
FILOSOFIA Y POLITICA EN PLATON

Carlos A. Casali*

La filosofía nace con Platón, impulsada por la doble intención de fundamentar las orientaciones más generales de la vida práctica y de repotenciar las instituciones comunitarias que la larga crisis de las formas de convivencia política ateniense había hecho declinar.

La primera de esas intenciones sirve el minucioso trabajo de reelaboración conceptual que Platón opera sobre las formas tradicionales de argumentación y legitimación de las tesis políticas, especialmente las referidas a la noción de justicia y su enlace con la *eudaimonia*. A la segunda contribuye la trasposición de los problemas específicamente políticos de la praxis hacia un nuevo plano ético de la vida virtuosa. Moviada por este doble impulso, la filosofía política de Platón recorre, dentro del enorme campo intelectual cubierto por su pensamiento, un camino caracterizado por tres puntos de inflexión -*República, Político y Leyes*- en los que el autor articula los problemas emergentes de la situación política a la vez que diseña su instrumento teórico de problematización. La legitimación discursiva e interdiscursiva por vía del concepto y la localización de sentido existencial dentro del campo de una praxis política virtuosa van configurando la trama de una filosofía cuyos avatares dependen tanto de facto-

* Universidad Nacional de La Matanza, Sociedad Filosófica de Buenos Aires.

Escuchemos el testimonio de Platón tal como consta en *Carta VII*: "... terminé por adquirir el convencimiento con respecto a todos los Estados actuales de que están, sin excepción, mal gobernados; en efecto, lo referente a su legislación no tiene remedio sin una extraordinaria reforma, acompañada además de suerte para implementarla. Y me vi obligado a reconocer, en alabanza de la recta filosofía, que de ella depende el obtener una visión perfecta y total de lo que es justo, tanto en el terreno político como en el privado..."² Fiel al proyecto socrático, Platón intenta resolver por vía del saber los conflictos desatados por un *ethos* que se ha tornado inestable y contradictorio. La filosofía en cuanto camino de conocimiento y la política como praxis del bien común convergen y se articulan en el proyecto de una praxis inteligente. Ésta es la tesis de raíz socrática según la cual la virtud es conocimiento, la tesis del "intelectualismo ético".

La transferencia hacia el plano de la argumentación conceptual de los problemas característicos de la vida política, cuyo estilo argumentativo estaba dominado por la retórica en sus diversas variantes, tiene, además de los caracteres generales que configuran cierta forma típica de cursado de una crisis política, el carácter más personal de la propia experiencia vital de Platón. "Su no poder hacer política -dice J. Marías- se traduce en su tener que hacer filosofía"³ Es decir que la filosofía nace también marcada por cierto carácter vicario que le viene de una imposibilidad fáctica de la acción política. A partir de allí, la filosofía responde a las vicisitudes de la vida política desde el distanciamiento que opera la argumentación conceptual y motivada siempre por el recuerdo de aquella imposibilidad primera. La nostalgia del reino perdido se proyecta como ideal de un mundo que convoca al filósofo a tomar posición dentro del orden de la praxis por medio de la reflexión conceptual, la que pretende erigirse como instancia regulativa de la competencia discursiva de los miembros de la comunidad política. "¿Quién podrá discutir -dice Platón- la posibilidad de que puedan nacer ciertos hijos de reyes o gobernantes, con disposiciones naturales para la filosofía? [...] ¿O quién puede sostener que es de absoluta necesidad que se perviertan los de tal suerte nacidos? Que es difícil su salvación, también nosotros lo concedemos; pero que no se salve jamás, en toda la sucesión de los tiempos, ni uno solo de entre ellos ¿habrá quien pueda sostenerlo?"⁴

y el mundo antiguo, trad. J.-F. Yvars y A.-P. Moya, Barcelona, Península, 1983. A. Heller caracteriza a Platón como "el último filósofo de la polis" y, en cuanto tal, lo ubica en el preciso límite en el que emerge, conflictivamente, el hombre privado: "El contenido de la filosofía platónica, y por consiguiente también la hegemonía de la ética, expresa los conflictos, las luchas y los sueños del hombre privado que comienza abrir los ojos, pero que en cuanto tal todavía no encuentra su lugar en el mundo", p. 71.

² Pl., *Cartas*, trad. M. Toranzo, Madrid, IEP, 1954, 326 a-b. Cito con modificaciones.

³ J. Marías, *Biografía de la filosofía*, Buenos Aires, Emecé, 1954, p. 69.

⁴ Pl., *La República*, trad. A. G. Robledo, México, UNAM, 1971, 502 a-b.

impulso lleva a estudiar (*manthanein*) sin saciarse nunca..." (*Rep.*, 475 c); b-"aquellos capaces de tomar contacto con aquello que se mantiene siempre igual a sí mismo, y no lo son [filósofos], en cambio, los que andan errantes en la multiplicidad y la diversidad..." (*Rep.*, 484 b); c-"el filósofo [...] que convive con lo que es divino y ordenado, acabará por ser ordenado él mismo, y divino también, hasta donde es posible en el hombre..." (*Rep.*, 500 d). Es decir que la anatomía del rey-filósofo tiene, por el lado de la filosofía, el componente de alguien capaz de contemplar la totalidad en su verdad y autenticidad y que posee, por eso mismo, un criterio que puede ser normativo sobre lo más valioso, asimilándose, en esa contemplación, a lo divino. Verdad y autenticidad permiten distinguir la anatomía del rey-filósofo de su contrafigura, el tirano-sōfistā.

Realidad y apariencia

La diferencia, no sólo en cuanto a los modos de conocer lo real sino, ante todo, en cuanto a los modos de ser lo real mismo, entre realidad y apariencia, tema central dentro del desarrollo de la filosofía platónica, no constituye una referencia obvia dentro del mundo griego y ha de haber sonado extraña a los interlocutores de Platón. De hecho, "...entre los antiguos griegos -dice J. Brun- la belleza física era un símbolo de la belleza moral, porque ambas se vinculaban a una perfección que venía de los dioses; el ser y el aparecer formaban una sola cosa".⁷ Sin embargo, la situación de cambio histórico que configura el horizonte de sentido de la reflexión platónica implica, junto con el advenimiento de nuevas realidades sociales, el tránsito hacia una nueva configuración moral. R. Mondolfo, comentando la función del relato del anillo de Gíges en Hesíodo -el que tenía la virtud de tornar invisible a su poseedor-, señala, como factor histórico del tránsito de la moral homérica a la hesiódica, el advenimiento de nuevas clases sociales: "...el poderoso -dice Mondolfo en referencia al héroe homérico-, confiando en su fuerza, es abiertamente insolente, como lo declara Zeus en la *Odisea*; no le preocupa la sanción con que pueda alcanzarlo la ley humana, ni siente siquiera la necesidad de ocultarse. Pero el hombre común siente vivamente esa preocupación y a ella conforma y limita por lo tanto su concepto de responsabilidad, elaborado con el temor de las consecuencias perjudiciales que pueden acarrear sus propias acciones. Es por ello que, cuando se encuentra en conflicto con la ley de la justicia, trata de ocultarse para esquivar la sanción".⁸ Es decir que la posición ética que Platón afirma en el

⁷ J. Brun, *Platón y la Academia*, trad. A. Llanos, Buenos Aires, EUDEBA, 1977, p. 46. La misma idea, aunque en un sentido inverso, desarrolla F. Nietzsche en *El ocaso de los ídolos*, "El problema de Sócrates".

⁸ R. Mondolfo, *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*, trad. O. Caletti, Buenos Aires, EUDEBA, 1962, pp. 29/30. Sobre este tema cf. también, del mismo autor, *La*

sofística basada sobre la cualidad utilitaria de los actos, posesiones y reputación, tesis que hace del bien aparente un medio para la realización de un fin no suficientemente explicitado.

La verdadera mentira

La superioridad política y existencial del filósofo se apoya, finalmente, sobre la experiencia de la verdad: tránsito del alma hacia su autenticidad - en este sentido interpretamos la alegoría de la caverna- y fuente de la que brotan todas las posibilidades intelectuales de la argumentación *eidética*. Esta superioridad tiene su contrafigura en el sofista, tanto como al gobernante legítimo se contraponen el tirano.⁹ Abordaremos esta contraposición a partir del argumento de la “verdadera mentira” que Platón expone en el libro II de *República*. “... Nadie, de su voluntad, quiere ser engañado en la parte más noble de sí mismo, ni sobre las cosas más importantes, y nada tememos tanto como abrigar allí la mentira” (*Rep.*, 382 a), y caracteriza la verdadera mentira como “... la ignorancia que hay en el alma del engañado; porque la mentira en las palabras no es sino una imitación del estado que afecta al alma, del cual es aquella una imagen posterior, y una mentira no del todo pura” (*Rep.*, 382 b-c). En la verdadera mentira, el alma del engañado carece totalmente de acceso a la verdad y se ve privada, por lo tanto, de todo tipo de orientación. La mentira verbal, en cambio, implica en el mentiroso la presencia de una verdad a partir de la cual éste puede dirigir su acción, en este caso, mentir.¹⁰ Lo divino, que Platón caracteriza como absolutamente opuesto a la mentira, está asociado con el elemento superior y directivo del alma y determina su natural inclinación a la verdad. Dicho en otros términos, la Idea del bien “... es ella misma la señora y dispensadora de la verdad y de la inteligencia, y tiene que verla quien quiera conducirse sabiamente así en la vida privada como en la vida pública” (*Rep.*, 517 c). Ahora bien, si la experiencia de la verdad es la condición de posibilidad de una praxis virtuosa, su realización efectiva depende de una condición ética: el dominio de sí. En este punto es donde el tipo más elevado de gobernante, el rey o *basileus*, se opone al tipo tiránico en una escala que mensura y distribuye los lugares de un orden de *eudaimonia* posible (cf. *Rep.*, 580 b). El tirano es “... el hombre que gobierna mal en su interior” que, “... cuando en lugar de pasar su vida como simple particular, se ve constreñido por algún azar a ejercer la tiranía y trata de dominar a los demás cuando no puede ser señor de sí mismo” ve empeorada su situación (*Rep.*, 579 c-d).

⁹ A. Koyre, *op.cit.*, “El sofista es la falsificación del verdadero filósofo, como el tirano es la falsificación del verdadero jefe de Estado”, p.106.

¹⁰ Sobre la base de esta distinción, Platón admite la utilidad de la mentira de palabra (cf. *Rep.* 382 c; 389 b; 459 b-c), aunque restringe su uso a los magistrados y en interés y beneficio de la ciudad. Se trata, como se ve, de un antecedente de la “Razón de Estado”.

estado larvario, situación que cierra el círculo de una paradoja: "... no habrá jamás ni ciudad, ni constitución, ni, igualmente, un individuo siquiera, que puedan alcanzar la perfección, a menos que una dichosa necesidad no obligue a estos pocos filósofos, a los que ahora se califica no de malos (*ponerois*), pero sí de inútiles (*akhrestois*), a encargarse, quiéranlo o no, de los asuntos de la ciudad, y a ésta, a su vez, a obedecerles; o a menos que, por obra de una inspiración divina, se apodere de los hijos de los actuales príncipes o reyes, o de estos mismos, un verdadero amor de la verdadera filosofía" (*Rep.*, 499 b-c). Si el tipo filosófico requiere de una *polis* perfecta para prosperar, tanto como ésta requiere de un gobernante educado en la disciplina de la filosofía para perfeccionarse, feliz conjunción que Platón hace depender de una "dichosa necesidad" o de la "inspiración divina", parecería que el proyecto político-filosófico platónico se asienta sobre una base utópica absolutamente ineficaz sobre el plano histórico concreto. Tal es, en efecto, la interpretación usual que se hace. Sin embargo, es posible otra interpretación.

De acuerdo con el diagnóstico platónico, hay un obstáculo antropológico que impide la realización de su proyecto, obstáculo que veremos reaparecer en *Político* y en *Leyes*, y que determina su carácter "ideal": se trata del egoísmo, es decir, de una configuración de la subjetividad orientada hacia sí misma, y de las prácticas políticas y de los saberes que le corresponden. El humanismo pragmático de los sofistas y la inmediatez antropológica de los demagogos, junto con la ausencia de un ejercicio auténtico de la filosofía por parte de quienes se disputan su territorio discursivo, resultan ser la causa última de la imposibilidad de aquel encuentro entre el saber y el poder. "... La responsabilidad de que el vulgo (*tous pollous*) esté en disposición hostil con respecto a la filosofía, la tienen los intrusos que la invaden sin ningún comedimiento y como en una juerga, y que, luego de insultarse entre ellos y fomentar el odio recíproco, hacen de sus tesis cuestiones personales, conduciéndose así de una manera por extremo indigna de la filosofía" (*Rep.*, 500 b). Sólo una perspectiva más elevada podría salvar a la vez a la filosofía y a la *polis*.¹² Esa perspectiva es brindada en *República* por la Idea del Bien, cuya contemplación es el fin y perfección de la disciplina pedagógica de la filosofía.

Ahora bien, en la medida en que el proyecto político de Platón se postula no sólo como una refundación ética de la comunidad sino como una realización de la virtud ética por medio de la política, y la intención anti-pragmática de su programa se cumple sobre el plano discursivo de una filosofía que ha puesto el *logos* en el trasmundo de las ideas, los problemas más inmediatos del ámbito ético-político parecen quedar fuera del radio de

¹² Sobre estos temas, cf. F. Chatelet, *El pensamiento de Platón*, trad. J. M. García de la Mora, Barcelona, Labor, 1973, cap. 1.

artefactor de la relación entre filosofía y política. Mientras que en *República* el acento estaba puesto en el elemento del saber, conforme con los presupuestos del socratismo ético, en el *Político* el énfasis cae sobre el elemento práctico, abriendo de esta manera una nueva instancia respecto de las reales posibilidades de que la teoría pueda culminar sin distorsiones en acción política. El filósofo no será ya el vértice de la perfección humana sino el “suplente del dios”¹⁶ en un mundo imperfecto. ¿Qué tipo de saber es el propio del político competente?

La política como ciencia

Dos son las caracterizaciones que el *Político* ofrece de la ciencia política. La primera de ellas toma sus componentes del modelo tipológico del pastor y encuentra su formulación plástica y expresiva en el mito de Cronos, aunque, finalmente, el paradigma de los pastores y boyeros divinos con el que culmina el relato resulta ser poco eficaz para delinear el contorno de la *basileia* política en su diferencia con el ejercicio tiránico del poder. La segunda corresponde al prudente tejedor y hace gravitar el saber político alrededor de la tarea de coordinar las tendencias opuestas y divergentes de la virtud en la unidad de un mismo tejido. Como se verá, la primera de estas aproximaciones a la tipología del político y el modelo de saber que debería serle propio, se encuentra cerca de la figura del rey-filósofo y ofrece similares dificultades de orden práctico. La segunda, en cambio, al apoyarse menos sobre los compromisos filosóficos de la pedagogía intelectual que constituía el núcleo del proyecto político de *República*, abre el camino de la ciencia política como arte de conducción y educación del carácter, que culminará luego en la pedagogía legislativa de *Leyes*.

A la primera de las definiciones de la ciencia política Platón va llegando por un lento camino de división dialéctica, que se inicia cuando los tipos del político y del filósofo son puestos por separado: “incluir a cada uno de esos hombres en la misma categoría (*axias*), cuando por su valor (*time*) difieren entre sí más de lo que alcanzan las relaciones señaladas por vuestro arte” (*Pol.*, 257 b)¹⁷ sería impropio, le responde Sócrates al geómetra Teodoro, quien se interroga por ambos indiscriminadamente. La unidad tipológica del rey-filósofo es rechazada y ambos términos son localizados en ámbitos separados. A partir de allí, y a través de sucesivas divisiones dialécticas que intentan situar el lugar de la política dentro del campo de la episteme, Platón arriba a la determinación de la ciencia política como perteneciente al género de las ciencias teóricas; dentro de ellas, a la parte directora, y más específicamente, autodirectora (*autepitaktikon*). Las divi-



¹⁶ F.Chatelet, *op.cit.*, p.153.

¹⁷ Pl., *el Político*, trad.A.G.Laso, Madrid, CEC, 1981.

podamos concebir haciendo uso del mando (*epitaxeî*) ¿no hallaremos que dan sus órdenes con vistas a alguna generación (*geneseos*)?" (*Pol.*, 261 b), es decir, su objeto es el gobierno de aquello que está sometido a la contingencia, lo que deviene. En tercer lugar, la caracterización pastoral de la ciencia política engloba el tipo político junto con otros "criadores de hombres" (comerciantes, agricultores, panaderos, gimnastas, médicos..., cf. *Pol.*, 267 e-268 a), siendo imposible, por este camino, señalar la nota distintiva de la ciencia política. Puede decirse, con anacrónica terminología moderna, que la primera aproximación al tipo político por la vía del modelo pastoral no permite diferenciar las relaciones de poder que son propias de la sociedad civil de aquellas que se configuran en las instituciones del Estado.

La exposición del mito de Cronos le permite a Platón introducir algunas correcciones a su modelo. Sin entrar en la consideración de los detalles que dan fuerza expresiva al relato, resumiremos los siguientes elementos: primero, que el movimiento del mundo es guiado, en su fase positiva, por la divinidad y, en su fase retrógrada, abandonado por ella, se mueve con movimiento circular conforme con sus propias posibilidades, en cuanto ser viviente y dotado de *phronesis*. Segundo, en la fase del movimiento del mundo anterior a la actual, durante el reinado de Cronos, los hombres vivían en un estado de naturaleza absoluto, sin *politeia* ni familia ni objetos producidos por la técnica (cf. *Pol.*, 271 e-272 a), mientras que, en la fase actual correspondiente al movimiento retrógrado, cuya característica "negativa" se observa en el aumento de la semejanza y la discordancia (cf. *Pol.*, 273 d-e), la natural indefensión y debilidad del hombre hacen necesario que se valga de todo tipo de técnicas (cf. *Pol.*, 274 a-d). Tercero, al ubicar su búsqueda del político sobre el plano de la segunda fase, Platón advierte que la definición tipológica del pastor como criador del rebaño humano corresponde a la fase anterior y está fuertemente coloreada por los caracteres de la divinidad, y advierte también que la definición de la relación pastoral de poder como "crianza" (*trophên*) tampoco corresponde a la fase actual del movimiento del mundo, siendo más apropiado hablar aquí de "cuidado" (*epimeleian*) (cf. *Pol.*, 276 d). Una vez llegados a este punto, Platón distingue dentro de la técnica del "cuidar" la que se impone por la fuerza (*biaio*) de la que se realiza voluntariamente (*hekousio*). Con esta división, logra diferenciar la relación de poder, definida en términos de "cuidado", propia de la tiranía, de la relación de poder que es propia del arte político. Sin embargo, la definición alcanzada no resulta satisfactoria y Platón ensaya una segunda aproximación tomando en cuenta esta vez el paradigma del arte de tejer.

La comparación del arte político con el del tejido tiene una doble ventaja. Por un lado, nos va a permitir aclarar la especificidad del poder que llamamos *basileia* en su diferencia con otras relaciones de poder. Por otro lado, el arte del tejido, caracterizado como "...arte de entrelazar la trama

El poder y la ley

Hacia la distinción última entre el auténtico político y el coro sofístico de quienes pretenden ese título sin merecerlo, se acerca Platón por el camino de considerar las diferentes organizaciones políticas de acuerdo con el criterio socrático de la caracterización científica de la política. Platón presenta, para luego desecharla, una clasificación variada de las formas de gobierno, donde los criterios ordenadores son, sucesivamente, el número de los que ejercen la soberanía, el carácter violento o voluntario de la relación de poder, la pobreza o riqueza de quienes poseen el mando y, finalmente, la legalidad o ilegalidad como formas reguladoras, y las desecha porque al referimos a las formas de gobierno "... no debe tomarse como término de distinción, ni 'poco' ni 'muchos', ni 'la libertad' o 'la violencia', ni tampoco 'pobreza' o 'riqueza', sino el que haya en ellos o no una determinada ciencia..." (*Pol.*, 292 c-d). Se trata entonces de examinar las formas de gobierno de acuerdo con el criterio de la presencia o ausencia de la ciencia política: es necesario que "... entre las formas de gobierno (*politeion*) exista una sola recta en grado especialísimo, aquélla en que puedan encontrarse los jefes dotados de su ciencia en verdad, no en apariencia tan sólo, ya ejerzan el mando según leyes o sin ellas, ya con el consentimiento de sus súbditos o sin él, ya sean pobres o gocen de riqueza..." (*Pol.* 293 d). Conforme con la premisa socrática, la posesión del conocimiento legitima el poder. Sin embargo, el optimismo racionalista que impulsa esta descripción del político, emparentada con la tipología del rey-filósofo, empieza ya a perder su brillo utópico y el modelo es presentado por Platón como un ideal inalcanzable frente a las *politeiai* realmente existentes, imitaciones imperfectas del modelo.

Por otra parte, la ausencia de restricción legal que Platón acepta y afirma como convenientes al ejercicio del poder por parte del rey sabio suscita un punto de inflexión en el diálogo: "...lo mejor no consiste en que las leyes detenten el poder, sino el varón real dotado de inteligencia" (*Pol.*, 294 a-b). Platón justifica esta tesis argumentando que, siendo las cosas humanas variadas y variables y las leyes generales y constantes, estas últimas resultan inadecuadas para el correcto gobierno, aunque pueden llegar a ser herramientas útiles en cuanto permiten multiplicar la presencia del gobernante en la comunidad política por medio de indicaciones generales válidas para situaciones particulares diversas. Frente a las leyes ancestrales, Platón adopta un punto de vista iluminista.¹⁹ Desde él, el político está legitimado para actuar por la fuerza (*bia*) cuando se trata de imponer la mejor ley y es en esta posibilidad extrema de hacer un uso violento de la técnica política

¹⁹ Cf. E.R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, trad. M. Araujo, Madrid, Alianza, 1980, pp. 196/7.

imitaciones de un modelo difícilmente alcanzable. El desarrollo de una teoría política de la *polis* segunda en relación con lo óptimo disuelve en gran medida la carga imperativa que la realización de la *polis* perfecta tenía en *República*. Correlativamente con ello, comienzan a distanciarse también las figuras del político y el filósofo y a diferenciarse las tareas que la comunidad política demanda de cada uno de ellos. Al oscurecimiento escénico del filósofo le corresponde la aparición en el primer plano del político como poseedor de una episteme cuya característica más notoria resulta ser la habilidad de combinar elementos diversos según la justa medida (cf. *Pol.*, 283 b-287 a). El mundo de las ideas recibe, por su parte, una nueva configuración. La teoría ha pasado ya por el filtro crítico del *Parménides*. Así, la potencia metafísica del mal que en *República* actúa proyectando las sombras que impiden al hombre alcanzar la idea del bien y lo mantienen atrapado en la cárcel sensible, adquiere ahora un nuevo rol. A partir del *Sofista*,²¹ Platón comienza a ocuparse del problema de la causación en el mundo sensible; el mito de Cronos sirve, por ejemplo, a los fines de explicar la presencia del mal en el mundo. Platón ha pasado de explicar el mal como presencia sensible del mundo, a preguntarse por la posibilidad del mal en el mundo. Se ha pasado de un ordenamiento monárquico de las ideas en torno de la Idea del Bien -*República*- a otro, más acorde con la nueva función coordinadora del político como tejedor, donde cuenta, ante todo, la articulación entre las ideas supremas de existencia, identidad, diferencia, movimiento y reposo -*Sofista*-.

La comunidad política realizable se presenta entonces como de segundo orden en cuanto a su perfección y tiene como criterio normativo la imitación de un modelo inalcanzable: “se impone en semejantes constituciones - si han de imitar lo mejor posible a aquella verdadera constitución, la del singular gobernante dotado de arte- que, teniendo establecidas sus leyes, no hagan jamás nada contra los preceptos escritos y las costumbres ancestrales” (*Pol.*, 301 a). A este resultado llega Platón por medio del argumento de que la experiencia de la verdad sólo es posible y viable para hombres excepcionales y nunca para la mayoría (cf. *Pol.*, 300 e) y del argumento según el cual la acción emprendida contra la ley en estado de ignorancia es incapaz de conducir convenientemente los destinos de la comunidad política (cf. *Pol.*, 300 d-e). A estos dos argumentos, Platón agrega una observación empírica: “... ahora, que no surge en las ciudades rey comparable al que nace en las colmenas, único sin más -y superior en cuerpo y alma-, necesario es, según parece, que nos reunamos para redactar leyes escritas, siguiendo las huellas de la constitución real y verdadera (*aletheistates politeias*)” (*Pol.*, 301 e). Ante tal ausencia, las *politeiai* quedan clasificadas en seis géneros, conforme con el criterio de legalidad/ilegalidad adop-

²¹ Cf. D. Ross, *op.cit.*, pp.279/288.

de la moderación (*sophrosyne*), siendo ambas tendencias contrarias que la ciencia del *basileus* liga y entreteje (cf. *Pol.*, 309 b-c).

Para lograr este propósito, el político debe llevar adelante una función coordinadora de segundo nivel, a partir de lo cual quedará ligada con hilo divino la parte eterna del alma y con hilo humano la parte animal. La primera ligadura, la más importante y decisiva, gira en torno de "...la opinión realmente cierta y segura sobre lo bello, lo justo, lo bueno y sus contrarios..." (*Pol.*, 309 c). Una vez lograda ésta, la otra resulta fácil de realizar y consiste en regular los matrimonios de manera que se combinen los dos caracteres contrapuestos. Como se ve estamos lejos del rigor eugenésico de *República* y de la utópica comunidad de las familias que allí se planteaba.

Esta función coordinadora de la ciencia política supone una modificación de la interpretación platónica de la virtud. *Sophrosyne* y *andreia* no son ya partes de una misma virtud, sino virtudes enfrentadas que habrá que armonizar. Se ha pasado del esquema sostenido en *República*, donde la virtud de la justicia realizaba la unidad de las cuatro virtudes cardinales a un esquema en donde la técnica política apunta a la coordinación de elementos contrarios.²² Por otra parte, mientras que en *República* Platón inclina la balanza de la relación valentía/moderación del lado de esta última, con la intención de cuño socrático de abrir en el alma de los hombres un camino para la educación de la interioridad ética o conciencia moral por la vía de un cambio de dirección de la *andreia* hacia el autodomínio; en *Política*, en cambio, la balanza parece inclinarse más del lado de la virtud guerrera, acorde con la función política que se busca definir: "...los temperamentos de los magistrados moderados son muy circunspectos, justos y conservadores, pero están faltos de mordacidad y de cierto ímpetu agudo y operante" (*Pol.*, 311 a-b). Por su parte, los poseedores de la valentía como rasgo predominante del carácter son inferiores a los anteriores en cuanto a justicia y circunspección, pero los superan en arrojo en las acciones (cf. *Pol.*, 311 b).

El cuadro general de la teoría política, si bien no se ha modificado en su conjunto, ha sufrido una recomposición interna de sus elementos. Tanto en la dimensión social de la comunidad política cuanto en la dimensión anímica, en las que se determina la naturaleza y función de las partes integrantes del conjunto comunitario, Platón ha reubicado los elementos de modo distinto a lo hecho en *República*. En *Político*, la prudencia del tejedor dirige la coordinación de virtudes e intereses contrapuestos y conserva, de este modo, el equilibrio de la totalidad política, cuyo movimiento retrógrado -tal como se desprende del mito de Cronos- la expone al riesgo constante de su degradación o corrupción. La figura del rey-filósofo, que expresaba la unidad

²² Cf. J. Wahl, "Platón", *Historia de la Filosofía*, trad. S. Juliá y M. Bilbatúa, Madrid, Siglo XXI, 1972, p. 146.

la teología astral expuestos en *Leyes* tomará Aristóteles los datos con los que sustentará su posición.²⁵

Por otra parte, las decisiones teóricas en las que Platón expresa su cambio de orientación respecto de *República* no son sino el resultado de una resolución respecto de temas que en el *Político* adquirían cierta dimensión vacilante e interrogativa. Nos referimos fundamentalmente al lugar que debería ocupar la ley en el diseño de la comunidad política. El propósito de *Leyes* no es el de construir un modelo ideal que sirva de resguardo seguro y fecundo para llevar adelante una vida filosófica ni el de organizar la comunidad conforme con el *a priori* especulativo de una definición de la justicia. En *Leyes*, la finalidad ética se cumple a través de la confección de un proyecto político sólidamente asentado sobre una minuciosa -y por momentos obsesiva- estructura legal. Siendo la virtud el objetivo perseguido por el legislador, ésta es también el criterio y fundamento de toda legislación posible. A diferencia de *República*, la virtud no determina de modo inmediato ni el ordenamiento de la *politeia* ni su devenir, sino que, al expresarse por la mediación de la ley, convierte a *lo legislable* en parámetro de la virtud misma. Esta función educadora y ética de la ley es, a la vez, expresiva de una racionalidad que está -o debería estar- en la base de la comunidad política. En un pasaje del libro VIII, en el contexto de una discusión en torno de cómo debería legislarse en lo referente a la educación sexual de los jóvenes, Platón se pregunta "¿de qué manera, en esa ciudad, escaparán ellos a aquellas pasiones que tantas veces llevan a la mayoría de los hombres a los últimos excesos y de las cuales ha de ordenar apartarse la razón (*logos*) que busca convertirse en ley?" (*Leyes*, 835 e).²⁶ Platón abandona o deja en segundo plano la mirada especulativa sobre las virtudes para adoptar ahora un punto de vista más cercano a la resolución de los problemas prácticos de la comunidad política. Este cambio metodológico no debe prestarse sin embargo a confusiones: Platón no ha variado su perspectiva metafísica ni se ha transformado en un empirista, el método empírico es incapaz de fundamentar el saber porque a la experiencia le falta apertura hacia el *logos*.

A estas diferencias de tipo metodológico respecto de los modos de abordaje de las cuestiones políticas debemos agregar una variación fundamental que Platón introduce en su consideración del rol de la filosofía en su función educadora o, lo que es lo mismo, respecto de la relación entre saber y poder. En el libro III de *Leyes* Platón se pregunta "... ¿cuáles y cuántos son los títulos (*axiomata*) para mandar y obedecer en las ciudades grandes y pequeñas y asimismo a las familias (*oikias*)?" (*Leyes*, 690 a), y se responde con una lista integrada por siete títulos: padres sobre hijos, nobles sobre

²⁵ Cf. P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, trad. V. Peña, Madrid, Taurus, 1981, especialmente p. 324 y N° 110.

²⁶ Platón, *Leyes*, trad. J. M. Pabón, Madrid, CEC, 1983.

más profundo todavía en la medida en que por la ley se humaniza el hombre: "... es necesario que los hombres se den leyes y que vivan conforme a ellas ..., de lo contrario, en nada se diferenciarán de los animales más feroces..." (*Leyes*, 874 e - 875 a). La causa de esta debilidad de la naturaleza humana se encuentra, en tercer lugar, en que hay en el hombre un desajuste constitutivo entre el conocimiento de aquello que es conveniente para la comunidad política y la voluntad de ponerlo en práctica (cf. *Leyes*, 875 a). Es decir que el paso argumental que pone en crisis las posibilidades socráticas del racionalismo ético, y que llevará a la posterior solución aristotélica, es dado por Platón en el marco de la relación entre lo público y lo privado. ¿De qué manera resuelve la ley el conflicto desatado en torno de la eticidad? Si tomamos la imagen de la marioneta encontraremos la respuesta. Las *pathe* de placer y dolor "...a manera de unas cuerdas o hilos interiores, tiran de nosotros y nos arrastran, siendo opuestas entre sí a acciones opuestas en la línea divisoria de la virtud y la maldad". De acuerdo con el *logos* debemos seguir sólo una de esas tensiones y tirar en contra de las otras, siendo esa tensión "...la conducción del raciocinio, áurea y sagrada, que se llama ley general de la ciudad" (*Leyes*, 644 e - 645 a). El hombre resulta así escindido entre dos tensiones opuestas: "...su índole mortal le impulsará sin cesar a la pleonexia y al aventajamiento propio en su fuga irracional del dolor y su búsqueda del placer, pondrá ambas cosas por delante de lo más justo y lo mejor..." (*Leyes*, 875 b-c). Dada pues esta natural debilidad del hombre no cabe aquí poner a la episteme por encima de la ley, tal como era admitido en *Político*, sino que es necesario "...escoger el otro término, la ordenación y la ley que miran las cosas en general aunque no alcancen en particular a cada una de ellas". La generalidad de la ley vendrá así a ocupar el lugar político del bien común que la debilidad del hombre no puede custodiar.

En conexión con este modelo antropológico se determina la función política y pedagógica de la ley y el objetivo al que ha de apuntar: la virtud (cf. *Leyes*, 631 a y 962 a - 963 a). Para alcanzarlo, la política se vale de un instrumento especial, el Consejo nocturno, encargado de supervisar las leyes. Ahora bien, dado que lo que llamamos virtud hace referencia a cuatro cosas distintas, será función del Consejo nocturno realizar el proyecto educativo de reforma ética, teniendo permanentemente en cuenta la síntesis de la multiplicidad en la unidad. Para ello deberá guiarse por el *nous*, elemento directivo del alma que asegura la salvación y preservación de todo ser vivo y de la comunidad política (cf. *Leyes*, 961 d-e). Por su intermedio, los guardianes estarán en condiciones de observar "...qué es lo que resulta que se mantiene idéntico a través de todos los cuatro elementos, esto es, aquella cosa que decíamos que había en la valentía y en la templanza y en la justicia y en la prudencia y a la cual dábamos con razón el solo nombre de virtud" (*Leyes*, 965 d-e). Y no sólo eso, sino que los miembros del Consejo noctur-

la posibilidad de una experiencia de lo bello conectada con el bien moral. De la misma manera en el libro VII, luego de recordar la característica esencialmente móvil de la naturaleza infantil, Platón recomienda el movimiento como la mejor pedagogía para erradicar del alma el miedo y ejercitar la valentía (cf. *Leyes*, 790 c-791 c). De acuerdo con esta línea de argumentos, Platón insiste en la relación entre **costumbre y carácter** (cf. *Leyes*, 792 e), que luego explorará la ética aristotélica. Las normas que regulan el ejercicio de la costumbre y permiten el desarrollo de un carácter recto y equilibrado son leyes no escritas que Platón emparenta con las leyes tradicionales y constituyen "... las ataduras de todo régimen político que enlazan todo lo implantado ya y puesto por escrito con lo que aún ha de instaurarse..." (*Leyes*, 793 b). Son precisamente estas normas las que refuerzan y cohesionan la estructura del edificio político, permanentemente amenazada por las "... muchas menudencias domésticas (*oikias*) y privadas (*idia*) y no visibles para todos, producidas por las penas, los placeres o los deseos de cada uno, que al surgir como un obstáculo frente a los designios del legislador pueden convertir fácilmente en diversos y desemejantes entre sí los caracteres de los ciudadanos (*Leyes*, 788 a-b). La *polis*, vista desde la perspectiva de un saber orientado hacia la resolución de problemas concretos de la vida práctica, aparece como una totalidad compleja sometida a las más variadas tendencias centrífugas. De allí que la estabilidad de su estructura deba ser sostenida por todos los medios posibles, sean éstos leyes (*nomos*), costumbres (*ethe*) u ocupaciones (*epitedeumata*) (cf. *Leyes*, 793 d); los que, por su parte, se fundamentan sobre la justicia como principio organizador último de la comunidad política: la justicia es la que "... reduce a la unidad los diferentes elementos políticos" (*Leyes*, 945 d-e; cf. también *Rep.*, 351 b).

Teología astral

Veamos ahora cómo culmina la organización del sistema político. La teología astral que Platón desarrolla a lo largo de los libros X y XII tiene su punto de arranque en las investigaciones astronómicas de Eudoxo. Platón hace una rectificación terminológica que sintetiza su doctrina: el término "planeta", cuyo significado etimológico es el de "errante", no es adecuado para hacer referencia a los grandes dioses que son el Sol y la Luna y los demás astros, ya que supone que el curso de su movimiento carece de toda regularidad (cf. *Leyes*, 821 b). Lo que en verdad ocurre es lo contrario: "...cada uno de ellos viaja siempre por el mismo camino, no recorre muchos, aunque parezca que por muchos discurre, sino uno solo siempre en forma circular" (*Leyes*, 822 a). Las implicaciones teológicas de esta observación astronómica pasan por, primero, reconocer la regularidad y consecuente perfección del movimiento de los astros y, segundo, asociar esa per-

hermoso y de lo feo, de lo justo y de lo injusto y de la totalidad de los contrarios..." (*Leyes*, 896 d). Una vez establecida esta dualidad de principios anímicos motrices, cabe retomar la problemática cosmológica para preguntarse por el principio rector del cielo, la tierra y el "ciclo entero del universo" ¿será el alma prudente y virtuosa o su contraria? (cf. *Leyes*, 897 b-c). Para responder a este interrogante, Platón asimila el tipo de movimiento propio del ámbito celeste al movimiento del *nous*. Se vale para ello de una imagen (*eikon*) pues, tal como ocurría en *República* con el bien en sí, el *nous* resulta ser demasiado luminoso para los ojos mortales (cf. *Leyes*, 897 c-e). Esa imagen es precisamente la del movimiento circular, aquel que se produce sin cambio de lugar y que testimonia en su más absoluta regularidad y armonía la perfección del principio que lo rige. Con el desarrollo de estos argumentos Platón da por demostrada la primera de sus afirmaciones teológicas: "¿Habrá quien, conviniendo en esto, soporte el oír que no está todo lleno de divinidades?" (*Leyes*, 899 c).

La segunda afirmación teológica, la que sostiene que los dioses se ocupan de los asuntos humanos, está destinada a combatir el escepticismo moral que se afirma sobre la experiencia cotidiana del éxito de los hombres malos e injustos y encuentra en su aparente felicidad un motivo para la impiedad (cf. *Leyes*, 899 d-e). Ahora bien, de acuerdo con la argumentación anterior, quedó establecido que los dioses "...por ser buenos en cuanto a toda excelencia (*areten*), tienen a su cargo el cuidado (*epimeleian*) de todas las cosas como tarea que les es sumamente adecuada" (*Leyes*, 900 d). Pertenecen a esta excelencia o virtud divinas, la prudencia, la inteligencia, la valentía y una extensa lista de cualidades que expresan la perfección de un ser sumamente diligente (cf. *Leyes*, 900 d-901 a). Por otra parte, "...todas las criaturas mortales son propiedad (*ktemata*) de los dioses, a los cuales pertenece también el universo entero" (*Leyes*, 902 b), de lo que se sigue que es muy improbable que los dioses no se ocupen de su propiedad. Los dioses se ocupan de la totalidad en cuanto a la preservación y al despliegue de su perfección o virtud, lo que incluye a cada una de sus partes como integrantes de un todo armónico. Cada parte, cada alma, es responsable (*aitia*) de las voliciones por las que se hace buena o mala y los dioses disponen el orden del todo en función de la cualidad ética de las partes (cf. *Leyes*, 903 b-905 c).

La tercera de las tesis teológicas refuerza la responsabilidad ética del hombre. Sostiene que los dioses no se dejan conmovir con ofrendas. Su demostración pasa por considerar a los dioses como gobernantes de los cielos, haciéndolos compartir de este modo el celo que los gobernantes y guardianes cabales ponen en el ejercicio de su poder (cf. *Leyes*, 905 d-907 a).

Estas consideraciones teológicas que aquí hemos resumido, son retomadas en el libro XII en el contexto de los problemas inherentes a la educación de

el déficit de su egoísmo y por la posibilidad de trascenderlo hacia lo que es superior a él, lo divino (cf. *Leyes*, 731 e-732 b). El modelo antropológico de la marioneta puede ser explicitado como conflicto entre la naturaleza dada del hombre, en la que el narcisismo determina un centro gravitacional que es origen de todos los males, y una perfección posible que apunta al reconocimiento de que "... la generación no se produce en interés tuyo, sino que eres tú el nacido en beneficio de [la vida del todo]" (*Leyes*, 903 c). Aquello que la filosofía debe realizar en el hombre por medio del instrumento político de la ley es quebrar la tendencia egoísta que la crisis de la *polis* y el racionalismo de la Ilustración ateniense habían desatado.³⁰ La ley adquiere en este contexto una clara función educadora: "cuando alguien cometa un acto injusto, grande o pequeño, la ley le enseñará y le forzará a no osar nunca jamás hacer voluntariamente semejante cosa o a hacerla con mucha menos frecuencia: esto además del pago del daño" (*Leyes*, 862 d).

Contra la opinión corriente que distingue dos especies de acciones injustas, las voluntarias y las involuntarias, Platón establece, en primer lugar, una diferencia entre la acción en cuanto tal y la consecuencia de la acción, es decir, el daño. Considerando a éste como un dato independiente de la voluntad o involuntariedad de la acción que lo realiza, lo hace caer bajo la mirada del legislador como materia de justicia compensatoria y reparadora. Luego distingue, en segundo lugar, las acciones justas de las injustas conforme con la disposición anímica de la que surgen (cf. *Leyes*, 862 b). Es aquí, en esta disposición, donde cabe considerar la posibilidad de la culpa o falta (*hamartemā*), a la que Platón analiza en tres especies: la que tiene por causa el *thymos*, que conduce al alma hacia el mal con "violencia irracional"; la que es causada por la *hedone*, que persuade y engaña sin violencia, y la *agnoia*, que divide en simple -como la de quien meramente ignora lo que hace- y doble -la de quien ignora lo anterior pero cree saberlo-. Ahora bien, respecto de las dos primeras especies de falta, el hombre es enteramente responsable pues tiene la posibilidad de dominar el *thymos* o la *hedone* o de dejarse someter por ellos (cf. *Leyes*, 863 d). De la tercera, en cambio, no cabe esta posibilidad. Conforme con este replanteo, Platón pasa a definir la acción injusta como "...imperio en el alma del arrebató (*thymou*), del miedo, del placer, del dolor, de las envidias y de las concupisencias, tanto si causa daño como si no..." (*Leyes*, 863 e). Y caracteriza la acción justa como "...lo que se hace conforme al criterio de lo mejor, como quiera que lo entiendan ya la ciudad ya los particulares, si se impone en el alma y rige a cada hombre [...], aun en el caso de que se produzca algún daño..." (*Leyes*, 864 a).

³⁰ Cf. E. R. Dodds, *op.cit.*, "...el nuevo racionalismo llevaba consigo peligros reales y no sólo imaginarios para el orden social. Al desechar del Conglomerado Heredado, muchos desechaban con él los frenos religiosos que habían tenido sujeto el egoísmo humano", p. 182.

ante el tribunal de los demás hombres más que ante el de su propia conciencia. Mientras que la argumentación de *República* se orientaba hacia la búsqueda de un auténtico sí mismo en la plena realización de la justicia, en *Leyes*, la natural dirección del hombre hacia sí mismo es contraria a la posibilidad de la justicia, cuya realización está ahora mediada por la ley y fundada en lo divino.

Valoración política de la filosofía de Platón

Decíamos al comienzo de este trabajo que la filosofía platónica tiene su origen en ciertas condiciones críticas de la vida política ateniense. En este sentido se puede decir que Platón da una respuesta filosófica a un problema político, o se puede decir también que Platón traspone los problemas prácticos de la vida política hacia el nuevo escenario de la filosofía. Esta trasposición tiene un carácter radical y violento; obliga a nuevas perspectivas y modalidades discursivas: la argumentación conceptual como lugar de la verdad deja sin base a las formas retóricas de persuasión, la valoración de la política como medio de realización de un fin moral la aleja de su elemento natural: la lucha por el poder. Son estas violentaciones que la filosofía ejerce sobre lo político las que explican los avatares de una relación singular, a la vez próxima y distante como la de dos mundos paralelos.

La solución filosófica que Platón aporta al problema político está influida por los conflictos de un *ethos* cuyas particulares formas de inestabilidad son en última instancia las determinantes. Es conocida la mirada crítica que Nietzsche dirige sobre este proceso: "el moralismo de los filósofos griegos desde Platón, reviste caracteres patológicos; se debe imitar a Sócrates y establecer una luz del día en guardia contra los oscuros apetitos: la luz meridiana de la razón. Hay que ser a toda costa claro, sereno; toda concesión a los instintos, a lo inconsciente, conduce al abismo...".³² Más acá de su intención polémica -ya no será fácil a la filosofía continuar el curso normal de su desarrollo una vez que el martillo nietzscheano golpeó con su sospecha los ídolos que ha cultivado su milenaria tradición- la cita alude a una filosofía que elabora sus respuestas políticas al impulso de motivaciones éticas. De los tres modelos que tipifican las variantes de articulación entre filosofía y política, el de *República* es el que mejor satisface los intereses vitales del filósofo. El edificio político que Platón construye, antes para la salvación de la filosofía que para la sobrevivencia de la comunidad política, se le revela progresivamente como un instrumento poco dócil a las posibilidades del *logos*. El último Platón plantea en *Leyes* un *logos* encarnado en el *nómos*. Coincidentemente con esta rigidización normativa, la

³² F.Nietzsche, *El ocaso de los ídolos*, trad.F.Milá, Buenos Aires, Siglo veinte, 1976, p.20.

filosofía levanta vuelo hacia su dimensión teológica.

La naturaleza incondicionada de este fundamento ético se proyecta sobre el plano del saber como una exigencia de transparencia radical -la luminosidad de la idea debe atravesar todos los objetos pensables- y, sobre el plano del poder, como un fundamentalismo político imposible de compatibilizar con los estilos democráticos de las sociedades liberales de nuestro tiempo.³³ La conocida fórmula de *República*: "... el bien no es *ousia*, sino algo que está todavía más allá de la *ousia* y la sobrepasa en dignidad y poder" (*Rep.*, 509 b), hace del bien el centro de una posible experiencia de lo real capaz de contrapesar el efecto negativo que lo real trae a presencia en la experiencia del mal. Marcuse reivindica esta potencia crítica de la dialéctica platónica frente al formalismo de la lógica aristotélica: "...el discurso de Sócrates es un discurso político, en tanto que contradice las instituciones políticas establecidas. La búsqueda de la definición correcta, del 'concepto' de virtud, justicia, respeto y conocimiento se convierte en una labor subversiva, porque el concepto supone una nueva *polis*".³⁴

Para finalizar, una valoración política de la filosofía de Platón debería medir también el peso real que ésta ha tenido en la configuración de los modelos políticos de Occidente. Constituye hoy un lugar común adjudicarle a Platón una influencia decisiva sobre el pensamiento y las prácticas políticas.³⁵ Sin embargo, un análisis más mesurado no podría verificar con tanta facilidad cuánto de platonismo y cuánto de lo que Platón cuestiona interviene en la densidad de nuestro presente histórico. Si esto es así, una valoración política del platonismo implica que se considere seriamente la relación entre saber y poder en la compleja trama de la situación contemporánea, signada a la vez por la neutralización técnica de las perspectivas axiológicas y por la difusión a escala planetaria de una cultura homogénea y abstracta que disuelve los diferentes núcleos de eticidad.

³³ Cf. J.E. Miguens, *Política sin pueblo. Platón y la conspiración antidemocrática*, Buenos Aires, Emecé, 1994.

³⁴ H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, trad. A. Elorza, Barcelona, Seix-Barral, 1972, p.162.

³⁵ "Después de tantos siglos de predominio del sistema platónico de pensamiento en lo político, nos hemos acostumbrado tanto a él que ya no nos damos cuenta de cómo invirtió el orden humano y natural de los procesos políticos", J.E. Miguens, *op.cit.*, p.50.