

NOTAS

FUNDAMENTOS ETICOS DEL ESTADO PLATONICO

La bipolaridad entre la moral y la política ha sido siempre actual. Antes que Maquiavelo pudiera determinar su radical separación ontológica o que Max Weber pudiera establecer las relaciones entre la ética de la convicción, de fuente kantiana, y la ética de la responsabilidad, de naturaleza maquiavélica. El problema ha sido de una permanente vigencia, destinado a asegurar una constante pasión dialéctica e intelectual en lo que concierne a sus determinaciones en el mundo de la *praxis*, y en lo que concierne sus fundamentos filosóficos.

La obra de Platón queda así siempre ejemplar. Para la mayor parte de los exegetas de Platón, su Estado, que es un Estado radicalmente ético, queda circunscrito en el ámbito de la utopía platónica. Pero con esta afirmación categórica, el problema está solamente abierto a una vasta perspectiva cuyos límites son imprevistos, ya que las preguntas sobre el destino y la naturaleza del Estado han sido siempre actuales. También en nuestra época, dominada por la idea maquiavélica de la razón del Estado, el problema de los fundamentos éticos del Estado real emanado del principio *societas in interiore homine* ha tenido apasionantes manifestaciones en el campo de la filosofía política. Porque es precisamente en el mundo contemporáneo donde los males y los peligros sin fin amenazan la existencia del Estado. En su perspectiva moderna, indiferentemente de sus motivaciones e inspiraciones ideológicas, el Estado existe solamente en tanto que Estado fuerte. El *Leviathan* de Hobbes no implica una designación específica. El es simplemente la fórmula en vigor del Estado en la Edad Moderna. La existencia de este tipo de Estado ha sido íntimamente ligada a la dialéctica maquiavélica de los medios y los fines (1). Esta dialéctica mantiene el principio de la razón de Estado, y ella ha seguido de cerca la aventura del Estado monopolizador de un poder gigantesco, que

(1) Cfr. JORGE USCATESCU: *La anarquía y las fuentes del poder*, Reus, Madrid, 1973.

Nietzsche denuncia, señalando sus debilidades. La más importante, sin duda, la que proviene de su mismo gigantismo, de su presencia permanente en el destino de la persona humana, de su peso en la marcha dinámica de la sociedad. De esta debilidad la consecuencia más importante es la anarquía y el nihilismo, las principales amenazas contra la existencia del Estado. La teoría del Estado, teoría renovadora en busca de la normalidad en el equilibrio necesario entre la sociedad, la persona y el Estado mismo, ha querido ofrecer fórmulas nuevas como garantía contra la anarquía insidiosa que amenaza la esencia misma del Estado. Hace cincuenta años, Max Weber quería convertir a un principio ético la dialéctica de Maquiavelo, concerniendo las relaciones entre los medios y los fines. El fin justifica los medios, había sentenciado Maquiavelo. Los medios justifican los fines, proclama, en contradicción con su tiempo, Max Weber.

En realidad, las profundas contradicciones políticas, consecuencias últimas del Estado de Maquiavelo y de Hobbes, que llevan a la paradójica situación del Estado tecnocrático y burocrático de nuestro tiempo, organismo gigantesco que disuelve las prerrogativas de la persona humana, plantea el problema de la *humanización* y de la *eticización* del Estado. El problema de la existencia y de la posibilidad del Estado ético, ha sido puesto, cada uno a su hora, sobre el plano especulativo, contemplativo o utópico, por Platón y por Kant. La diferencia esencial es que hoy la cuestión es más que una utopía o razón teórica. Ella es, en el lenguaje de nuestro tiempo, *praxis*. Necesidad de proyectar inexorablemente la vida del Estado en la vida de una sociedad en tanto que *societas in interiore homine*. Síntesis entre *teoría* y *praxis*. Superación, de una parte, de la experiencia del Estado fuerte, y de otra parte de la normatividad pura del Estado de Derecho, superación que significa la idea del Estado ético, «inmanente religiosidad del Estado», según uno de los grandes filósofos de nuestro tiempo. Actualidad de la conexión profunda entre moral y política, que lleva a la expresión concreta del individuo que realiza, en el acto de la conciencia, la idea de la comunidad. Estado y política, son, así, eticidad auténtica. La política «no es ya el Derecho, sino la moral». Estamos más allá de la neutralidad ética de la política, que lleva, en tanto que situación límite, a la anarquía, a la imposible integración del hombre en la *Polis*, a la destrucción de la verdadera *verità effettuale* o *politica effettuale* maquiavélica que significa la fusión misma de la ética y la política. La ontología de la existencia social implica una radical eticidad de la política.

Nosotros estamos de esta manera en plena actualidad del pensamiento platónico en materia de Estado. Pensamiento expresado, en la mayor parte de las ideas políticas o de filosofía política de Platón, en el marco de la utopía. Pero los confines entre utopía y realidad han sido siempre muy imprecisos

en materia política. Se trata, sin ninguna duda, de una permanencia, y esta permanencia está garantizada por la idea de valor que Platón introduce en su obra siempre en el dominio de la política. Como ateniense y como aristócrata, Platón vive el fenómeno político en toda su intensidad. «Se podría decir que la obra de Platón, entera, se basa por preocupaciones políticas» (Alexandre Koyré) (2). El problema de la *areté política*, del *ethos* político mismo, está presente en un gran número de los *Diálogos* de Platón, hasta el punto que se puede afirmar que, para Platón, «el problema filosófico y el problema político son uno solo». «¿Cómo podría ser para él de otra manera, afirma Koyré, si es verdad que toda su vida *filosófica* ha estado determinada por un acontecimiento eminentemente *político*: por la condena y la muerte de Sócrates, acontecimiento que ha dirigido hacia el pensamiento las energías que de otra manera hubieran sido consumidas en la acción?» De esta circunstancia histórica y su actividad filosófica, nace así la bipolaridad de la filosofía política de Platón. La decadencia del espíritu de la *Polis* en la democracia ateniense, constituye una incitación espiritual de Platón hacia la admiración del régimen de la otra ciudad, Esparta, autoritario por excelencia, motivación formal de la utopía política del gran discípulo de Sócrates. La organización política espartana, las ideas comunitarias órficas y pitagóricas, la concepción aristocrática de la *Polis*, serán los elementos de base de la utopía platónica. La que propone la ciudad ideal, monástica y comunitaria, basada en la idea de castas, de los guardianes-filósofos de la República perfecta. En la base de todo, Esparta contra Atenas, la ciudad que había condenado *injustamente* a Sócrates, «el mejor, el más justo, el más sabio de los hombres de su tiempo», como se dice en *Fedro*. En efecto, Platón ha admirado Esparta, contra Atenas. «Y, desde luego, es casi una ley que los pensadores políticos transponen en una teoría utópica un Estado político extranjero. Jenofonte admiraba a Ciro. Hobbes admiraba a Luis XIV, Montesquieu admiraba a Inglaterra. Rousseau admiraba Ginebra. Actualmente, es todavía así: pensar políticamente en el otro, al que se cree vencedor y transponerlo en concepto. Platón era políticamente un espartano exilado en Atenas, donde los sofistas habían aportado el debilitamiento democrático» (Guiton, *Platón*, pág. 17).

La ciudad platónica ha quedado, no obstante, el arquetipo del Estado ideal... Los fundamentos de este Estado son esencialmente éticos. No obstante las paradojas autoritarias de esta concepción y las «aventuras» políticas de Platón en Sicilia, la esencia de la filosofía política descansa en la idea de valor y sobre una concepción moral del Estado y de la política. Por esta razón, todo acercamiento entre el comunismo de Platón y el actual comunismo

(2) *Introduction à la lecture de Platón*, Gallimard, París, 1962, págs. 84 y sigs.

que significa la exasperación misma del principio de la razón de Estado, y de la total eliminación de toda idea de valor y de todo principio ético inmanente en la política, es un absurdo lógico, histórico y ontológico.

Valor, bien, verdad, *ethos*, son elementos esenciales en la integración del hombre en la ciudad. La esencia de la ciudad es el *ethos* y la verdad. Es la idea misma de la ciudad que Sócrates posee y proclama. De otro modo él no obedecería las leyes de la ciudad para morir. El ejemplo humano y la doctrina viva de Sócrates implican una eticidad ontológica de la *Polis*. La ironía y el sarcasmo mismo de Sócrates hacia la degradación de la *Areté* política son una de las pruebas resonantes. Los *Diálogos* como *Menon o sobre la virtud* con la ironía socrática sobre la virtud política y sobre la incapacidad de enseñarla, nos ofrecen la base de la concepción esencial platónica sobre la esencia de la política. Pensar la virtud y, sobre todo, pensar la virtud política es, para Sócrates, pensar la esencia misma de la verdad. *Menon* da la vuelta al sentido del diálogo porque él no sabe pensar y porque lleva «el encuentro por los malos caminos». Sócrates se burla de *Menon* porque éste quiere adquirir la virtud política para triunfar en la política. Pero la *areté política* no puede ser adquirida. Nadie la puede transmitir o enseñar. No hay maestros en esta materia. Es en uno de los más sutiles diálogos, donde este importante problema se plantea. El juego entre la verdadera opinión, la ciencia y la verdad, Sócrates lo lleva con una valentía mental que lleva a la paradoja. Cuando él compara los falsos y los verdaderos hombres de Estado, idea que sugiere a Platón en la *República* y la *Política* la institución de los filósofos, guardianes del rey filósofo, Sócrates se refiere a aquel que posee la ciencia de la política y constata con extrema sutilidad y un tono de escepticismo: «Está hermosamente dicho». En *Gorgias*, Platón opone radicalmente los conceptos de *Poder* y *Paideia*. Representan dos aspectos esenciales y antagonistas de la naturaleza humana. Se trata «de optar entre la filosofía del poder y la filosofía de la educación». (Jäger). La primera está basada en la violencia. La segunda tiene como objeto la *Kalokagthia*, el principio ético, la *paideia*, la cultura, la anti-retórica (3).

Pensar políticamente es entonces para Sócrates y para Platón pensar bien. Pensar y enseñar. Pero si la virtud, la *areté política* misma no se enseña, esto no quiere decir que no se la puede enseñar. La raíz del pensamiento y de la utopía política platónica está aquí: el proyecto del Estado ideal está basado en esta posibilidad. Las dimensiones de la utopía, sus verdaderas dimensiones están aquí. Fuera de la construcción del sistema mismo de esta utopía. El alma de la utopía es esencialmente *Areté*, virtud. Una cosa que puede ser

(3) WERNER JÄGER: *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1957, pág. 520.

enseñada. Pero solamente a quien sabe pensar. Al hombre cuyo ser es consustancial al *ethos* y a la verdad. A aquel que tiene una «naturaleza filosófica», que posee ciencia y sabiduría. Pensar políticamente es una ciencia que se traduce en la unión esencial entre sabiduría y poder. El proyecto de una sociedad filosófica y estética, del gusto de la revolución cultural de hoy, es un proyecto en germen en el pensamiento platónico del Estado ético ideal, conducido por filósofos. El filósofo, jefe de la ciudad. Solamente en tanto que jefe, la ciudad podría tolerar al filósofo. De otra manera éste está colocado fuera de la ciudad. Confiar el Gobierno de la ciudad a aquel «que sabe distinguir entre el bien y el mal, la verdad y el error, lo real y la falsa apariencia» (Koyré) (4), no es realmente una paradoja. El Estado real, el verdadero, quizá no es otro que el Estado ético, el Estado de los filósofos. Aquel que confía su reforma, la reforma moral, en la educación de los ciudadanos filósofos, a los mejores, a los *filósofos* a secas. Toda reforma política implica una reforma moral. Incluso la retórica, de la *verità effettuale* moderna, no niega el carácter «moral» de toda reforma «verdadera» del Estado. Política, moral, *paideia*, educación. Para Platón son problemas esenciales del Estado; no solamente de la ciudad ideal, sino de Atenas de su tiempo, que es todavía para él una potencia de expansión universal. La Atenas de los sofistas y de los escépticos tiene necesidad de una profunda revolución moral de su política. Ella reivindica la instauración del bien, de la virtud aristocrática, de la verdad, de lo bello. Que sofistas y retóricos han transformado en simples expresiones convencionales, desde su postura de falsos filósofos. El sofista engendra el tirano y la tiranía, por su profunda oposición a la verdadera filosofía y al verdadero filósofo.

Unidad entre filosofía y política, entre contemplación, moral y metafísica. Todo convergiendo en la sabiduría, la contemplación de las ideas. Pero todo esto adquiere una forma concreta en la política. Es en la *Polis*, en la comunidad activa donde el hombre puede realizar el bien, lo bello y la justicia. En lo que concierne al Estado, éste deviene la integración suprema del hombre como ser cultural. El Estado es un organismo donde el hombre se realiza realizando el bien moral y la justicia. El Estado de Platón es por ello el Estado de los elegidos, los mejores, filósofos que encarnan las virtudes morales según una concepción religiosa del Estado. Es el alma misma del hombre que se realiza en el Estado, donde solamente puede realizarse la justicia, la bondad y la belleza. El Estado de Platón es un proyecto ideal de Estado ético y de Estado estético, una prefiguración de la transcendencia. «El gobernante es un nuevo Demiurgo que, ante el mundo divino y eterno de las ideas, organiza,

(4) Cfr. KOYRÉ, op. cit., págs. 120 y sigs.

según la unidad y la armonía de este mundo, la sociedad humana, manteniéndola lejos de los bienes empíricos e ilusorios y colocándola delante de la contemplación de bienes más duraderos» (Sciacca). En el contexto se inscribe la concepción ética y política del arte en Platón, como medio de elevación moral del ciudadano y del Estado. Los textos de Platón que conciernen a las relaciones entre ética y política, son muy elocuentes. Ante la posición de Trasimaco y Calicles, Sócrates y Platón mantienen ya la posición del Estado ético contrario a la razón de Estado, sea ella democrática, tiránica o aristocrática. Todo se basa en el conflicto formulado en *Protagoras* entre las leyes y la naturaleza. Porque «las leyes, tiránicas para los hombres, obligan a muchas cosas contra la naturaleza». La actitud de Antígona proclamando la existencia de una ley superior está presente aquí en toda su grandeza y su belleza (5).

Para el sofista, «en todas las ciudades, el justo es una misma cosa; lo ventajoso del Gobierno constituido... lo ventajoso a ultranza». El nihilismo de los sofistas es la eterna anarquía ontológica del Estado fuerte o del *Leviathan* moderno. No se puede absolutamente afirmar que la idea de la ciudad ideal de Platón ha nacido de la ignorancia de la razón de Estado. Es, al contrario de la crítica de la idea del Estado, realista, cínico de la *Realpolitik* o la razón de Estado, que los sofistas poseían y manifestaban, y de sus consecuencias injustas, que Platón parte para formular su proyecto de Estado ético y de la ciudad ideal, encarnación del bien, de la belleza y de la justicia.

Ante la ciudad ideal y su motivación implícita, se levanta la idea del sofista, que exalta la tiranía: en la democracia, en la aristocracia y en la tiranía misma. He aquí la teoría de la *modernidad* del Estado ampliamente desarrollada. El Estado tecnocrático, el *Leviathan* moderno están ahí. Con el nihilismo nietzscheano, que la exaltación del poder, la *libido dominandi*, engendra. En realidad, Platón condena a todos los hombres del Estado ateniense. También a Pericles. A todos, opone al filósofo integrado en la *Polis*, Sócrates. La gran lección de Sócrates es esencialmente una lección política. Trasimaco, Calicles, Menon, Glauco, Adimante, las doctrinas de todos los sofistas combaten la moral en la política; ellas llevan al nihilismo, a la exaltación de la fuerza, de la injusticia en un mundo donde necesariamente «los lobos se vuelven corderos». La doctrina de Maquiavelo, Hobbes, Nietzsche y Lenin está prefigurada aquí. No es el comunismo de la ciudad ideal de Platón que prefigura el Estado comunista moderno, sino el «realismo» político de los sofistas. La injusticia, la fuerza, el miedo, son preferibles a la justicia, que es debilidad política, a la moral que no es más que utopía política, según los sofistas. Toca a Sócrates, al filósofo, demostrar la eficacia y la bondad de la

(5) M. F. SCIACCA: *Platón*, Troquel, Buenos Aires, 1959, págs. 209 y sigs.

justicia y la moral. Lo que Sócrates deja en tanto que materia abierta, en los *Diálogos*, Platón quiere llevarlo, al terreno de la experiencia, a la manera de los pitagóricos y de las sociedades políticas de los iniciados, en su aventura de Syracuse y en su proyecto de ciudad perfecta, justa, ideal, configurada en el futuro. En su *Politeia*, Platón concibe esta ciudad ideal desde el punto de vista moral, filosófico, educativo... No es el Estado fuerte lo que Platón ha exaltado, como algunos lo han visto. Detrás de las «instituciones» que Platón proyecta, está el alma de la ciudad, el espíritu ético y filosófico que debe inspirar estas instituciones «ideales». Este espíritu ético integra al hombre en la ciudad. Integración ideal más que histórica, racional más que empírica. Para Sócrates y para Platón, la génesis de la ciudad reside en el espíritu de solidaridad. Para los sofistas y para Hobbes, en el miedo. «El miedo y yo somos hermanos», escribió Hobbes. En el crecimiento de la ciudad, esta solidaridad esencial se degrada. Pero para realizar la gran ciudad justa, no se trata de volver atrás, a los «origenes». Sino de crear «guardianes» justos, una élite, para la educación de la juventud. Atenas deja su juventud a merced del nihilismo de los sofistas (6). Esparta educa su juventud en la disciplina del Estado. No se trata de imitar a Esparta, sino simplemente educar éticamente a los ciudadanos, inculcarles la virtud. Para esto es necesaria una reforma religiosa de la educación, en el espíritu de la verdad y de la razón, creando modelos de valor, virtud, grandeza. Educación religiosa, artística (sobre todo musical), política, deportiva: todo en el espíritu de la moralidad. Con pruebas constantes, filosóficas y morales, para la juventud.

Todo esto culmina en la filosofía y en la educación filosófica. A los treinta años, la dialéctica, vocación filosófica de la élite del Estado en la edad madura. Solamente a esta edad, a la edad madura, la dialéctica no corre el peligro de convertirse en nihilismo. Pero el fin de la educación de la élite, de los «guardianes» no es la felicidad de la élite misma, sino la felicidad de la ciudad. «Por que no es la felicidad de los guardianes la que nosotros hemos buscado realizar construyendo nuestra ciudad, sino la de la ciudad entera.» Al servicio de la felicidad de la *Polis*. He aquí la misión de la élite, los guardianes, los gobernantes cuya vida es un ejemplo de vida ascética, consagrada al servicio de la ciudad. En tanto que poseedores del saber, del bien y de lo bello, ellos podrán llevar una existencia ascética, constituirán una jerarquía natural en la ciudad y servirán a la ciudad. *Ethos* y *Nous*, son los fundamentos reales de la ciudad platónica. La jerarquía de esta ciudad culmina en los reyes filósofos, detentadores de la ciencia contemplativa. Los grados de saber, de verdad y de fuerza ética marcan los grados de la jerarquía

(6) G. USCATESCU: *Tempo di Utopia*, Ed. Giardini, Pisa, 1967, págs. 109-127.

social. La ciudad ideal no es otra que la realización de la justicia, del Estado ético y filosófico, encarnación esencial del Estado platónico, transmutación concreta de la verdad y de lo bello en la experiencia viviente de la *Polis*. El saber, salvador del poder. Salvador ideal acaso, pero el solo salvador posible.

El saber personificado por el «político» filósofo, encarnación de un principio esencial de valor. Toda forma política, toda institución está ligada a este principio, toda contradicción justificada y resuelta, hasta el punto que solamente el saber absoluto podría salvar el poder absoluto.

Desde los *Diálogos* de juventud, en los cuales Platón expone las ideas políticas de Sócrates, hasta el Platón maduro de la *República*, la doctrina política platónica no abandona jamás el punto de vista ético.

El problema de la justicia y sus implicaciones morales, filosóficas y metafísicas es permanente en el pensamiento de Sócrates y de Platón. Pero lo que determina el fundamento ético de la política es el hecho que la política misma está siempre presente en la filosofía platónica. Por esto, se ha dicho, con razón, que la *República* contiene todo el sistema filosófico de Platón. Pero la política está presente en todo en tanto que elemento integrado con la moral, la ética y la gnoseología en la metafísica de Platón. En esta integración perfecta consiste la *originalidad* misma de Platón en relación a Sócrates. Fundado sobre la ética y sobre la idea de valor, el *logos* político de Platón encuentra su verdadera plenitud en la verdad, en el ser, en la filosofía. De esta manera, sabiduría socrática y ciencia metafísica aseguran la culminación de la política en la ciudad ideal.

JORGE USCATESCU