

PLATON, NOSTALGIA, HISTORIA, UTOPIA C. GARCIA GUAL

(El pensamiento político de Platón)

*"Wer den Dichter will verstecken
Muss in Dichters Lande gehen".*

J. W. Goethe.

Lo que Goethe afirma del poeta, bien podría aplicarse al filósofo. Quien quiera comprenderlo debe peregrinar a su país. Debe intentar entender sus ideas en el horizonte de su tiempo, refiriéndolas al contexto histórico del que han surgido y a los temas y problemas a los que responden. Esto no quiere decir que las ideas del filósofo no trasciendan su momento histórico, sino sólo que se explican —mejor que de ningún otro modo— insertándolas en la circunstancia social, intelectual, moral y política, en la que se originaron.

En el caso de Platón eso significa una excursión en el tiempo bastante considerable, ya que hace poco se han conmemorado los veinticuatro siglos de su nacimiento. Esta distancia parece una rara ilusión cuando uno se enfrenta a la lectura de los diálogos platónicos, que nos parecen tan vivos, tan actuales en sus temas y en sus palabras, tan próximos. La lectura de Platón nos invita siempre a consideraciones críticas de sorprendente modernidad, como un revulsivo contra un pensamiento unidimensional, positivista y tecnocrático, contra una retórica alienante y consumista. Así, p.e., Jean Marie Benoist (en su *Tyrannie du logos*, París 1975, pág. 12) nos recomienda por su actualidad la lección del *Gorgias*:

"Bajo el nombre de la retórica, de antemano Platón ha sabido pensar la maldición que la presencia obsesiva de los *media* hace pesar sobre la vida política, constriñendo a los jefes políticos a transformarse en histriones condenados a relanzar sin cese la atención de la masa de los espectadores exigentes y pasivos, so pena de volver a la nada. Tecnocracia y telepatía conjugadas se ven inscritas de antemano en el análisis del *Gorgias*, en la denuncia que nos propone Sócrates del avanzar sin rumbo y de la superfluidad retórica".

te. La filosofía platónica es una protesta contra la tiranía del poder, a veces encarnada en un tirano como Arquélao de Macedonia o Dionisio de Siracusa, a veces representada por una opinión pública que es manipulada por los demagogos de turno. Frente a Trásimaco y a Calicles, portavoces de la tesis del "derecho del más fuerte", Sócrates afirma sus paradójicos asertos de que "sólo el justo es feliz" (mientras que el tirano padece la mayor infelicidad), que "el malvado es ante todo ignorante" (y la ignorancia del bien es el pecado grave), y que "vale más sufrir injusticias que cometerlas". Los males de la humanidad no cesarán hasta que los filósofos, se hagan reyes o que los reyes se hagan filósofos, según la famosa frase de la *República*. La creación de una ciudad justa y feliz depende, pues, de la buena ordenación social. El trabajo para los trabajadores, la defensa y la guerra para los guerreros, y el poder para los filósofos que conocen el orden cósmico y el buen camino hacia la felicidad y el Bien.

Platón se nos presenta, pues, como un pensador político al que la política pragmática no le interesa. Rechaza la democracia de su tiempo y postula una nueva forma de constitución, utópica. Pero lo fundamental es advertir cómo esta teoría política está íntimamente relacionada con todo su sistema filosófico, con su teoría psicológica, su ética y su metafísica. Deben gobernar aquellos que tienen un conocimiento superior, que son unos expertos, como lo son los pilotos en la navegación y los médicos en la medicina. Sólo el que ha salido del mundo de las sombras de la Caverna y ha visto la verdadera naturaleza de las cosas puede luego tratar de encaminar a los demás hacia la verdadera luz. Y está obligado a hacerlo. Sólo quien se ha elevado del mundo de la *dóxa* al de la *epistémé* sabe establecer el reinado de la justicia, que no es sino el dominio del orden ideal.

Como señala Cassirer, "mucho antes de Platón, la cuestión de "cuál fuera el estado mejor" había sido discutida con frecuencia y seriamente. Pero este no es el tema que le interesa a Platón. Lo que busca él no es el "Estado mejor", sino el estado "ideal". Lo cual es fundamentalmente distinto". "De acuerdo con este principio, Platón tuvo que rechazar cualquier intento puramente práctico de reforma del Estado. Su tarea era muy distinta: él tenía que *comprender* al Estado" (E. Cassirer, *El mito del estado*, p. 85).

Frente a una Atenas democrática que le ofrecía la imagen de una sociedad escindida en banderías, dividida fundamentalmente en dos bandos cada día más irreconciliables de ciudadanos: los ricos y los pobres, donde los gobernantes se habían preocupado sólo por engrandecer un vacilante poderío marítimo y de colmar las ansias de la muchedumbre, en momentos de graves crisis económicas y sociales, Platón inventa el marco de una ciudad más primitiva y más compacta, gracias a un sistema que organiza la población en tres clases y otorga el mando a los Guardianes dedicados a la filosofía. Es una sociedad más cerrada que la ateniense de su tiempo, más autoritaria e intolerante, más inmovilista, pero, según las ideas de Platón, más justa y más feliz. Por eso rechaza el cambio. Por eso hay quien ha dicho que Platón no era un pensador político, sino un anti-político.

Cito de nuevo a Cassirer (o.c., p. 76-77), quien dice: "No puedo aceptar la tesis de Jaeger según la cual Platón consideró a la *República* la "verdadera patria del filósofo". Si la *República* significa "Estado terrenal", este juicio lo contradice el propio Platón. Para él, lo mismo que para San Agustín, el hogar del filósofo era la *civitas divina*, y no la *civitas terrena*. Pero Platón no permitió que esta tendencia religiosa influyera en su juicio político. Se convirtió en un pensador político y en un estadista, no por inclinación, sino

por deber. Y este deber lo inculcó en el ánimo de sus filósofos. Siguiendo su disposición, ellos hubieran preferido con mucho la vida especulativa a la política. Pero hay que inducirlos a que bajen a tierra y, si es necesario, obligarlos a que participen en la vida del Estado. El filósofo, el hombre que mantiene siempre comercio con lo divino, no accederá fácilmente a regresar a la vida política. (Platón *Rep.* 500: "Quien está dedicado a contemplar las esencias verdaderas carece de tiempo para humillar su mirada hacia los negocios de los hombres, participar en sus disputas y contraer sus envidias y sus odios. Contempla un mundo armonioso y perenne, en el que gobierna la razón y donde nada puede dañar a nada... Así el filósofo, al convivir con lo divino y lo ordenado, se hace, a su vez, ordenado y divino, hasta donde cabe en lo humano... Suponiendo, entonces, que se vea obligado a modelar a otros además de sí mismo y a reproducir en la vida pública y privada de sus semejantes lo que contempla ahí arriba, no le faltará pericia para promover la justicia, la templanza, y todas las demás virtudes civiles").

El ideal de la ciudad platónica está más bien en un pasado un tanto idealizado que en un futuro. Platón rechaza el progreso de una sociedad como la ateniense, un progreso en el que el desarrollo económico, el comercio y el afán de poder han creado escisiones de la polis y han arruinado la moralidad tradicional; y propone su utopía como un sabio remedio, como la imagen de un mundo feliz. Pero no es la nostalgia del poder, sino la nostalgia del orden lo que le impulsa.

Y esa nostalgia del orden, que le es imposible encontrar en cualquiera de los regímenes históricos que él conoció, y que están sujetos a degeneración y corrupción, es lo que lleva a Platón a postular una sociedad mucho más arcaica que la de su época, a rehuir la historia y trazar su utopía. Esto lo han visto bien muchos estudiosos (E. Mayer dijo que era la de la *República* una sociedad tan inmovilista como la egipcia o la china, y también Popper lo ha subrayado con claridad, al calificarla de "sociedad cerrada").

Es este un rasgo muy curioso en una utopía. Los tres estamentos de Platón son los mismos que Dumézil reconoce en ciertas sociedades arcaicas indoeuropeas: sacerdotes, guerreros y campesinos; *Oratores, bellatores, laboratores*, según la denominación del Medievo. La única diferencia es que los filósofos han sustituido a los sacerdotes, que en el mundo griego no tuvieron nunca gran poder. El carácter arcaico de esta tripartición aún destaca más en contraste con la división propuesta por otro pensador utópico algo anterior: Hipódamo de Mileto, que proponía una división en tres clases: artesanos (*technitai*), guerreros y agricultores. Esta clasificación de Hipódamo, arquitecto y urbanista de los tiempos de Pericles, reconoce la posición privilegiada de los profesionales del trabajo, de los artistas y los poseedores de una *téchne*, a los que Atenas apreciaba. Platón también aprecia la superioridad de la *téchne* en el mundo de los oficios y las artes. Pero la política, para él es también una *téchne* superior, y ésta sólo la posee de verdad el filósofo. El mundo del trabajo queda por debajo del de los Guerreros (Guardianes) y filósofos y esto también es arcaizante y va contra los usos de la democracia ateniense. En tanto que en el *Protágoras* el sofista había hecho una espléndida apología de la democracia, justificando la igualdad de los ciudadanos en los asuntos comunes porque la política no se basaba en una *téchne* especializada, Platón parece pensar lo contrario, y así otorga el poder a los filósofos en cuanto que ellos son los auténticos técnicos del gobernar, porque son los únicos que conocen el sentido de la vida y la verdadera ordenación de la sociedad y del

cosmos. La igualdad en el plano de la política la fundamentaba Protágoras en la común participación de los ciudadanos en el sentido moral y en el conocimiento de la justicia. Pero Platón niega esa igualdad, como niega la igualdad en saber y en inteligencia de los hombres. La virtud es conocimiento según Sócrates. Los más sabios serán, pues, los más justos.

Esa división funcional de la sociedad que el proyecto platónico propone está al margen del progreso histórico, en el que el filósofo no cree, incluso puede decirse que supone una regresión respecto de la marcha de la historia hacia una sociedad cada vez más libre y pluralista, en el cauce del gobierno democrático. Y no es que Platón fuera un historicista, como cree Popper, sino que era un pesimista respecto a ese progreso social. Platón desdén también las referencias a la infraestructura económica del aparato de dominación, porque para él la economía es algo secundario y marginal. Su sociedad está dominada por una solidaridad que ya no se da en la democracia de su tiempo, y es un rechazo del individualismo creciente de la época. Tanto los poetas como los críticos quedan proscritos en esa sociedad ideal, donde la imaginación y el libre examen están sometidos a censura, en nombre, claro es, del orden y la estabilidad de un régimen supuestamente perfecto. Platón postula el comunismo de bienes y de mujeres para las dos clases superiores, las de los Guardianes y los Filósofos, mientras que la tercera no está sometida a esta reglamentación. Los gobernantes no deben tener intereses particulares. Por ello no tienen ni propiedades ni familia propia. Toda la comunidad es su familia. El deseo de enriquecerse y el nepotismo no enturbiarán la rectitud de sus decisiones. Pero los trabajadores, que no tienen elevada educación ni responsabilidades políticas, conservan una familia y propiedad privada. Parece una vuelta a un sistema tribal. Para Platón la unidad, la solidaridad y la felicidad del conjunto es el objetivo fundamental. Las apetencias del individuo quedan subordinadas al interés del Estado. Y a Platón le interesa menos la viabilidad real del mismo que su carácter paradigmático. Funciona como paradigma y responde a un anhelo racional. Que se realice es poco importante. En su perfección esta *Politeia* puede ser contemplada sólo en el cielo (R. IX 597B).

Es por tanto muy dudoso que Platón pretendiera implantar sus esquemas utópicos en Sicilia. Allí fue con un plan más modesto: aconsejar al tirano a ser más moderado y racional, más justo, ya que cometer injusticia es el peor mal. Ejemplo Sócrates.

En la *República* de Platón el individuo está subordinado a la colectividad. Pero esta subordinación se justifica porque el esquema de la clasificación social está formado en analogía con la constitución del alma humana. Hay en el espíritu del hombre, como en la ciudad, tres elementos: inteligencia (*nous*), coraje (*thymós*) y deseos (*epithymía*), según Platón, y de acuerdo con la preponderancia de uno u otro de éstos se define el lugar que uno ocupa en el Estado. También en el alma hay conflicto (*stásis*) si estos elementos no se hallan bien ordenados. Y hay diferentes tipos de almas según se imponga la razón, el valor o la parte pasional. Si cada uno ocupa el lugar que le corresponde, realizará una función justa y será feliz, en solidaridad con los otros.

Este tema ha sido metódicamente estudiado en el libro de T. J. Anderson *Polis and Psyche. A motif in Plato's Republic*. Göteborg, 1971. El paralelismo entre el alma y la ciudad está citado, según observa Anderson, nada menos que 66 veces a lo largo de la obra. "El paralelismo *polis/psyche* no constituye en la *República* un motivo simple, sino más

bien un juego de motivo y contra-motivo, por el que la *polis* se utiliza para mostrar lo que es el individuo, pero a la vez lo que es el individuo se utiliza para ilustrar lo que ha de ser la *polis*". Para justificar la división en tres clases a los ojos de los sometidos —que no tienen suficiente saber para apreciar por sí mismos sus ventajas—, los filósofos pondrán en circulación una curiosa ficción, un *gennafon pseudos*, una "noble mentira": el mito de las tres razas —de oro, de plata y de bronce— surgidas de la tierra. Los críticos del sistema platónico se han levantado escandalizados ante este mito utilizado para propaganda política, como contra un tremendo y maquiavélico engaño. Pero, puesto que se trata de explicar a los que no reciben una educación filosófica ni poseen suficiente entendimiento político la constitución ideal, conveniente para todos, —e insisto que se trata de explicar y no de justificar o de dar las auténticas razones de tal orden—, ¿qué de extraño hay en que Platón recurra a un mito forjado *ad hoc*?

La imagen de la sociedad utópica esbozada en la *República* se nos ofrece como la de una sociedad "cerrada". En cualquier caso, bastante más cerrada que la sociedad ateniense de su tiempo. Pero las premisas sobre las que se constituye —lo que serán normas, creencias mágicas y tabús en su sistema social— parten de una concepción racional del hombre, de su espíritu y su condición en el mundo. No son, sin más, tradiciones tribales injustificadas ni privilegios de sangre o de casta lo que defiende el filósofo. También es importante notar cómo "aunque Platón ha sido acusado de subordinar el individuo al Estado, de hecho subordina el Estado al individuo. El tema de la *República* es la búsqueda de la justicia en el individuo y el examen del Estado se emprende para arrojar luz sobre éste," dice Ferguson. (*Utopies of the ancient World*, p. 63).

Si en el estado platónico el individuo tiene restringida su libertad y negada la posibilidad de criticar e innovar, eso se justifica porque el Estado está provisionalmente conformado a su justa medida y a él no le queda más papel que el que se le adjudica en el esquema. Como señala Adkins, tal vez para un griego esto resultaba menos violento que para un ciudadano moderno, ya que el ser "noble", *agathós*, dependía menos de las buenas elecciones que de los buenos resultados. Hay una perspectiva utilitaria —el fin objetivo es el bienestar de toda la comunidad y el buen funcionamiento de la polis como organismo, en la utopía.

Y, sin embargo, no deja de ser una paradoja que el discípulo del viejo Sócrates, del impenitente crítico que mantuvo con heroico ademán que "una vida sin examen racional no es vivible para el hombre", haya sostenido esta teoría. Ni en el estado de la *República* ni en el de las *Leyes* habría lugar para un crítico como Sócrates. El Consejo nocturno de las *Leyes* lo habría tenido que condenar a muerte, por incorregible e inquietante. Ya Grote, y Cornford, y Popper, y otros han subrayado esta paradoja, esta traición al carácter individualista y democrático del maestro. Pero en Platón la desconfianza en los hombres y la sociedad le lleva a postular remedios drásticos. Puesto que los hombres son desiguales en su capacidad de ser convencidos por la razón y el libre examen, puesto que la ciudad se desintegra por el individualismo, las diferencias económicas, y las banderías políticas, no hay otro remedio más seguro para salvar la solidaridad que este orden impuesto y jerárquico.

Hay una evolución en el pensamiento platónico que lo vuelve más adverso cada día a la democracia y endurece sus críticas. Desde el *Protágoras* al *Gorgias* hay un aumento

de dureza en los reproches al sistema político ateniense y a sus representantes más ilustres. En la *República* se critican varios sistemas políticos, pero las críticas al progreso de la Atenas democrática son especialmente sentidas y graves. La ciudad de las *Leyes* está muy alejada de la democrática *polis*. Es una ciudad mucho más arcaica y más unida. La experiencia vital del filósofo le ha hecho cada vez más amargo en sus juicios. La ironía y el humor lo encubre sutilmente, pero por debajo del diálogo se percibe la nota personal, la queja contra un tiempo de desventura y desconcierto.

Platón no era el único en recurrir al ensueño utópico. Como ha señalado Dodds, entre sus contemporáneos "el sentimiento de inseguridad se expresaba en multitud de proyectos. Los hombres miraban más allá de sus hombros hacia un pasado supuestamente más noble al que llamaban "la constitución ancestral", o por encima de éste a un estado de primigenia inocencia que no se podía ya dar sino en pueblos remotos. Platón celebró las virtudes de los hombres de la Edad de Piedra, Jenofonte las de los antiguos persas, Eforo descubrió virtudes semejantes entre los escitas, mientras que Ctesias se las atribuyó a los indios. Alternativamente tales anhelos podían proyectarse en utopías, de las que la *República* de Platón es el ejemplo más famoso. Utopías de ese estilo son menos un signo de confianza en el futuro que de insatisfacción con el presente. Sus autores raramente tienen mucho que decir sobre los procedimientos prácticos por los que tal Utopía ha de realizarse.

Pero otros tomaron una línea más radical. Partiendo del ideal de "autosuficiencia" (*autárkeia*) que Sócrates había recomendado, los cínicos predicaron el rechazo de todas las convenciones sociales y un retorno a la vida más sencilla en su forma más cruda. Fueron los "beatniks" o "hippies" de la Antigüedad. Decidieron salirse de la carrera de salarios y ganancias y de toda contribución personal en una civilización que ellos condenaban. Como sus modernos adláteres eran una minoría poco representativa, pero como ellos eran sintomáticos de un malestar social creciente, algo que iba a extenderse en la época helenística.

Lo que caracteriza la protesta de Platón contra la sociedad de su tiempo es que piense todavía en una colectividad en la que el individuo tiene que integrarse para ser feliz. Sólo en una comunidad justa y feliz puede el filósofo ser justo y feliz. Aún en las *Leyes* (643E) se dice que la más alta virtud (*areté*) consiste "en estar anhelante y deseoso de ser un ciudadano perfecto" ἐπιθυμητὴν τε καὶ ἐραστὴν τοῦ πολίτην γενέσθαι τέλειον.

Y como este ideal no podía realizarse en la Atenas real, en su momento histórico, Platón tuvo que recurrir a la utopía.

Es tal ese anhelo en Platón que no advierte una cierta contradicción entre ese ideal comunitario y la ética autónoma, al alcance del sabio, que apuntaba en las enseñanzas de Sócrates. Al mismo tiempo, "Platón ha preparado involuntariamente el camino a una orientación individualista de la educación (*paideia*). En la medida en que desligaba la incitación a la *areté* del reconocimiento exterior de los conciudadanos y apuntaba a la educación del ciudadano en un Estado ideal, hacía independiente la realización de la *areté*, y con ella de la *eudaimonía* personal, de los estados existentes en la realidad y transmitía los argumentos para la retirada del espíritu de la política". (Christes, *Bildung und Gesellschaft*, Darmstadt 1975 p. 18, n.14). Puesto que los valores auténticos que el

filósofo persigue son diferentes de los admitidos en su sociedad histórica, su ética ha de ser individualista.

La melancolía y la desesperanza se van acentuando con el paso de los años, tras los últimos viajes a Sicilia, tras la muerte lamentable de Dión, el discípulo predilecto. Hay en ese sentido un progreso desde la *República*, un vigoroso e ilusionado proyecto, a la desilusión que refleja el *Político*, y la resignación de *Las Leyes*, obra de vejez, donde los rasgos utópicos están muy recortados. Hay frases que parecen reflejar el cansancio y la desconfianza del viejo Platón, como esa que dice que "todos los asuntos humanos dependen del azar" *τύχας εἶναι σχεδὸν ἅπαντα τὰ ἀνθρώπινα πράγματα* (709 B) o la de que los hombres son juguetes o marionetas de los dioses (644D-E) y que los asuntos humanos son algo digno de poca atención (803B-804B). En la *Epínomis*, de dudosa autenticidad, pero basada en sus palabras, se dice que "sólo después de muerto llega el hombre a ser uno, sabio y feliz" (*ἐκ πολλῶν ἕνα γεγονότα, εὐδαίμονά τε ἔσεσθαι καὶ σοφώτατον καὶ μακάριον*) (992 B).

Las *Leyes* nos ofrecen la imagen de una ciudad modélica, que no es ya una utopía total, sino que está más próxima a la historia, y es más realizable, como un compromiso o un sucedáneo. En este proyecto, fruto de una segunda consideración o navegación, *deúteros plous* hacia la *politeia* donde sea posible la felicidad, Platón ha renunciado ya al gobierno de los filósofos, y a sus rasgos más audaces: la abolición de la familia y la propiedad privada. Son las *Leyes* las que gobiernan y los ancianos quienes asumen en su nombre el poder. Platón, que no cree en la razón como medio de convencer a los más, aconseja el control de la mitología, censurada. Es un régimen teocrático, autoritario e inmovilista, pero sin la audacia de la *República*. Es como el sueño de una ciudad sencilla y primitiva, como esa Atenas que en un relato del *Critias* se opuso a la próspera y progresiva ciudad de la Atlántida y la derrotó. Es un empeño nostálgico por arribar a una *polis* justa (situada no en el cielo de las utopías, sino en una Creta fantasmal). Pero en esa ciudad no habría podido tener sus coloquios el temible Sócrates, y tampoco habría podido teorizar y escribir el insondable Platón.

Si tratamos de considerar a Platón como pensador político, hemos de reflexionar hasta qué punto puede aplicársele tal calificación. Si la política es el arte de lo posible, el método de adquirir y administrar el poder atendiendo a las fuerzas sociales en conflicto en una precisa circunstancia histórica, hay que confesar que eso le importó muy poco a nuestro filósofo. Para Platón la teoría política fue algo ligado a la concepción general del destino humano. Es decir, no un sector autónomo de la experiencia cívica, sino algo ligado a la búsqueda de la sabiduría y la felicidad, entroncado con la ética, la psicología y la metafísica. Intentar juzgar la política de Platón como el último objetivo de su sistema filosófico, o enfocar su utopía aisladamente de su sistema idealista, es, a mi parecer, un claro error de perspectiva.

Platón enfocó la teoría política como parte de un conjunto de reflexiones sobre el "vivir feliz", el *εὖ ζῆν*, que sólo puede lograrse en el marco de la ciudad, y de una ciudad justa. Es un tema ligado ante todo a la educación, la *paideia*. Basta citar como ejemplo el hecho de que en su *República* apenas un tercio de la obra se dedica a estudiar las formas de gobierno, mientras el resto trata fundamentalmente de "educación", *paideia*, en el sentido griego.

Fue la incapacidad de Platón para participar en la política práctica de su ciudad lo que le llevó a postular una utopía, una ciudad a la medida de su alma. Como ha dicho Guthrie, "esencialmente la *República* no es una pieza de teoría política sino una alegoría del espíritu humano individual, de la *psyche*. (p. 561) En este punto su filosofía refleja su autobiografía, y "espeja el conflicto en la propia *psyché* de Platón. Negándose a entrar personalmente en política, se sintió sin embargo avergonzado de su renuncia, y así desarrolló la curiosa idea de que un filósofo podía no tomar parte en la política de cualquier ciudad existente, sino sólo en la de una ideal, y al mismo tiempo que esa ciudad ideal no se realizaría nunca hasta que los filósofos se decidieran a tomar parte en la política" (Guthrie).

En la *República* 592 A, al final del libro IX habla Platón de la conducta del hombre sensato ὁ γε νοῦν ἔχων. Glaucón contesta a Sócrates:

"— Pero, si tiene esas ideas, no querrá intervenir en los asuntos de la ciudad.

οὐκ ἄρα, . . , τὰ γε πολιτικά ἐθελήσει πράττειν

— No, ipso facto! —exclamé— Tomará parte, y activa, en los de su ciudad interior, y no así, acaso, en los de su ciudad patria, a menos que se le presente alguna divina ocasión favorable.

— Comprendo —dijo— te refieres a la ciudad cuyo plan hemos trazado y que sólo existe en nuestra exposición, pues no creo que haya otra semejante en ningún lugar en el mundo.

— Pero tal vez —repliqué— haya un modelo de esta ciudad en el cielo* para el que quiere contemplarlo y guiarse de acuerdo con él. Por lo demás, poco importa que esa ciudad exista o deba existir algún día. Lo cierto es que en ella, y sólo en ella, consentirá en actuar.

— Es razonable— dijo."

* ἐν οὐρανῳ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὁρᾶν καὶ ὁρῶντι ἑαυτὸν κατοικίζειν. Διαφέρει δὲ οὐδὲν εἴτε που ἔστιν εἴτε ἔσται· τὰ γὰρ ταύτης μόνης ἂν πράξειεν, ἄλλης δὲ οὐδεμιᾶς.*

Es como si, de algún modo, Platón nos estuviera hablando de sí mismo. El ha fundado, mirando el paradigma celeste, esa ciudad en su interior, en su propia alma. Si luego ha de existir sobre la tierra, esto tiene poca importancia o ninguna.

Queda, pues, claro que, como ya he afirmado antes, la nostalgia que lleva a Platón hacia su propuesta utópica, no es una nostalgia del poder, sino una nostalgia del orden, suscitada por la propia experiencia histórica. Sobre el tema de los filósofos reyes quisiera citar una precisión de M. Heidegger (*Nietzsche*, I, p. 194):

"Esa frase no significa: los profesores de filosofía deben dirigir los negocios del Estado, sino: las relaciones fundamentales que mantienen y determinan la vida comunitaria, tiene que ser fundadas en el saber auténtico".

Hay en el pensamiento de Platón —cuyo sistema no fue algo que naciera de golpe, ya totalmente armado, en un comienzo, sino un pensamiento vivaz y orgánico que se formó y varió durante esos cincuenta años de su actividad literaria— trazos que hoy nos es difícil aceptar: p.e. su totalitarismo antidemocrático, o su concepción de la ética como

un mundo de valores absolutos de los que el sabio tendría un conocimiento científico, capaz para luego guiar por ellos la organización de todo un pueblo. El idealismo de Platón no admite que entre el mundo del ser y el poder ser haya una falla, ni que el conocimiento del sabio sea siempre relativo e hipotético porque está fundado en el conocimiento del mundo de las Ideas. Pero el totalitarismo de Platón está en contradicción con su forma expresiva, el diálogo, donde triunfa la razón mejor fundada, y donde la discusión es por naturaleza igualitaria y abierta, amable y democrática, y donde Sócrates campea en contra de las ideas tradicionales y los dogmatismos injustificados. Platón, —que en el *Fedro* señala la inferioridad de lo escrito respecto a la palabra viva—, es un escritor torrencial, que nos sorprende siempre por la vivacidad de sus evocaciones y la fuerza de sus ideas. Y hay en él muchos y muchos senderos que llevan por ese bosque del lenguaje a muchos claros donde brilla deslumbrante la sinceridad de una conciencia enamorada del diálogo, que va en búsqueda incesante (y a veces el racionalismo recurre como auxiliares mágicos a los mitos) de la justicia y la felicidad. Y el camino es mucho más importante que las posadas.

C.G.G.
Marzo 1982