26).

³⁰En *República* VIII (551b1-6) se advierte sobre la necesidad del recurso del miedo y la represión para mantener unida a una *pólis* en descomposición, a partir de la instalación del régimen oligárquico.

³¹Sobre la caracterización del pueblo en *República*, véase la nota 18 *supra*.

³²El mito de los metales, ejemplo de «mentira noble» que aparece al final del libro III, está destinado en primer lugar a los futuros guardianes, aunque se dirige también al resto de los ciudadanos. Sobre este asunto, véase la nota 17 *supra*.

quienes tendrán la función de gobernar o defender la *pólis* (*Rep.* II, 576c).

Lo cierto es que en *República* se constata la ausencia de un programa formativo específico para la clase más numerosa, a pesar del gran espacio que el tema educativo ocupa en la obra. Queda por examinar, entonces, si existe al menos alguna orientación sobre el modo en que el pueblo trabajador puede aproximarse a la vida justa. Sostengo que *República* no solo identifica lo que se debe rechazar sino que propone el modo en que la multitud productora puede desplegar su parte racional y acercarse a la vida justa. Esta perspectiva tiene respaldo en la misma argumentación que sirve para criticar la poesía tradicional en el último libro de la obra (596a6-602b11), donde Platón realiza una valoración del arte productivo, al punto que lo presenta como un quehacer asociado al uso de cierta capacidad racional.³³ En el apartado que sigue, defenderé esta posición con el análisis del texto fuente.

2.2. El arte productivo y su aporte para la vida justa

La argumentación destinada a desacreditar a la poesía en el libro X, inicia con la demostración del alejamiento del arte mimético respecto de la verdad y luego procede a ubicar en este terreno al poeta. La descalificación de toda técnica imitativa³⁴ se realiza a través del análisis comparativo de la actividad de dos tipos de artesanos: el pintor y el fabricante.³⁵ Lo que permitirá trazar la diferencia entre niveles ontológicos será el uso del “método acostumbrado” que consiste en “postular una Idea (*eídos*) única para cada multiplicidad de cosas a las que dábamos el mismo nombre.” (*Rep.* X, 596a7-9)

Sócrates propone, para avanzar en la explicación, considerar la multiplicidad de camas y de mesas. Hay, pues, una sola Idea de cama y una sola Idea de mesa. La idea de cama es la cama *en sí*, “aquello por lo cual decimos que la cama es cama” (*Rep.* X, 597a2). Ahora bien, el carpintero, cuando fabrica la cama o la mesa, mantiene una relación estrecha con la Idea de estos objetos:

–¿Y no acostumbrábamos también a decir que el artesano (*demiourgós*)³⁶ dirige la mirada (*blépon*) hacia la Idea (*pròs tèn idéan*) cuando hace las camas o las mesas de las cuales nos servimos, y todas las demás cosas de la misma manera? Pues ningún artesano podría fabricar la Idea (*idéan*) en sí. ¿O de qué modo podría?

–De ningún modo podría. (*Rep.* X, 596b7-11)³⁷

El hacedor, en este caso el carpintero, no produce la Idea, sino una cama o una mesa particular, esto es, “algo que es semejante a lo real mas no es real” (*Rep.* X, 597a6). Sin embargo, tiene su «mirada» y su «consideración» (*blépo*)³⁸ puestas en la Idea al fabricar el objeto particular. Tiene la noción correcta de lo que es una cama, de sus propiedades esenciales, y además sabe cómo hacerla. El pintor, en cambio, cuando pinta la cama, la hace en su mera apariencia, teniendo en mente no la Idea de cama, como el

³³En los pasajes que aquí analizo de *República* X se hace presente una valoración positiva de la actividad productiva que aparece también en el *Banquete* (206c1-5) con la caracterización de *éros* como deseo de creación y de procreación. Asimismo, aparece en esta parte de *República* un rescate del trabajo manual en particular, como se observa en la reivindicación que se hace del zapatero, el talabartero, el carpintero y otros oficios similares, frente a la denostada actividad mimética del poeta o el pintor. Vale aclarar que esta apreciación del trabajo manual que aparece en *República* contrasta sin embargo con el menosprecio presente en otras partes de su obra. Al respecto, véase Mondolfo (1955, pp. 499-511).

³⁴Sostiene Ludueña (2004, p. 64) que la crítica del artista mimético de *República* X se hace sobre la base del principio de especialización, esto es, de la prescripción de que cada persona se dedique a una sola actividad para cual tenga aptitudes naturales, en algunos casos fortalecidas por la educación.

³⁵Marcos (2006b) demuestra que la vasta crítica platónica en tres frentes contra el poeta (en *República*), contra el sofista (en el diálogo homónimo) y contra el orador (en *Gorgias*) tiene como hilo conductor a la noción de *mímesis*. Por otra parte, Marcos (2006a) sostiene que la comparación que Platón hace en el *Sofista* entre el pintor y el personaje que da título al diálogo reconoce un antecedente en esta comparación entre poeta y pintor de *República* X. Otro estudio sobre las equiparaciones platónicas entre pintura, poesía y sofística, en *República* y otros diálogos, puede encontrarse en Franco Ferraz (1999, pp. 73-85).

³⁶Sobre la edición consultada de *República* en lengua original, véase la nota 6 *supra*.

³⁷Se observa una afinidad entre este pasaje de *República* y otro de *El Capital* de Karl Marx, en el cual se examina el proceso de trabajo: “lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera. Al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquél ya existía en la *imaginación del obrero*, o sea *idealmente*” (Marx, 2004, p. 216).

³⁸Véase Liddell, Scott, Stuart-Jones y McKenzie (1940), s.v. *blépo*, en el primer sentido que aparece, «look» –en castellano, «mirar»–, y en una segunda acepción recogida, «behold» –«contemplar», «considerar»–.

fabricante, sino una cama particular, tal como se le aparece (*Rep.* X, 598b1-3).

De este modo, Sócrates establece tres niveles ontológicos. En primer lugar, el de las Ideas, de lo que es realmente existente –p.e. la cama que es en sí misma–, donde ubica a Dios como productor de estas naturalezas únicas (*Rep.* X, 597d5-6); en segundo lugar, el de los objetos particulares –p.e. la cama fabricada–, producidos por artesanos particulares; y en tercer lugar, el más pobre en cuanto al ser, el nivel de las imitaciones –p.e. la cama pintada–, donde coloca la obra del pintor y, según se establecerá poco después, la obra del poeta (*Rep.* X, 602b).

En definitiva, el artesano, el fabricante de objetos particulares, estaría ubicado en el segundo nivel ontológico, porque a este nivel pertenecen los resultados de su labor, los objetos particulares, sensibles. Sin embargo, a su vez, se relaciona con ciertas Ideas: tiene una noción fundamentada sobre qué es aquello que debe producir, sobre los rasgos esenciales de lo que fabrica. Aunque no trata con objetos que tengan una entidad ético-política, como la Idea de justicia, debe desarrollar, para conocerlos, cierta capacidad de abstracción.

Por otra parte, en un pasaje apenas posterior, todavía dentro de la crítica de la poesía (*Rep.* X, 599a8-602b11), Platón reafirma el valor del arte (*téchne*) productivo, con el mismo fin de desacreditar al poeta.³⁹ Sócrates argumenta que Homero no sabe sobre lo que habla porque no ha ejercido ningún oficio de los que imita. Cuando representa al médico, al zapatero, al educador o al estratega, lo hace a partir de apariencias, copia sus gestos y sus formas de expresión pero no conoce el arte sobre el que discurre. En este sentido, afirma Sócrates que

–El poeta colorea cada una de las artes (*tôn technôn*) con palabras y frases, aunque el mismo sólo está versado en el imitar (*mimēisthai*), de modo que a los que juzgan sólo basándose en palabras les parezca que se expresan muy bien, cuando, con el debido metro, ritmo y armonía, habla acerca del arte de la zapatería o acerca del arte del militar o respecto de cualquier otro; tan poderoso es el hechizo que producen estas cosas. (*Rep.* X, 601a5-b2)

El hechizo que el poeta ejerce sobre el auditorio se apoya, pues, en el colorido del discurso que se origina en sus propiedades musicales. El poema posee un atractivo superficial que el público disfruta a través de los sentidos pero no surge de su relación con lo verdadero. Si se lo despoja de todo el ornamento –prosigue Sócrates– el poema pierde su encanto, como lo pierde un rostro que no es bello cuando deja atrás la flor de la juventud (*Rep.* X, 601b).

De este modo, el diálogo retoma la previa distinción entre quienes dominan un arte (*téchne*) y quienes ofrecen una imitación (*mimesis*). Reaparece la mayor jerarquía del fabricante frente al imitador: quien ejerce una técnica para producir alguna cosa está más cerca de lo real que quien “solo está versado en el imitar” (*Rep.* X, 601a6-7)

Pero tras reafirmar este punto, el diálogo introduce una nueva distinción referida a la mayor cercanía con la realidad que tiene el usuario de un artefacto frente a su productor. La conversación se centra en el caso de la fabricación de instrumentos y, al respecto, comenta Sócrates:

–El pintor, decimos, pinta las riendas y el freno.

–Sí.

–Pero son el talabartero y el herrero quienes las hacen.

–De acuerdo.

–Ahora bien, ¿es el pintor quien sabe cómo deben ser las riendas y el freno? ¿O

no es tampoco el que las hace, el herrero y el talabartero, sino que quien sabe es

³⁹A diferencia de lo que ocurre en *República*, en el diálogo el *Sofista*, el arte imitativo no es colocado por debajo del arte que fabrica objetos, sino que ambos son considerados como especies del género de la producción humana. A respecto, véase Marcos (2006a, p. 80)

aquel que sabe servirse de tales cosas, el jinete?

–Muy cierto. (*Rep. X*, 601c7-15)

El pintor es un mero imitador que, como el poeta, no produce la cosa, sino la imagen de la cosa; es entonces el que está más alejado de la realidad en cuestión. El herrero y el talabartero son quienes hacen la rienda y el freno, los que fabrican esos instrumentos y están, por ende, más cerca de la Idea de dichos objetos. Ahora bien, el nivel más próximo a lo real se alcanza con el que sabe servirse del instrumento. En este caso, el jinete es quien realmente sabe cómo debe ser la rienda y el freno.

Sobre la base de esta nueva distinción en tres tipos de intercambio con lo real, Sócrates sostiene que existen tres tipos de arte:

–Con respecto a cada cosa hay tres artes (*treis téchnas eînai*): el del que la usa (*chresoménen*), el del que la hace (*poiéousan*) y el del que la imita (*mimesoménen*).

–Sí.

–Y la excelencia (*areté*), belleza (*kállos*) y rectitud (*orthótes*) de cada instrumento, ser viviente o acción, ¿están referidas a otra cosa que al uso que les corresponde por naturaleza o que fue tenido en cuenta al fabricarlas?

–A ninguna otra cosa. (*Rep. X*, 601d1-8)

Platón distingue aquí tres ámbitos de la realidad: la producción, la naturaleza y la praxis. En cada uno de ellos, se pueden a su vez diferenciar y jerarquizar tres artes: el arte del usuario, del productor y del imitador. El arte del usuario es el superior de los tres porque es el arte que conoce el fin. De esta manera, en el uso (*chrêsis*) del artefacto se pone a prueba su excelencia (porque se corrobora que efectivamente sirve para tal fin).

De acuerdo a lo que Sócrates viene argumentando, entonces, el arte del que usa o implementa es el primero en relación con la verdad; el arte del que produce es el segundo y, en el último lugar, el más distante de la verdad, está el arte del imitador. Inmediatamente, *República* le asigna nombre al tipo de acceso cognoscitivo a lo real que implica cada dominio técnico:

–Respecto del mismo instrumento, por consiguiente, el fabricante (*poietés*) poseerá una recta opinión (*pístin orthén*) en lo tocante a su bondad y maldad, debido a su relación con el entendido, y al verse obligado a atender al entendido, en tanto que éste, que es quien usa el objeto, es el que posee el conocimiento (*epistémén*)

–De acuerdo. (*Rep. X*, 601e7-602a4)

El fabricante (*poietés*) desarrolla, pues, la recta opinión (*orthè dóxa*) o la recta creencia (*orthè pístis*) gracias a su relación con el usuario, que es el entendido. El productor tiene pues que escuchar, tener en cuenta las indicaciones y los comentarios del que emplea el artefacto respecto de si este es bueno o malo, si sirve para lograr el fin buscado. Debe atender, en definitiva, las pautas del que posee el conocimiento. Con ello, el productor afianza su capacidad racional en la medida en que regula y acomoda su labor para lograr una correcta fabricación.

Entonces, si bien el fabricante no adquiere un conocimiento sino sólo una recta opinión, se encuentra en mejor situación que el imitador, ya sea pintor o poeta (*Rep. X*, 601e7-602a12). El imitador en efecto queda en el nivel más pobre en relación con la verdad porque respecto de los productos no desarrolla ni conocimiento ni recta opinión. La imagen que el imitador ofrece es para Sócrates “un juego que no debe ser tomado en serio” (602b7-8).⁴⁰ El productor, en cambio, realiza una actividad técnica a partir de la cual despliega su capacidad racional e inscribe, de esta manera, su accionar cotidiano en

⁴⁰De acuerdo al pasaje de la línea dividida de *República VI* (509d6-511e5), el grado gnoseológico al que correspondería el discurso poético es el más bajo, a saber, el de la *eikasía*, la mera «conjetura».

un marco de racionalidad.

3. Conclusión

En la introducción del presente trabajo he planteado la cuestión de si *República* explicita el modo en que los miembros de la clase laboriosa podrán desplegar su aspecto psíquico racional a fin de alcanzar la vida justa.⁴¹ En la Sección 1, he consignado que la justicia es una de las cuatro virtudes y que surge junto con las otras tres: ser justo implica ser valiente, sabio y moderado. Abrazar la justicia requiere, asimismo, una adecuada estructuración psíquica en la cual cada aspecto del alma haga lo suyo: que lo racional gobierne y, con el auxilio del aspecto fogoso, mantenga lo apetitivo dentro de ciertos límites.

La indagación prosiguió en la Sección 2 con la búsqueda de las vías por las cuales *República* sugiere desarrollar el aspecto racional en el miembro de la clase productora, habida cuenta de que es un sector de la *pólis* que queda al margen del programa educativo pensado para las dos clases de guardianes.

En relación a este último interrogante, he mostrado que en el libro X aparecen dos pautas que apuntan al objetivo de vigorizar la parte racional del ciudadano común, que es a la vez integrante del sector que produce riqueza. La primera consiste en una propuesta explícita de neutralizar la educación poética que, según el diagnóstico de *República*, alimentaba en el alma del griego común todos los componentes irracionales. La segunda pauta es la valoración que hace el libro X del arte productivo. En el proceso laboral, el fabricante trabaja en un nivel de lo real superior al de la imitación: produce objetos particulares, no meras apariencias y, además, tiene una relación con la «Idea» (*eîdos/idéa*) del objeto que produce: puede fabricar una cama porque dirige su «mirada» y su «consideración» (*blépo*) hacia la Idea de cama. En otros términos, capta de algún modo sus propiedades esenciales, lo que implica una capacidad de abstracción. Además, el productor que ejerce un arte, cuando produce un artefacto, presta atención al usuario para ajustar su accionar con vistas al perfeccionamiento del producto. De esta manera, el buen ejercicio de una técnica productiva obliga al desarrollo de una recta opinión (*orthè dóxa*) y una recta creencia (*orthè pístis*), lo cual desarrolla aún más la capacidad racional (*logistikón*) en el alma del buen fabricante.⁴²

Sin embargo, la vida justa exige algo más que contar con una parte racional fortalecida. Como he señalado, el justo debe ser sabio, moderado y valiente. ¿Alcanza el productor, gracias a su actividad, estas virtudes? Su desempeño en un arte productivo, ¿lo acerca a la sabiduría, es decir, al conocimiento de lo que es provechoso para cada parte del alma y para el conjunto? ¿Lo aproxima a la valentía en tanto capacidad de preservar, a través de placeres y dolores, lo que la razón manda que hay que temer? ¿Le facilita obtener moderación, esto es, el acuerdo entre las partes del alma sobre cuál debe mandar y cuáles obedecer?

Existen elementos para sostener que en *República* el ejercicio de un arte productivo genera un hábito (*êthos*) que conduce al trabajador, aunque de manera práctica y no-filosófica, a la vida virtuosa.⁴³

⁴¹En la introducción, he mencionado mi afinidad con la posición de Cortisoz (2023), quien sostiene, contra Williams (2006), que para *República* el productor puede ser justo ya que no se encuentra por naturaleza dominado por apetitos. Cabe aclarar, no obstante, que la multitud ciertamente puede acabar psíquicamente esclavizada por apetitos a partir del proceso de decadencia social que se describe en los libros VIII y IX.

⁴²Este despliegue racional que promueve el proceso laboral puede ser complementado con el efecto que la «mentira noble» produce en el alma de la población trabajadora. Se trata, no obstante, de dos procesos diversos: mientras el mito de los metales introduce en el futuro guardián o ciudadano una verdad o recta creencia propia del ámbito de la praxis, el fortalecimiento racional que obtiene el fabricante por medio de su actividad es propio del ámbito productivo y un logro específico de la clase laboriosa. Véanse las notas 5 y 17 *supra*.

⁴³La posibilidad de ser virtuoso por hábito y sin filosofía es referida en un pasaje hacia el final de la obra, en el contexto del mito de Er (*Rep. X*, 619c6–d1).

Pero más allá de explorar esta posibilidad –asunto que excede el presente trabajo– se ha demostrado aquí que el ejercicio de una técnica productiva fortalece el aspecto racional de la *psyché* y, de esta manera, hace un aporte fundamental para que el aspecto *logistikón* gobierne la existencia y le otorgue el lugar correspondiente a cada parte del alma.

En síntesis, los pasajes referidos del último libro de la obra acusan la presencia de dos pautas para que el fabricante se acerque a la vida virtuosa. Liberado de la mala influencia de la educación poética y enfocado en el ejercicio de un arte productivo, el miembro de la clase laboriosa adquiere las condiciones psíquicas que lo acercan a la vida justa.

Referencias bibliográficas

- Annas, Julia. (1981). *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford University Press.
- Badiou, Alain. (2009). *Pequeño manual de inestética*. Prometeo.
- Bieda, Esteban. (2015). Unidad y multiplicidad del alma en la República de Platón. *Quaderni Urbani di Cultura Classica*, 109(1), 89-116.
- Burnet, John. (1899-1906). *Platonis Opera*, 5. Oxford University Press.
- Camarero, Antonio. (1977). Platón, *República*. Eudeba.
- Cortissoz, Carlos. (2023). Souls Within a Soul. The city-Soul Analogy Revisited. *Studies in Ancient Greek Philosophy*. Routledge, 144-161.
- Divenosa, María y Mársico, Claudia. (2007). Platón, *República*. Losada.
- Eggers Lan, Conrado. (2011). Platón, *República*. En *Diálogos*, vol. II. Gredos.
- Fierro, María Angélica. (2007). La deducción de las partes del alma de un conflicto de deseos en *República* IV. *Thémata. Revista de Filosofía*, 38, 61-75.
- Fierro, María Angélica. (2008). La teoría platónica del éros en la *República*. *Diánoia*, LIII(60), 21-52.
- Fierro, María Angélica. (en prensa). ¿Qué parte del alma es “τῶν φαύλων τι ἐν ἡμῖν” en *Rep.* 10 603a7-8? *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*.
- Franco Ferraz, María Cristina. (1999). *Platão. As Artimanhas do Fingimento*. Relume-Dumará.
- Galí, Neus. (1999). *Poesía silenciosa, pintura que habla*. El acantilado.
- Gill, Christopher. (1996). *Personality in Greek Epic, Tragedy, and philosophy: The Self in dialogue*. Oxford University Press.
- Grube, Georges Maximilien. (1983). *El pensamiento de Platón*. Gredos.
- Hammer, Dean. (2002). *The Iliad as politics. The performance of Political Thought*. University of Oklahoma Press.
- Havelock, Eric. (1994). *Prefacio a Platón*. Visor.
- Havelock, Eric. (1996). *La musa aprende a escribir*. Paidós.
- Jaeger, Werner Wilhelm. (1993). *Paideia*. Fondo de Cultura Económica.
- Liddell, Henry; Scott, Robert; Jones, Henry & Mckenzie, Roderick. (1940). *A Greek-English Lexicon*. Clarendon Press.
- Ludueña, Ezequiel. (2004). Arte, sofística y filosofía en Platón. En Santa Cruz, María Isabel; Marcos, Graciela y Di Camilo, Silvana. (comps.), *Diálogos con los griegos. Estudios sobre Platón, Aristóteles y*

Plotino (pp. 57-75). Colihue.

Macías, Julián y Marcos, Graciela. (2012). El tratamiento de la «noble mentira» en *República*. En Livov, Gabriel y Spangenberg, Pilar. (eds.), *La palabra y la ciudad. Retórica y Política en la Grecia Antigua* (pp. 285-309). Colihue.

Marcos, Graciela. (2006a). Algunos aspectos de la crítica platónica al arte imitativo. La analogía entre el sofista y el pintor. *HYPNOS*, 11(16), 74-88.

Marcos, Graciela. (2006b). La crítica platónica a oradores, poetas y sofistas. Hitos en la conceptualización de la mimesis. *Estudios de filosofía*, 34, 9-27.

Mársico, Claudia. (2020). Argumentos anticirenaicos en el programa cultural de la República de Platón. *Diánoia*, 64(83), 3-26.

Marx, Karl. (2004). *El Capital: proceso de producción del capital*. Tomo I, Vol.1. Siglo XXI.

Mondolfo, Rodolfo. (1955). *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. Editorial Imán.

Mondolfo, Rodolfo. (2013). *El pensamiento antiguo*. Losada.

Penner, Terry. (1971). Thought and Desire in Plato. En Vlastos, Gregory. (ed.), *A Collection of Critical Essays* (pp. 96-118). Anchor books.

Prada, Gastón. (2023a). *Homero y el principio de la filosofía. Estudio de los tópicos filosófico-políticos de los poemas homéricos y su reelaboración en la Atenas de los siglos V-IV a.C.*, [Tesis de doctorado]. Universidad de Buenos Aires: http://repositorio.filo.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/16194/uba_ffyl_t_2022_se_prada.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Prada, Gastón. (2023b). Pensamiento político en la épica homérica: ¿una reflexión en torno al Estado? *Gerión*, 42(2), 391-406.

Prada, Gastón. (2024). Rumbo a una metafísica homérica: algunas aproximaciones filosóficas a la lectura de la *Ilíada*. *Classica*, e-ISSN 2176-6436, v. 36.

Schofield, Malcolm. (2007). The Noble Lie. En Ferrari, Giovanni (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic* (pp. 138-164). Cambridge University Press.

Sinnot, Eduardo. (2015). Aristóteles, *Poética*. Colihue.

Williams, Bernard. (2006). The Analogy of City and Soul in Plato's Republic. En Burnyeat, Myles. (ed.), *The Sense of the Past. Essays in the History of Philosophy* (pp. 108-117). Princeton University Press,