

## PLATÓN Y LA REFORMA DEL HOMBRE F. RODRIGUEZ ADRADOS

Hay muchos Platones en Platón: los intérpretes han sacado a luz unos u otros según las cambiantes corrientes y modas de la historia, sus discípulos próximos y lejanos han procedido igual. Hoy voy a ocuparme solamente de uno de ellos; de aquel que quiso continuar el programa socrático de llevar a cabo una reforma radical del hombre que acabara con sus insularidades y egoísmos, que aunara conocimiento y moralidad, que sanara su alma imbuyéndola del ideal de la justicia. Pero que quiso continuarlo no sólo al nivel del hombre individual, sino también al nivel de la sociedad y del Estado.

Notable destino el de este reformista del hombre y de la sociedad que es Platón. Si Sócrates selló con su sacrificio, con su martirio, esa vocación suya de reformar al hombre, Platón opuso a toda la práctica política contemporánea una doctrina de la sociedad y a la política, ideales, dentro de los cuales había de florecer el hombre nuevo. Pero no se autoinmoló como Sócrates: cuando se estrelló con los problemas prácticos de la reforma política, que intentó implantar en Siracusa, se retiró a la torre de marfil de la Academia y proclamó el nuevo ideal de la vida teórica o contemplativa, la vida de la Ciencia o la de la Religión, según sus diversos intérpretes y sus diversos continuadores. Así surgieron nuevos Platones.

Sólo poco a poco ha llegado a comprenderse que la raíz de la vocación y de la obra de Platón está no sólo en Sócrates, con su racionalismo y su moralismo a ultranza, su "cuidado del alma" y su desprecio del poder y del placer, sino también en una vocación política profunda. Una vocación heredada de sus antepasados aristocráticos y transformada, convertida en un idealismo y reformismo radicales, casi revolucionarios, después de las profundas decepciones que el filósofo sufrió en la Atenas de fines del siglo V. Pero de esto hablaremos luego.

Es notable esta lentitud de comprensión de lo que es centro de la actividad intelectual y la voluntad de acción de nuestro filósofo. Notable porque es él mismo quien en la *Carta VII* —cuya autenticidad nunca debería haberse puesto en duda y menos ahora después del libro de von Fritz<sup>1</sup>— nos habla de su vocación, de sus frustraciones, de su decisión de crear una nueva política al servicio del hombre, con todas sus piezas. Con las limitaciones que en ciertos aspectos puedan tener sus enfoques de la Filosofía griega, es a Wilamowitz, el príncipe de los helenistas alemanes de fines del siglo pasado y del primer tercio de éste, a quien más que a nadie hay que atribuir el honor de este hallazgo<sup>2</sup>.

No era fácil este hallazgo. Sobre el modelo de aristotelismo y de las filosofías helenísticas, la filosofía platónica fue desde pronto considerada como un sistema total del conocimiento que ponía igual énfasis en toda clase de saberes. Esta era ya la postura de Dionisio II de Siracusa, de quien hemos de hablar aquí, cuando escribió un tratado de filosofía platónica, provocando la ironía del maestro<sup>3</sup>. Y la de los filósofos de la Academia que le continuaron. Ahora bien, sin llegar a ser un *corpus* sistemático de filosofía como todavía en tiempos modernos han creído autores como Zeller, Windelband y Ritter<sup>4</sup>, es claro que las obras de Platón tocan temas numerosos conexados entre sí: unos u otros han sido puestos en primer plano según los tiempos y las circunstancias.

En manos de los neoplatónicos antiguos y de sus continuadores cristianos, el platonismo pudo ofrecer una comprensión religiosa del Universo en el que el hombre, a través de las criaturas, ascendía escalón a escalón en el camino del conocimiento y de la aspiración a la unión con Dios: de Plotino a San Juan de la Cruz y Fray Luis transcurre esa idea. Más o menos próximo está el platonismo estetizante y mucho menos místico de la Academia florentina y de poetas como Shelley. Pero luego hay una terrible ruptura, cuando, sobre el modelo de los sistemas del idealismo alemán, a partir de Kant y aun desde antes, se pasó a ver en la teoría del Conocimiento y en la Ontología platónicas el verdadero arranque de lo que ahora se veía como un sistema global de filosofía.

Sin entrar en más detalles, se verá, tras estos antecedentes, que fue un acto no exento de valor el colocar al Platón político en el centro de la escena. El punto de partida está, como he dicho, en la *Carta VII*, complementada con la VIII. Muy brevemente, la historia es la siguiente.

Platón procede de una familia de la aristocracia ateniense, está por su madre emparentado con Solón, el antiguo legislador y poeta, que encarnaba un ideal del hombre total que aún el conocimiento y la acción: ideal que nunca abandonó a nuestro filósofo. Nacido el 427, era joven al terminar con la derrota de Atenas el 404 la guerra del Peloponeso. El enfrentamiento de Atenas con el bloque peloponesio se había doblado con una verdadera guerra civil en que los oligarcas y los demócratas radicales se habían hecho alternativamente culpables de graves excesos. Las opiniones de Platón estaban al lado de

(1) Kurt von Fritz, *Platon in Sizilien*, Berlín, Walter de Gruyter, 1968

(2) Platón, Berlín, 1919 (5ª ed. 1959). Sobre las cambiantes orientaciones de los estudios platónicos en este siglo véase mi "La interpretación de Platón en el siglo XX" en *Actas del II Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid, S.E.E.C., 1964, pp. 241-273.

(3) *Carta VII*, 341 b-c

(4) Sobre esto y lo que sigue véanse detalles de mi artículo citado.

los primeros. Y así, cuando la derrota ateniense los devolvió al poder y formaron el 403 el que llamaríamos un gobierno colaboracionista alineado con los espartanos vencedores, Platón se llenó de entusiasmo, "Creí que iban a gobernar la ciudad —dice— cambiando su gobierno de injusto en justo" <sup>5</sup>.

Pero este gobierno colaboracionista, conocido por la historia como de los treinta tiranos, incurrió en las más graves violencias y crímenes, en las que en vano intentó complicar a Sócrates. De ahí la desilusión de Platón: "En poco tiempo hicieron que pareciera oro la anterior constitución" <sup>6</sup>, nos dice. Más grave aún: la restauración democrática que siguió a la caída de los Treinta, abrió con su decreto de amnistía y su deseo de sanar las viejas heridas y restaurar los antiguos valores, un camino a la esperanza. Pero sólo por un momento. Porque fue ella la que, en nombre de esa restauración tradicional, condenó a muerte a Sócrates, el hombre justo que buscaba conocer y cultivar el hombre interior, fuera de toda política.

Platón, su discípulo, gime por su pérdida. "Esta fue —dice al final del *Fedón* <sup>7</sup>— la muerte de nuestro amigo, de un hombre, como nosotros diríamos, de entre los de aquel tiempo de los que tuvimos experiencia, el mejor y además el más sabio y el más justo". En la *Carta VII* saca las consecuencias políticas. Platón se desilusiona y piensa que en aquel ambiente no se puede participar en la política, que las ciudades todas están mal gobernadas y que sólo queda refugiarse en la "recta filosofía" y contemplar a partir de ella la justicia en la ciudad y en el individuo <sup>8</sup>.

El resultado está, es bien sabido, en los diálogos políticos de Platón. Primero en el *Gorgias*, de los años 90, inmediato a la muerte de Sócrates, ataque apasionado contra el *establishment* político ateniense y proclamación de Sócrates como el único verdadero político de Atenas <sup>9</sup>, opuesto a aquellos otros que traían a la ciudad riqueza y poder, pero también corrupción. Luego en la *República*, primera exposición del nuevo estado ideal, basado en la justicia: posterior al *Gorgias*, pertenece a la época de madurez de Platón, entre el 374 y el 367 a. C. Y finalmente, en sus dos ampliaciones y correcciones, ya de la época de la vejez, que llega hasta la muerte de Platón el 347: el *Político* y las *Leyes*.

Pero no se trata tan solo de teoría. Platón no renunció a la acción: sus viajes a Sicilia, pieza fundamental en su biografía humana y filosófica, trataron de llevar a la práctica el programa implícito en aquellas conocidas palabras de la *República*: "a no ser que los filósofos en las ciudades o que cuantos ahora se llaman reyes y dinastas practiquen noble y adecuadamente la filosofía, no hay tregua, querido Glaucón, para los males de las ciudades y creo que tampoco para los de la raza humana" <sup>10</sup>. Los dos viajes decisivos, el segundo y el tercero, son efectivamente posteriores a esta obra. Al fracaso de Platón, expresado trágicamente en la muerte de su amigo Dión, el filósofo-gobernante de Siracusa que fue asesinado por otro de sus discípulos, Calipo, responde la retirada del

(5) *Carta VII*, 324 d ss.

(6) *Carta VII* 324 d.

(7) *Fedón* 118 a.

(8) *Carta VII* 326 a.

(9) *Gorgias* 521 d.

(10) *República* 473 e.

maestro a la Academia, de donde en realidad sólo contra su íntimo deseo y para ser fiel a sí mismo había salido para realizar su último viaje. Pero a pesar de todo, aunque sea en términos más moderados y realistas, en el *Político* y las *Leyes* insistió Platón una vez más en sus planes de reforma, después del desastre de Siracusa.

No es posible contar aquí en detalle la aventura siracusana de Platón: luego daré algunos detalles más, en el momento en que sean necesarios. Conviene, de todos modos, tener presente las líneas generales. En un primer viaje, invitado a la corte del viejo tirano Dionisio I, soldado de fortuna que había luchado con éxito contra los cartagineses que amenazaban a las ciudades griegas, conoció y atrajo a la filosofía a Dión, rico siracusano casado con una hija del tirano, que a su vez se casó con una hermana de él. Cuando sube al trono su hijo Dionisio II, un diletante de carácter débil, Platón acude a su llamada: pero Dión se hace sospechoso a Dionisio de querer recortar su poder y es desterrado; Platón también pierde el favor del tirano y a duras penas puede regresar a Atenas. Esto sucede en el 367, después de escrita la *República*: es la primera desilusión. Pero fue más grave la segunda, cuando en 361-60 Dionisio le llamó de nuevo, con promesas de levantar el destierro de Dión. Fue entonces cuando, igual que el filósofo que en la *República* sólo por un sentimiento del deber vuelve a bajar a la caverna de la que ha salido <sup>11</sup>, Platón volvió a Siracusa: decidió que debía, dice en la *Carta VII* <sup>12</sup>, hacer ahora el intento de "convenciendo a uno solo, dar cumplimiento a toda aquella felicidad" de la ciudad ideal; quería, añade, no ser acusado de ser un puro o mero *logos*.

Esta fue, como digo, la segunda desilusión; una vez más hubo de regresar frustrado. Pero fue aún más grave la tercera, cuando Dión lanzó una expedición desde su destierro y ocupó el poder por la fuerza, sin el apoyo de Platón, para verse envuelto en luchas partidistas en las que, tras perdonar a su rival Heraclides, ante sus nuevas insidias y perjurios permitió que fuera asesinado, para ser luego él a su vez asesinado por uno de sus compañeros de la escuela. El hombre que iba a introducir un régimen que crearía una vida "de infinita felicidad" <sup>13</sup>, resulta que ha estado implicado en definitiva en una lucha implacable por el poder. Ciertamente, él no ha querido entrar en ella, no ha pasado de las ideas a la revolución activa. Pero lo ha hecho su discípulo amado, Dión, en cuya rectitud ha creído hasta el final: y éste se ha manchado y ha fracasado. Platón vuelve a su ciencia: teoría del conocimiento, dialéctica, matemáticas, dentro del círculo de la Academia. Y, de cuando en cuando, vuelve a especular sobre la verdadera política.

Este es su drama, pero no sólo éste. Porque Platón no ha chocado sólo con la política de Siracusa, ha chocado también con muchos de sus intérpretes modernos. Esa política ideal que traería la felicidad, ¿qué es en realidad? ¿Es justicia o es opresión? ¿Es progreso moral del individuo o es esclavitud del mismo dentro de un estado todopoderoso? ¿Se basa en la Ciencia, en la Religión o en modelos ancestrales y en peligrosas utopías?

Porque no se trata ya del choque entre la teoría y la praxis brutal de la política, sino del juicio sobre la misma teoría. Este discípulo de Sócrates, que buscaba la salud

(11) *República* 520, a ss.

(12) 328 b-c

(13) *Carta VII* 327 b

del alma, comparándose a un médico, pero dentro de una sociedad y un estado que la hiciera posible, ¿no habrá contribuido a crear leviatanes que aplastan al hombre?.

El hecho es que a partir de un cierto momento no han faltado críticas a la política platónica: a veces, comparándola con determinados sistemas o regímenes, con los cuales es identificada y con los cuales es juntamente condenada. Nietzsche calificó su sistema como una especie de cristianismo antes de Cristo, lo que en sus labios no era precisamente un elogio: se refería a todos los elementos igualitarios a base de *sophrosyne*, justicia y colectivismo, que chocaban con el ideal nietzscheano del dominio de los fuertes, querido por la naturaleza. Luego, en nuestro siglo, el estado platónico comienza a ser comparado, a partir de Russell en 1920, con el estado comunista: a veces como simple constatación de hecho, a veces con elogio, más frecuentemente con crítica. Con un enfoque más amplio, pero con alusión más precisa a los fascismos, comienza toda una bibliografía que, a partir del libro de Karl R. Popper, *The open Society and its enemies*, de 1945, condena el estado platónico como represivo y negado a la libertad. Con frecuencia estas críticas se unen a denuncias de su aristocratismo y de su inspiración en las sociedades dorias, la espartana más precisamente. Y esto no es más que un pequeño muestrario de opiniones <sup>14</sup>.

Que haya en el estado platónico elementos heredados de la cultura aristocrática de Grecia y de las constituciones cretense y espartana, no puede negarse; que haya elementos comparables a los de sociedades inspiradas por la Iglesia cristiana o el comunismo o el fascismo, por grandes que sean las diferencias entre estos sistemas, tampoco. Pero calificar el estado platónico con conceptos religiosos o políticos como estos, es no hacerle verdadera justicia. Primero, no hay un modelo único de organización social cristiana: puede pensarse, por ejemplo, en la Iglesia primitiva o en la orden de San Benito o en la Ginebra de Calvino o en las misiones jesuíticas del Paraguay; y tampoco hay modelo único en el comunismo o en los regímenes reaccionarios. Segundo, el estado platónico es muy complejo, hay en él elementos que justifican cualquiera de esas y otras equiparaciones y otros que las desmienten.

Por ejemplo, es un estado que se dice fundado en la ciencia, pero que depende definitivamente de un principio trascendente que en la *República* es el Bien y en las *Leyes* es Dios. Es colectivista e igualitario, pero también clasista, como se ve con las tres clases de los filósofos, guardianes y gente común, dedicada a las actividades productivas, en la *República*, con las cuatro clases timocráticas en las *Leyes*. Aunque esas clases no son castas, se puede pasar de unas a otras; y está ciertamente regido por una clase, la de los filósofos, en la *República*, pero por un Consejo con representantes diversos y unos magistrados votados, en las *Leyes*; por un Rey en el *Político*. De otra parte, tiene aspectos represivos, que llegan a la pena de muerte que se impone en las *Leyes* a los impíos incurables; y aspectos que diríamos progresivos, como la igualdad en el trato a las mujeres, la enseñanza general obligatoria impartida por el estado, el reparto de tierras en lotes iguales (esto último en las *Leyes*, que abandonan el puro colectivismo de la clase de los guardianes en la *República*). Podría decirse que a cada ejemplo de paralelismo exacto con uno de los

(14) Véase Manuel Fernández-Galiano, "Platón, hoy", *EC* 16, 1972, pp. 269-291.

sistemas mencionados o con otros más, se ha propuesto un contraejemplo. Por otra parte, a veces es arbitrario calificar tal o cual rasgo con un solo y definitivo adjetivo político moderno: ¿Es que la represión es propia solo del fascismo? ¿Es que todo colectivismo ha de calificarse de comunista? ¿Es que las clases no se encuentran, se diga lo que se quiera, un poco en todas partes?

Toda esta investigación de la política platónica ha sido y continúa siendo un tanto precipitada y parcial. Y, sin embargo, hay que afirmar que, en líneas generales, una serie de semejanzas con sistemas, por lo demás, tan alejados entre sí como el Cristianismo, el Budismo, el Comunismo, son innegables. Semejanzas generales, entiéndase, unidas a otras parciales con tal o cual sistema de entre estos (o subsistema de uno de ellos), unidas también a contradicciones aquí o allá. Tampoco son negables otras semejanzas con sistemas de tipo conservador, relativas por lo demás a rasgos que a veces se encuentran igualmente en los primeramente mencionados.

Pienso que éste es un hecho y que un hecho ha de tener explicación. Y que de otra parte, esa semejanza general de que hablo puede ser una ayuda para tratar de penetrar, una vez más, en la esencia íntima del sistema platónico: esencia que se nos escapa con demasiada frecuencia.

Porque es más claro decidir qué es lo que "no es" el estado platónico que decir lo que es. No es una oligarquía ni una tiranía ni una democracia. Esto lo dice muy claramente la *República* y en realidad es un *leitmotiv* de Platón <sup>15</sup>. No es una democracia —es el primer régimen, hay que reconocerlo, contra el que reacciona Platón, por causa de sus experiencias en Atenas— porque, según él, este régimen estimula las apetencias del individuo: el hedonismo y el consumismo, que llevan al simple deseo de poder, a los enfrentamientos de grupos, al individualismo desenfrenado. Tampoco es una oligarquía: en ella, afirma, no hay una ciudad sino dos, la de los pobres y la de los ricos, dos ciudades en lucha abierta <sup>16</sup>. Por ello Platón, que no ignora los peligros de la pobreza <sup>17</sup>, teme mucho más a los de la riqueza; lo dice en la *República* <sup>18</sup> y en las *Leyes* llega a soluciones prácticas como dificultar el comercio en su ciudad ideal, negar a los ciudadanos las actividades económicas salvo las de la agricultura, poner límites inferiores y superiores a la riqueza de los ciudadanos. Y por supuesto, el estado ideal no es tampoco una tiranía, el régimen más odiado, aquel que parte la ciudad en dos grupos que son en este caso el tirano y todos los demás y que presenta en el propio tirano el caso extremo de incontinencia y abuso.

No es, pues, la ciudad platónica ni una democracia, ni una oligarquía ni una tiranía. Aunque tiene elementos democráticos como la elección de ciertos cargos públicos y la rendición de cuentas de los magistrados; ciertos elementos oligárquicos también, como las enormes distancias que separan a las clases en la *República*, donde los guardianes se reproducen en condiciones semejantes a las de los animales de raza y las diferencias entre las clases son impresas en las mentes mediante el mito, que se ha calificado bien de propagan-

(15) Cf. también *Carta VII*, 326 d.

(16) *República* 422 e ss.

(17) *República* 559 a

(18) 555 c.

da, de que proceden de metales diferentes <sup>19</sup>. No hay, en cambio, elementos tiránicos: el Rey del *Político* está siempre sometido a la Ley. Y esta Ley viene a equivaler al Bien de la *República* o al Dios de las *Leyes*: los gobernantes, uno o muchos, están sometidos a una doctrina de fundamento en definitiva religioso.

Pero continuamos: el estado o la ciudad platónica no es democracia ni oligarquía ni tiranía, aunque contenga elementos de los dos primeros sistemas, junto a elementos teocráticos y otros diversos. ¿Qué es, entonces?

Al llegar aquí, hay que detenerse un momento y llamar la atención sobre un punto que creo es importante. Ya dije que ha significado un paso decisivo en el desarrollo de los estudios platónicos el hacer ver que son la doctrina de Sócrates y la vocación política de Platón los dos puntos de arranque de la doctrina de éste: la epistemología, la dialéctica, la ontología y tantas cosas más son, en realidad, derivados al servicio de la política, aunque luego hayan cobrado independencia. Pero se ha perdido a veces un tanto de vista que se trata de una política al servicio de algo: al servicio del perfeccionamiento del individuo humano. Arranque socrático y punto de vista político se aúnan en esta definición. En definitiva, el sistema político platónico está al servicio de la reforma del hombre. En el pasaje que antes citábamos sobre la necesidad del gobierno de los filósofos, se dice bien claramente: mientras éste no llegue, no hay esperanza ni para las ciudades ni para el género humano.

Ha sido Werner Jäger el que en diversos escritos pero, sobre todo, en su *Paideia* <sup>20</sup>, ha hecho ver muy claramente que el estado platónico tiene como finalidad la educación del hombre. A ella está subordinado el ejercicio del poder. Y lo que se busca es la *areté* o virtud, que es la salud del alma: el gobernante es una especie de médico. Pues el hombre perfecto sólo en el estado perfecto es posible <sup>21</sup>.

O sea, si se habla de la política como centro del sistema de Platón, hay que precisar que se trata de una política que a través de la perfección del estado busca en definitiva la perfección del hombre. No la busca individuo a individuo como Sócrates, que se abstenía cuidadosamente de intervenir en política; si en el *Gorgias* se nos habla de Sócrates como del único verdadero político de Atenas, éste es un nuevo Sócrates, el Sócrates que encarna el ideal platónico del filósofo gobernante una vez que fracasada la política práctica de Atenas, que dió muerte al Sócrates histórico. Es el momento de la nueva política, la que Platón atribuye en el *Gorgias* y aún en la *República* (pero ya no en el *Político* ni en las *Leyes*) a su nuevo Sócrates platónico, personaje central de esos diálogos.

Por tanto, si Jäger introdujo un correctivo necesario en la interpretación de la política platónica, a su vez su doctrina precisa de un correctivo no menos necesario. Su concepto de *paideia* o educación como finalidad de toda la filosofía platónica y de todo el estado platónico, es justo. Pero es demasiado amplio, como se ve porque en su misma obra es interpretada como *paideia* o educación no sólo la obra de Sócrates y Platón, sino también la de tantos y tantos escritores, desde la poesía arcaica y clásica a Isócrates y

(19) *República* 415 a ss.

(20) La primera edición alemana es de Berlín, 1933. Hay traducción española en el Fondo de Cultura Económica, de México (1942 y ss.).

(21) Cf. W. Jäger, *ob. cit.*, II, p. 285 ss.

Jenofonte. En un cierto sentido esto es verdad. Pero hay una diferencia de grado. Hay un salto cualitativo.

Y es que ahora no se trata ya de conformar a las nuevas generaciones y a la sociedad en general a modelos tradicionales, generales o de tal o cual clase social. Ni se trata de fundamentar una nueva libertad y racionalidad individual, como en el caso de los sofistas. No: lo que ahora se pretende es toda una reforma del hombre, primero individualmente, en el caso de Sócrates, luego en el marco de la reforma de la sociedad, en el caso de Platón.

La ciudad platónica es, pues, un instrumento colectivo al servicio de la reforma del hombre. Y cuando hemos dicho que, pese a todo, la teoría que la funda tiene puntos comunes con otras teorías, bien políticas bien religiosas con repercusión social, a las que hemos aludido, con ello hemos querido decir que todas ellas, incluida la platónica, pertenecen por así decirlo a un mismo género, a un mismo orden de hechos, por grandes que sean sus diferencias. Se trata siempre de sistemas al servicio de la reforma del hombre dentro de un marco colectivo. De intentos de eliminar el individualismo hedonista y autoafirmativo con valores colectivos o sociales. Trátese de sistemas religiosos o ateos, constructores de un estado o de una comunidad religiosa, de un tipo u otro, por su misma naturaleza tienen puntos comunes con el sistema platónico. Y ello no sólo en el punto de partida sino en ciertas consecuencias, incluidos los aspectos represivos. De esto hemos de hablar.

Pero de momento, volvamos al comienzo del sistema platónico, a Sócrates. Y ayudamos, siquiera sea brevemente, a su programa de reforma, para hablar luego de su continuación en Platón. Por muchas que sean las dudas sobre las diferencias entre el Sócrates histórico y el Sócrates del *Gorgias* y de la *República*, algunas cosas sí que son claras.

El Sócrates histórico, conocido por los primeros diálogos de Platón y por los de Jenofonte, entre otras fuentes, es un Sócrates que busca. Está seguro de que el hombre medio está desorientado sobre lo que son de verdad las diferentes virtudes y la virtud en general: mezcla valores moralísticos y otros de pura afirmación personal, que aspira al éxito y el placer. Sócrates se dedica a minar la confianza en esos valores mixtos, que hundan a la sociedad en el caos de los individualismos en conflicto; y busca nuevos valores, que sospecha que se resumen en una única *areté* o virtud y que tienen que ver con un conocimiento racional. Frente a esta búsqueda socrática, Platón, en la época que nos interesa, afirma: tiene ya una doctrina definida.

De otra parte, es bien sabido por los documentos históricos y por las mismas afirmaciones del *Gorgias* que Sócrates nunca intervino en la política activa: no sólo por miedo a chocar y a perder en ella la vida —lo que al final ocurrió, de todos modos— sino también por desconfianza en el sistema. La política, para él, debía ser cosa de conocimiento: no sólo en los primeros diálogos platónicos, también en las *Memorables* de Jenofonte<sup>22</sup> queda esto muy claro. También lo es que para un moralista como él el objeto de la política no podía ser el desarrollo económico o material, o el poder del individuo o la ciudad. Pero Sócrates no pasó de la abstención y la crítica, no propugnó ningún sistema

positivo. Se dedicó a un examen que buscaba, en definitiva, la reforma del hombre fuera del marco político.

Finalmente y procediendo una vez más esquemáticamente. Aquello que diferencia la vida de Sócrates del conjunto de las demás de los mortales es, más que esa crítica y esa búsqueda de una doctrina, su muerte. Sócrates prefiere morir antes que contradecirse, que faltar a lo que considera su deber. Su deber para con Atenas a la que, aunque está equivocada, debe obediencia, como dice muy claramente el *Critón*; y su deber para consigo mismo: una vez que el conocimiento ha señalado cuál debe ser la verdadera virtud, no hay derecho a traicionarla.

Sócrates, 42 años más viejo que Platón, vivió la misma situación dramática de Atenas a finales del siglo V. Las alternativas entre los dos partidos extremos —con ocasionales apariciones del centro—, las revoluciones, los crímenes de unos y otros. Cogidos en este torbellino, maestro y discípulo se mantuvieron aparte. Pero Sócrates no huyó y, por consecuencia consigo mismo, aceptó la muerte. Es el prototipo del mártir y del santo. Platón huyó —incluso físicamente— y su renuncia a la política le llevó no a la muerte, sino al ideologismo reformista y aun revolucionario. En la historia, hay paralelos a uno y otro tipo de conducta: los ejemplos están en la mente de todos. No se trata, ahora, de juzgarlos, sino de exponerlos.

Es quizá más airoso, a primera vista al menos, el papel de Sócrates. Ahora bien, su conducta no proporcionaba una salida a la sociedad de su tiempo, más que en la medida en que ejerció una influencia difusa, a largo plazo, sobre tantos y tantos individuos en las centurias venideras. Pero el ideal del mártir y del santo no es multiplicable al infinito. Atenas, mal que bien, a base de situaciones políticas y sociales contradictorias y difíciles, de arreglos provisionales, de transacciones no siempre honestas, fue saliendo adelante, viviendo. Sócrates murió. El moralismo puro lleva a la muerte; la vida es compleja e impura, pero sigue adelante.

El acto de Sócrates, de otra parte, tenía una gran carga revolucionaria. No se trataba de morir por la gloria, como Aquiles, o por la patria, como Héctor o los héroes espartanos de Tirteo. Se trataba de morir por un principio moral, por un derecho de la persona humana: y en esto no tenía más precedente que una heroína de ficción, Antígona. Por muchas que sean las diferencias entre Sócrates y Platón, y he tratado de subrayarlas, la muerte de Sócrates fue fuente de inspiración para Platón, fue el arranque mismo de su sistema de reforma. Buscó crear una ciudad en que ningún Sócrates muriera, en que todos los ciudadanos fueran, por así decirlo, Sócrates vivientes. La paradoja es que, como la Atenas contemporánea, también esta ciudad acabó teniendo su censura y su inquisición. Pero ésta es otra historia: ya volveré sobre ella.

Para el Platón del *Gorgias*, como he anticipado, Sócrates, que jamás actuó de grado en política, fue el único verdadero político de Atenas. Esto no puede tomarse al pie de la letra, sólo es cierto en el sentido de que su conducta y sus ideas son inspiradoras de una nueva política. Pero sí puede tomarse al pie de la letra la otra afirmación del *Gorgias*<sup>23</sup>, la que hace Calicles, el personaje nietzscheano que lleva a sus últimas consecuen-

cias, por lo demás deformantes, la política tradicional al defender la teoría del derecho del más fuerte. Si Sócrates tiene razón, dice Calicles, entonces eso significa que toda la vida humana está *anatetramménos*: vuelta al revés.

Esto quiere decir que Sócrates propone un cambio radical en la vida humana: aquello que los hombres religiosos llamarían una conversión y que los hombres políticos llamarían, si se traspone al plano de la ciudad, una revolución. En qué sentido, el *Gorgias* lo especifica bien claramente. Basta recoger unas pocas afirmaciones: los políticos deben ocuparse de que los ciudadanos sean mejores,<sup>24</sup> deben buscar crear justicia y las demás virtudes en el alma de los ciudadanos;<sup>25</sup> éstos deben alejar su alma de los deseos<sup>26</sup> y para ser felices deben buscar la justicia aunque ésta les traiga contratiempos personales;<sup>27</sup> son criticables los políticos que como Pericles han llenado la ciudad de puertos, astilleros, murallas e ingresos sin justicia ni temperancia<sup>28</sup>.

Platón ha visto que en la enseñanza y en la vida de Sócrates había implícita una revolución pendiente y ha sacado las consecuencias. En el *Gorgias* plantea ya esta revolución en términos políticos. La *República* no hará más que continuar por este camino, definiendo y precisando: estableciendo ya una doctrina, un molde para una nueva ciudad que el filósofo oscila entre considerar como un nuevo modelo realizable y una utopía: sobre esto he de volver.

La conexión de la *República* con el *Gorgias* ha sido a veces descuidada en demasía por los intérpretes modernos, y ello no deja de ser comprensible porque el modelo que Platón nos ofrece resulta, a veces, abierto a las mismas críticas que Sócrates hacía al estado tradicional. Pero esa conexión existe claramente y no ha sido Jäger el único en verlo. Basta citar la afirmación de H. G. Rankin<sup>29</sup> cuando dice que el mensaje socrático en modo alguno estaba muerto en la *República*. Basta recordar que en ella la *areté* o virtud sigue siendo la salud del alma<sup>30</sup> y se sigue identificando al estadista con el médico. Sólo que ahora el estado es el educador y se afirma que el hombre perfecto sólo en el estado perfecto, en ese *parádeigma* o modelo que se nos propone,<sup>31</sup> puede darse. Igual en las *Leyes*. "Todo lo que hemos dicho —afirma esta obra expresamente<sup>32</sup>— tenía por fin ver cuál es la mejor forma de gobierno y la mejor forma de vida individual". La política va unida a la virtud: los ciudadanos de Magnesia, la ciudad ideal de las *Leyes*, deben tener cuidado de su cuerpo y su alma a fin de adquirir la virtud<sup>33</sup>.

Todo esto es sobradamente conocido, aunque no está de más recordarlo porque a veces la discusión de las obras políticas de Platón pierde de vista sus verdaderas raíces y fines y se embarca en controversias sobre los detalles concretos y en críticas sobre los

(24) 502 e.

(25) 504 d.

(26) 506 b

(27) 507 c.

(28) 519 a

(29) *Plato and the Individual*, Londres, 1964, p. 137

(30) 444 c-e

(31) 472 d

(32) 702 a-b

(33) C.f.M. Vanhoutte, *La Philosophie politique de Platon dans les Lois*, Lovaina 1934, p. 137 ss.

mismos desde el punto de vista de modernas ideologías. Pero quiero insistir todavía en un punto: Platón, igual que en el *Gorgias*, tiene conciencia en la *República* de que nos hallamos ante una verdadera revolución. En el mito de la caverna, el prisionero liberado que va a contemplar la verdad, se nos dice que es forzado a "levantarse y girar el cuello" <sup>34</sup>. Este giro es la conversión que significa un cambio radical en la vida humana, una revolución. Ese hombre liberado es el hombre educado que vivirá en adelante teniendo un objetivo, un *skopón* <sup>35</sup>. La educación —que ahora imparte el estado— no es ya una socialización por la cual se imbuje al niño de los valores colectivos tradicionales, sino un giro que lo dirige a una nueva meta. Meta que no va a alcanzar aisladamente, sino dentro de una colectividad organizada: de una ciudad o un estado, como quiera decirse. El modelo no va a ser uno tradicional, sino uno creado de todas sus piezas, al servicio de un ideal en que lo individual y lo colectivo se confunden.

Con esto vuelvo al comienzo. El tema fundamental de Platón más que la política propiamente dicha es la reforma del hombre a través de la política. Sus teorías políticas tienen un fondo colectivista e igualitario que encuentra precedentes, como es bien sabido, en ideas de reformadores utopistas como Faleas y Hecateo y cuya presencia en el ambiente general está bien testimoniada por su eco en la *Asamblea de las Mujeres* de Aristófanes, del año 392 <sup>36</sup>. Trataban de eliminar las diferencias económicas que eran fuente de discordia civil. Platón continúa esto, es bien claro. Pero une dos elementos más: la voluntad socrática de reforma del individuo; y su propia voluntad política. La síntesis está a la vista: un modelo nuevo de estado, igualitario y colectivista, que está al servicio de la reforma del hombre. Un estado revolucionario.

El platonismo —y cada cual puede buscar los paralelos fuera de él, en los demás reformismos colectivistas— propone ciertamente un modelo que es una sociedad cerrada: en esto tiene Popper toda la razón. La felicidad se compra con limitaciones, aunque sea al precio de que un Calicles diga que la felicidad del que ya no tiene deseos es parecida a la de una piedra <sup>37</sup>. La libertad se sacrifica al orden. Y el orden reclama sacrificios. Más aún: el orden tras contradicciones respecto al ideal igualitario o, al menos, eso es lo que a nosotros nos parece.

Jäger dice con razón <sup>38</sup> que cuando en su *República* Platón comienza a desarrollar el tema de la educación de los guardianes, nos da la sensación de que queda un tanto olvidado el tema de la justicia. Por otra parte, esos guardianes tienen terribles limitaciones: no tienen familia ni propiedad, como las tiene el resto de los ciudadanos. Y los filósofos que constituyen la clase más alta se nos dice una y otra vez que sólo por un sentimiento del deber renuncian a su verdadera vocación, la búsqueda de la verdad, y vuelven a la caverna, al trato con los hombres y a su gobierno. ¿Dónde está, entonces, su

(34) 519 c

(35) 519 b-c

(36) Sobre todo esto, véase mi "La teorizzazione della *Politeia* nella Grecia classica durante il periodo delle egemonie", en *Tra Grecia e Roma*, Roma 1930, pp. 41-53, sobre todo 50 ss.

(37) *Gorgias* 492 e

(38) *Paideia* II, p. 256.

felicidad?. La pregunta no nos la hacemos nosotros solos, se la hace también Adimanto a Sócrates; y éste contesta que lo que interesa es la felicidad de la comunidad <sup>39</sup>.

Ahora bien, el término "revolucionario" resulta a veces ambiguo y conviene aclararlo. Ya he dicho a qué se refiere: a una conversión, un cambio radical de objetivo. En Platón, además, no sólo al nivel del individuo, sino también al de la ciudad. No queda dicho con esto si se aspira a imponerlo por la violencia, según el segundo sentido, sentido secundario, que ha adquirido entre nosotros el término revolución. Un movimiento del tipo del platónico es por fuerza revolucionario en el primer sentido, puede serlo o no en el otro, el de la conquista violenta del poder. Ya veremos la historia de cómo sucedieron las cosas, a este respecto, en el movimiento platónico: algo hemos adelantado ya al ocuparnos de los intentos de implantar el estado platónico ideal en Siracusa.

De momento vamos a quedarnos con que el estado platónico es revolucionario en el primer sentido: el de implantar un cambio radical en la orientación de la vida humana e implantarlo mediante la creación de una colectividad organizada con esa finalidad. Este es el punto común, al que antes hemos aludido, entre el platonismo y movimientos por lo demás tan disímiles como el Cristianismo, el Budismo o el Comunismo, con sus múltiples variantes. Siempre hay como punto de partida una sociedad pluralista, escéptica respecto a los criterios decisivos de la verdad, inmersa en ambiciones económicas y de poder y trabada en esa búsqueda por múltiples obstáculos y contradicciones. Ese punto de arranque puede ser la sociedad democrática de la Atenas de los siglos V y IV a.C. o la sociedad brahmánica de la India del s. VI a.C. o el imperio romano o la Rusia de los Zares; y podrían ponerse otros ejemplos más. Frente a ella surge el ideal de la creación de un hombre nuevo libre de apetencias incontroladas, buscando su íntima perfección, en una relación de unidad y colaboración con sus semejantes. A cambio de limitaciones, estos movimientos ofrecen liberación de las presiones exteriores y felicidad.

Claro está que las diferencias entre estos movimientos son inmensas. Pueden ser religiosos o ateos, crear un nuevo estado o una comunidad de fieles, imponerse por la violencia o por un compromiso o no imponerse, buscar la felicidad en esta vida o en la otra. El platonismo es ambiguo en varios de estos aspectos: se proclama Ciencia y es al tiempo Religión, busca la felicidad aquí pero también en la otra vida, vacila íntimamente sobre si volcarse en busca del poder o quedarse en la vida teórica y, en el primer caso, sobre si limitarse a ejercer la persuasión para llegar a ese poder o acudir, como hizo Dión, a la violencia. De todas maneras, por grandes que sean las diferencias, parece claro que también son importantes los rasgos comunes, que justifican todas esas comparaciones, por precipitadas que sean, entre el platonismo y movimientos como los citados. Y que producen una problemática interna que nosotros vamos a estudiar en el platonismo pero que es en buena parte común.

Pero se plantea la duda de si es ésta una respuesta suficiente para el hombre individual; de si al intervenir un nuevo instrumento, el estado, para procurar la felicidad al individuo, éste no tiene ahora que sacrificarla a ese nuevo instrumento. O, si se quiere, a sus conciudadanos. Por otra parte, es el filósofo el más alto ejemplar humano, aquel

que responde a lo que es en el alma el *nus* o "intelecto", el "hombre en el hombre". Pero aquí se nos presentan dos cuestiones. Primera: ¿es que el más alto ideal humano queda limitado sólo a una clase y no es extendible a toda la humanidad?. Segunda, si el ideal del filósofo es el conocimiento y no la acción, ¿es que el más alto ideal humano es el sólo conocimiento, como dijo luego Aristóteles? ¿No estará el filósofo Platón transplantando al común de la humanidad su propio ideal de vida, un ideal que convive en él en una *armonia discors* con su vocación política?.

En el estado preplatónico, o sea, en la Atenas real de su tiempo, existían las clases y los enfrentamientos entre ellas, enfrentamientos que Platón quiso desarraigar al abominar al mismo tiempo de la democracia, la oligarquía y la tiranía. ¿No resucitan ahora, otra vez, dentro de su estado?. Cualquiera que eche una ojeada a las demás corrientes ideológicas e institucionales que hemos comparado con el platonismo encontrará que también en aquellas que quisieron con más o menos éxito sustituir la competencia por un sentimiento de hermandad, el problema de las clases revive insidiosamente una y otra vez. No quiero poner ejemplos demasiado evidentes, que cualquiera puede aducir. Pero el problema teórico no es tan simple. Porque el platonismo (y no sólo el platonismo) ha propuesto que esa igualdad y hermandad pueden compaginarse con las desigualdades funcionales. No soy yo quien va a dictaminar sobre un tan profundo tema: sólo lo dejo ahí pendiente.

Voy a pasar, eso sí, una breve revisión al problema de las clases en los modelos ideales platónicos, revisión que nos llevará al problema del poder y al de la doctrina.

En la *República*, la clase de los filósofos no es más que una subdivisión de la de los guardianes. Por debajo está la del común de los ciudadanos. Son clases no exactamente hereditarias, se puede pasar de unas a otras y su derivación de metales diferentes no es más que un mito. Pero es claro que tienen ocupaciones diferentes, educaciones diferentes, consideración diferente: son clases, pues, por más que ese clasismo esté fundado en diferentes cualidades personales, conocidas por la observación y diversas pruebas o exámenes.

Lo notable es que, como decíamos arriba, hay una cierta inconsecuencia al atribuirse la formación más propiamente humana a sólo una clase, la de los filósofos, para los que el poder es al tiempo un privilegio y una carga. Y al atribuirse una reglamentación más propiamente colectivista a la clase de los guardianes (incluidos los filósofos). Son verdaderos funcionarios, pagados por el estado para que se dediquen a su función específica. La clase productiva, la tercera, sigue poseyendo propiedad privada y familia y no se nos habla de su *paideia*. Hay, parece, una cierta inferioridad: se le pide sobre todo *sophrosyne*, acatamiento. Ciertamente, debe a las clases superiores seguridad y paz, pero el género de justicia que se le atribuye es eso más bien pasivo de admitir su guía y superioridad. No podemos dejar de pensar en el papel de los hombres comunes frente a la comunidad de los monjes budistas o al de los fieles respecto a la Iglesia o el de hombre común frente al Partido. Ciertamente, el principio de la igualdad se mantiene en una cierta medida: todos aceptan una misma doctrina, todos están al servicio de una misma comunidad, todos son protegidos<sup>40</sup>.

(40) Cf. J. Wild, *Plato's theory of man*, Cambridge 1946, p. 107 ss.

Pero subsiste, pese a todo, una cierta duda. ¿Es que un régimen que propugna la supresión del egoísmo individualista, una igualdad, se ve pese a todo, por imperativo de los hechos, sometido a esta clase de esquemas, a esta sustitución, potencialmente al menos, de unas opresiones por otras?

Quizá fueron objeciones de este tipo las que llevaron al Platón de las *Leyes* a modificar su esquema de las clases por otro. En las *Leyes* Platón renuncia a la negación de la propiedad y la familia, aunque no deja de considerar este modelo como el óptimo <sup>41</sup>. Si la realidad es que ese colectivismo extremo era propio de las dos primeras clases de la *República*, en suma, de la clase gobernante, en las *Leyes* ha desaparecido y se hacen esfuerzos para salvar el abismo entre las clases. El sistema de educación que se propugna, a partir de la infancia, es común para todos. Todos participan de la propiedad y la familia: cada una de ellas recibe un lote de tierras que no puede enajenarse. El elemento dirigente está constituido, de una parte, por una serie de Consejos y funcionarios que se eligen por votación; de otra, por el Consejo Nocturno, verdadero guardián de la Ley en su sentido más profundo. Este formado por una serie de funcionarios y ciudadanos distinguidos <sup>42</sup>.

Platón ha hecho aquí un esfuerzo para evitar la escisión entre clase gobernante y clase gobernada. La educación, como decimos, es común para todos, a todos (y no sólo a los gobernantes, como en la *República*) se les prohíben las actividades económicas lucrativas excepto las agrícolas, para todos hay límites mínimos y máximos de riqueza. El más importante funcionario de la ciudad es el *epimeletés tés paideías*, llamado también de otras varias maneras, y que viene a equivaler a un ministro de Educación <sup>43</sup>: sus atribuciones se extienden a toda la ciudad.

Así se eliminan, al menos en principio, las objeciones: si luego en la práctica los diversos funcionarios acabarían por elegirse dentro de una especie de Nomenclatura o no, no se nos dice. Pero Platón es consciente de que la igualdad total es imposible: establece cuatro timocráticas, es decir, según los bienes, clases que son tenidas en cuenta para que haya un equilibrio entre derechos y obligaciones (cargos públicos, impuestos, etc.). O sea: hay una cierta mezcla de un estado igualitario y uno timocrático: en realidad, ya en la *República* la timocracia era el régimen preferido de entre los tradicionales.

Por otra parte y con relación al estado en su conjunto, no a tal o cual clase, la ciudad platónica en cierto sentido no es una tiranía, pero en otro sí que lo es. Ya he dicho que la tiranía es el régimen más abominado, en cuanto que carece de ley o identifica la ley con la voluntad de un individuo. Pero el *Político* favorece un estado monárquico en que, eso sí, su dirigente está sometido al imperio de una ley superior que él no dicta. Y cuando Platón, en la teoría y en la práctica, trató de llegar al estado ideal persuadiendo al tirano a que gobernara filosóficamente (esto es, platónicamente), no estaba muy lejos de esa síntesis. Piénsese que en el *Político* el arte del gobierno de hombres es considerado como una subdivisión dentro del arte del pastoreo (*agelaiotrophiké*) y que en su mito los dioses aparecen como gobernantes de los hombres <sup>44</sup>. No se está lejos de

(41) *Leyes* 789 a ss. y Morroy, *Plato's Cretan City*, New Jersey 1960, p. 103 ss.

(42) Sobre la organización de la ciudad de las *Leyes* véase C.R. Morroy, ob. cit.

(43) Cf. 965 d, etc.

(44) 271 d.

un culto a la personalidad del gobernante o como quiera llamárselo. Ciertamente, en versiones posteriores no se trata de un gobernante, sino de un grupo de gobernantes: pero ello no cambia la cosa.

El hecho es que el platonismo, y lo mismo otros sistemas que más o menos de cerca se le parecen, cuando aspira a adquirir una implantación social tiende inevitablemente hacia un sistema teocrático: un sistema encarnado en la Verdad absoluta, que a su vez es revelada a través del gobernante o del gobierno. A esta Verdad se llega, en el Platonismo, a través de una investigación dialéctica que en sus últimas fases se convierte en una revelación mística: así es descrito el proceso en la *República*. En otros sistemas hay variantes diferentes, ya religiosas, ya no: pero siempre es común el dato de que todo el sistema está sostenido por una Verdad que un personaje o un órgano supremo es encargado de mantener, explicar y difundir.

Ya he dicho que en el platonismo esa Verdad superior se define variamente: ya es el Bien en la *República*, ya la Ley en el *Político* y las *Leyes*. Así como en los anteriores diálogos son el filósofo-rey y el conjunto de los filósofos, respectivamente, quienes la mantienen, en las *Leyes* es el Consejo Nocturno. Se trata, como queda dicho, de un intento por huir tanto de connotaciones tiránicas como oligárquicas y de connotaciones clasistas en general. Esta especie de Concilio o de Praesidium que es el Consejo Nocturno se ocupa no tanto del detalle de la legislación, como de la interpretación profunda del sentido de la Ley, de su mantenimiento, de la vigilancia ejercida sobre todo el sistema. O sea que su autoridad no depende de un principio democrático, aunque pueda darse ese sistema para elegir determinados magistrados y Consejos, sino que depende de una instancia más alta. Diríamos que en definitiva de Dios. Ya, por lo que respecta al *Político*, A.E. Taylor <sup>45</sup> afirmó que la ley "is a surrogate of God". En la *República* el Bien es un elemento activo, que guía todo el proceso moral: algo así como un Dios impersonal no alejado de ciertos principios activos, divinos también, de los presocráticos, pensemos en el Logos de Heráclito o el Ser de Parménides. En cuanto a las *Leyes*, la cosa es más clara todavía: remito a las páginas que han escrito sobre esto, entre otros, W. Jäger <sup>46</sup> y M. Vanhoutte <sup>47</sup>.

Todo esto nos lleva, en definitiva, a un fundamento teocrático de la sociedad y el gobierno. Bien sé que esto es negado tajantemente en el caso de otros sistemas a que he hecho alusión y no voy a entrar aquí en la discusión teórica: lo que es evidente es que, a efectos prácticos, se acepta siempre la verdad de una Doctrina bien revelada bien, en todo caso, de un origen independiente de la voluntad de los súbditos: doctrina previa a ellos y, teóricamente, inmutable e intangible, objeto de veneración y respeto. Sólo dentro de ella cabe, en Platón, un cierto democratismo: división de poderes, elecciones, exámenes <sup>48</sup>.

La reforma del hombre nos ha llevado en Platón primero al colectivismo, luego a un clasismo más o menos encubierto, más tarde a una Verdad inmutable y todopoderosa, interpretada, impartida y defendida por un órgano específico. Ni que decir tiene que la

(45) *Plato. The Sophist and the Statesman*, Londres 1961, p. 204 ss.

(46) *Ob. cit.*, III, p. 277 ss.

(47) *Ob. cit.*, p. 325.

(48) Cf. I. M. Crombie, *Análisis de las doctrinas de Platón*, I, Madrid 1979, p. 180 ss.

ron mayor éxito, tampoco. Fracasó primero con Dionisio I y luego con Dionisio II, pese al carácter de intelectual diletante de este último, a su adhesión a la filosofía platónica cuando no se trataba de llegar a la práctica. Fracasó dos veces y, en realidad, su tercer viaje, según él mismo nos cuenta, lo hizo solo a ruegos de Dionisio y Dión, sin fé íntima, sólo con la conciencia de que cumplía su deber, de que al menos evitaba que se le criticara como un “mero *logos*”.

O sea, Platón intentó, más que llegar al poder, llevar su filosofía al poder mediante el adoctrinamiento, la conversión diríamos, de un rey o un tirano. Quiso hacer de Dionisio II un primer Constantino o un primer Aśoka. Pero procedió, hay que añadir, con íntima vacilación. A partir de un momento, Platón vaciló entre la voluntad de acción y la voluntad puramente contemplativa. En esto difiere de otros fundadores de religiones y de sistemas políticos. Ya en el *Gorgias*, ante las arremetidas de Calicles, Platón cita los versos de Eurípides: “¿quién sabe si vivir es morir y morir es vivir?”<sup>54</sup>. Más adelante dirá en el *Fedón* que la filosofía es una preparación para la muerte<sup>55</sup> y centrará todo el objetivo del filósofo en la inmortalidad individual. Y en el último período de su vida nos presentará al filósofo, en el *Teeteto*<sup>56</sup>, como el hombre “nacido para la libertad y el ocio”, dedicado a la pura investigación. Ya el filósofo de la *República*, según dije más arriba, sólo relucientemente abandonaba la ciencia y se dedicaba a la cosa pública.

Con todo, Platón hizo el intento. Pero desde pronto puso sus esperanzas, más que en lo que él mismo lograra, en lo que lograra su catecúmeno de Siracusa, su discípulo amado, Dión. Dión siguió el mismo método de la persuasión como consejero de Dionisio: y sólo logró despertar las sospechas de éste y ser desterrado, con lo que su programa de persuasión del tirano quedó fracasado totalmente. Las promesas de Dionisio de perdonarle si Platón volvía a Siracusa, no se cumplieron. Platón hubo de regresar, y cuando encontró a Dión en Olimpia, éste le propuso un nuevo método, el método revolucionario: conquistar por la fuerza el poder para implantar el estado filosófico en Siracusa. Platón no aceptó<sup>57</sup>.

En realidad, se estaba al final de un camino. La desintegración del orden democrático de Atenas sólo dejaba dos salidas. Una, la restauración tradicionalista, que buscaba el sueño imposible de hacer volver a la ciudad los antiguos valores. Se buscó ya por la violencia extremista (revolución del 411), ya por vía consensual y democrática (restauración democrática del 403) e Isócrates continuó predicándola en el s. IV: pero era una vía cerrada, por todo lo más posibilitaba un ir tirando, un estancamiento. La otra era la platónica: la creación de un sistema ideal y coherente, en parte renovador, en parte con valores comunes con la tradición. Como en el otro caso, se podía intentar imponer este sistema ya mediante su libre aceptación, ya revolucionariamente. Tras el destierro de Dión, sólo quedaba esta última vía.

Es seguro que Platón no la quiso. El mismo nos dice<sup>58</sup> que no se dió cuenta al

(54) *Gorgias* 492 e

(55) *Fedón* 64 a

(56) *Teeteto* 175 d

(57) Cf. *Carta VII* 360 b ss. y von Fritz, ob. cit. p. 59.

(58) *Carta VII*, 327 a

principio de que se embarcaba en la empresa de destruir la tiranía de Dionisio; y cuando Dión le habló en Olimpia de la expedición que proyectaba, ya he dicho que Platón no la aprobó <sup>59</sup>.

Pero no es esto lo esencial. Dión realizó la expedición, conquistó el poder en Siracusa, lo afirmó varias veces tras sufrir reveses y, al final, hubo de permitir un asesinato, el de Heraclides, y fue asesinado a su vez. Dión es el Lenin de este Marx, un Lenin *malgré lui* y ciertamente de no excesivo formato. Fracasado además.

El drama de la reforma platónica del hombre y del estado no es sólo que haya llegado, para liberar al hombre de angustias, presiones o injusticias, a propugnar un modelo de estado en parte más justo, en parte más opresivo todavía. Esta es, en realidad, la primera parte del drama. La segunda es que ese sueño ni siquiera llegó a realizarse y que en la medida en que se intentó realizarlo, los platónicos se encontraron inmersos en todas las impurezas de la realidad.

Platón siempre creyó en la rectitud de intenciones de Dión y también los más de los intérpretes modernos, aunque no falta quien, como G. Ryle <sup>60</sup> nos hable del "verdadero Dión" como de un ambicioso más, embarcado en una simple lucha por el poder. Admitamos que esto no es así. Pero Dión, en el período en que trataba de persuadir primero a Dionisio I y luego a Dionisio II, buscó su amistad como cualquier otro político y se procuró el máximo posible de influencia. Nada extraño que Dionisio II se llenara de sospechas al enterarse de sus tratos con los cartagineses. Luego, para hacerse con el poder, Dión tuvo que aliarse con los demócratas que querían el reparto de tierras, con que él (a diferencia del Platón de las *Leyes*, que, ciertamente, fundaba una ciudad desde el principio) no estaba de acuerdo. Hubo de negociar, más tarde, con Dionisio II, que continuaba defendiéndose en la isla de Ortigia, despertando de nuevo las sospechas de los demócratas. Por otra parte, fue inevitable desde pronto una lucha por el poder entre él y Heraclides, en la que, paso a paso, uno y otro llegaron a todos los extremos: Dión, al de asesinar a su rival, al ver su ingratitud cuando le perdonó. La lucha de partidos y personas, incluidos los académicos, se interpuso en el camino de la implantación del estado filosófico. Estos factores demasiado humanos no han estado ausentes en ninguna otra lucha por el poder, incluso por el poder de una idea: en este caso han estado más presentes todavía, las ideas son más absolutistas e implacables que los hombres. Pero es que, además, la lucha fracasó: ni siquiera el éxito, la mejora, aunque sólo fuera parcial, de la condición humana, pudo justificarla. Dión murió; Platón volvió a la Academia, a la vida de la escuela y de la ciencia.

Aquí no acabaron, ciertamente, ni el socratismo ni el platonismo, cuyo influjo, aliado a partir de un cierto momento al del Cristianismo, ha dominado la mente humana durante siglos y aun milenios. Pero su estreno en Grecia llevó a resultados melancólicos. ¿Es que una idea generosa de reforma del hombre está condenada, en cuanto rebasa el marco individual, a crear sistemas incontrolables, sistemas que por su propia dinámica ven más allá de la voluntad de sus fundadores? ¿Es que constantes que aparecen en la experiencia socrático-platónica y que más o menos se repiten luego varias veces en la historia,

(59) Cf. von Fritz, ob. cit., p. 63 ss. Este libro es esencial para todo lo que sigue.

(60) Ob. cit., p. 66 ss.

son inevitables? ¿Será verdad aquella frase de Pascal, citada por Koestler <sup>61</sup>, de que "el hombre no es ni ángel ni bestia y la desgracia quiere que el que quiere hacer el ángel, haga la bestia?"

En todo caso, no puede negarse que la aventura de Sócrates y Platón es ejemplar si se la enfoca a través de este principio o intento básico suyo de la reforma del hombre. Las debilidades de los sistemas liberales, individualistas, consumistas, competitivos, pluralistas, escépticos, están a la vista de todos. A su lado hay que poner los idealismos del corte del idealismo platónico y de otros semejantes: tratan de dar un golpe radical de timón, volverlo todo a la felicidad primera, como en el mito del *Político* hace Dios cuando el mundo, por su propia inercia, se inclina demasiado a la decadencia y corrupción. ¿Hasta qué punto lo logran? ¿En qué medida necesitan ellos mismos de otra reforma, la reforma de la libertad y del espíritu creador del individuo, del exceso y el hedonismo incluso?. Cada cual puede dar su respuesta.

(61) *Le yogui et le commissaire*, Paris 1954, p. 13.