

PLATÓN Y LA SOBERANÍA DEL ESTADO*

Jorge Oscar Velásquez
Universidad de Chile

RE La vida del maduro Platón transcurre en momentos particularmente decisivos para la historia política y religiosa de Occidente. Sólo diez años después de la muerte del filósofo, el triunfo de Filipo en Queronea el 338, marca un acontecimiento que simboliza la desintegración del sistema de relaciones políticas y sociales existentes hasta ese momento en la Hélade: el rey macedonio es ahora el *hegemon* de Grecia, siendo elegido como *strategós autocrátor* de los griegos. Esta sanción política de la victoria armada de Macedonia marca, según se afirma, el fin de la ciudad griega, que los espíritus más perspicaces de la época ya veían venir e incluso, en ciertos casos, parecían desear. Por muchas razones, “la civilización griega estaba madura para la universalidad” (Glitz, 327). Desde una perspectiva política, esto significaba para muchos una revalorización del principio monárquico. La sociedad griega está, entonces, en un período de asentamiento de nuevas convicciones acerca de la vida política y social. La amarga experiencia de los acontecimientos contemporáneos aceleró, sin duda, la cristalización de tales convicciones. En Platón, ese drama del espíritu de su tiempo se traduce en la búsqueda de un nuevo principio de legitimación soberana del Estado. Se está, por consiguiente, tras la reformulación de un acuerdo perpetuo (de Jouvenel, 16) de los ciudadanos acerca de la identidad del soberano, que permita establecer y consagrar un principio de legitimidad.

La ciudad griega, entonces, está herida de muerte, y Platón lo sabe. De ahí

*Este trabajo fue leído por primera vez en el Seminario sobre Filosofía y Religión, realizado en el Depto. de Filosofía de la Universidad de Chile en 1987 y luego, el mismo año, en la XII Semana de Estudios Tomistas, Universidad Católica de Valparaíso. La presentación actual comporta algunas modificaciones realizadas con posterioridad.

sus esfuerzos por revitalizarla, restañando sus heridas más graves a través de sucesivas propuestas teóricas de reforma. Uno quisiera ver en ello un intento de Platón de prepararla lo mejor posible a recibir lo inevitable, con el fin de poder salvar lo que es posible salvar. Junto a la ciudad, indudablemente, la religión, que era su fundamento, necesitaba una decisiva reforma, sobre todo a través de una renovada educación. La severa crítica a Homero, el educador de la Hélade, en el libro III de la *República*, es un ejemplo relevante de su preocupación por la comprensión de lo divino y las nefastas consecuencias de una doctrina pervertida acerca de la divinidad.

Platón, por consiguiente, ve con claridad la interacción destructora de la crisis religiosa y la crisis política, enfocando más bien una y otra, en la perspectiva de una crisis de la conciencia del hombre griego contemporáneo. Esta es, sin duda, una de las razones principales de su ardua disputa con la sofística. Esta perturbación de la conciencia ciudadana lleva, según el pensamiento de Platón, a una confusión acerca del hombre, en especial, de la “virtud” (*areté*), aquella perfección interior que le hace sabio y, por consiguiente, bueno. De ahí su insistencia en la justicia, como la virtud cardinal por excelencia del hombre como ser individual y social. Una sociedad centrada en el hombre debe ser justa; pero no es posible edificar una sociedad justa sin hombres justos, o al menos, sin que sus regentes sean justos. De hallarse tales hombres, éstos deben por consiguiente educar a la *polis* en la justicia.

Según mi entender, y en la perspectiva de lo que acabo de plantear, dos son los grandes desafíos que se le presentan al Platón de la *República*: el impedir, o al menos aminorar en lo posible el surgimiento de *stáseis*, es decir, luchas sediciosas por el poder, y, luego, el fundar los principios de una nueva legitimidad en la conformación de un gobierno. La *stasis* no es propiamente ni “revolución”, ni “sedición”, ni siquiera “cambio de constitución” (*metabolé*), sino que, en palabras de Marcus Wheeler, “describe una situación, cuyo rasgo esencial es el uso de la violencia o conducta (behaviour) ‘ilegal’ de dos o más grupos” (p. 161). La *stasis* es, ante todo, una señal de la escisión de una *polis* dividida por la desigualdad. La *polis* de Platón, centrada en su estudio de la justicia, busca poner remedio a ese desequilibrio a través del concepto de naturaleza (*physis*). Al hacer cada cual las cosas propias de sí mismo (*ta tou heautou práttein*) está realizando una justicia personal que tiene a su vez una dimensión social. Conocerse a sí mismo es el mejor modo de conocer el lugar que en la sociedad a cada cual le corresponde. Librar la *polis* de las razones que hacen surgir las *stáseis*, es poner a la ciudad en la vía de su salvación.

El segundo elemento es de orden positivo y de máxima importancia. Es preciso hallar una nueva legalidad en orden a legitimar el poder soberano. Platón vio, sin duda, que la razón central de la crisis política de su tiempo,

estaba fundada en una confusión profunda acerca del origen y fundamento del poder supremo. Más que crisis de autoridad, parece tratarse de una confusión acerca de la soberanía.

La fuente suprema del poder del Estado, la soberanía, cuya divergente comprensión divide y desgarrar el cuerpo entero de la Hélade en luchas internas y externas —a menudo bajo el nombre de oligarquías y democracias— debe ser, piensa Platón, urgentemente revisada. Y aquí está la gran novedad de la *República*. ¿Qué es lo que impide a las ciudades de “hoy” (*nyn*) ser como el modelo socrático? “Cambiando una sola cosa, dice Sócrates, “podríamos mostrar que cambiaría todo; no es ella pequeña ni fácil, pero sí posible” (*Rep.*, 473). Esa “sola cosa” (*henos metabalóntos*) que puesta en práctica ha de poner tregua a los males de las ciudades y del género humano es, “que los filósofos reinen en las ciudades, o que cuantos ahora se llaman reyes y dinastas practiquen noble y adecuadamente la filosofía, y que vengan a coincidir una cosa y otra, la filosofía y el poder político” (*Rep.*, 473d). El *basiléus* es el símbolo del poder, y aquello que Platón llama “poder político” (*dynamis politiké*) es aquí precisamente la soberanía. La *dynamis politiké* en las democracias está en el pueblo, en las oligarquías en los “pocos” (*holígoi*); para Platón, está en aquellos que poseen una ciencia particular que los hace *philosophoi*. Ese “solo cambio”, por tanto, es absolutamente trascendental y nos da la clave para entender los verdaderos objetivos de su ciudad ideal. Se trata, en resumidas cuentas, de un reordenamiento del Estado a través del establecimiento de una nueva soberanía.

Pero el tiempo no pasa en vano para Platón. Las amargas experiencias de Sicilia, sus permanentes reflexiones, la continuidad y agravamiento de los males de las ciudades, en fin, la madurez de la edad, lo llevan a proponer nuevas soluciones al difícil problema. Esta solución pasa a través del *Timeo*, “the crowning work” del período de la República (Owen, 336). Lo que allí se propone es, más que una cosmología, una cosmopolítica. Es decir, que es inútil pretender establecer ciudades, sin acompañar su existencia política al orden cósmico. Antes de haber fuerzas de permanencia y fuerzas de cambio en la política, existen fuerzas cósmicas hacia la derecha (el movimiento estelar de lo Mismo), y hacia la izquierda (el movimiento planetario de lo Otro). La combinación armónica de ambas hace el orden cósmico. Pero no me detendré aquí, *amore rei captus*, sino que mi intención es dar un paso más en esta encuesta.

El Platón que proponía hombres filósofos para su República, que pretendía reformar el carácter de Dionisio II en Siracusa, que presenta un rey no sujeto a leyes en su *Político*, termina por afirmar, ya anciano: “no sometáis Sicilia ni tampoco ningún otro Estado a señores absolutos (*hyp'anthropois*)

despótaiis) —al menos éste es mi parecer— sino a las leyes (*all'ypo nómois*; Carta VII, 334c-d), pues ello, continúa diciendo, no redundará en beneficio ni de los que se someten, ni de los sometidos; ni de ellos, ni de sus hijos, ni de los hijos de sus hijos. El intentarlo conduce al desastre total”. ¿De dónde ha surgido, en la conciencia de Platón, creador de una república prácticamente sin leyes, sujeta a filósofos, esta convicción? No es fácil reconstruir la historia de este suceso decisivo, acaecido en la mente de Platón. El *Timeo*, decía, señala el camino. Éste no es otro que el descrito en el cielo (*ouranós*).

No hay razón para dudar de la sinceridad religiosa de Sócrates y su discípulo, pero algo sucedió, sin duda, en el Platón de la última página de la *República*, que nos invita a salvarnos (*kai hemās an sóseien*) yendo siempre por el camino de lo alto, “para ser así amigos de nosotros mismos y de los dioses”. Ese acontecimiento en la conciencia de Platón, tiene que ver, según mi opinión, con una nueva síntesis de su pensar religioso, que se traduce en lo que, los estudiosos han llamado, la teología de Platón. Ella no es otra cosa que, una exposición razonada de sus convicciones religiosas.

En mi deseo de ser coherente en la exposición, creo necesario reiterar lo que hasta aquí considero la tesis principal de mi planteamiento. La *polis* se derrumba acosada por fracciones sediciosas, creando *stáseis* en el conjunto político de Grecia. Su causa principal, la injusticia, cuya primera manifestación no está (aunque también lo está) en la distribución injusta de la riqueza, donde, como señala Platón, se encuentran dos ciudades en una: la de los pobres y la de los ricos. La injusticia primera en el Estado, sin embargo, tiene que ver con el poder mismo, es decir, con la adscripción errada o maliciosa de la soberanía a quienes no corresponde. Platón está, entonces, en la búsqueda de una nueva legitimidad, una legalidad hasta ahora inexistente, que instaure una soberanía asentada en un nuevo consentimiento universal. Y resulta que —Platón llega a esta convicción— este nuevo consentimiento universal legitimante, está en los cielos. Debo, por consiguiente, pasar a explicar en qué sentido los cielos proveen a las leyes e instituciones de la ciudad su último fundamento.

Las leyes, para el Platón de las *Leyes*, no deben ser otra cosa que la expresión política del orden del cielo ¿Cómo llegó Platón a este convencimiento, que es, sin duda, de carácter fundamentalmente religioso? Las consecuencias morales del mecanicismo físico, propugnado por la mayoría de los sofistas, se habían hecho patentes en la época de Platón, con nefastos resultados, según el filósofo, para cualquier tipo de orden político. A la multiplicidad indefinida de las acciones causales individuales, la física mecanicista agregaba su creencia en la ausencia de todo tipo de principio de orden que las redujera a la unidad. “En ese sistema, afirma de Mahieu (p. 23), las

relaciones entre los seres son relaciones de hecho, no de derecho”. No hay propiamente conjuntos, sino yuxtaposiciones. A la física mecanicista se alía el relativismo o naturalismo de la época, con su rechazo en moral de toda norma absoluta, y que al negar un principio regulador, conduce a la convicción de que, no hay otro derecho que el derecho *de facto*, el del más fuerte.

Tanto la física mecanicista, de origen presocrático, como el relativismo rechazan toda unidad inteligible y toda finalidad. El diagnóstico platónico señala que, la unión de ambas tendencias de pensamiento llevan a la ruina del Estado, tal como hasta el momento ha existido en Grecia y que, la salvación de la *polis* está en el consentimiento universal de los ciudadanos en una divinidad celeste, fundamento del orden cósmico, Dios visible a través de la variada multitud de los astros. Platón, él mismo lo afirma, intenta persuadir a los ciudadanos de Magnesia que los dioses existen, son buenos y honran la justicia. El legislador, piensa Platón, debe ser persuasivo (cf. Vanhoutte, 297); dentro de un esquema fundamental, por consiguiente, en el que se establece la supremacía de los valores morales, este discurso, “sería nuestro más hermoso y mejor proemio para todas las leyes” (*Leyes*, 887a).

A esta altura de la discusión y a medida que se avanza en las *Leyes*, se hace más evidente que Platón intenta hallar un sólido fundamento de orden y estabilidad para la ciudad —más allá de las lealtades de partidos y grupos sociales— que proporcione concordia (*homónoia*) al Estado. Porque la verdadera ley se hace del acuerdo de los espíritus, del consentimiento de los ciudadanos a una razón universal común (Vanhoutte, 300). La regularidad y ordenada disposición de los cuerpos celestes, visibles a todos, debía proporcionar, piensa Platón, una certeza basada en la razón pero de orden teológico, la que debería cohesionar las dispares creencias en esta central religión cósmica. Los astros, en general, no tenían prácticamente culto en Grecia clásica, a excepción de contados lugares. Helios y Selene parecen ser dioses de procedencia bárbara, y sólo tuvieron verdadero vigor, en especial el Sol, en tiempos romanos. La teología de Platón, por consiguiente, al señalar la importancia central de un cielo divino, gobernador del mundo, si bien no crea propiamente una religión, funda las bases teológicas que han de prevalecer en la religión griega. “Entre los fenómenos de la naturaleza, afirma P. Nilsson, hubo, sin embargo, una clase que satisfacía la nueva demanda de orden y ley, y la antigua concepción de divinos poderes en la Naturaleza: los cuerpos celestes” (p. 3). Por cierto que ya —de antiguo, se afirmaba la divinidad de los astros, pero la ciencia de la última edad de Platón, en especial de Eudoxo de Cnido, asociado a la Academia, obtuvo grandes progresos en astronomía. Así, señala de nuevo Nilsson, “el efecto de todo esto fue que, la filosofía tomó esta línea cuando acudió en defensa de la

creencia en los dioses. El hombre responsable es Platón” (p. 3). Platón puede, en consecuencia, ser considerado el creador de una “teología”, que muy pronto se ha de constituir en el centro cohesionador de la religión grecorromana.

Las consecuencias políticas de este desarrollo teológico apuntan, según mi opinión, a la creación de una *polis* cuya soberanía está fundada en un orden legal, cuya sanción última, científica y religiosa, se debe hallar en el orden del cosmos. Un grupo escogido de ciudadanos, excelentes en sabiduría y, por tanto, en virtud han de ser los “custodios” (*nomophylakoi*) de las leyes del Estado, y formar el “consejo nocturno” de la ciudad. Los miembros del consejo son políticos que conocen los objetivos del Estado. Eso es lo propio del gobernante, conocer que el objetivo central de las leyes es la virtud, es decir, la *excelencia* de los ciudadanos; y que el conductor y guía (*hegemon*, *Leyes*, 963a) es el entendimiento (*nous*). La política aparece así, antes que nada, como un arte de totalidades (*peri hólen kykloi ten pólin horân*, *Leyes*, 964e), cuyo intento supremo consiste en “salvar a toda la ciudad” (*Leyes*, 965a). Consiste, además, al modo del razonamiento dialéctico de la visión sinóptica, en ver la diversidad, tender a la unidad y discernirla. El régimen del cielo, que está presidido por una inteligencia (*nous*) animada (*psiché*) y astros divinos de reguladas revoluciones, tiene su contrapartida en la *polis*, gobernada, es verdad, por numerosas leyes positivas y, a veces, minuciosas, pero cuyo fundamento permanente (de ahí la importancia de los “prólogos”) es la única ley, armonía universal, que en el hombre tiene el nombre de *virtud*.

Esta historia pudo continuar, con precisiones que no aparecen en las *Leyes*, pero que fueron escritas en un libro que, con muchos estudiosos pienso que es genuino de Platón y, por tanto, su último discurso, ya cercana su muerte, a los ochenta y un años. Este diálogo es la *Epinomis*. Si fue de Platón, trae precisiones importantes de una *ciencia del número* que ha de ser la clave de una teología, sin la cual, como afirma Taylor, “el recto orden de la vida es absolutamente imposible” (p. 75). Si no lo fue, es la respuesta inmediata, positiva, entusiasta de un académico (¿Filipo de Opunte?) que explícita y lleva hasta sus últimas consecuencias, unos diez años después de su muerte, el pensamiento del anciano Platón.

Comparto la opinión, como decía, de que la *Epinomis* es obra de Platón. De ser así, el filósofo no sólo instaaura una teología sino un culto que es, además, extranjero; “un culto público, oficial, reconocido por el Estado”, como dice A.J. Festugière (p. 73), quien agrega: “él quiere que esos dioses astros lleguen a ser verdaderos dioses de Atenas y que su culto se substituya poco a poco al de los Olímpicos” (*ibid.*). Dios salva a través del número integrado en el cielo; la ecuación piedad, sabiduría, astronomía, permite al hombre reco-

nocer el vínculo unificador del alma, *logos* divino del mundo (cf. Rovigatti, 37-38). El carácter universal de este mensaje religioso deja poco espacio para la existencia autárquica de una *polis* griega como entidad autónoma e independiente. Se podrá tal vez decir que el sueño de Platón, de preservar la *polis*, había fracasado. Aunque sabemos, por otra parte, que en la ciudad griega fue fundamental un sentimiento de incorporación a una totalidad llamada Hélade. Es que, entonces, quizás pensó que era aún posible salvar la parte introduciéndola en un conjunto integrador. Atenas ha de ser muy pronto una estrella en la constelación de Alejandro, y el helenismo se ha de extender de manera prodigiosa por la “tierra habitada”. Consideremos esto como un desquite de Platón, contra aquellos que condenaron al Maestro por importar “dioses extranjeros” a la ciudad.

Una conclusión, al menos, parece posible establecer: que Platón, desde la *República*, pensó que la cuestión de la soberanía debía decidirse, no en favor de aquellos que, por su riqueza y posición social aspiraban a dominar en la ciudad, ni de aquellos que, por su nacimiento y educación liberal, pensaban que el gobierno les pertenecía por naturaleza, ni en favor de aquellos que, por ser más numerosos, creían tener la razón y el derecho a gobernar. La cuestión del poder soberano debía resolverse por un acto de justicia, que significaba conceder el poder a los que cultivaran lo mejor de sí mismos. Esto no era otra cosa que filosofía, es decir, el cultivo del entendimiento que piensa los mejores objetos del entendimiento. Con el tiempo, en la época de las *Leyes*, y llevado por la propia dinámica de su pensamiento, Platón llegó a considerar que, el fundamento último de la soberanía está en otro entendimiento, el divino, celeste, administrador del mundo, a cuya imagen, los mejores entendimientos de la *polis* debían gobernar el Estado. Más que gobernarlo, administrarlo, pues los verdaderos gobernantes del Estado debían ser las leyes. El punto central, por consiguiente, permanece sin variar en esencia, porque tanto en la *República* como en las *Leyes* la soberanía del gobierno está en los sabios. El conocimiento que hace sabios a estos sabios es, en la *República*, la ciencia del Bien y de las ideas, y en las *Leyes* (más aún en la *Epinomis*), la ciencia que proviene de las manifestaciones cósmicas de la inteligencia ordenadora del mundo. El cielo, manifestación de la razón en el mundo, el Dios astral de la teología de Platón, es ahora, el fundamento de la religión cívica de las *Leyes* y, a su vez, el principio último y legitimante de la soberanía del Estado. Razón universal y *ouranós* dicen en esencia lo mismo, es decir, una y otro son la *arché*, cuyo conocimiento real hace de los sabios, los gobernadores naturales del cosmos político.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- DE JOUVENEL, B., *De la souveraineté*, à la Recherche du Bien Politique, Paris, 1955.
- DE MAHIEU, W., "La doctrine des athées au Xe livre de Lois de Platon", en *Revue de Philosophie et d'Histoire* XLI (1963), pp. 5-24.
- FESTUGIÈRE, A.J., "L'Epinomis et L'introduction des cultes étrangers a Athènes", en *Coniectanea Neotestamentica* XI, extrait, Lund, 1947.
- GLOTZ, G., *La Ciudad Griega*, trad. J. Almoína, México, 1957.
- NILSSON, M.P., "The Origin of Belief among the Greeks in the Divinity of the Heavenly Bodies", en *Harvard Theological Review* XXXIII, N° 1 (1949).
- OWEN, G.E.L., "The Place of the 'Timaeus' in Plato's Dialogues" (1953), en *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. R.E. Allen 1967 (1965), pp. 323-38.
- ROVIGATTI, F., "L'Epinomide e la crisi della polis", en *Academia Pontaniana* NS XIX, Napoli, 1970.
- TAYLOR, A.E., *Plato and the Authorship of the 'Epinomis'* London, 1929.
- VANHOUTTE, M., *La Philosophie Politique de Platon dans les "Lois"*, Louvain, 1953.
- WHEELER, M., *Articles on Aristotle* 2. Ethics and Politics, ed. J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji, New York, 1978.