

<http://doi.org/10.21555/top.v690.2509>

Hegel's Plato: Private Property and Subjective Freedom

El Platón de Hegel: propiedad privada y libertad subjetiva

Alejandro Mauro Gutiérrez

Universidad de Buenos Aires
Argentina

agutierrez@unsam.edu.ar

<https://orcid.org/0000-0002-8942-7291>

Recibido: 02 - 03 - 2022.

Aceptado: 30 - 06 - 2022.

Publicado en línea: 04 - 04 - 2024.

Cómo citar este artículo: Gutiérrez, A. M. (2024). El Platón de Hegel: propiedad privada y libertad subjetiva. *Tópicos (México)*, 69, 85-117. DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v690.2509>.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

In this paper, I analyze Hegel's interpretation of Plato's political philosophy (specially the *Republic*) in certain passages of two specific works: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* and *Die Vorlesungen über Platon*. I consider two axes of analysis: private property and subjective freedom. The main goal of the paper is to describe the relationship that Hegel establishes with Plato, or at least with the *Republic*. I show that this dialogue presents nuances with respect to the two axes mentioned and that these nuances imply differences of analysis regarding the Hegelian reading.

Keywords: Plato; Hegel; private property; subjective freedom.

Resumen

En este artículo analizo la interpretación de Hegel de la filosofía política platónica (particularmente la *República*) en determinados pasajes de dos obras puntuales: los *Fundamentos de la filosofía del derecho* y las *Lecciones sobre Platón*. Considero dos ejes específicos de análisis: la propiedad privada y la libertad subjetiva. El objetivo del artículo es señalar la relación que Hegel establece con Platón o, al menos, con *República*. Muestro que, en realidad, en este diálogo existen ciertos matices con respecto a los dos ejes mencionados; estos matices implican diferencias de análisis respecto de la lectura hegeliana.

Palabras clave: Platón; Hegel; propiedad privada; libertad subjetiva.

1. Introducción¹

Abordar la apropiación hegeliana de los análisis propuestos por Platón en *República* no tiene solo el valor de constatar si efectivamente lo dicho por Hegel se encuentra en Platón, si la apropiación conceptual es adecuada o identificar si se pueden extrapolar categorías de análisis sin perder de vista elementos propios de la Antigüedad clásica. También implica poner de manifiesto una serie de problemáticas que ocuparon a ambos autores con el fin de dar respuestas determinadas a problemas específicos de su tiempo. Tanto en Platón como en Hegel hay dos problemas fundamentales cuyo análisis puede contener claves de lectura para comprender mejor nuestro presente: el problema de la justicia social y el de la libertad individual. Son problemas, y continúan siéndolo, en cuanto hoy se percibe la ausencia de ambas dimensiones. No parecería haber ni justicia ni libertad, y el inconveniente se debe justamente a la relación que se establece entre ambos elementos de la diáda, relación que a veces es de contraposición. Es precisamente este punto lo que tanto pareció preocupar a ambos autores en épocas tan distintas.

La finalidad del presente trabajo es señalar la relación que Hegel establece con Platón, al menos con *República*, abordando específicamente el análisis político de ambos autores.² Desde este punto de vista, Browning (1987, pp. 377-393) plantea un análisis comparativo y postula que tanto Platón como Hegel coinciden en el valor capital que tienen las fuerzas sociales y el individuo en cuanto participación de un contexto social más amplio, pero, por razones obvias, difieren en la tarea asignada a la filosofía, ya que, para Hegel, esta no cumple la función de rescatar al individuo de la alienación social (cfr. Browning, 1987, p. 378). Este planteo resulta interesante, pero, si bien señala las críticas que Hegel le hace a Platón, no profundiza en ellas.

Asimismo, Fernández (1991, pp. 39-61) realiza una lectura de la influencia del pensamiento griego en Hegel y le dedica un apartado

¹ Agradezco a los árbitros de la revista *Tópicos* por sus valiosas sugerencias sobre este trabajo.

² Para un abordaje general de la relación entre Platón y Hegel, cfr. Fernández (1991, pp. 39-61), Barrios Casares (1995, pp. 125-148), Espinoza Lolas (2009, pp. 226-244) y O'Neill Surber (2019, pp. 131-145).

a *República* en relación con la evolución del pensamiento hegeliano. Sin embargo, no se realiza un análisis pormenorizado de la posición platónica y se recuperan solamente las críticas, finalizando con tres elementos puntuales: el individuo no puede elegir su oficio, no se reconoce el derecho de propiedad universal y se excluye el matrimonio (cfr. Fernández, 1991, pp. 54-55). Asimismo, Fernández considera que, en *República*, efectivamente se neutraliza la individualidad y se elimina la libertad subjetiva (1991, pp. 54-55), pero pone de manifiesto que “el hecho de que estas exclusiones no afecten por igual a todos los integrantes de la *pólis* no preocupa demasiado a Hegel” (1991, p. 55), un punto extremadamente relevante que no es desarrollado suficientemente.

Por último, el trabajo de Foster (1965) realiza un análisis minucioso no solo de las críticas de Hegel hacia Platón, sino de también de *República* y de la noción de “libertad subjetiva” que se pone en juego. Para este autor, habría que tener en cuenta numerosos supuestos que operan en *República* y en la *Filosofía del derecho*.³ Desde mi punto de vista, los supuestos que introduce Foster resultan difíciles de sostener, sobre todo porque Platón no es sistemático con sus propuestas y porque Foster toma la *Filosofía del derecho* de 1821, pero no contempla las *Lecciones sobre Platón* de 1825-1826.⁴

En términos generales, la bibliografía que he abordado se concentra en recuperar las críticas señaladas y realizar una comparación entre sistemas políticos, pero carece de una profundización de los matices que puedan darse en *República* en relación con dichas críticas. Si bien este punto es retomado por Foster de forma precisa, considero que operar

³ En principio, habría dos tipos diferentes de libertad subjetiva: la relacionada con la moral y la relacionada con la *chrematística* (Foster, 1965, pp. 74-97). En Platón, la distinción cobraría importancia en cuanto implican participaciones de distinto nivel del agente (pasivo en la primera y activo en la segunda, desde el punto de vista subjetivo). Por parte de Hegel, la objeción sería a aquella que implica total pasividad del agente. De este modo, la crítica hegeliana a la ausencia de libertad subjetiva en la *kallipolis* sería efectiva. Sin embargo, si bien coincido con la pertinencia de la crítica hacia la libertad subjetiva, no veo la necesidad de desdoblarla como hace este autor.

⁴ Jean-Louis Vieillard Baron ha permitido un acceso más preciso a estas lecciones a través de su edición crítica del manuscrito de Von Griesheim, discípulo de Hegel, que contiene apuntes sobre las lecciones sobre Platón de la Universidad de Berlín (semestre de invierno de 1825-1826). Cfr. Casares (1995, p. 127).

con una enorme cantidad de supuestos ya implica, antes de evaluar el análisis, el deber de justificarlos en sí mismos.

A diferencia de lo sostenido por Foster, en el presente artículo mostraré que, en realidad, en Platón existen matices con respecto a los dos ejes mencionados y que estos matices implican un análisis pormenorizado de dos elementos de base de la sociedad (*scil.* la propiedad privada y la libertad subjetiva) que llevarán a modificaciones interpretativas dependiendo desde donde se lean estos puntos. Mi intención no es solo poner de manifiesto si aquellos elementos que Hegel señala como problemáticos efectivamente se encuentran en *República*, sino también mostrar claves de lectura en lo que refiere a la recepción de Platón en la obra de Hegel y señalar la relevancia que tiene comprender la relación entre libertad y propiedad al interior de una teoría política.

Para esto, realizaré, en el primer apartado, algunas consideraciones generales del problema. En el segundo apartado analizaré las consideraciones hegelianas de la sociedad civil en la *Filosofía del derecho* con el objetivo de mostrar los elementos claves sobre dicha sociedad en lo que refiere a las virtudes y los peligros de la conformación socioeconómica que Hegel señala. En el tercer apartado abordaré las *Lecciones sobre Platón* de Hegel con el fin de recuperar lo dicho en el primer apartado y redimensionarlo en relación con *República*, lo cual permitirá una transición hacia el cuarto apartado, donde identificaré si los elementos referidos a la propiedad privada y la libertad subjetiva se encuentran en dicho diálogo. En el quinto apartado pondré de manifiesto uno de los problemas subyacentes en *República*: la justicia como bien ajeno (*allótrion agathón*). A partir de esta definición, mostraré cómo la posibilidad de justicia social depende del tratamiento de la propiedad privada y, por lo tanto, de su anclaje en la libertad subjetiva.

2. Consideraciones preliminares

Si bien hay una distancia muy grande entre Platón y Hegel, cabe destacar que los contextos de crisis a partir de los cuales se generan ambos planteos pueden tener ciertos puntos de contacto. Sobre todo porque, como ya he mencionado, la preocupación principal de ambos autores es la propiedad privada y la libertad subjetiva.⁵

⁵ El concepto de “libertad subjetiva” es atribuido por Hegel a Platón sin más. Cabe aclarar que, en rigor, el concepto de “subjetividad” en la Antigüedad clásica resulta problemático. Sin embargo, si tomamos dicha subjetividad en

Por un lado, Hegel se encuentra en los comienzos de la sociedad civil, la conformación del Estado moderno y en un momento de maduración de la economía capitalista, con lo cual el análisis de las variables mencionadas se centra en la posibilidad de la libertad individual y su maximización, sin perder de vista la posibilidad de la justicia social y la equidad. A partir de esto, Hegel denuncia los peligros de una sociedad centrada en el ser humano no como fin, sino como medio de satisfacción de necesidades.

Por otro lado, Platón, hace unos 2400 años y en plena crisis democrática ateniense, se plantea el mismo problema: la justicia y su relación con el poder político y económico.⁶ Platón denuncia los peligros de asociar los tres elementos mencionados, lo cual conllevaría la destrucción de cualquier posibilidad de justicia social. Aquello que atraviesa transversalmente el problema, tanto en Platón como en Hegel, es la propiedad privada. Como mostraré, en ambos autores la propiedad es el eje a partir del cual pueden considerarse los aspectos éticos al interior de una sociedad.

Hegel, en la *Filosofía del derecho*, describe, analiza y define el modo de funcionamiento de la sociedad civil. En este análisis se postula, en simultáneo, una descripción favorable en lo referente al tipo de relación establecida, en dicha sociedad, entre particular y universal, seguido de una crítica de las condiciones sociales que pueden ser alcanzadas si la sociedad civil opera libremente y sin ningún tipo de limitación. En efecto, el sistema de interdependencia múltiple que plantea la sociedad civil implica un sistema de relaciones que permite la estrecha vinculación de lo particular con lo universal. En esta constitución se observa, por un lado, al conjunto de individuos particulares y, por el otro, al Estado. Ambos elementos representan un sí mismo que no puede disolverse en el otro —como por ejemplo sucediera en Marx, para el cual la sociedad civil define al Estado y puede subsumirlo en su lógica—; es decir, cada elemento tiene sus características definitorias y, en el juego dialéctico,

sentido laxo (en cuanto acción y deseo individual de forma irrestricta), entonces cabe considerar que este punto sí se encuentra en Platón. Para la noción de “subjetividad política”, cfr. Gallego (2003). Para los conceptos de “acción” y “deseo” con cierto matiz de interioridad en la obra platónica, cfr. Bieda (2021).

⁶ Para el contexto histórico respecto de Platón, cfr. Eggers Lan (2000). Para un abordaje histórico del pensamiento político en la filosofía platónica, cfr. Barceló y Hernández de la Fuente (2014, pp. 259-309).

ninguno (*scil.* Estado e individuos particulares) puede, ni debe, anular al otro.

Esta relación tiene como base de funcionamiento dos elementos: la libertad subjetiva, que es uno de sus fundamentos, y la propiedad privada; ambas se encuentran estrechamente relacionadas. Por un lado, la libertad subjetiva representa el derecho de que cada uno pueda hacer lo que elige, seleccionar su propio oficio y ser definido como fin en sí mismo y no como medio. Para que esto sea posible, la propiedad privada debe universalizarse: cada uno debe tener la posibilidad de ser propietario de los medios que representen la realización de su propia finalidad, y debe abolirse la esclavitud para que nadie que sea fin en sí mismo pueda constituirse como medio (propiedad). La sociedad civil cumple con estas características. Sin embargo, Hegel indica que, en este tipo de constitución social, el riesgo consiste en la multiplicación infinita de las necesidades, las cuales llevan a la multiplicación infinita de los medios para satisfacerlas. De modo que una sociedad definida en estos términos corre el riesgo de autodestruirse, como mostraré en breve.

En efecto, en la segunda sección de la tercera parte de la *Filosofía del derecho*, Hegel describe los fundamentos de la sociedad civil y plantea los peligros de una conformación social que permita la multiplicación infinita de las necesidades y el capricho subjetivo, lo cual conlleva “el espectáculo de la disolución, de la miseria y de la corrupción física y ética” (1968, p. 173, § 185) y la ruptura o escisión del sistema de la *eticidad* (*Sittlichkeit*) en sus opuestos (1968, p. 173, § 184). La multiplicación infinita de las necesidades implica la multiplicación infinita de los medios de satisfacción, anulando la posibilidad de constitución del ser humano como fin al reducirlo a mero medio. De este modo, la dualidad particular-universal se escinde, disolviendo la eticidad en sus opuestos. El problema, entonces, se relaciona con el concepto de “eticidad”, y una posibilidad de respuesta a la escisión consistiría en la *formación* (*Bildung*).⁷

⁷ El neohumanismo universalista, luego de la *paideia Christi* —*Bildung* medieval—, dio paso a la dimensión histórica de la formación (*Bildung*) del ser humano cuyo ideal es la formación de la propia humanidad. A partir de una postura secularizadora, los seres humanos tienen su destino en sus propias manos y, por lo tanto, depende de ellos la realización de su fin. Esto resulta en un ideal educativo e histórico que tendría como *télos* la perfección humana como un todo que debe trascender al individuo sin olvidarlo. Es desde esta perspectiva

El diagnóstico que Hegel realiza en la *Filosofía del derecho* a propósito de la sociedad civil se relaciona estrechamente con un análisis de consideraciones históricas de otros sistemas organizativos de la sociedad. Uno de ellos es el propuesto por Platón en *República*, que Hegel toma como ejemplo repetidas veces para señalar lo que en la *kallípolis* resulta insuficiente para alcanzar el estadio de la sociedad civil, la cual implica la realización de la libertad. Hegel indica dos elementos fundamentales que se encontrarían en *República*: la abolición de la propiedad privada y la anulación de la libertad subjetiva; señala que la carencia de estos elementos implica la imposibilidad de arribar a un sistema cuya estrecha relación mediadora entre particular y universal lleve a la libertad.⁸

3. La *Filosofía del derecho* y la sociedad civil

Para poder establecer la relación entre Hegel y Platón cara a los puntos mencionados, comenzaré comentando algunos párrafos de la *Filosofía del derecho* con el fin de mostrar la posición que Hegel manifiesta con respecto a la sociedad civil y evidenciar la polivalencia, al menos dual, del enfoque hegeliano. Es decir, las virtudes y los peligros de una sociedad arraigada en un principio de libertad subjetiva que en última instancia se desprendería del derecho de propiedad. A partir de la apreciación que Hegel tiene de dicha sociedad y del Estado moderno, la escisión entre particular y universal, se podrá encauzar mejor la lectura platónica.⁹

que la secularización de la Modernidad trazará las líneas entre lo individual y lo colectivo y su interrelación en el plano formativo. Así, la formación se perfila como la conjunción del individuo y lo colectivo, una individualidad que en su formación se proyecta con carácter universal en el todo y que representa la viva imagen del ideal humano. Esta síntesis que aquí presento es desarrollada por Vilanou (2001, pp. 3-30).

⁸ Respecto de la lectura hegeliana de la libertad subjetiva anulada en el caso platónico, seguimos las consideraciones de Fernández, quien señala: “El excesivo esquematismo en la comprensión del principio de la subjetividad impide a Hegel mostrarse debidamente sensible ante el hecho de que Sócrates trató de armonizar al individuo con la comunidad desde un nuevo horizonte reflexivo” (1991, p. 51, n. 51). Considero que Platón es deudor de Sócrates en relación con dicha armonización y, como señalaré, ni este principio ni la propiedad privada están anulados completamente en *República*.

⁹ He limitado el análisis de la *Filosofía del derecho* fundamentalmente a los primeros párrafos de la tercera parte, sección segunda.

En el § 182, tercera parte, sección segunda, de la *Filosofía del derecho*, Hegel plantea que “la persona concreta es un fin [...] *particular*, en cuanto totalidad de necesidades y mezcla de necesidad natural y arbitrio” (1968, p. 172, § 182), y que esto constituye los fundamentos de la sociedad civil. Claramente, en esta individualidad el límite se encuentra en otra individualidad cuya interrelación establece el otro principio, relacionado con la forma de la universalidad y condicionado por esta, y permite que el individuo se haga valer y se satisfaga. Si la base de la sociedad civil se encuentra en que cada persona es un fin particular, entonces se puede concluir que el ser humano no puede ser medio-para y que la constitución de dicha base se desprende de la propiedad privada: si el ser humano no puede ser medio-para, entonces debe abolirse la esclavitud, que, en dicho contexto, no es otra cosa que una reforma en las condiciones económicas de la propiedad.¹⁰

Ahora bien, si cada persona es un fin en sí mismo, entonces debe limitarse la realización egoísta del fin. Esto se lleva a cabo mediante el condicionamiento de la universalidad, la cual establece un sistema de dependencia multilateral por el que “la subsistencia y el bienestar del individuo” se encuentran entrelazados “con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos” (1968, p. 172, § 183). De modo que la particularidad se encuentra atravesada por la universalidad en cuanto mediación de consecución de fines individuales y universales: unos y otros deben coincidir; la universalidad debe ser el fin último de la particularidad (cfr. 1968, p. 172, § 184). Esta contradicción es la contradicción dialéctica de ambos principios: los intereses egoístas están mediados por los otros.

En el § 184, Hegel sostiene que:

La Idea, en su escisión, confiere a los momentos una *existencia característica*; a la *particularidad*, el derecho de desenvolverse en todas direcciones, y a la *universalidad*, el derecho de mostrarse como sustancia y forma necesaria de la particularidad, así como de manifestarse, en cuanto potencia, por encima de ella y como su fin último (1968, p. 173, § 184).

¹⁰ En efecto, la esclavitud es la evidencia explícita de que el ser humano es tomado como un medio-para, mera cosa entre otras para la satisfacción de necesidades.

Sostiene también que “[e]l sistema de la ética disuelto en sus opuestos es lo que constituye el momento abstracto de la *realidad* de la Idea” (1968, p. 173, § 184).¹¹ Por un lado, la particularidad cuyo derecho es desenvolverse en toda dirección; por el otro, la universalidad que se muestra como sustancia, como finalidad última y por encima de la particularidad. Esto siempre en el Estado exterior (cfr. *infra*, n. 13). Aquí el egoísmo toma el poder y el bien común desaparece, pero es el dominio de las apariencias en cuanto que hay una verdad más fundamental (Ferrari, 2006, p. 558).

Hasta aquí, Hegel describe la sociedad civil en sus fundamentos, pero en el § 185 aparece una “advertencia” —consecuencia del § 184, sobre el cual volveré—. Hegel dice en el § 185 que “[l]a Sociedad Civil en esas oposiciones y en su entresijo presenta, justamente, el espectáculo de la disolución, de la miseria y de la corrupción física y ética, comunes a entrambas” (1968, p. 173, § 185). Así, un aspecto de la sociedad civil puede representar miseria, corrupción física y corrupción ética, anulando el sistema de la eticidad (*Sittlichkeit*). Esto representa, en efecto, las consecuencias del exceso de particularidad que impregna a la sociedad civil burguesa (Ferrari, 2006, p. 558). La sociedad civil reproduce la contradicción de los principios, pero ahora en el goce y la miseria. Estas oposiciones radicales implican la corrupción total de la sociedad.¹²

Pero la oposición que mencioné se da en que la individualidad, que se extiende en todas las direcciones: por un lado, se destruye en su goce a sí misma y a su concepto sustancial; por otro, al excitarse infinitamente, pero en dependencia general de lo contingente y del arbitrio, y limitada por la universalidad, satisface el menester necesario y circunstancial. Entre estos opuestos, la sociedad civil, si se escinde en sus momentos, colapsa, puesto que se autodestruye la particularidad, anulando la universalidad como límite. El problema, entonces, es el desarrollo autónomo de la particularidad. ¿Cuál sería aquí el inconveniente? Que

¹¹ Valga decir que la Idea es la recuperación del todo que se manifiesta siempre parcialmente. Sería la Idea de “libertad” que opera la unidad.

¹² Corrupción que tiene correlato en *República*, al menos en lo que refiere a la limitación de la miseria y la opulencia en 421d y 422e. En efecto, la multiplicación de las necesidades lleva a la opulencia de la *pólis* enferma, la cual genera miseria y el enfrentamiento interno: escinde la unidad de la *pólis* y la convierte en enemiga de sí misma.

sin este desarrollo no hay libertad, pero con esta libertad extrema se escinden los momentos y se rompe la eticidad: hay miseria y corrupción.¹³

En la sociedad civil, planteada en estos términos, se escinde definitivamente lo individual de lo universal a pesar de la estrecha conexión y mediación entre ambos. Hegel postula que el desarrollo de la particularidad en la sociedad civil no es autónomo. Esto es claro; no hay autonomía en cuanto dependemos de otros. Pero, en cuanto la relación establecida con el otro implica la persecución del fin individual a costa de convertir al otro en un *medio-para*, se producen problemas en la base de la sociedad descrita por Hegel. Si el ser humano es un medio-para, solo que por otros mecanismos,¹⁴ entonces la eticidad, la libertad y la mediación universal se encuentran comprometidas. Lo que resta es la anulación de la escisión a partir de la formación y la autolimitación de las voluntades particulares a partir de la comprensión de que el individuo forma parte de algo más allá de él mismo: la comunidad. La falta de formación es lo que conlleva goces ilimitados y corrupción (cfr. § 195). La toma de conciencia de lo particular, toma de conciencia de la mediación universal, es lo que permite la reconstitución de la eticidad y la no disolución en sus opuestos (cfr. Ferrari, 2006, p. 555). El problema,

¹³ Hay que interpretar este desarrollo a la luz de los momentos que Hegel postula, es decir: la escisión en los opuestos es solo un momento de un desarrollo más profundo, momento que se encuentra caracterizado por el Estado exterior —meramente formal, abstracto—; el Estado del entendimiento no es el Estado político (*politischer Staat*), no es el Estado de razón (*der Vernunft*), del bien, sino de la necesidad (*Not*). Aquí tomo solamente este momento porque es el momento del desarrollo en el cual el fin egoísta y la necesidad pueden ser multiplicados al infinito y, por lo tanto, conducir a los problemas planteados en el § 185. “Falta la *conciencia clara y libre* de la pertenencia de unos a los otros: no es la libertad, sino la necesidad, una necesidad *fortuita* [...] que reúne los individuos” (Ferrari, 2006, pp. 554-555). La mediación es formal en un primer momento, pero al menos es una mediación asegurada en la sociedad civil por el sistema de las necesidades (cfr. § 186 y § 187).

¹⁴ La esclavitud no solo es explícita: también puede ser implícita. No hay necesidad de leyes que la regulen en términos económicos. Aquí, uno podría apelar a Marx a propósito de la constitución del ser humano como fuerza de trabajo, mero medio para la acumulación de capital, donde la sujeción del individuo se perpetúa por leyes periféricas que implican la coerción por medios indirectos.

dicho en términos más corrientes, es: libertad individual o justicia social. Ambas, pero autorreguladas por la educación.

Es interesante destacar cómo Hegel describe la relación entre lo particular y lo universal en la sociedad civil. Está claro que un sistema de interdependencia relacionado por necesidad establece de forma necesaria, valga la redundancia, dicha relación. El todo siempre media la parte, lo universal siempre es mediador de lo particular, pero para que esto sea un momento de desarrollo ninguna parte debe anular a la otra. Por ello, la libertad subjetiva debe darse necesariamente: si falta algún polo, no hay eticidad posible.

La libertad subjetiva y la propiedad privada (una nace de la modificación de la otra) son elementos indispensables para Hegel, quien sin embargo logra ver los peligros sociales de la aplicación del principio de propiedad privada (Ferrari, 2006, p. 574). Estos peligros deben ser paliados a partir de una formación (*Bildung*) que genere la autoconciencia de la pertenencia al todo y, de este modo, la autolimitación del goce. Los dos elementos que Hegel ve anulados en Platón son, precisamente, la libertad subjetiva y la propiedad privada. Esto lo lleva a caracterizar el proyecto de la *kallípolis* como insuficiente en cuanto que el principio de subjetividad es, para Hegel, necesario para la libertad (cfr. Hegel, 2006, p. 78).

4. El Platón de Hegel. La *Filosofía del derecho* y las *Lecciones sobre Platón*

La relación que establece Hegel con Platón en la *Filosofía del derecho* resulta interesante en cuanto *República* sería el ejemplo utilizado para indicar las deficiencias existentes en un sistema donde se anulan los principios de la sociedad civil.¹⁵ En este apartado mostraré esta relación, arrojando luz a partir de las *Lecciones sobre Platón* de 1825-1826.

En la *Filosofía del derecho*, Platón es mencionado unas quince veces y la *República* dos.¹⁶ Cada mención suele contener elementos de crítica metodológica por parte de Hegel hacia el intento platónico por resolver la crisis político-democrática griega. En efecto, no habría en Platón un

¹⁵ Para la relación, en términos generales, entre Hegel y Platón, cfr. Espinoza Lolas (2009, pp. 226-244).

¹⁶ Solo tomaré en cuenta aquellas menciones que sean pertinentes con respecto al presente trabajo.

plano de libertad subjetiva, que, para Hegel, resulta determinante en la constitución de una sociedad. Sin este polo subjetivo no hay “inter-determinación” con el Estado, lo cual implicaría una ruptura entre lo particular y lo universal. Aquello que Hegel ve en Platón es la limitación del desarrollo de la particularidad.

En efecto, la limitación del plano particular puede observarse en el § 206. Allí, Hegel indica que “la particularidad subjetiva viene a ser principio de toda ordenación de la sociedad civil, del desarrollo de la actividad pensante, del mérito y de la dignidad” (1968, p. 184, § 206). Enorme valor el de la particularidad subjetiva, cuyo impedimento en su realización implicaría comprometer el desarrollo de la actividad pensante y de la dignidad.¹⁷ Y es esto lo que Hegel ve en Platón:

La división de la totalidad en clases se produce en aquéllos en verdad *objetivamente* de por sí, puesto que ella es racional en sí; pero el principio de la particularidad subjetiva no conserva en ella, a la vez, el propio derecho porque, por ejemplo, la asignación de los individuos en las clases es remitida a los gobernantes como en el Estado *platónico* [...] o al mero nacimiento como en las castas hindúes. De este modo, no acogida en la organización de la totalidad y no conciliada con ella, la particularidad subjetiva se presenta [...] como algo hostil, como corrupción del orden social y como subversiva [...] tal en los Estados griegos y en la República Romana (1968, p. 184, § 206).

Hegel observa que la limitación de la particularidad subjetiva, considerada hostil, rompe con el acogimiento de su organización de la totalidad en lo que podemos determinar como la pérdida de la libertad o la pérdida de toda posibilidad de libertad.¹⁸ Si bien queda claro que Hegel reconoce en Platón al espíritu de su época, también reconoce las limitaciones que pudo haber tenido en cuanto a su concepción social. En el § 46, Hegel señala que:

¹⁷ ¿Acaso la maximización de esta libertad no provoca las mismas consecuencias?

¹⁸ Sobre el principio de subjetividad como decadencia en el mundo griego, cfr. Hegel (2006, p. 75).

La idea del Estado *platónico* contiene lo *Injusto* como principio general acerca de la persona, considerando a ésta incapaz de propiedad privada. La concepción de una fraternidad religiosa o amical y hasta coactiva de los hombres mediante la “comunidad” de bienes y la proscripción del principio de la propiedad privada, se puede presentar fácilmente a la opinión que ignora la naturaleza de la libertad del espíritu y del Derecho, y no la comprende en sus momentos determinantes (1968, p. 74, § 46).

En efecto, aquí se encuentran presentes dos de los elementos más relevantes para mi análisis: la libertad y la propiedad. Hegel señala que Platón, al ignorar la naturaleza de los momentos determinantes de la libertad del espíritu y del derecho, no ha hecho otra cosa que limitar —anular mejor dicho— la libertad individual y la propiedad privada, conceptos ambos que funcionan como constituyentes de la sociedad civil y que son determinantes para la relación entre particular y universal en la conformación de un Estado que garantice la libertad como finalidad (cfr. Hegel, 2006, p. 75).¹⁹ En el § 185, Hegel muestra que:

[...] el desarrollo autónomo de la particularidad (§ 124) constituye el momento que en los Estados antiguos se ha manifestado como desbordante corrupción de las costumbres y como la causa decisiva de su ruina [...]. Platón presenta en su Estado la Ética sustancial en su belleza ideal y en su *verdad*; pero no pudo desembarazarse del elemento de la particularidad independiente —que en su época había hecho irrupción en la ética griega—, sino oponiéndole su Estado solamente sustancial y con la exclusión total del mismo principio hasta dentro de los comienzos que tiene en la *propiedad privada* (§ 46) y en la *familia*, y luego en su ulterior desarrollo como arbitrio particular y selección de la situación, etcétera. Esta falla es lo que hace desconocer también la gran verdad *sustancial* de su Estado y lo presenta comúnmente, por un delirio del pensamiento abstracto, como lo que en

¹⁹ Cfr. también Hegel (2006, p. 75, nn. 123 y 124).

verdad se suele frecuentemente llamar un *ideal* (1968, p. 173, § 185).

Hegel indica aquí que Platón percibiría la autonomía particular como principio de corrupción de costumbres, lo que lo obligaría a proponer en la *kallípolis* un árbitro fuerte y limitador de la conducta en la figura del gobernante. Este punto hace desconocer a Platón la verdad sustancial del Estado. Nuevamente, a la base del razonamiento se encuentran la libertad y la propiedad privada.

Ahora bien, siendo el temor de la autonomía particular en cuanto corrupción de las costumbres lo que llevaría a Platón a postular una constitución social fuertemente arbitrada, cabría preguntarse si no es en este punto que la sociedad civil se extravía en la multiplicación infinita sin criterios para decidir. Sin una formación adecuada, se realizaría el temor platónico: en la sociedad civil, la ausencia de una formación adecuada para la autolimitación de la multiplicación infinita de las necesidades permite que la sociedad devenga una multiplicidad inconexa de individualidades sumadas con una relación meramente formal con lo universal, escindiendo la eticidad, con la consiguiente corrupción social. En el caso de Platón, la sofística sería la línea contra la cual el ateniense levanta su edificio filosófico: el relativismo sofístico y la posibilidad de inexistencia de criterios objetivos permiten el desarrollo de la libertad individual de hacer y decir lo que cada uno desea. Ante esta situación, Platón ve la corrupción de valores que supone una acción sin criterios estables para juzgar qué es el conocimiento y qué es la opinión, qué es bueno y qué no y, como consecuencia, qué es justo y qué no.

Por otro lado, respecto de las *Lecciones sobre Platón*, Hegel realiza un análisis de las partes más relevantes, al menos desde su punto de vista, de *República*, y refuerza la idea de una particularidad subjetiva hostil. Hegel comienza analizando principio de subjetividad e indica que dicho principio, si bien se instaló en el mundo griego, “lo hizo como principio de decadencia [*Prinzip der Verderbens*] de los Estados griegos, de la vida griega” (2006, p. 75); esto habría llevado a Platón a “desterrar, volver imposible, este nuevo principio en su *República* [...] [:] este principio está excluido de la Idea platónica” (2006, p. 75).

A continuación, Hegel muestra que la ciudad platónica se constituye en tres “órdenes” que permiten la constitución estatal en cuanto organismo: “Platón señala tres posiciones sociales: 1° los guardianes; 2° los guerreros; 3° la posición de los artesanos y los campesinos” (2006, p.

76). Hegel caracteriza estas posiciones llamativamente como “posición”, “estamento” y no casta, como si concibiera que el planteo platónico no consiste en sistemas sociales cerrados, lo cual es efectivamente así: los estratos sociales en *República* no son cerrados ni inmutables. Sin embargo, ya veremos por qué esto resulta insuficiente para Hegel.

Finalmente, luego de hablar de las cuatro virtudes, Hegel refiere explícitamente a la exclusión de la libertad, de la propiedad y de la familia. El planteo aquí es que:

[...] la exclusión del principio de la libertad subjetiva constituye un rasgo esencial de la *República* [...], Platón no permite a los individuos elegir una posición social (y que nosotros exigimos como necesario para la libertad); sino que son los dirigentes quienes atribuyen a cada cual una actividad determinada [...]. Y tan lejos llega esta determinación, que Platón no permite la propiedad en su Estado (2006, p. 78).

Por último, Hegel agrega: “Debido a esta exclusión de la propiedad, de la vida de familia, debido a la supresión de lo arbitrario en la elección de la posición social, y debido a todas estas determinaciones que se relacionan con el principio de la libertad subjetiva; Platón cree haber cerrado la puerta a todos los sufrimientos, el odio, la lucha, etc.” (2006, p. 79). Queda claro que Hegel estaría en completo desacuerdo con una organización social como la de *República* en cuanto anula el principio que se encuentra en la sociedad civil, sociedad que permite, en un momento ulterior de su desarrollo, la consolidación de la libertad en una relación de eticidad entre particular y universal.

Veremos a continuación si realmente se encuentran en Platón estos elementos y qué tipo de lectura puede establecerse en relación con Hegel. Mostraré que, en efecto, la lectura sobre la propiedad privada y la división en estamentos, aunque a simple vista no lo parezca, es parcial: Platón no anularía la propiedad privada y no anularía la posibilidad de elegir la posición social, pero esta estará arbitrada por el gobernante, con lo cual debemos ver qué inconvenientes resultan desde la lectura de Hegel.

5. Platón y *República*. La propiedad privada y la libertad subjetiva

Un análisis exhaustivo de estos elementos, tanto en Hegel como en Platón, sería sumamente complejo. Valga esto como consideración

de que el presente apartado constituye un lineamiento preliminar de un desarrollo conceptual más amplio. Asimismo, analizar la libertad subjetiva y la propiedad privada en Platón es una tarea tan difícil como extensa, de modo que me concentraré en los dos ejes mencionados, en *República*, para delimitar la cuestión.

Este diálogo, que pertenece al período de madurez del filósofo, presenta de forma sistemática una perspectiva onto-epistemológica que sirve de fundamento a la teoría política que allí se desarrolla. Uno de los objetivos centrales de *República* es definir qué es la justicia. Para ello, Platón presenta las características de una *pólis* justa, cuya organización tiene su base en una división social en tres segmentos: el productor-artesano, el guerrero y el guardián.²⁰ Cada uno de estos segmentos tiene derechos y obligaciones diferentes. En particular, en lo que refiere a la propiedad, parece haber diferencias sustanciales, pues no todos los segmentos pueden acceder a ella.

La limitación en la posesión de bienes en *República* ha sido objeto de debate en lo que se refiere a la extensión de dicha limitación. Así, intérpretes como Taylor (1955, p. 276) y, más recientemente, Morrison (2007, p. 232) han defendido que esta limitación no se extiende al conjunto de la sociedad, sino a los segmentos que se encargan de su gobierno y defensa: el guardián y el guerrero. Ahora bien, limitar la posesión de la

²⁰ Platón indica que, en la *pólis* ideal, la estructura social está dividida en tres segmentos, cuyas necesidades y obligaciones varían. Cada uno debe hacer aquello que corresponde sin inmiscuirse en asuntos que no competen al rol que se ha predeterminado para cada uno de ellos. Así, el segmento de los guardianes debe gobernar la *pólis*, el guerrero debe defenderla y el productor-artesano —segmento del cual casi no se habla en *República*— debe producir y ocuparse de la subdivisión de los oficios que satisfacen las necesidades. Se ha utilizado a menudo “castas”, “estamentos” (Hegel) y “clases” para identificar los distintos segmentos en los cuales la *pólis* platónica se divide. El término griego es *génos*. Utilizaré, a partir de aquí, el término “segmento” porque resulta más neutro y carece de la carga moderna de “clase”. Asimismo, cabe aclarar que, para referirme al tercer segmento, utilizaré la expresión “productor-artesano”. Mantendré “artesano”, ya que refleja la opción más utilizada dentro de los estudios clásicos. Sin embargo, agrego “productores” para señalar que en este segmento se encuentra el grueso de la población, incluyendo comerciantes, navegantes, todo tipo de oficios que se encuentran en la base productiva de la *pólis*, e incluso “empresarios”, como queda testimoniado por Céfalo, quien detenta una gran riqueza (cfr. *Rep.*, I, 330a-330d).

propiedad cumple una función sociopolítica determinada, relacionada con la posibilidad de éxito o fracaso de la propuesta política de Platón. La limitación de la propiedad se relaciona con las funciones desempeñadas por los guardianes (cfr. *Rep.*, III, 416e y 417a) y con la posibilidad de que dichas funciones se vean corrompidas si estos se desinteresan del bien común (cfr. *Rep.*, III, 412e). En efecto, la acumulación de riqueza es percibida por Platón como la expresión del interés individual, cuya persecución atenta contra los intereses comunitarios de la *pólis*.²¹

La organización de la *pólis* ideal en segmentos bien definidos y la limitación de la propiedad son elementos que conducen a la instauración de un orden de acuerdo con el cual la justicia se define como la realización de aquello para lo cual uno tiene aptitud (*Rep.*, IV, 433a). De hecho, Platón encuentra tan inquietante la injerencia en asuntos ajenos que define como “el peor de los males” (*málista kakourgía*) al hecho de intervenir en asuntos que no competen al propio oficio (*Rep.*, IV, 434a-c).²²

En este contexto, antes de avanzar, resulta relevante analizar la definición de “justicia” que propone Platón y que se presenta como

²¹ Moller Okin (1977, pp. 348-349) plantea que, con vistas a que los guardianes se concentren en los intereses comunes, se debe limitar de modo extremo la riqueza personal de este segmento, es decir, la propiedad, para anular así los intereses personales del segmento dirigente. Ludwig (2007, p. 204) indica que la propiedad sería la causa de la injusticia en la sociedad; por esta razón, en *República* se sugiere su “abolición” en el segmento guardián, ya que, si los guardianes son aquellos que deben velar por la comunidad, entonces no deben tener motivo de desvío hacia intereses individuales. Arruza (2011, p. 215) indica que la limitación de la propiedad se encuentra relacionada solo con el segmento guardián y guerrero. Además, indica que los arreglos colectivistas referidos a la limitación de la propiedad se relacionan directamente con la justicia del más fuerte y representan, en parte, una respuesta directa a este argumento. La idea es que la limitación de la riqueza representa una limitación directa del concepto de “justicia” de Trasímaco al separarla del poder político, lo cual permitiría poner en una relación de identidad los intereses privados de los guardianes con los intereses comunes de la *pólis*. Este punto es central para comprender la estrecha conexión entre la limitación de la propiedad y el tratamiento platónico de lo justo.

²² En efecto, la injusticia consiste en ocuparse de múltiples funciones (*polypragmosýne*) y, de ese modo, inmiscuirse en las tareas de los demás (cfr. *Rep.*, IV, 434b-c).

respuesta a la pregunta por la esencia de dicho concepto en el libro I. La justicia consiste en realizar la propia función (*érgon*) sin interferir con las funciones de los demás, es decir, dedicarse al propio oficio. En IV, 433a, Platón define la justicia como “que cada uno debería ejercer una sola de las actividades de la ciudad”.²³ En efecto, la justicia es la virtud que permite “que nadie tome lo ajeno ni sea privado de lo suyo” (*Rep.*, IV, 433e). Por lo tanto, resulta indispensable que los segmentos no se mezclen entre sí y que cada uno respete aquello para lo cual es mejor y aquello para lo cual fue educado. Si no se respeta esta condición, se comete uno de los peores males, pues no realizar las propias funciones corrompe el conjunto social y la totalidad de la *pólis* (cfr. *Rep.*, IV, 434c).

Asimismo, cuando se indica que la justicia consiste también en asegurar que nadie sea privado de lo suyo, la posesión de su bien, debemos comprender que, en este contexto, si cada uno debe realizar su propia función, entonces cada uno debe asegurarse los medios para realizarla. Este punto está en estrecha relación con el modo en el cual debe limitarse la riqueza en el segmento productor-artesanal, como ya mostraré. Podemos observar que, para que una *pólis* sea justa, debe haber una distribución de bienes que permita el desarrollo de las propias actividades. Aquí ya podemos ver que existe una relación entre la justicia, la realización de actividades y la propiedad, con lo cual, veremos el tratamiento que Platón realiza de la propiedad para determinar el tipo de relación existente.

Al final del libro III, se trata la limitación de la propiedad de los segmentos que refieren a los guardianes y a los guerreros. Cito *in extenso* el pasaje por la relevancia que tiene:

Primero, nadie poseerá ningún bien privado que no sea estrictamente necesario. Luego, no habrá para ellos ninguna casa ni almacén al que no acceda todo el que quiera. En cuanto a las provisiones que necesitan, los hombres atletas de la guerra, moderados y valientes, recibirán un salario por la custodia, pagado por los demás ciudadanos, que no les sobre ni les falte para

²³ Todas las traducciones de *República* pertenecen a Marisa Divenosa y Claudia Mársico. La misma definición de justicia se encuentra en *Cármides*, 161b. Asimismo, en *República*, 372a se observa una definición de la justicia como respeto de la división del trabajo.

vivir un año [...]. También se les dirá siempre que tienen oro y plata divinos en el alma provenientes de los dioses, y que no necesitan nada de oro y plata humanos [...]. Para ellos solos de entre los habitantes de nuestra ciudad no se permitirá manipular y tomar oro y plata, ni estar siquiera bajo el mismo techo que los albergue, ni colgarse amuletos, ni beber en recipientes de plata o de oro. Así podrán salvarse y salvar a la ciudad. Tan pronto como posean tierra propia, casas y dinero, serán administradores y campesinos en lugar de guardianes, se volverán déspotas enemigos en lugar de aliados a los demás ciudadanos, y se pasarán toda la vida odiando y siendo odiados, conspirando y siendo víctimas de conspiración, temiendo mucho más a los enemigos internos que a los externos, colocándose así al borde de la ruina, tanto ellos mismos como la ciudad entera (*Rep.*, III, 416d-417b).

Como se puede observar, ninguno de los guardianes o guerreros podrá tener propiedad, sino solo poseer aquello que sea de primera necesidad. La acumulación de alimento es posible por el pago efectuado por el segmento productor-artesano, ya que solo en el intercambio de servicios los guardianes pueden hacerse con los elementos básicos para la subsistencia. No pueden comprarlos en términos pecuniarios, pues no tienen permitido el manejo del oro o la plata, y no pueden utilizar la moneda. Es interesante notar que cuando Platón dice que los guardianes son los únicos entre todos los ciudadanos que no pueden tocar oro, tener casas o adquirir tierras, se supone que sí hay ciudadanos que poseen todo esto. Como consecuencia, y por la negativa, el segmento de los productores-artesanos posee tierras, casa, dinero, oro y plata.

El problema sobreviene cuando el segmento que refiere a los guardianes se hace con aquellas propiedades que sí tiene el segmento productor-artesanal, ya que al conjugar poder y riqueza dejarían indefensa a la ciudad. Además, en este marco, las funciones delineadas para los segmentos se perderían, ya que los productores-artesanos perderían sus medios para sostener el propio oficio, mientras que los guardianes se convertirían en administradores y campesinos, traicionando las propias funciones y cometiendo injusticia.

Ahora bien, ¿es necesario limitar de modo extremo la propiedad en los guardianes para evitar esto? Si pensamos en la noción de “justicia” descrita por Platón, entonces podríamos decir que sí. La limitación de la propiedad en los guardianes permite que estos se concentren en los asuntos públicos y no en los privados, como la acumulación de riqueza. Si pudieran acumular riqueza, esto los convertiría en enemigos de la ciudad, pues atentarían contra el ideal básico de la justicia: el problema de fondo es que la conjunción de la riqueza y el poder corrompe a los guardianes, haciéndolos cometer injusticias.²⁴ El poder y la propiedad, en conjunción, permiten someter al resto de la *pólis*.²⁵

En lo que respecta a los productores-artesanos, no es que este segmento pueda acumular riqueza de modo excesivo, pues también esto es considerado un problema por Platón. Si bien pueden tener propiedad, manejar dinero y acumular oro y plata, Platón establecerá límites con respecto a esto. Podemos observar que, a pesar de no disponer de un análisis sistemático de este segmento, se pueden establecer algunas pautas generales reuniendo elementos de *República*, de modo que el segmento productor-artesanal tiene propiedad, salario, manejo de oro y plata, etc. Esto queda claro en los pasajes ya citados, pero también hay referencias explícitas a lo largo del diálogo. En el libro III, en 415e, se indica que las habitaciones de los guerreros difieren de las habitaciones de los hombres de negocios —comerciantes—, con lo cual hay hombres de negocios, como se señala también en el libro IV, 441a, y su vivienda es privada, como queda claro en 416d. En 420a se señala que el resto de los ciudadanos trabaja por un salario; en 425d se indica que el mercado no está regulado por leyes, con lo cual los intercambios se dan sobre

²⁴ En rigor, aquello que se corrompe es la *sophrosýne*. La propiedad por sí misma no resulta un inconveniente, pero la conjunción de poder y riqueza puede dar lugar a la corrupción de dicha virtud, posibilitando la ambición desmedida de los guardianes.

²⁵ Moller Okin (1977, p. 347) plantea una lectura similar al señalar que la mayoría de las faltas humanas, en términos platónicos, se cometen por un excesivo interés personal y egoísta. Este interés personal, conjugado con la preferencia por las posesiones materiales, aleja al hombre del cuidado del alma. La corrupción de los gobernantes estaría en relación directa con la combinación de intereses privados, riqueza y el poder político. La acumulación de posesiones sería un elemento corruptor del segmento referido a los guardianes (cfr. Moller Okin, 1977, p. 349). Esto puede verse en *Rep.*, III, 372e-373e y VII, *passim*.

la base preestablecida por cada individuo. Se habla de la existencia de transacciones privadas en IV, 443e. Ninguno de estos puntos sería posible bajo un completo régimen comunitario.

¿Pero en qué consiste aquella regulación de la riqueza que mencioné? En 421d, Platón indica que un hombre que se ha vuelto rico no querrá continuar con sus tareas; por ejemplo, un zapatero no seguirá siendo zapatero si se vuelve rico.²⁶ Pero un zapatero tampoco podrá cumplir con su oficio si se encuentra en la pobreza extrema, puesto que no tendrá los elementos para desarrollar su actividad (421e). De este modo, hay que regular la riqueza de este segmento para lograr un justo medio: ni pobreza ni riqueza extremas. Siguiendo a Camarero: “Tanto la indigencia como el exceso de riquezas acarrean males al Estado” (2014, p. 282, n. 6). En efecto, la pobreza extrema o la indigencia impiden realizar el propio oficio; la riqueza, por otro lado, lleva al ocio.

Si no se limitara este punto, podría tener lugar una división de la *pólis* en dos segmentos enemigos entre sí: el de los pobres y el de los ricos (cfr. *Rep.*, IV, 423a). Con lo cual la *pólis* de ricos y pobres no es una verdadera *pólis*: se encuentra corrompida y es enemiga de sí misma. Aquí, toda eticidad estaría escindida. Este punto no aplica solo a la regulación del segmento productor-artesano, sino también a la limitación de la posesión de la propiedad por parte de los guardianes. La acumulación de riqueza que permitiría el poder conllevaría la destrucción de la *pólis* por volverla enemiga de sí misma. De modo que Platón se ve obligado a disociar riqueza y poder a partir de un concepto de “justicia” que atraviesa ambos elementos.

De lo señalado, queda claro que en la *kallípolis* no habría abolición de la propiedad privada, salvo en los segmentos gobernantes. De modo que, al menos en lo que refiere a este punto, las limitaciones impuestas por Platón serían parciales: abolición de la propiedad privada, sí, pero no en el grueso de la sociedad. De hecho, es imperativo que el resto de los segmentos tenga propiedad privada para poder desarrollar la propia actividad. En todo caso, lo que sí se extiende al grueso social sería una especie de intervención en la distribución de la riqueza, pero

²⁶ Este es otro punto que indica la existencia de propiedad “fuera” de los gobernantes. No hay posibilidad de acumulación de riqueza donde no hay propiedad.

esto no implicaría la no posesión de riqueza.²⁷ En efecto, Hegel tiene razón en señalar que las limitaciones impuestas por Platón se relacionan con la decadencia democrática de la *pólis*, en el sentido de que una *pólis* corrupta, en términos de *República*, consiste en la multiplicación infinita de necesidades, lo que llevaría a una *pólis* enferma. La multiplicidad de necesidades daría lugar a una multiplicidad de medios innecesarios: el problema fundamental es la injusticia que implica el sobredimensionamiento de los medios para satisfacer “falsas necesidades”.

En efecto, con respecto a la *pólis* enferma, podemos observar en el libro II que, en el contexto de la conversación con Glaucón sobre cómo comienza a constituirse una *pólis*, Sócrates indica que la constitución comienza por la subdivisión de tareas que se dan en contexto de necesidad. La *koinonía* que representa la *pólis* busca la satisfacción de las necesidades primarias que dan origen a distintos oficios (cfr. *Rep.*, II, 369b-372c). Una vez satisfechas estas, la *pólis* se constituye de modo perfecto. En este contexto, Glaucón responde que la *pólis* que describe Sócrates es “austera”, señalándola como una ciudad de cerdos (cfr. *Rep.*, II, 372d) e indicando que es necesario que la gente se recueste en lechos para no fatigarse y que coman en la mesa los platos y postres de los que los hombres actualmente disponen (cfr. *Rep.*, II, 372d-e). En efecto, Sócrates describe la conformación de la subdivisión de funciones apelando solo a lo estrictamente necesario. Lo que objeta Glaucón es que, si nos detenemos allí, entonces la vida puede ser considerada miserable.

Aquí, Sócrates le indica a Glaucón que entonces él no piensa en cómo “surge una ciudad, sino más bien una ciudad lujosa” (*Rep.*, II, 372e). Aquí se indica la primera distinción entre una *pólis* sana y otra enferma. La constitución de la *pólis* enferma se da con base en la multiplicación de necesidades superficiales, es decir, necesidades que no son tales, y en la acumulación de riqueza de modo excesivo. Aunque Sócrates indica que la ciudad sana es aquella que se describe en *República*, II, 369b-372c, no se niega a realizar un análisis de la *pólis* insana: “Es cierto que a algunos este ámbito no les va a bastar y tampoco el modo de vida mismo [*scil.* el de la ciudad sana], sino que se añadirán lechos, mesas y otros

²⁷ En rigor, ni siquiera intervención directa, puesto que, como ya he mencionado, se indica que el mercado no está regulado por leyes y que los intercambios se dan sobre la base preestablecida por cada individuo. La intervención solo se daría en casos extremos.

objetos, condimentos, bálsamos, perfumes, prostitutas y postres, cada una de estas cosas en amplia variedad" (*Rep.*, II, 373a). Como podemos observar, la *pólis* que comienza a crecer desmesuradamente, superando las necesidades inicialmente descriptas, es considerada por Platón como insana.

Como la *pólis* sana ya no es suficiente para satisfacer la multiplicidad de estas nuevas "necesidades", entonces habrá que expandir la *pólis*: "¿Entonces es necesario hacer de nuevo una ciudad más grande? Porque la sana ya no es suficiente, sino que ahora debe llenarse de esplendor y variedad con actividades que no están orientadas a lo necesario en ciudades" (*Rep.*, II, 373b). La multiplicación de estas "falsas necesidades" corrompe la *pólis*. Esta corrupción, que se relaciona con la necesidad superficial de bienes materiales que solo sirven para la satisfacción del placer personal, se da en una sociedad cuya riqueza se ha multiplicado por encima de la satisfacción de las necesidades básicas, puesto que todo "lujo" nace del excedente. Si no hubiera excedente, no habría motivo para exigir más. El problema es que la necesidad superflua se multiplica más rápido que los bienes que sirven para satisfacerlas, lo que lleva a la guerra por la expansión, uno de los mayores males para las ciudades (cfr. *Rep.*, II, 373e).

Por otro lado, con respecto a aquello que Hegel define como "libertad subjetiva", debemos observar si existen movimientos entre los distintos segmentos en *República* para constatar si la posibilidad de elegir el propio oficio queda trunca. He señalado la existencia de tres segmentos en *República*: el productor-artesano, el guerrero y el guardián. En III, 415a, podemos observar, en el contexto de un mito, la organización entre los segmentos y si habría movimiento entre ellos:

Dado que todos son parientes, podrán engendrar la mayoría de las veces hijos similares a ustedes, pero es posible que de un hombre de oro nazca uno de plata, y de un hombre de plata nazca uno de oro, y lo mismo en los diversos casos. Primero y principal, la divinidad impone a los gobernantes que los guardianes en nada han de ser tan buenos ni van a custodiar tan vehementemente como lo que está mezclado en el alma de sus hijos. Toda vez que uno de sus hijos nazca con algo de bronce o con hierro, no se compadecerán de él en absoluto y, asignándole el puesto correspondiente

con su naturaleza, lo expulsarán hacia el grupo de los artesanos y los campesinos, y si, a su vez, de éstos naciera uno con oro o con plata, tras evaluarlo, elevarán a unos hacia la categoría de guardián y a otros hacia la de auxiliar, sosteniendo que en otro tiempo hubo un oráculo acerca de que la ciudad sería destruida cuando la custodiara un guardián de hierro o de bronce (*Rep.*, III, 415a-b).

En el contexto de este mito, los elementos relevantes son aquellos que refieren a la posibilidad de pasar de un segmento al otro. Platón indica que es posible, si bien se parte de un trasfondo “biológico”, que un hijo de alguien cuya alma es de oro nazca con alma de bronce o de hierro. En este caso, los guardianes (*scil.* los que tienen alma de oro) no vacilarán en redireccionar a aquellos que están compuestos de bronce hacia el estamento más adecuado para sus funciones. Lo mismo sucede a la inversa: de alguien de bronce puede resultar un vástago de oro, de modo que será ascendido al segmento guerrero o guardián. Platón señala luego, en el libro IV, ya sin apelar a un mito, la posibilidad del traspaso entre segmentos:

[...] toda vez que alguno de los guardianes engendre un hijo inepto, sería necesario que lo enviasen con las otras clases, y toda vez que entre los otros naciera uno con buenas aptitudes, que lo enviasen con los guardianes. Esto apuntaba a mostrar que efectivamente es necesario que los demás ciudadanos se encarguen de esa única función propia para la cual está dotado por naturaleza cada uno, para que dedicándose a una única actividad, cada uno no sea muchos sino uno solo, y así la ciudad entera sea por naturaleza una sola y no muchas (*Rep.*, IV, 423c-d).

En ambas citas existe un matiz “biológico” de fondo: aquellos que son aptos para determinadas funciones lo son por naturaleza.²⁸ Sin embargo la posición social no se reduce solo a esta idea. La disposición natural debe ser cultivada con la educación; sin esta, poco se puede hacer

²⁸ Hay que tener en cuenta el contexto en el cual Platón postula esto. Esta posición resulta definitivamente anacrónica e inadmisibles.

para dirigir adecuadamente la *pólis* (cfr. *Rep.*, IV, 423e-424b). Esto resulta evidente si tomamos en cuenta que los habitantes deben ser vigilados, desde un punto de vista educativo, en todas las edades; si la cuestión dependiera meramente de lo “biológico”, esto sería innecesario (cfr. *Rep.*, IV, 412e). De este modo, la educación cumple un rol fundamental para determinar las posiciones sociales y generar la armonía de conjunto (cfr. *Rep.*, IV, 433a-b).

Como podemos observar, no existen estructuras rígidas a modo de castas, pero sí existe la posición de los gobernantes en cuanto árbitros de quién debe o no integrar determinado segmento. Aquí, Hegel señala muy bien que “Platón no permite a los individuos elegir una posición social (y que nosotros exigimos como necesario para la libertad); sino que son los dirigentes quienes atribuyen a cada cual una actividad determinada [...]. Y tan lejos llega esta determinación, que Platón no permite la propiedad en su Estado” (2006, p. 78). Sin embargo, consideramos que la segunda parte de la indicación de Hegel no es satisfactoria. En efecto, Platón no permite a los individuos elegir su posición social de forma completamente autónoma y el pasaje entre segmentos se encuentra arbitrado por los gobernantes, con lo cual este aspecto de la crítica de Hegel es pertinente. Sin embargo, Platón permite la propiedad en su Estado, simplemente no la permite en los segmentos gobernantes so pena de corrupción e injusticia.

De este modo, Platón efectivamente limita la libertad subjetiva a fin de frenar la multiplicación de necesidades superfluas que den origen a una *pólis* enferma. La limitación estaría dada por las “capacidades naturales” y por la educación. Quedará para otro momento observar los pormenores entre la formación propuesta por Hegel y la *paideia* propuesta por Platón.²⁹

6. El problema de fondo: justicia social o individual. La justicia como *allótrion agathón*

En el libro I de *República*, Sócrates y sus interlocutores intentan definir el concepto central del diálogo: la justicia.³⁰ Trasímaco irrumpe

²⁹ No he dedicado especial atención a las variables educativas en ambos autores en cuanto dicho abordaje implicaría un trabajo aparte.

³⁰ El libro I de *República* ha sido muy discutido en cuanto a fecha de composición y objetivo. Las interpretaciones van desde considerar una fecha anterior de composición (asociado con la producción de juventud de Platón),

en la conversación indicando que, en vez de acercarse a una definición, la discusión se ha desarrollado como un arduo camino sin aparente solución inmediata. Por esta razón, arriesga una definición de justicia: “Yo digo que lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más poderoso” (*Rep.*, I, 338c).³¹ Establecido esto, hay que definir dos elementos: quién es el más poderoso y qué se entiende por “conveniencia”. Trasímaco indica que es el gobierno quien tiene el poder en la *pólis*, de modo que la justicia se define de modo más preciso como “lo que conviene al gobierno establecido” y, por lo tanto, “lo que le conviene al más poderoso” (*Rep.*, I, 338e).

Ahora bien, Sócrates alega que el problema reside en que el más poderoso puede engañarse con lo que considera conveniente, con lo cual podría estar realizando de forma involuntaria aquello que no le conviene. Ante esta objeción, Trasímaco refina su posición, indicando que en realidad “la injusticia [...] cuando se desarrolla de manera suficiente, es más fuerte, más independiente, y más soberana que la justicia [...], lo justo resulta ser lo que le conviene al más poderoso, y lo injusto es lo que es ventajoso y le conviene al individuo mismo” (*Rep.*, I, 344c). Esta definición de Trasímaco se encuentra precedida por un breve análisis de la injusticia en el seno de algún tipo de *koinonía*, ya sea comercial o social, como es el caso de la *pólis*. Aquí se especifica que “la justa y lo justo en realidad son un bien para otro [*scil.* el más poderoso] [...] y un perjuicio natural para el sometido [...] mientras que la injusticia es lo opuesto y gobierna a los que son verdaderamente ingenuos y justos. Así, los gobernados hacen lo que le conviene al más poderoso” (*Rep.*, I,

con autonomía respecto del resto del diálogo, hasta concebir una completa coherencia temática respecto de lo que se trata a lo largo de *República* (cfr. Divenosa-Mársico, 2007, pp. 33-34). Por mi parte, adhiero a la segunda postura. Para un abordaje más completo, cfr. Thesleff (1982; 1989, pp. 1-26) e Illarraga (2012, pp. 917-927).

³¹ Para una definición de “justicia” en estos términos se puede acudir a *Gorgias*, donde Calicles postula una posición similar a la observada en *República*, si bien hay diferencias entre los planteos en lo que refiere a la naturaleza, la cual tiene un valor normativo en *Gorgias* frente al realismo descriptivo de Trasímaco (cfr. Vallejo Campos, 2018, p. 45). Ciertas posiciones analíticas reniegan de la idea de que lo que ofrece Trasímaco sea una definición de “justicia”. Para esto, cfr. Hourani (1962) y Nicholson (1974). Yo considero que estamos efectivamente ante una definición (cfr. Giannantoni, 1957, p. 134; Vallejo Campos, 2018, pp. 45-46).

343c-d). De aquí se desprende que la justicia es un “bien ajeno” (*allótrion agathón*), un bien para los demás, pero no para quien la practica (cfr. *Rep.*, I, 343c; III, 392b): quien es injusto estando en el poder cumple con la propiedad del bien ajeno de la justicia (pues recibe el bien), permitiendo que esta se cumpla como lo que conviene al más fuerte.

Trasímaco postula una definición que implica dos partes: 1) la justicia es un bien ajeno y 2) es lo que conviene al más fuerte. La primera parte indica que quien es justo no recibe el bien, sino que el bien es recibido por otro (es un bien ajeno), pero, al agregar la segunda parte, Trasímaco constituye al más fuerte como receptor de ese bien. De este modo, el más fuerte no debe practicar la justicia, sino que debe recibirla por parte de quienes la practican (sus sometidos). Así, se cumple la segunda parte de la definición. Trasímaco entiende que la justicia debe ser retributiva y que, en todo caso, debe beneficiar al poderoso.

Ahora bien, ¿en qué consiste este beneficio adquirido por la injusticia? Trasímaco pone como ejemplo la tiranía, “que quita lo ajeno y no precisamente de a poco, con engaños y por la fuerza, ya se trate de algo divino y sagrado, público o privado o lo que sea” (*Rep.*, I, 344b). De esto se desprende que quien se haga con los bienes ajenos y domine al resto a través de injusticias cumple con un *dictum* más elevado, que es el de la justicia que conviene al más fuerte. Así, las características de la justicia del más poderoso involucran: 1) la asimilación del más poderoso al poder político, 2) la asociación del poder político con el provecho individual y la propiedad, y 3) la injusticia como reverso de la justicia del más poderoso.

Considerando la definición de “justicia” de Trasímaco, se puede observar que habría una respuesta directa a dicha concepción: en efecto, Platón busca disociar el poder político de la propiedad con el fin de obligar a los guardianes a ocuparse del interés público. Así, se ataca directamente la concepción de justicia del más poderoso, puesto que si el más fuerte (el gobierno) no puede acumular riqueza para beneficio personal, entonces no podrá gobernar en interés propio.

Además, la justicia como bien ajeno de Trasímaco se ve anulada por el hecho de que, si el guardián gobierna, no para sus intereses personales, sino para el interés público, y no se inmiscuye en las funciones del resto de los segmentos, entonces se beneficiará al conjunto de la *pólis*, incluyendo a quien gobierne, sin necesidad de ser injusto. Si los guardianes pudieran ser injustos, acumulando riqueza y subyugando al segmento productor-artesanal, entonces se destruiría el concepto de

“justicia” propuesto por Platón, ya que, como hemos visto, la posibilidad de acumular riqueza implica una *pólis* dividida, enemiga de sí misma y con funciones superpuestas.

En rigor, la definición platónica de “justicia” es efectivamente igual a la de Trasímaco excepto por un detalle. En efecto, la consideración de la justicia como bien ajeno es sostenida por Trasímaco, pero también por Céfalo (*Rep.*, I, 330e), Polemarco (*Rep.*, I, 331e), Glaucón y Adimanto (*Rep.*, II, 358e) y Sócrates mismo (*Rep.*, IV, 442e). No hay discrepancia con respecto a esta definición (cfr. White, 1988, p. 408, n. 1). Con lo que sí hay discrepancia es con respecto al agregado que Trasímaco propone.³² La definición como bien ajeno no implica que el bien producido sea para el más fuerte, al menos no en los términos en que Sócrates lo plantea. De este modo, Sócrates intentaría refutar la asociación de “bien ajeno” y “más poderoso” ya que introduce un elemento extra indeseado en términos políticos, como puede verse en *República* 339a a propósito de que justo es lo conveniente, pero se agrega “para el poderoso”. Trasímaco incluso reconoce que tal vez haya un pequeño agregado. Para Sócrates, lo justo es lo conveniente, pero no para el más fuerte. De hecho, la respuesta de Sócrates a Glaucón y Adimanto, cuando ambos critican el argumento con el cual Sócrates refuta a Trasímaco, se constituye a partir del aspecto político-social (cfr. Mársico, 1999, p. 150). Con lo cual queda establecida la relación entre el argumento que refuta a Trasímaco y la posición política platónica. Asimismo, en cuanto a la relación entre injusticia y felicidad planteada por Trasímaco, toda la *República* sería una respuesta a este punto. Sin ir más lejos, Sócrates señala en el libro IX (587e), casi al final de la obra, un contrapunto directo con la posición de Trasímaco al decir que el tirano es el más desdichado de los hombres (cfr. Vallejo Campos, 2018, p. 47). La disociación entre poder político y propiedad apunta a eliminar dicho agregado en la definición de Trasímaco.

Por otro lado, la limitación de la propiedad se constituye como respuesta para contrarrestar la *pólis* malsana. En efecto, si los guardianes no pueden abusar de su poder para acumular riqueza y se regula la riqueza en el segmento productor-artesanal, entonces se limita la multiplicación de necesidades superficiales en el seno de la sociedad. Los guardianes no tendrían motivo, con todas sus necesidades cubiertas, de imponerse

³² Este punto contrasta directamente con el de Hourani (1962, p. 116), para quien ambos argumentos son idénticos. Por mi parte, considero difícil sostener dicha postura.

materialmente sobre otro, limitando así el lujo, y el segmento productor-artesanal no tendrá los medios para sostener un estilo de vida basado en este. Con esto, se limitaría la multiplicación de oficios, trabajando la *pólis* en conjunto para sostener la satisfacción de necesidades que conlleva una vida digna. En definitiva, la justicia para Platón es, precisamente, un bien ajeno y lo conveniente, pero para todos, no para el más poderoso. El problema principal es quién y cómo se establece el límite.

Conclusiones

A lo largo del presente trabajo se analizaron, a partir de dos ejes, la libertad subjetiva y la propiedad privada, la constitución de la sociedad civil y las críticas hegelianas a la constitución de la *kallípolis* platónica.

En primer lugar, mostré que las consideraciones de Hegel sobre *República* son en cierto modo parciales en cuanto a la propiedad privada y se ajustan en cuanto a la libertad subjetiva. Es decir, no hay abolición total de la propiedad privada en *República*. El segmento productor-artesanal puede poseer oro, plata, casas, etc., e incluso comerciar sin ningún tipo de regulación a partir de leyes. La abolición de la propiedad solo aplica al segmento gobernante. Por el contrario, la lectura hegeliana de la libertad subjetiva resulta acertada en la medida en que, si bien los segmentos no son castas fijas, es decir, hay movilidad entre ellos, dicha movilidad es determinada por los gobernantes y no por el individuo: no se elige con plena libertad el oficio,³³ sino que la demostración de aptitudes para realizar determinado oficio es determinante para que los gobernantes decidan sobre la posibilidad de realizarlo, anulando así la libertad subjetiva.

En segundo lugar, la “limitación” que Hegel propone como medio que impida la autodestrucción de la sociedad civil se encuentra en la *formación* (*Bildung*), en la toma de conciencia por parte del individuo de que forma parte de un todo y en su autolimitación con respecto a la multiplicación infinita de las necesidades. La limitación que Platón propone cara a la corrupción y autodestrucción de una *pólis* enferma que es enemiga de sí misma está atravesada por la educación (*paideia*), pero el peso de la cuestión se encuentra en el hecho de que la limitación de la libertad subjetiva se encuentra en manos del Estado. Por el contrario, en Hegel, depende de cada individuo en relación con la formación. El

³³ Debería verse si en la sociedad civil la libertad de elección del oficio es real o aparente.

problema de limitar la libertad individual a partir de los gobernantes, para Hegel, es que este punto anularía uno de los polos necesarios en la conformación de la libertad: la libertad subjetiva. Anulado el polo particular, el universal se impone con todo su peso, impidiendo la posibilidad de libertad. Como he mostrado a lo largo del trabajo, al mantenerse ambos polos, la libertad se hace posible, siempre y cuando la sociedad civil no se autodestruya.

Ambos autores se interesan por la relación entre los deseos individuales, librados al azar, y su relación con la propiedad privada. La consecuencia lógica, en ambos casos, es que una sociedad donde no existen limitaciones de las “necesidades” superfluas ancladas en la propiedad privada degenera en la corrupción ética en detrimento de la justicia social. Por otro lado, la limitación de la libertad subjetiva impone restricciones que pueden ser consideradas autoritarias para el individuo. Desde este punto de vista, el problema fundamental para Hegel es no limitar desde los gobernantes dicha libertad (contra *República*), sino constituir el límite de la libertad a partir de la formación: una limitación autoimpuesta. Asimismo, se podría intentar una lectura del mismo estilo en *República*, donde, si bien los gobernantes ofician de árbitros, la *paideia* implica la determinación última de las aptitudes individuales. El problema es que no deja de ser impositiva y, por lo tanto, podría degenerar en autoritarismo.

En definitiva, en una sociedad —en cuanto conjunto de particularidades concatenadas—, la libertad como ausencia de determinación resulta imposible, puesto que solo es realizable a costa de otra persona. En todo caso habría que aceptar que la justicia social nace de limitar las libertades individuales, el problema es cómo, quién o qué las limita sin que esto implique un avasallamiento del individuo.

Bibliografía

- Arruza, C. (2011). The Private and the Common in Plato's “Republic”. *History of Political Thought*, 32(2), 215-233.
- Barceló, P. y Hernández de la Fuente, D. (2014). *Historia del pensamiento político griego. Teoría y praxis*. Trotta.
- Barrios Casares, M. (1995). Hegel: una interpretación del platonismo. *Anales del Seminario de Metafísica*, 29, 125-148.
- Bieda, E. (2021). *Platón y la voluntad. Acción, razón y deseo en la obra platónica*. Miño y Dávila.

- Browning, G. K. (1987). Plato and Hegel: Reason, Redemption and Political Theory. *History of Political Thought*, 8(3), 377-393.
- Eggers Lan, C. (2000). *Introducción histórica al estudio de Platón*. Colihue.
- Espinoza Lolas, R. (2009). Hegel, intérprete de Platón. *Hypnos*, 23, 226-244.
- Fernández, A. G. (1991). Hegel y los griegos. El problema político. *POLIS, Revista de Ideas y Formas Políticas de la Antigüedad Clásica*, 3, 39-61.
- Ferrari, O. (2006). *Hegel. Filosofía y política. La filosofía del derecho*. EDIUNC.
- Foster, M. B. (1965). *The Political Philosophies of Plato and Hegel*. Russell & Russell.
- Gallego, J. (2003). *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*. Miño y Dávila.
- Giannantoni, G. (1957). Il primo libro della "Repubblica" di Platone. *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 12(2), 123-145.
- Hegel, G. W. F. (1968). *Filosofía del derecho*. A. Mendoza de Montero y F. Messineo (trans.). Claridad.
- ____ (2006). *Lecciones sobre Platón*. S. Albano (trad.). Quadrata.
- Hourani, G. F. (1962). Thrasyarchus' Definition of Justice in Plato's "Republic". *Phronesis*, 7(2), 110-120.
- Illarraga, R. (2012). En torno al concepto de proto-República, una revisión cronológica de la versión temprana del diálogo platónico. En G. N. Hamamé y M. C. Schamun (eds.), *Actas del VI Coloquio Internacional Αγων. Competencia y cooperación de la antigua Grecia a la actualidad*. (pp. 917-927). Universidad Nacional de La Plata.
- Ludwig, P. (2007). Eros in the Republic. En G. R. F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. (pp. 202-231). Cambridge University Press.
- Mársico, C. (1999). El status de la pólis sana en la República de Platón. *Diálogos*, 74, 149-167.
- Moller Okin, S. (1977). Philosopher Queens and Private Wives: Plato on Women and the Family. *Philosophy & Public Affairs*, 6(4), 345-369.
- Morrison, D. R. (2007). The Utopian Character of Plato's Ideal City. En G. R. F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. (pp. 232-255). Cambridge University Press.
- Nicholson, P. P. (1974). Unravelling Thrasyarchus' Arguments in "The Republic". *Phronesis*, 19(3), 210-232.
- O'Neill Surber, J. (2019). Hegel's Plato: A New Departure. En A. Kim (ed.), *Brill's Companion to German Platonism*. (pp. 131-145). Brill.

- Platón. (1985). *Cármides*. En *Diálogos. I.* (pp. 317-368). E. Lledó (trad.). Gredos.
- ____ (1998). *República*. A. Camarero y L. Farré (trads.). Eudeba.
- ____ (2007). *República*. M. Divenosa y C. Mársico (trads.). Losada.
- ____ (2010). *Gorgias*. Á. J. Cappelletti (trad.). Eudeba.
- Taylor, A. E. (1955). *Plato: The Man and his Work*. Butler and Tanner.
- Thesleff, H. (1982). *Studies in Platonic Chronology*. Societas Scientiarum Fennica.
- ____ (1989). Platonic Chronology. *Phronesis*, 34(1), 1-26.
- Vallejo Campos, Á. (2018). *Adonde nos lleve el logos. Para leer la República de Platón*. Trotta.
- Vilanou, C. (2001). De la *Paideia* a la *Bildung*: hacia una pedagogía hermenéutica. *Revista Portuguesa de Educação*, 2(14), 3-30.
- White, F. C. (1988). Justice and the Good of Others in Plato's "Republic". *History of Philosophy Quarterly*, 5(4)(Plato issue), 395-410.

