

Desventuras del platonismo político

Habiendo el siglo XX llegado a su fin hace ya un par de años, es interesante mirar hacia atrás y apreciar ciertas particularidades que caracterizaron al estudio del platonismo. Al tiempo que los textos de la tradición platónica fueron convertidos en objeto de estudio exclusivo de especialistas y filólogos, mediante un proceso que ya había comenzado en el siglo XIX y que ha transformado a la filosofía en ciencia especializada, algunos de los pensadores más relevantes del siglo tomaron al platonismo, y en especial a Platón, como blanco de sus críticas. El siglo XX presenció movimientos explícita e implícitamente antiplatónicos de diferentes tipos, pero los embates contra el «proyecto político» platónico se destacan por su dureza.¹ Este trabajo busca reformular la pregunta sobre qué tipo de proyecto político es el platónico, cuál es la tensión dialéctica que da vida a este proyecto y cuál es el lugar del filósofo en el ámbito de lo político. Pero antes de pasar a estas cuestiones centrales convendría aclarar qué se entiende por platonismo político.

Tanto para Platón como para toda la tradición nacida en los claustros de la Academia de Atenas, la política es una ciencia, un saber, una *téchne*. Regir un Es-

1. Véase por ejemplo Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*, parte I: «The Spell of Plato», London, 1945; Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, London, Routledge, 1961, cap. XIV: «Plato's Utopia»; Martin Buber, «Platón e Isaías» *El humanismo hebreo y nuestro tiempo*, trad. Abraham Huberman, Buenos Aires, AMIA, 1978, pp. 42-53. Reinhart Maurer («De l'antiplatonisme politique moderne», Monique Dixsaut (ed.), *Contre Platon 2: renverser le platonisme*, Paris, Vrin, 1995, pp. 129-154) pasa revista a las críticas más notorias del siglo XX y las desestima una por una, considerándolas no atinentes.

tado es una habilidad que, como cualquier otra habilidad, requiere de una técnica, y el rasgo característico del platonismo es que entiende que esta *téchne* consiste en un conocimiento preciso de ciertas realidades suprasensibles, eternas e inmutables: las Ideas. Es por esto que las sociedades no pueden ser reformadas por medios graduales o convencionales, sino que solamente pueden mejorar cuando se las gobierna de acuerdo con principios filosóficos: la política es, en última instancia, educación y reforma ética del hombre.

Teniendo en cuenta esto, y sin perder de vista que para el platonismo tradicional el Estado es un orden jerárquico y autoritario, se plantea la gran paradoja del rey filósofo. En efecto, si la política es una *téchne* que depende de un conocimiento profundo de las realidades eidéticas, entonces el único hombre indicado para gobernar será el filósofo, que es quien dedica su vida a la contemplación de las Ideas. Ahora, ¿cómo hará el filósofo para gobernar de acuerdo con las Ideas? ¿Cómo hará descender el paradigma sin denigrarlo? He aquí el problema que anima toda la filosofía política platónica y, podría decirse, toda filosofía política en general: el difícil pasaje del proyecto a la acción, del *lógos* al *érgon*.² Pero el platonismo presenta un problema adicional que la filosofía política, sobre todo a partir de la modernidad, ha dejado de lado y que agrega complejidad al trazado del proyecto político en cuestión: ¿de qué manera se ocupa el filósofo de los asuntos públicos sin poner en jaque sus propias aspiraciones espirituales?

De este modo veremos, en primer lugar, cómo lidia Platón con los tres problemas cruciales que atraviesan su filosofía política: el problema del pasaje del *lógos* al *érgon*, el problema de quien está encargado de llevar adelante esta mediación y, por último, la paradoja del filósofo que pretende ocuparse de los asuntos públicos. En la primera sección de este trabajo se pasará revista a los textos en los que Platón se refiere directamente a estos problemas, mientras que en la segunda sección, con un salto de más de quinientos años de por medio, se hará referencia a quien quizás sea el más brillante y relevante seguidor de Platón, Plotino. En sus textos, así como en su biografía, se verá cómo aparecen estos tres problemas dentro de un contexto sumamente diferente y como respuesta a inquietudes propias de un mundo muy distinto. Los textos plotinianos, a pesar de carecer de un tratamiento minucioso y específico de la cuestión política, están surcados por un marcado interés por la esfera pública, que se expresa a través de símiles, metáforas y anécdotas. Plotino concuerda con Platón en que hacer política consiste en mediar y también está de acuerdo en que el más indicado para lograr una buena mediación es el filósofo, por ser quien está en contacto con las realidades

2. El ultrapolisémico término *lógos*, en el contexto de la discusión política, puede ciertamente traducirse como «proyecto», mientras que *érgon* es, simplemente, «obra», «práctica».

verdaderas y suprasensibles. Además, representa la voz más ilustre del platonismo desde la muerte del maestro y constituye una bisagra imprescindible para entender la manera en que los medievales y los renacentistas leyeron a Platón. De aquí que lo incluyamos en la tradición del platonismo político y que acudamos a sus textos para comprender con más claridad ciertos puntos oscuros del mensaje político platónico.

En el final se intentará contrastar las conclusiones a las que se llegue con los puntos centrales de las críticas de las que fue objeto a menudo Platón y el platonismo político en general.

Platón, de Calípolis a Magnesia

Cuesta no leer a Platón como un pensador de lo aporético. Su extraordinaria capacidad para detectar y exponer problemas se contrapone con su avara reticencia a la hora de dar respuestas claras y distintas. ¿Qué es lo justo? ¿Qué es lo bello, lo valiente? ¿Qué son las Ideas? ¿Cómo se relacionan con las cosas? ¿Cómo se relacionan con aquellos cinco géneros mayores? Fatigaremos en vano el *corpus* platónico si esperamos encontrar respuestas concisas para estas preguntas. Platón se complace en rehuirle a la claridad, valiéndose de un estilo lúdico y provocador, y escondiéndose siempre detrás de testafierros conceptuales. De este modo nos conduce por laberintos dialógicos, nos induce a interminables agones erísticos para, finalmente, escapársenos, como se le escapa la zanahoria al burro. Su proyecto político no rehúye a este patrón y resulta tan ambiguo como desconcertante. ¿Puede incluso decirse que los dos grandes «proyectos» de Platón, *i.e.* la *República* y las *Leyes*, son proyectos en sentido práctico y concreto? Como señala Leo Strauss, el estilo explícito, descarnado y obsesivamente minucioso que se despliega en estas dos obras resulta quizás aún más confuso que el de otros diálogos, cuyo fin es más oscuro y cuyo estilo hartó más críptico.³ Pero por esto mismo resultan obras extremadamente ilustrativas respecto de uno de los dilemas más lacerantes que el platonismo pone de relieve: la relación entre el decir y el hacer, el gran dilema que, bajo diferentes formas, atraviesa toda su obra. En efecto, se trata de la relación entre la definición y los ejemplos en los llamados «diálogos tempranos»; la relación entre las Ideas y las cosas en los «diálogos medios» y en el *Parménides*; entre lo mortal y lo inmortal en el *Fedón*; entre el ser y el devenir en el *Timeo*, etc. A partir de este conflicto, por demás

3. Cf. Leo Strauss, «How Farabi read Plato's *Laws*», en *idem*, *What is Political Philosophy?*, The University of Chicago Press, 1988, p. 137.

irresoluble, que acompaña a Platón a lo largo de toda su vida, y que se hace más evidente que nunca en el contexto de la teoría política, es posible leer toda la filosofía platónica como un esforzado intento por reconciliar dos instancias que parecen ser irreconciliables.

Más allá de que las dos obras que sobresalen del *corpus* platónico por su extensión son obras netamente políticas, más allá del testimonio de las cartas, cuya autenticidad aún se discute, más allá del recuerdo de sus contemporáneos y de sus sucesores, resulta difícil ignorar el inmenso interés que en todos sus diálogos Platón manifiesta por el estado de cosas deplorable que percibe en la Atenas de sus años y el aparente afán por proponer e incentivar cambios concretos. Pero precisamente éste es el problema. ¿Qué se ha de entender por *cambios concretos*? ¿Qué clase de reformador pretendió ser Platón? ¿Qué clase de proyecto quiso elaborar? El gran problema del platonismo político es el mismo que atraviesan su metafísica, su gnoseología y su ética: el problema del dualismo. Por esto es que el bache que Platón agudamente percibe entre *lógos* y *érgon* constituye el hilo conductor a seguir a fin de comprender el sentido que tiene para su filosofía la idea de proyecto político. En las páginas de la famosa *Carta VII*⁴ este problema cobra una dimensión inusitada bajo la forma de una confesión que resume la gran preocupación platónica. Platón explica a los parientes de Dion por qué se decidió a viajar a Sicilia por segunda vez:

«[...] estaba avergonzado en extremo ante mí mismo por considerarme un mero y absoluto proyecto [*lógos*] vacío, que no había logrado realizar ninguna obra [*érgon*].»⁵

Se verá que el camino transitado por Platón en su obra –y acaso también en su propia vida– es un camino de emancipación del socratismo, un camino desde el *lógos* desentendido del *érgon* hacia el *érgon* enriquecido por el *lógos*, un camino que pretende conducir de una *pólis* celestial a una *pólis* terrena.

4. En su obra ya clásica, Ryle niega toda posibilidad de autenticidad a las cartas platónicas referidas a los viajes por Sicilia, alegando que la historia de Sicilia no concuerda con los textos que se le atribuyen a Platón (cf. Gilbert Ryle, *Plato's Progress*, Cambridge University Press, 1966, pp. 55-101). Hentschke, sin embargo, asegura que la *Carta VII* es «un importante documento adicional a los diálogos», así como una evidencia patente del «compromiso político de Platón» (Ada Babette Hentschke, *Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1971, p. 53). Luego de décadas de acaloradas discusiones entre filólogos se ha llegado a la conclusión de que, en el caso de que la *Carta VII* no sea obra del propio Platón, es en todo caso obra de algún platónico inmediatamente posterior al maestro –acaso Filipo de Opunte, autor del apéndice a las *Leyes* titulado *Epinomis*– y que su contenido es desde todo punto de vista fiel tanto a su estilo, su doctrina y su espíritu, como a la historia. (Véase Gerhard Müller, *Platons Dialog vom Staat, Kunstform und Lehrgehalt*, Wiesbaden, 1981).

5. Platón, *Carta VII* 328 c.

El Sócrates de Platón es un paradójico sicofante de las paradojas; aquel que pone en evidencia la ignorancia de quienes creen que saben, siendo él en sí mismo un cúmulo de contradicciones. Tan feo por fuera como bello por dentro, según la diatriba encendida de Alcibiades.⁶ Más sabio que nadie, aun sin saber nada, según el oráculo de Delfos.⁷ El «único entre los atenienses que cultiva verdaderamente el arte de la política [*politiké téchne*]»,⁸ pero incapaz de cumplir con su rol cívico en la sola ocasión en que el Pritaneo lo convocó para ser consejero,⁹ según él mismo. El Sócrates de Platón es presentado como el mejor político precisamente porque no actúa a no ser que las condiciones y el contexto institucional estén depurados de toda imperfección; y precisamente por esto es que no actuará jamás.¹⁰ Éste es el Sócrates de la *República*, el hombre que funda la prístina Calípolis en la región imposable de las Ideas. Dado que el filósofo posee el conocimiento de lo verdadero, de lo eterno y de lo proporcional, es decir de la auténtica *Justicia* (*dikaíosúne*), es el único capacitado para gobernar sanamente la ciudad: «los más perfectos guardianes de la ciudad deberán ser los filósofos».¹¹ Pero el dilema de la *República* consiste en que Platón no encuentra ninguna organización política (*politéia*) entre las que conoce, que convenga también a la naturaleza filosófica.¹² Además, Sócrates es él mismo un filósofo y sabe muy bien que quienes han llegado a contemplar el Bien no son luego propensos a volver al oscuro lodazal que es el mundo de los asuntos humanos.¹³ Es lógico: ¿cómo conducirse con rectitud sumido hasta el cuello en la inestabilidad y ciclotimia ético-ontológicas propias del mundo transeúnte de los efectos? ¿Cómo llevar a cabo la cruzada que conduzca a toda una ciudad fuera de la caverna hacia la luz? En definitiva, ¿cómo unir la política mundana a la filosofía?¹⁴ Aquella tarde en el

6. Cf. Platón, *Simposio* 215 b-c.

7. Cf. Platón, *Apología de Sócrates* 21 a-d.

8. Platón, *Gorgias* 521 d.

9. Cf. Platón, *Apología de Sócrates* 32 b.

10. Recuérdese que en la *Apología*, Sócrates dice a los atenienses que su *daímon* protector lo disuadió en cierta ocasión de involucrarse con la política de la ciudad (cf. 31 d-e). Respecto de la paradoja del filósofo rey pueden verse trabajos recientes de Thomas Brickhouse (cf. idem, «The Paradox of the Philosophers' Rule» Nicholas D. Smith (ed.), *Plato: Critical Assesments III, Plato's Middle Period: Psychology and Value Theory*, New York, Routledge, 1998, pp. 141-152) y David K. O'Connor (cf. idem, «Socrates and Political Ambition: The Dangerous Game», John Cleary & Gary M. Gurtler, S.J. (eds.), *Proceedings of the Boston Area: Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. XIV, Boston, Brill, 1999, pp. 31-51) en los que se trata de resolver este entuerto con resultados bastante poco convincentes.

11. Platón, *República* 503 b.

12. Cf. *ibid.* 497 b.

13. Cf. *ibid.* 517 c.

14. Cf. *ibid.* 520 b-c.

Pireo, Sócrates consideró que ésta era una empresa imposible. El único hombre en Atenas capaz de hacer política desde el Bien y la Justicia, el hombre más sabio de la Hélade, no podía de ninguna manera hacer de sus palabras obras, no podía hacer que la ciudad «trazada de palabra» viera la luz.¹⁵

A menos que los filósofos no reinen en las ciudades y que los llamados ahora reyes y soberanos no se dediquen auténticamente y en serio a la filosofía, de modo que concurran en el mismo sujeto el poder político y la filosofía [...] no habrá tregua para los males que aquejan a las ciudades, ni tampoco para los del género humano. Sin esto no podrá nacer jamás, en la medida en que es realizable [...], la ciudad que hemos trazado de palabra (*lógo*). He aquí lo que hace mucho me infunde recelo a la hora de hablar: el hecho de que veo que estoy por enunciar una gran paradoja [*parà dóxan*].¹⁶

La *República* resulta ser así no tanto una utopía, como creyó la tradición, sino una verdadera *atopía*,¹⁷ el *cul de sac* filosófico al que nos conduce sagazmente el aporético Sócrates. Si el único capaz de reformar el Estado es el filósofo desde el poder y éste no debe intervenir en los oscuros asuntos públicos a riesgo de verse mancillado, entonces Calípolis está condenada al ostracismo en las altas cumbres de lo inteligible.¹⁸ ¿De qué manera puede impulsarse un cambio en el fatídico estado de cosas? Sócrates responde a esta pregunta con la ironía más amarga de toda la obra. Nada cambiará, dice, «a menos que, gracias a una cierta inspiración divina [*ek tínos theías epíphnoías*], se apodere de los reyes un verdadero amor [*éros*] por la verdadera filosofía».¹⁹ No sorprende que al escuchar esto Adimanto, el inteligente interlocutor hermano de Platón, casi parafraseando a Calicles en *Gorgias*, haga notar con hastío que los filósofos son totalmente inú-

15. En este sentido tiene razón Leo Strauss cuando dice que lo único susceptible de ser reformado en la *República* es el alma individual (cf. «Plato» en Leo Strauss, *An Introduction to Political Philosophy*, Detroit, Wayne State University Press, 1989, p. 168).

16. Platón, *República* 473 c-e.

17. El término «utopía» es un neologismo acuñado por Tomás Moro, que significa, según él mismo, «un lugar al que nadie se dirige», pero que existe y funciona como Estado (cf. Tomás Moro, *Utopía*, trad. María G. Nicolini, Buenos Aires, Losada, 2003, p. 45). La utopía es un espejo invertido del que se debe aprender, mientras que la *atopía* política es una paradoja irresoluble, un discurso extraño y casi absurdo (cf. *atopía*: Liddell-Scott-Jones, *A Greek-English Lexicon*, vol. 1, Oxford, Clarendon Press, p. 272) que pone en evidencia los problemas que supone la práctica política. Cabe remarcar que, mientras que la isla de Utopía existe en la ficción de Moro, Calípolis y Magnesia son, en la ficción de Platón, «proyectos»: Estados ontológicamente reales, pero fácticamente irrealizables.

18. Es muy interesante la reflexión que esta cuestión le merece a Sallis: «Ya hemos notado que el punto central de la *República* y, por ende, la consideración acerca de la filosofía en general, está tratado irónicamente como una digresión. Ahora podemos ver qué hay detrás de la ironía: la mismísima paradoja de la discontinuidad radical que hay entre política y filosofía.» (John Sallis, *Being and Logos: Reading the Platonic Dialogues*, 3a. ed., Indianapolis, Indiana University Press, 1996, p. 379).

19. Platón, *República* 499 b-c.

tiles para la ciudad.²⁰ Pero Sócrates se regodea en lo absurdo, en lo *atópico* de su propuesta, y responde que está ilustrando un *lógos*, no planeando un *érgon*. Por esto es que hablamos de *atopía*.²¹ El único interés de Sócrates por la práctica política parece tener que ver aquí con dejar en claro que jamás se la podrá adaptar al modelo perfecto. Pregunta Sócrates:

¿Crees tú que un pintor es menos hábil si, después de pintar el más hermoso modelo de hombre que pueda verse y de haber dado a cada uno de sus rasgos la mayor perfección, no es capaz de demostrar que pueda existir un hombre semejante? [...] Y ¿no podremos decir nosotros que también estábamos creando en la palabra [*lógos*] el modelo [*parádeigma*] de la ciudad buena?²²

En efecto, el Sócrates de Platón no es de ningún modo un iluso y sabe que está fabricando un modelo de palabras, de ideas, un modelo que, en tanto tal, es real por ser verdadero, frente a lo fantasmagórico de la *realidad* concreta de la ciudad, pero que para ser bajado al *érgon* precisa de una transformación espiritual masiva que el filósofo cree imposible de llevarse a cabo. El drama político de la *República* consiste así en que el único hombre capacitado para gobernar no puede más que vislumbrar un modelo y, al hacerlo, prefiere permanecer sumido en la contemplación antes que bajar al mundo de los efectos para transformarlo según aquél.²³ De este modo la ciudad descrita en los discursos (*en toîs lógois*), la ciudad proyectada que no tiene sede en lugar alguno sobre la tierra,²⁴ la Calípolis soñada por el filósofo, no es nada más y nada menos que un modelo según el cual se debería guiar el gobernante recto, un sitio tan real ontológicamente, como irreal fácticamente. Podemos imaginar a la Calípolis de Sócrates como un burgo apostado en lo más alto de las esferas celestes, puro, justo y movido por las leyes eternamente buenas de la geometría divina. Pero Calípolis no existe ni

20. Cf. *ibid.* 487 c-d; y *Gorgias* 485 c-e. Según Calicles el filósofo es en realidad un hombre sumamente inmaduro que no puede comprometerse con los asuntos de la ciudad y huye de las asambleas.

21. No se equivoca Cacciari cuando hace notar: «Es paradójico que, lejos de resultar utópico, el discurso platónico [i.e. en *República*] sirve para reflejar su profundo realismo» (p. 36). Para Cacciari el objetivo de Platón en la *República* es hacer manifiesto el conflicto permanente e irresoluble del que vive la política: «Por tanto, ni siquiera el filósofo-rey podrá [...] destruir la matriz que produce continuamente a los malos. Deberá ser un espíritu bueno para obligarlos sin violencia a obedecer la ley [...], lo cual no implica, de hecho, que se los elimine. De ser así tendríamos una utopía y no la realísima *atopía* de la *República*. La eliminación de los malos haría superflua cualquier *politeía*. Y justamente la cuestión es la *politeía* pensada en el límite extremo y en su última aporeticidad.» (p. 46) (Massimo Cacciari, *Geo-filosofía de Europa*, trad. Diego Sánchez Meca, Madrid, Alderabán, 2000).
22. Platón, *República* 472 d-e.

23. Dice Sócrates en su *Apología*: «Es necesario que quien luche verdaderamente por lo justo lleve una vida retirada, no pública» (32 a).

24. Platón, *República* 592 a.

existirá. Presionado por uno de sus interlocutores, Sócrates finalmente exclama: «No me impongas la obligación de mostrarte que las cosas han de ocurrir en los hechos [*tô érgo*] del mismo modo exactamente que como han quedado descritas en la palabra [*tô lógo*]». ²⁵ He aquí la auténtica *atopía*: la acción tiene menos contacto con la verdad que la palabra, de modo que, para ser fieles a la verdad, no hay que moverse de la palabra. Pero Platón no habría de conformarse con esta respuesta; su impulso hacia el *érgon* era demasiado fuerte y desentenderse de él lo hubiera avergonzado. Era necesario hacer que Calípolis descendiera a los bajos fondos del devenir, aun sabiendo que esto implicaba degeneración. ²⁶ Era necesario decidirse a dar el salto hacia el *érgon*.

Resulta ciertamente fascinante que sea el mismo Sócrates quien anticipe este viraje en la teoría, este intento de acercar el modelo a algo que sí pueda ser realizado en los hechos. En la introducción al *Timeo*, diálogo que constituye la primera parte de una trilogía inconclusa acerca del cosmos, el hombre y la política, ²⁷ Sócrates recuerda la conversación del día anterior en el Pireo respecto de la mejor *politéia*, sus guardianes y la educación más adecuada para ellos. Es entonces cuando ofrece su interpretación del núcleo central de la *República*: «Me parece similar a la impresión de quien contempla seres vivos y bellos, pintados o verdaderos, pero inmóviles, y desea verlos moverse». ²⁸ Este comentario no es en absoluto inocente y parece responder de manera explícita a aquello que había dicho el mismo Sócrates en la *República*: un pintor no es menos hábil si, luego de pintar al hombre más hermoso, es incapaz de demostrar que exista un hombre semejante. ²⁹ Platón parece estar diciendo que, si hasta aquí hemos contemplado cuadros, ahora es necesario ver movimiento, vida, cambio. Ante esto, Critias relata la historia –de la cual se aclara en repetidas ocasiones que es una historia real, un verdadero *érgon*– de la guerra entre Atenas y la Atlántida. Inmediatamente después de expresar su deseo, Sócrates desaparece para siempre de las obras políticas de

25. *Ibid.* 473 a. La distinción *lógos-érgon* vuelve a ser traída a colación por Sócrates en 501 e: «¿Y no se encolerizarán todavía más [quienes nos escuchan] cuando les digamos que no habrá tregua para los males de la ciudad ni de los ciudadanos, ni se verá realizada cumplidamente de hecho (*érgo*) la república que, en palabras [*lógo*] hemos mitificado?»

26. Como dice bien Victor Goldschmidt (cf. idem, *La religion de Platon*, Paris, PUF, 1949, p. 141).

27. Del *Critias*, la segunda parte de la trilogía, se conserva el comienzo (acerca de esta trilogía inconclusa véase la introducción de Giuseppe Lozza al *Timeo*: Oscar Mondadori Editore, Milano, 1994, p. xi) Que el sentido último de un diálogo como el *Timeo* sea estrictamente político, es discutible (véase la introducción de Lisi: Platón, *Timeo*, intro. y trad. Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 1995), pero el hecho de que *Timeo*, oriundo de Locro, «la ciudad mejor gobernada de Italia» (20 a), hable acerca del gobierno del cosmos por parte del Demiurgo y luego se extienda acerca de la naturaleza humana, resulta bastante significativo y sustenta la hipótesis del sentido político de la obra.

28. Platón, *Timeo* 19 b.

29. Cf. Platón, *República* 472 d-e.

Platón. Su despedida anuncia el descenso de Calípolis a la tierra, y el primer atisbo de este movimiento está en el *Político*.

La clave para entender el propósito de Platón en el *Político* está, sin lugar a dudas, en el extraño mito que el extranjero desarrolla en la primera parte del diálogo.³⁰ Se habla allí de dos períodos (*períodoi*) que rigen el devenir del cosmos: durante uno de ellos, Dios actúa como guía del transcurrir cósmico; durante el otro, no. En el segundo período, el cosmos queda librado a la conducción de sus propias potencias y, por esto mismo, se trata de una época mucho menos afortunada que la otra.³¹ Así como Dios hace las veces de pastor de los hombres y del cosmos durante los ciclos felices, el hombre debe suplantar a la divinidad y ser pastor de hombres, es decir político, durante los ciclos menos afortunados. La propia armonía inteligible e inteligente que gobierna el cosmos exige que Dios se aparte de él para que de este modo el hombre se emancipe, se curta entre las ríspidas vicisitudes de un mundo hostil y salvaje, y, provisto de una *téchne* idónea, establezca un orden político adecuado.³² El tema de la ciencia (*epistéme*) del político, que atraviesa todo el diálogo y la conclusión de que el conocimiento de las «cosas prácticas [*tás práxeis*]» requiere de un saber referido al justo medio entre los extremos,³³ confirman este paso dado por Platón del *lógos* de la *República* al *érgon*. Este saber, al igual que en la *República*, sigue siendo un saber geométrico, un saber relacionado intrínsecamente con la noción de justicia equitativa e igualdad matemática, pero aquí se presenta como un saber de lo práctico y se admite que «los Estados que, decimos, están bien gobernados imitan bien y en la medida de lo posible, esta forma».³⁴ El extranjero está enseñándole a su interlocutor —que se llama, curiosamente, «joven Sócrates»— que hay Estados bien gobernados y que es posible establecer un buen gobierno, moldeándolo lo más fielmente posible a un modelo inasequible. ¿Está aquí Platón discutiendo con Sócrates, o con su propio socratismo, y dejando en claro que las concesiones son necesarias si se quiere «hacer» política? En efecto, el buen político se presenta ahora como un artista de la imitación, como alguien que sabe aplicar el modelo a un estado de cosas de la mejor manera posible.³⁵ Pero ¿a qué medios recurre el buen político para lograr esto? A las leyes.

30. Cf. Platón, *Político* 269 c-274 e.

31. Cf. *ibid.* 272 b.

32. Cf. *ibid.* 274 e.

33. Cf. *ibid.* 284 b-e.

34. *Ibid.* 293 d.

35. Es interesante la reflexión de M. Dixsaut: «al igual que el sofista, el político es un productor de imágenes y un imitador, pero que imita conociendo la naturaleza de lo que imita» (Monique Dixsaut, «Une politique vraiment conforme à la nature», Christopher Rowe (ed.), *Reading the Statesman: Proceedings of the III Symposium Platonicum*, Academia Verlag, 1995, p. 272).

De acuerdo con Rosen, «a fin de atravesar el portal que lleva de la teoría a la práctica debemos producir artefactos de diversas clases, entre ellos las leyes».³⁶ La ley es precisamente eso: un artefacto mediador, un simulacro producto de una epifanía, una copia (*mímema*) de «una parte de cierta verdad».³⁷ La clasificación de los distintos tipos de gobiernos, ya establecida en el libro VIII de la *República*, se retoma ahora desde una nueva perspectiva. La monarquía (*monarchía*) en la que rige la ley es realza (*basiliké*); aquella en la que no, tiranía (*tyranniké*). Así se da en los diferentes tipos de gobierno y se concluye que el parámetro para distinguir buenos de malos gobiernos es la existencia de un código de leyes mediante el cual cada uno se rija.³⁸ Finalmente queda claro tanto que ninguno de ellos puede jamás equipararse al modelo, como que la monarquía con leyes buenas y escritas es la mejor copia del paradigma.³⁹ Sin embargo, a lo largo de toda la discusión acerca de la ley, Platón jamás pierde de vista la naturaleza imprecisa de la ley y los peligros que ésta puede suscitar. Se legisla para la mayoría y no para cada hombre en particular,⁴⁰ de modo que la multiplicidad que la ley aspira a apresar bajo una unidad nómica, por ser susceptible de cambio y por ser característica de una instancia de realidad ontológicamente inferior a la del paradigma del cual la ley es manifestación mimética, puede mutar hasta quedar fuera del alcance de la misma ley.⁴¹ Este problema no es sino una nueva variante del eterno conflicto entre *lógos* y *érgon*. La ley demuestra ser para Platón un medio efectivo para acercar Calípolis a los bajos estratos del mundo; no obstante, sigue resultando insuficiente y sigue colisionando con los efímeros asuntos humanos.

El político platónico devenido legislador es comparado finalmente con un tejedor, cuya tarea consiste en componer una urdimbre de leyes mediante su «ciencia política y real [*basiliké kai politiké téchne*]» que reúna a todos los caracteres de una sociedad en armonía y que, al igual que un buen pastor, imitando al Dios de los períodos felices, los vigile.⁴² El rey filósofo es ahora un legislador, un *nomothétes*, y su empresa es legislar. La última obra de Platón es un extraordinario y minucioso ejercicio de legislación, un verdadero *Levítico* de la Grecia

36. Stanley Rosen, *Plato's Statesman, the Web of Politics*, Yale University Press, 1995, p. 135.

37. Platón, *Político* 300 c.

38. Recién en las *Leyes* se discutirá cuál es el código más apropiado para gobernar un Estado.

39. Cf. Platón, *Político* 302 d-e.

40. Cf. *ibid.* 295 a.

41. No se equivoca M. Lane cuando dice que «la nota crucial del político no es su uso de las leyes, sino su habilidad para modificarlas de acuerdo con las circunstancias cambiantes» (Melissa Lane, «A New Angle on Utopia: the Political Theory of the *Statesman*», Christopher Rowe (ed.), *Reading the Statesman*, p. 287).

42. Cf. Platón, *Político* 311 b-c.

clásica y es también el único diálogo platónico del que Sócrates está absolutamente ausente. En ella el tema central es la búsqueda de una armónica relación entre *lógos* y *érgon*, tal y como queda planteado desde el comienzo mismo:

La verdadera dificultad reside en hacer que los sistemas políticos [*politéiai*] reflejen en los hechos [*érgo*] la perfección sin problemas del proyecto [*lógo*].⁴³

Bajo esta prerrogativa un anciano ateniense –tras el cual cuesta no adivinar al propio Platón–, un cretense y un espartano se disponen a elucubrar un código de leyes completo para una nueva colonia que se planea establecer en Creta: Magnesia. Técnicamente se podría coincidir con Müller en que «el cuerpo institucional del Estado en la *República* es tan etéreo como el de las *Leyes* es masivo y consistente».⁴⁴ Sin embargo, también es cierto que resultaría muy difícil argumentar que Platón esté, mediante esta obra, intentando proponer un auténtico código legal para un auténtico Estado. El afán por acercar cada vez más el *lógos* y el *érgon* resulta evidente a cada paso, pero no menos que la seguridad que el ateniense manifiesta acerca de las grandes dificultades que esto acarrearía.

La experiencia y la reflexión van a demostrar que la organización de un Estado está casi condenada a no satisfacer las expectativas del modelo.⁴⁵

Queda claro en este testamento filosófico de Platón que es absolutamente necesario aceptar la imposibilidad de aplicar un modelo sin hacer concesiones denostatorias para éste. El socratismo político queda así definitivamente descartado por su inoperancia e inviabilidad práctica. El legislador debe ser flexible, acercarse al modelo, pero sin forzar demasiado el estado de cosas preexistente.⁴⁶ Uno de los ejemplos más claros de esto son las discusiones acerca de la conducta sexual entre los ciudadanos de Magnesia. Lo ideal sería que nadie tuviese relaciones sexuales fuera del matrimonio, pero dado que es muy difícil impedir esto, en el caso de que suceda es imperativo que permanezca en secreto.⁴⁷ Una concesión tal, tan pragmática como hipócrita, sería absolutamente impensable en la Calípolis de Sócrates. Esto se explica teniendo en cuenta que, si Calípolis había sido construida en torno a la idea de justicia, a Magnesia se la construye en base a la

43. Platón, *Leyes* 636 a.

44. Gerhard Müller, *Studien zu den platonischen Nomoi*, Zetemata 3, Verlag C.H.Beck, München, 1968, p. 139.

45. Platón, *Leyes* 739 a.

46. Cf. *ibid.* 746 a ss.

47. Cf. *ibid.* 841 d-e.

ley; y la ley no es paradigma, sino copia, *mímema*. En la ley ya hay algo de degradación, de carencia ontológica, y, por esto mismo, resulta ser la mediación adecuada para acercar lo ideal a lo concreto.

De esta manera, si en Calípolis el filósofo era rey, aquí será teórico de la ley, jurista. Hacia el final de las *Leyes*, en un pasaje relativamente breve con el que concluye la obra, Platón propone un «Consejo Nocturno» que vele por los intereses de Magnesia. Una vez más, uno de los puntos centrales de la obra se desliza casi como una digresión; recuérdese la manera en que se introduce la paradoja del rey filósofo en *República*. El Consejo Nocturno estará compuesto por la élite intelectual de la ciudad y se ocupará de analizar las leyes y determinar si es necesario, o no, modificarlas. Así, este grupo de filósofos actuará como «protector legal de la seguridad del Estado»,⁴⁸ amparado por su conocimiento de las cosas eternas y de las virtudes éticas. El rey filósofo de Calípolis, cuyo status autocrático se asemejaba peligrosamente al del tirano, es reemplazado por una asamblea de filósofos en un intento de Platón por ensayar un acercamiento cada vez mayor a la práctica política.

Queda claro hasta aquí que de la *República* a las *Leyes*, pasando por la transición del *Político*, Platón ensaya nuevas direcciones desde las cuales intenta dar cuenta del bache entre *lógos* y *érgon*. La desaparición de Sócrates coincide con la aparición de una ley entendida como artefacto práctico, como simulacro de una cierta verdad, y no ya en tanto principio eterno e imperturbable como la Ley excelsa del *Critón*. Basándose en esta nueva ley, Platón puede pensar una ciudad terrena y funda Magnesia en un *lógos* atravesado por el *érgon*. Esto lleva a pensar que quizás Magnesia sí podría ser entendida como una utopía, en el sentido de que representa un modelo de sociedad armado con cuidado y minucia, relativamente viable y mentado como espejo de una sociedad existente que se ha degenerado. No es casual que el irónico y aporético Sócrates esté ausente de ella; no es casual que no se resalten las paradojas que implicaría su fundación. La *atopía* de la *República* es entonces reemplazada por la utopía de las *Leyes*⁴⁹ luego de un largo camino desde el *lógos* hacia el *érgon*. Pero esta larga travesía que lleva a Platón, a lo largo de toda una carrera intelectual, a intentar conciliar dos extremos tan alejados entre sí también tuvo significativas resonancias en su vida práctica.

48. *Ibid.* 968 a.

49. Según Gadamer, en estas dos obras se ve claramente el pensamiento utópico de Platón, entendiendo por utopía la idea de que el diálogo del alma consigo misma, camino a lo necesario, es interminable (Cf. Hans-Georg Gadamer, «Platos Denken in Utopien», en idem, *Wege zu Plato*, Reclam, Stuttgart, 2001, p. 127). Sin embargo parecería más apropiado hablar de la *República*, así como de la mayoría de los diálogos platónicos en los que Sócrates es protagonista, como animados por un pensar *atópico*, un pensar que se mueve gracias a las paradojas y las aporías.

Antes de viajar por primera vez a Siracusa, Platón confiesa que estaba muy desencantado de la política en Atenas. No hay que olvidar que dos de sus tíos, Cármenes y Critias, habían formado parte del monstruoso gobierno de los treinta tiranos y que, una vez reestablecida la democracia, su maestro y mentor, Sócrates, había sido condenado a muerte bajo cargos insólitos. «Cuanto más observaba a quienes practicaban la política [...] tanto más difícil me parecía administrarla correctamente»,⁵⁰ aduce Platón con pesadumbre. Inmediatamente después agrega que «los males no cesarán hasta que la estirpe de puros y verdaderos filósofos no llegue al poder», parafraseándose a sí mismo en la *República*⁵¹ y encarnando el espíritu socrático de desapego y desencanto. No obstante, por algún motivo, creyó que Siracusa podía llegar a ser el sitio indicado para realizar el experimento de simbiosis entre política y filosofía.⁵² Al encontrarse con el ambiente de desfreno y violencia reinante en la corte de Dionisio, uno de los tiranos más brutales de la antigüedad,⁵³ Platón supo de inmediato que se había equivocado. Pero luego de la muerte de Dionisio en 367 a.C., Dion, discípulo de Platón y consejero de la corte, creyó ver en el heredero al trono, el joven Dionisio, un potencial rey filósofo. Al recibir esta noticia en Atenas, Platón pensó: «si había algún momento para poner en práctica la realización de mis planes *sobre la ley y la república* [*perí nómon te kai politéias*] era ése».⁵⁴ Así es como partió por segunda vez rumbo a Sicilia, animado y ansioso por acercarse de algún modo a lo real el soberbio proyecto al que había dedicado todo su empeño intelectual. El viaje fue un fracaso rotundo.

En estos episodios de la vida de Platón se repite el mismo dilema que en la obra tan elegantemente se expone. ¿Cómo pasar del *lógos* al *érgon*? ¿Cómo debe hacer el filósofo para intervenir efectivamente en la política? Como rey filósofo, como educador, como legislador, como consejero del tirano, éstas son las variantes ensayadas por Platón en su obra escrita y en su propia vida, que resultan a fin de

50. Platón, *Carta VII* 325 c-d.

51. *Ibid.* 326 b. Compárese con el texto citado de *República* 476 c-d.

52. Arquitas, un filósofo pitagórico amigo de Platón, era el tirano de Tarento (cf. Platón, *Carta VII* 339 c), lo cual puede haber convencido al ateniense de que en Sicilia era posible poner en práctica esta experiencia. Cuesta, no obstante, entender cómo Platón no tuvo en cuenta el hecho de que Siracusa era un ciudad opulenta y rica, que por aquellos años estaba en guerra intermitente, pero constantemente con Cartago.

53. Véanse, especialmente, los testimonios de Plutarco de Queronea (cf. *Dion* 37), Cornelio Nepote (cf. *Dion*) y Diodoro de Sicilia (cf. L. XVI). La notoria fama del tirano llega incluso a la Edad Media, como lo atestigua Dante, que lo ubica en el séptimo círculo del infierno, junto a los violentos contra el prójimo y hundido en la sangre hirviente de sus víctimas: «...quivi è [...] Dionisio fero/ che fé Cicilia aver dolorosi anni» (*Inferno* XII, 107-108).

54. Platón, *Carta VII*. 328 c.

cuentas en una magnífica paradoja, a la que alude ya el sutil Sócrates en la *República*. El filósofo, al tiempo que sabe que es el único capaz de mejorar las condiciones de vida en la *pólis*, sabe también que no puede involucrarse sin degradarse a sí mismo y sin bastardear el proyecto. Sócrates, convencido de que basta con vivir uno mismo limpio de injusticia e impiedad, elige no participar e, incluso así, cae bajo las garras de las «bestias feroces», la «jauría salvaje», la «multitud demente»⁵⁵ que lo obliga a beber la cicuta. Platón, en cambio, por medio de la ley se esfuerza por bajar el paradigma a tierra, aun a sabiendas de que no lo podrá conservar intacto. Entonces ensaya códigos, intenta influir en los gobernantes y fracasa. Ansioso por experimentar, llega al extremo de unirse a un tirano, la figura más despreciable e impía de toda la obra platónica,⁵⁶ creyendo poder quizás «obrar [*ergázesthai*]». Los fracasos rotundos lo devuelven a su Atenas decadente y a su eterno dilema irresoluble.

Refiere Diógenes Laercio que, según Panfilio, al fundar la ciudad de Megalópolis, los arcadios y los tebanos invitaron a Platón para ser legislador. El ateniense, al enterarse de que estos hombres no deseaban «la igualdad [*to íson*]», se negó a aceptar la invitación.⁵⁷ ¿No se hace evidente en esta actitud el viejo socratismo político que en la obra escrita se intenta dejar atrás por inconducente? ¿No es claro a partir de los fracasos en Siracusa que Sócrates, finalmente, tenía razón y que el filósofo, por más que sepa que es el único capaz de guiar a la ciudad hacia el Bien, debe mantenerse al margen? Pero para no recurrir al fangoso campo de lo anecdótico, se ha visto hasta aquí que la problemática del *lógos* y el *érgon*, tal y como se presenta en la obra política platónica y puesta en consonancia con el testimonio de la *Carta VII*, resulta a todas luces aporética. La necesidad de basarse en un modelo perfecto y la consecuente necesidad de degradarlo hacen del platonismo político, entendido como proyecto, una paradoja, una aporía. Y, si bien del pensar *atópico* en la *República* Platón se mueve a un pensar *utópico* en las *Leyes*, sus intenciones concretas de hacer política desde la filosofía vuelven a traer, como una marejada, la espesa paradoja socrática.⁵⁸ Grube, en su ya clásico trabajo sobre el pensamiento de Platón, señala que el poeta que Platón fuera antes de conocer a Sócrates vive en la prosa excepcional de sus diálogos, pero que esta feliz coincidencia no se dio nunca entre el Platón educador y el Platón po-

55. Platón, *República* 496 d.

56. Cf. Platón, *Político* 302 d; *Gorgias* 525 d.

57. Cf. Diógenes Laercio, *Vida de Platón* (23).

58. Cabe recordar que, incluso en las *Leyes*, Platón advertía que «la experiencia y la reflexión van a demostrar que la organización de un Estado está casi condenada a no satisfacer las expectativas del modelo» (739 a).

lítico.⁵⁹ Pero, ¿no será como educador que Platón obró políticamente? ¿No será, como se pregunta Sallis,⁶⁰ que la educación de Glaucón por parte de Sócrates es el verdadero *érgon* de la *República*? ¿No será, como sugiere Saunders,⁶¹ que el Consejo Nocturno de Magnesia es una proyección de la Academia platónica de Atenas? ¿No será que el verdadero *érgon* político de Platón es su *paideía*?

Plotino, de la metrópolis a Platonópolis

«La segunda vez fue a visitar a Dionisio el joven y le pidió tierra y hombres para que vivieran en ella según su *República*; éste se lo prometió, pero no hizo nada al respecto.» Diógenes Laercio relata esta anécdota en su biografía de Platón.⁶² Más de seiscientos años después, en la Roma decadente del siglo III d.C., se repitió el mismo episodio. El entonces emperador Galieno recibió un pedido idéntico a aquel supuestamente elevado por Platón en Siracusa, de parte del más grande filósofo de la época. Plotino quería refundar una ciudad de filósofos que había existido en la Campania,⁶³ para mudarse allí con todos sus discípulos. La llamaría Platonópolis y la regiría mediante las *Leyes* de Platón. El emperador, admirador del filósofo, aparentemente accedió, pero finalmente el proyecto se frustró debido al recelo de ciertos consejeros cercanos al monarca, según relata el discípulo, biógrafo y editor de Plotino, Porfirio.⁶⁴

Esta curiosa anécdota contrasta grandemente con la actitud que demuestra Plotino en las *Enéadas* frente a la política. No hay en ninguno de los cincuenta y cuatro tratados que conforman el *corpus* plotiniano atisbo alguno de una teoría del Estado o, inclusive, de una teoría de la ley. Los tiempos eran ciertamente muy diferentes de aquellos que habían visto florecer el pensamiento de Platón. La *pólis* griega había entrado en la historia hacía ya varios siglos y el absolutismo imperial era el único modelo viable de gobierno. Pero el Imperio estaba atra-

59. Cf. G.M.A. Grube, *Plato's Thought*, London, Methuen & Co, 1970, p. 259.

60. Cf. John Sallis, *op. cit.*, p. 401.

61. Cf. Trevor J. Saunders, «Plato's later Political Thought», Richard Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, 1992, pp. 464-492.

62. Diógenes Laercio, *Vida de Platón* (21). En la *Carta VII* no se hace referencia a este supuesto pedido tan explícito.

63. P. Hadot cree que se trataba de un conjunto de edificaciones entre Cumas y Basoli que había hecho construir Cicerón (cf. Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Gallimard, Paris, 1997, p. 170).

64. Cf. Porfirio, *Vida de Plotino* (12), en Plotino, *Enneadi*, edición y traducción a cargo de Giuseppe Faggin, Milano, Bompiani, 2000. Según Rist el emperador Galieno no habría concretado el proyecto debido a las dificultades para reunir colonos que fuesen los futuros pobladores de Platonópolis (cf. John Rist, *Plotinus: the road to reality*, Cambridge University Press, 1967, p. 13-14).

vesando por la más dura de sus crisis; de hecho no sería exagerado pensar que Roma jamás logró recuperarse completamente del cataclismo político, económico y social del siglo III y que los paréntesis de bonanza traídos por Diocleciano y, posteriormente, por Constantino, ni pudieron impedir, sino que, inclusive, propiciaron la desintegración y la eventual caída de Roma en 476 d.C. Los datos son harto ilustrativos: en el período de la vida de Plotino (204-270 d.C.), veintitún Césares ocuparon el trono augusteo y sólo dos de ellos murieron en sus lechos.⁶⁵ Luego del asesinato de Alejandro Severo (235), el trono romano pasó a ser instrumento del ejército y pantalla de las luchas internas entre facciones disidentes del ejército.⁶⁶ Los sasánidas amenazaban desde Persia, los galos y germanos desde el Norte, de modo que los impuestos aumentaban y en Roma los saqueos en casas particulares por parte de pandillas de soldados estaban a la orden del día. La necesidad de disponer de dinero líquido tuvo como consecuencia que los emperadores dieran la orden de alear oro con plata, cobre y plomo a la hora de acuñar moneda, lo cual derivó en una inflación que llegó en época de Galieno a índices siderales. Por otra parte, la peste azotaba las ciudades y en Roma morían cientos de personas por día.⁶⁷ Finalmente, el noble Senado romano no era más que una triste sombra de lo que antaño fuera, impotente frente a los déspotas que detentaban el poder. No es casual, entonces, que los hombres de esa época tormentosa buscaran refugio en el cálido seno de la interioridad.

Plotino es un clarísimo exponente de este viraje hacia el foro interno. El gran interés platónico por cambiar la sociedad, por incentivar sea desde el trono, sea desde un código legislativo, una metamorfosis espiritual que diera como resultado una ciudad buena y justa, parece estar ausente de la obra del padre del neoplatonismo. Plotino es un filósofo metropolitano. Estudió en Alejandría y vivió gran parte de su vida en Roma; no es así casual que su filosofía refleje una cosmovisión socio-política distinta, universal, más cercana al estoicismo que al propio platonismo. El cambio al que aspira es aquel que se da en el individuo entendido como mónada arrancada de un todo, y que tiende a hacerlo regresar

65. Según Lot, «ser elegido emperador en el período de medio siglo posterior a la muerte de Alejandro Severo era un destino trágico» (Ferdinand Lot, *La fin du monde antique et le début du moyen âge*, Paris, La Renaissance du Livre, 1927, p. 10).

66. Mientras que durante el reino de Augusto el ejército se componía mayormente de ciudadanos romanos residentes en las provincias, esto fue imposible de sostener y ya Adriano se vio obligado a empezar a reclutar soldados entre las clases más incultas de los territorios más alejados. La población urbana no quería servir en el ejército, de manera que para la época de Plotino el ejército estaba conformado por los hombres menos civilizados de todo el Imperio (cf. Maurice Rostovtzeff, *Roma: de los orígenes a la última crisis*, Buenos Aires, Eudeba, 1993).

67. El mismo Porfirio da cuenta de ello en la biografía de su maestro (cf. Porfirio, *op. cit.*, 2).

hacia aquello de lo que nunca hubiera debido alejarse: el Alma del mundo, el Intelecto divino y lo Uno. La manera de regresar es, sin lugar a dudas, por medio de la *areté*⁶⁸ y es al explayarse sobre este tema cuando Plotino nos hace saber cuál es su posición respecto de la ética pública, de la política. Según Plotino, la *areté* es fundamentalmente una vía, un método, a través del ejercicio del cual el alma se limita y se ordena, evitando el desajuste sistemático y en extremo dañino que producen las pasiones y los excesos. Pero hay diversos momentos en el camino de la *areté* o, mejor dicho, distintas instancias en las que ésta se puede ejercitar, y a la primera de ellas se refiere Plotino con el giro *areté politiké*.⁶⁹ La instancia política, o cívica, tiene que ver con el hombre viviendo en sociedad, bajo las leyes de un Estado, con deberes cotidianos y responsabilidades para con sus ciudadanos. Mas, dice Plotino, nuestro fin es «asimilarnos a Dios» y no a los hombres de bien que rigen sus vidas pura y exclusivamente de acuerdo con las *aretai politikai*.⁷⁰ La excelencia cívica, el ser un buen ciudadano, es solamente el grado preliminar en la vida del modelo ético plotiniano del «hombre circunspecto [*spoudaíos*]», y a partir de esta premisa es que se debe analizar la idea que tiene Plotino de la política.

El hombre circunspecto es aquel que comprende el imperativo supremo que llama a la asimilación con lo divino y ejercita las *aretai* superiores, las purificaciones, gracias a las cuales el alma se repliega en sí misma, poniéndose en contacto con su núcleo más íntimo, que es de carácter puramente espiritual. Mediante ellas el alma inicia la ardua lucha de emancipación de las pasiones que la llevará a adoptar una vida de dioses, totalmente impasible a las miserias y los males del mundo sensible.⁷¹

¿Cuál de las cosas humanas es tan grande que no haya de ser desdeñada por quien se ha remontado por encima de todas ellas y no depende ya de nada de lo de acá abajo?⁷²

Pero lo cierto es que el sabio plotiniano nunca deja de ejercitar las *aretai politikai*; de hecho; al haber logrado la contemplación de las ideas en el Intelecto di-

68. El término griego *areté* significa excelencia ética, mérito, logro. La usual traducción por «virtud» le confiere una carga semántica equívoca, al relacionar el término con un concepto latino *virtus*—que será resignificado por el cristianismo. Es preferible, por ende, conservar el término griego haciendo justicia a su sentido original, que poco tiene que ver con la moral cristiana.

69. Cf. Plotino, *Enéada* 1, 2 [19], 1.

70. Cf. *ibid.* 7, 25-30. La asimilación a Dios (*homóiosis theó*) es un verdadero *tópos* de la ética platónica. El giro es del mismo Platón (cf. *Teeteto* 176 b), pero el platonismo medio y el neoplatonismo lo convierten en la clave de bóveda de la ética.

71. Cf. *ibid.* 3, 19-21.

72. Plotino, *Enéada* 1, 4 [46], 7, 15-17.

vino, de las cuales las *aretai* son copias degradadas, puede actuar según la situación lo requiera.⁷³ El místico supone al buen ciudadano, aunque no a la inversa; lo que sí queda claro es que la vida más loable es la de quien se dedica exclusivamente a la contemplación.⁷⁴ Esta reticencia a ver en el modelo ético una figura salvadora, un hombre que sacará a la sociedad de la caverna, como está claramente ilustrada en Platón la figura del filósofo, tiene también que ver con las características específicas de este personaje. El *spoudaîos* de Plotino es un hombre que comprende las vicisitudes del mundo, que sabe que los males no serán eliminados, que sabe que los hombres se seguirán matando entre sí. Él querría que todos fuesen felices, dice Plotino, pero no dejará de ser feliz si esto no sucede. «Al ser imposible que los males sean eliminados [...] es evidente que se concederá que él vuelva su voluntad hacia el interior».⁷⁵

Semejante reflexión, tan afín al espíritu del discurso apologético de Sócrates,⁷⁶ no parece pasible de ser reconciliada fácilmente con el afán platónico por pasar del *lógos* al *érgon*, por la intención concreta de reformular la *pólis* en tanto tal, mediante la figura paradigmática de un filósofo rey, legislador o consejero. Pareciera ser que el hombre circunspecto considera impropia de sí la tarea de refundar las bases de la sociedad y no duda a la hora de decidir entre dedicarse al recogimiento intelectual o salir a la arena política a batirse con la multitud. Esta cuestión, tan problemática en los textos platónicos, de la responsabilidad política del filósofo que va irremediabilmente en detrimento de su vocación espiritual, parece resolverse automáticamente cuando el filósofo se reconoce a sí mismo como místico. El místico, el hombre circunspecto, es producto de un nuevo mundo, de un mundo en donde ya no hay *pólis* sino *metrópolis*. El individuo confundido entre la multitud de una gran ciudad corrompida hasta lo inconcebible, decadente, amenazada, caótica, ya no puede aspirar a reformar nada más que a sí mismo, y acaso guiar a algunos otros elegidos a que sigan su mismo camino. En el tumulto escandaloso de una asamblea, domina el barullo de la multitud, que vuelve inaudible la palabra sensata del buen consejero, deplora Plotino.⁷⁷ La esfera pública es un ámbito perverso, contaminado por la materia, pero en el cual es sin embargo necesario saber conducirse con justicia y prudencia. Lo nocivo es pretender perpetuarse en la actividad pública, y se sabe que

73. Cf. *ibid.* 7.

74. Esta valoración de la vida contemplativa por sobre la vida práctica está ya claramente en Aristóteles (cf. *Ética Nicomaquea* X).

75. Plotino, *Enéada* I, 4 [46], 11, 16-17.

76. Cf. Platón, *Apología de Sócrates* 32 a.

77. Cf. Plotino, *Enéada* IV, 4 [28], 17, 23-25.

Plotino inclusive intentaba disuadir a aquellos de sus discípulos que tenían ambiciones políticas.⁷⁸ Pero entonces, ¿por qué quiso fundar una ciudad? Y, como pregunta con buen tino Helm, «¿qué tipo de ciudad habría sido Platonópolis?».⁷⁹

Se sabe que Plotino fue bastante allegado al menos a dos emperadores romanos –Gordiano III (238-244) y Galieno (253-268)– y que muchos senadores y hombres públicos asistían con asiduidad a sus clases.⁸⁰ Estos datos anticipan una posición al menos ambigua frente a la política y sirven de introducción al complejo universo de los símiles plotinianos, en el cual se descubren algunas referencias aisladas que presentan a la política como una actividad admirable y noble. En un escrito temprano, hablando del Intelecto divino (*Noûs*), que es la primera instanciación de lo Uno y que inaugura la esfera del ser, Plotino lo compara con un legislador:

El *Noûs* es como el primer legislador (*nomothétes*); más aún, él mismo es la ley del ser [*nómos tou ênai*].⁸¹

Si bien la clave de este parangón no está tanto en entender al Intelecto como legislador, sino en acentuar que, si se lo pensara de este modo, se lo debería finalmente entender como la propia ley, aun así contribuye a que se entienda cómo queda en Plotino recuperada una idea tan importante para Platón, la idea del legislador como ordenador y catalizador de un cierto caos atávico. El *Noûs* plotiniano, al igual que el filósofo devenido legislador, realiza y obra (*ergázesthai*) al regular y al hacer del caos un cosmos. No es un mero *lógos* vacío, sino que actúa dando inicio al movimiento noético propio de la esfera del ser inteligible, del

78. Un tal Firmo, refiere Porfirio, admiraba grandemente a Plotino, «aun habiendo elegido la carrera política»; y uno de los tantos senadores que asistían a sus clases, Rogaziano, acabó por despojarse de todas sus posesiones y dedicarse de lleno a la contemplación (cf. Porfirio, *op. cit.* 7).

79. Robert Meredith Helm, «Un nuevo examen de Platonópolis» en *Epimeleia*, 8, 1995, p. 235.

80. Salonina, la mujer de Galieno, era quien sustentaba económicamente la escuela de Plotino (acerca del helenismo de Galieno véase: Jean Gagé, «Programme d'italicité et nostalgies d'hellénisme autour de Gallien et Salonine. Quelques problèmes de paideia impériale au IIIe. siècle», Hildegard Temporini (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (II, 2), Walter De Gruyter, Berlin, 1975). Ya en su juventud Plotino había participado de la campaña del emperador Gordiano III contra el rey sasánida Sapor I, formando parte de la comitiva más cercana al emperador (cf. Porfirio, *op. cit.*, 2).

81. *Enéada* V, 9 [5], 5, 27. Armstrong (cf. Plotinus, *Ennead* V, trad. y notas Arthur H. Armstrong, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1994, p. 298, nota 3) hace notar que esta caracterización del Intelecto puede deberse a la influencia, por demás documentada, de Numenio sobre Plotino (cf. Porfirio, *Vida de Plotino* 14 y 17; véase también E. R. Dodds, «Numenius and Ammonius» *Les sources de Plotin*, Entretiens sur l'Antiquité Classique V, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève, 1960, pp. 3-32). Numenio de Apamea (siglo II d.C.) habla de un Segundo Dios que es legislador (cf. Numenius, *Fragments* [Des Places], 13), en un intento sincrético por equipararlo con el Dios del judaísmo.

cual el ser sensible será una imagen difuminada, e instaurando un orden de ser, una *ley de ser*, que rige la generación de todos los momentos de lo real que le siguen en la escala ontológica. Pero el hecho de que se hable de ley no puede sino remitir al concepto platónico de ley concebida como copia de un modelo superior: en efecto, el *Noûs* es ley porque en su autorreferencialidad metafísica genera, regula y gobierna sin dejar jamás de contemplar su propia fuente de origen, lo Uno, aquello que está más allá de todo ser y de todo pensar, pero que debido a la superabundancia de su potencia generadora, desborda dando comienzo al ciclo de lo real. El *Noûs*-ley imita en la medida de lo posible a lo Uno y su legislar es expresión mediata de la unidad supraesencial y supranoética.⁸² ¿Por qué no pensar, entonces, en un buen gobernante que legisle imitando directamente al Intelecto divino? Y si para imitar al *Noûs* es preciso poder contemplarlo, entonces el gobernante-legislador perfecto será el hombre circunspecto, el místico, aquel cuya alma, gracias a recorrer el arduo camino de la *areté*, «deviene *Noûs*».⁸³

El noveno tratado –*Enéada* VI, 9– probablemente constituya el escrito más famoso de Plotino. Su estilo combina aridez especulativa con fervor místico y argumentación racionalista con testimonio y emotividad; su tema es el momento culminante de la *hénosis*, o visión unitiva. En él, sin embargo, Plotino también expresa una idea profundamente significativa respecto de la figura del político. Quien ha visto a Dios, argumenta el filósofo, está capacitado para anunciar a otros esta «elevada coexistencia [*synousía*]». De este modo se condujo Minos, quien no sólo gozó de ella, sino que fue incluso llamado el confidente de Zeus y quien «recordándola, instituyó las leyes a su semejanza, incitado hacia las leyes por el contacto con lo divino».⁸⁴ Pero, concluye Plotino, quien juzga la política indigna de sí, puede permanecer allá, «como le sucede a quien ha contemplado mucho».⁸⁵

Minos queda así presentado como el místico legislador, el hombre circunspecto que, tras devenir puro Intelecto divino, logra esa contemplación y comunica a los demás su comercio excelso con la divinidad mediante la institución de le-

82. Plotino se refiere a la génesis y al accionar del Intelecto divino especialmente en los siguientes tratados: *Enéadas* v, 1 [10]; v, 2 [11] y v, 4 [7].

83. *Enéada* VI, 9 [9], 3, 23.

84. *Ibid.* 7, 24-26. Esta tradición acerca de Minos y de los nueve años que pasó en la cueva de Zeus junto a la divinidad es recordada por el ateniense al comienzo de las *Leyes* (cf. Platón, *Leyes* 624 d-e). Véase también el diálogo platónico considerado apócrifo, *Minos* (cf. 319 e), en donde se repite el mito.

85. *Ibid.* 7, 27-29. Alcino, ilustre representante del platonismo medio y autor del manual de platonismo conocido como *Didaskalikós*, habla de dos géneros de vida, la activa (*praktiké*) y la contemplativa (*theoretiké*). Mientras que la primera es digna, la segunda es necesaria. Es preciso, dice Alcino anticipando notablemente a Plotino, que el hombre circunspecto tenga la vida contemplativa como prioritaria y la activa como secundaria (cf. Alcinoos, *Didaskalikos*, II, H 152-153).

yes. Pero no es obligación del místico comunicar, ni mucho menos legislar, y aquí está la clave de la concepción política plotiniana. El objetivo es la metamorfosis del alma individual, por medio de la cual la larva que es el alma corporizada deviene primero crisálida noética y por fin mariposa divina; todo lo demás es secundario, mas de ningún modo despreciable. Sólo el místico puede ser buen legislador y por eso Platonópolis hubiera sido la ciudad ideal. Sin embargo, la ambivalencia no deja de resultar desconcertante. El hombre circunspecto, aquel que aspira a la vida de dioses y no de hombres de bien, es, a la vez, el mejor capacitado para legislar. Cómo no recordar a Sócrates, el hombre más sabio, el único verdadero concededor de la *epistéme politiké*, quien se niega a participar de la vida pública alegando, con justicia, que la chusma palurda lo aniquilará, y edifica una ciudad en las alturas del *lógos*. Plotino, el místico, aquel que contempló y está capacitado para legislar, también proyecta una ciudad. Sabe de las desventuras de Platón, sabe del destino de Sócrates, pero tampoco pretende fundar una ciudad en palabras, de modo que aclara: una ciudad «para filósofos [...] para compañeros». ⁸⁶ Sólo entre filósofos puede gobernar el filósofo: no se equivoca quien ve en Platonópolis la versión pagana de una comunidad monástica. ⁸⁷

Todo esto nos hace pensar que Platonópolis no fue un proyecto político, sino un deseo apolítico. Para los antiguos, la ciudad suponía la existencia de una diversidad ontológicamente estratificada que se articulaba armónicamente y constituía una unidad enriquecida por la diferencia. El mismo Plotino sostiene que «las ciudades bien gobernadas no están compuestas de iguales». ⁸⁸ Así Platonópolis significa el fin de la política: ¿quién gobierna y quién obedece, si todos han contemplado el rostro de Dios y comprendido la ley noética del ser? ¿Cómo pensar lo político sin gobernantes y gobernados?

86. Porfirio, *op. cit.* 12, 4-6.

87. Este parangón fue propuesto por Bréhier (cf. Émile Bréhier, *Plotin, Ennéades I*, Paris, Les Belles Lettres, 1956, p. xiii). Los comentaristas posteriores están, en general, de acuerdo: De Gandillac, recordando a Fourier, asume que Platonópolis hubiese sido un «falansterio filosófico» (cf. Maurice De Gandillac, *La sagesse de Plotin*, Paris, Hachette, 1952, p. 12). Por su parte Hadot habla de una «suerte de academia platónica» (cf. P. Hadot, *op. cit.* p. 170). Para Moreau se hubiese tratado de una «ciudad de filósofos» (cf. Joseph Moreau, *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, Paris, Vrin, 1970, p. 10). Pugliese se refiere al proyecto como «el cenobio de Platónopolis» (cf. G. Pugliese Carratelli, «Plotino e i problemi politici del suo tempo», en AA.VV. *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1974, p. 65) y García Bazán supone que la ciudad hubiese significado una «expansión estable de la propia escuela» (cf. Francisco García Bazán, «La ciudad ejemplar como pareja de opuestos complementarios en el cristianismo primitivo», E. del Acebo Ibañez (ed.), *El habitar urbano: pensamiento, imaginación y límite*, Buenos Aires, Ciudad Argentina, 2000, p. 42).

88. Plotino, *Enéada* III, 2 [47], 11, 13.

Platonópolis nunca existió y, de haber existido, hubiera durado probablemente tanto como aquella otra ciudad de filósofos sobre las ruinas de la cual quería Plotino edificarla. Pero, contrapuesto a esta ciudad que nunca existió, rústico ejemplo del abismo entre *lógos* y *érgon*, está el hombre circunspecto, el mismo Plotino, ciudadano ilustre de la Roma imperial y alma contemplativa, amigo de emperadores y místico. Es en el individuo que ha contemplado la ley del ser donde se afirma el auténtico nexo entre acción y contemplación; y la ciudad está perdida, librada a los cíclicos antojos de la divina Providencia (*prónoia*), de las ruinas al esplendor, del esplendor a las ruinas. ¿Por qué no resignarse, entonces, a la vida en la ciudad; por qué planificar ciudades nuevas y puras, si en el alma misma se da la divina coexistencia entre el inteligir la verdad y el obrar bien? La respuesta que esta paradoja requiere es la clave para comprender el dilema fundamental del misticismo. Por haber visto a Dios, el místico comprende la necesidad de los efectos, la necesidad del mundo e incluso la necesidad del mal; pero por haber visto a Dios y haber gozado de su majestuosa luminosidad, también anhela con fervor religioso permanecer en Dios y no volver al lodazal inmundado, pero necesario, que es el mundo. Plotino vive atrapado entre el amor a Dios en sus efectos, que es amor al mundo, y el amor a Dios como causa, que es anhelo de fuga del mundo. No hubiera sido descabellado, como señala bien Jerphagnon, escuchar a Plotino exclamando: «¡qué bueno sería vivir acá abajo la vida de allá arriba!».⁸⁹ Pero lo cierto es que para el auténtico hombre circunspecto aun un proyecto como Platonópolis pertenece al orden de lo efímero. Al igual que para Sócrates —y acaso para el Platón de la *Carta VII*—, es preferible mantenerse en la periferia de la política, ya que resulta prácticamente imposible involucrarse sin que el propio proyecto filosófico se vea severamente perjudicado. Dice Plotino del hombre circunspecto:

Él no estima como excelsos los favores de la fortuna por grandes que sean, ni tampoco los reinos, los imperios sobre ciudades y pueblos, o las colonizaciones y fundaciones de ciudades, *ni aunque las haya fundado él mismo*.⁹⁰

Finalmente, el conflicto entre *lógos* y *érgon* se resuelve, pero siempre en el ámbito del individuo en el que acción y contemplación se igualan, nunca en la ciudad. La paradoja del místico con los pies sobre la tierra y los ojos clavados en Dios es, sin embargo, irresoluble, y es por esto que el sueño de huir del mundanal ruido de la metrópolis persiste en Plotino, aun luego de frustrado el proyec-

89. L. Jerphagnon, «Platonopolis, ou Plotin entre le siècle et le rêve», en AA.VV. *Neoplatonisme, mélanges offerts à Jean Trouillard*, Fontenay-aux-Roses, Les Cahiers de Fontenay, 1981, p. 223.

90. Plotino, *Enéada* I, 4 [47], 7, 18-21.

to de Platonópolis. Galieno es asesinado en un complot pergeñado por soldados ilirios disidentes, mientras estaba en campaña militar contra los galos en Milán, y ese mismo año (268), Plotino abandona Roma para no volver. Se recluye en una *villa* de la Campania, propiedad de un amigo ya muerto, y allí transcurre en soledad sus últimos dos años de vida.⁹¹ Quizás Platonópolis, a fin de cuentas, sí existió y fue una ciudad de un solo habitante, una ciudad ideal, una ciudad más allá de lo político.

Proyecciones del platonismo político

A mediados del siglo xv, el filósofo Jorge Gemisto, apodado Pletón, elaboró un programa de reformas sociales basado en las *Leyes* de Platón, para presentarle al apremiado Manuel Paleólogo II, emperador de Bizancio. El proyecto jamás se concretó. Pocos años después de su muerte, los turcos otomanos tomaron la ciudad de Constantinopla, tras un asedio pesadillesco.⁹² Un vistazo de águila sobre casi dos mil años de historia deja ver así a Platón proyectando ciudades en una Atenas decadente y a punto de ser invadida por Macedonia; a Plotino planeando la fuga hacia una no-ciudad durante la amarga crisis imperial que anticipa el cisma inminente; y a Pletón proponiendo reformas urgentes a escasos años de la caída de Constantinopla. ¿Casualidad? ¿Es el platonismo político el paradigma de la causa perdida o tiene acaso mucho más para decirnos hoy de lo que la tradición en general ha pensado?

Las críticas al platonismo político comienzan, como no podría ser de otra manera, con Aristóteles. En el segundo libro de su *Política*, Aristóteles argumenta que es un error pensar la ciudad como unidad.⁹³ La ciudad es, por naturaleza, plétora, variedad, multiplicidad compuesta de unidades: individuos, familias, tribus. Pensarla como *una* implica no poder dar cuenta de la diferencia, del conflicto permanente que constituye a la *pólis*. Aquí se escucha por primera vez una voz que llega hasta el siglo xx y que, muy posiblemente, tendrá sus ecos en este nuevo milenio. Esta voz denuncia una supuesta incapacidad por parte de Platón de armonizar el *lógos*, proyecto político inspirado en las Ideas eternas, con el *ér-*

91. Cf. Porfirio, *Vida de Plotino* 2.

92. Cf. Jorge Gemisto Pletón, *Memorial al Emperador Manuel*, en SP. P. Lambros (ed.), *Palaiológeia kai Peloponnesiaká*, vol. 3, Atenas, 1921-1930, pp. 246-265. Véase también Basilio Tatakis, *Filosofía Bizantina*, trad. de Demetrio Nández, Buenos Aires, Sudamericana, 1952, pp. 264-277; y Juan Signes Codoñer, *Pletón (ca. 1355/1360-1452)*, Madrid, Ediciones del Orto, 2000.

93. Aristóteles, *Política* II, 1261a ss. Véase también Robert Mayhew, *Aristotle's Criticism of Plato's Republic*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1997.

gon múltiple, cambiante, conflictivo. Podríamos decir que ésta es la principal crítica que ha recibido a lo largo de la historia la filosofía política platónica. En los versos que abren la *Utopía*, Tomás Moro dice:

Utopía era mi nombre,
es decir un lugar hacia donde nadie se dirige.
Compárome con la *República* de Platón
aunque soy quizás en este campo vencedora
porque aquella era solo un mito en prosa,
pero sobre lo que él escribió, yo soy ahora...⁹⁴

Pero hemos visto que la *República* lejos está de ser «tan solo un mito en prosa». Su objetivo central es hacer evidente un conflicto dialéctico irresoluble entre dos instancias ontológicamente dispares, un conflicto que constituye en sí mismo la esencia de lo político. Por este motivo es *atopía* en vez de utopía. El Sócrates de la *República* subraya expresamente su desinterés por ver *érga* a partir de sus *lógoi* y, si bien las *Leyes* podría acercarse más a lo que un moderno entiende por utopía, el ateniense no hace sino ensayar un código legislativo, mucho más interesado en descubrir la verdadera naturaleza de la ley y las vicisitudes de su aplicación, que en componer un auténtico código destinado a regular la vida en una ciudad.

Esta crítica al platonismo adquiere un matiz inusitado en Karl Popper, quien acusa a Platón de fomentar la creación de sociedades cerradas y, en consecuencia, de alentar la instauración de regímenes despóticos o totalitarios.⁹⁵ Según Popper, la incapacidad de rendir cuentas por lo sensible, lleva a Platón a aplicar mediante la coerción una violenta ortodoxia sobre la efímera heterodoxia del mundo de los efectos. Hemos visto, sin embargo, que Platón, tanto en sus diálogos como en la *Carta VII*, insiste una y otra vez sobre cómo el gran problema de la política consiste en mediar entre dos ámbitos, sin violentar uno y tratando de conservar lo mejor posible el otro. Decir que su pensamiento político es una quimera, decir que no supo lidiar con la instancia de lo individual, decir que es responsable indirecto de los más sanguinarios totalitarismos que ha visto Occidente es banalizar despiadadamente el mensaje de Platón. Su proyecto político no consiste en la fundación de Calípolis ni tampoco en la planificación del *corpus* legislativo de Magnesia; éste se centra, por el contrario, en el principal problema de toda filo-

94. Tomás Moro, *Utopía*, p. 45.

95. Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*, part I: «The Spell of Plato», London, 1945. Para una crítica exhaustiva a las arbitrarias tesis de Popper véase: R. B. Levinson, *In Defense of Plato*, Cambridge University Press, 1953; y R. H. S. Crossman, *Plato Today*, London, 1959.

sofía política: conjugar de la mejor manera posible una multiplicidad de instancias particulares desbocadas con una unidad de sentido ordenadora.

Pero no toda la tradición comprendió el platonismo político de la misma manera. Es interesante traer a colación una reflexión de Máximo de Tiro, un orador platónico que vivió en el siglo II de nuestra era:

Lo que Platón funda en sus tratados no es una ciudad cretense, ni doria, ni espartana, ni siciliana, ni siquiera ateniense. [...] Su fundación y su república son establecidas puramente en términos teóricos; él apunta mucho más a la mayor perfección que a aquello que pueda ser puesto en práctica.⁹⁶

Esto demuestra que cierta tradición platónica comprendió el objetivo del maestro de otra manera. La resolución que encuentra el conflicto entre *lógos* y *érgon* en la filosofía de Plotino también pone de manifiesto otro modo de entender la problemática de la mediación. El hombre circunspecto, el místico, opera en el ámbito de lo social de acuerdo con principios inteligibles. Acción y contemplación son en él dos caras de la misma moneda. El *lógos* no violenta el *érgon*; el *érgon* no mancilla el *lógos*. Pero la armonía entre ambos sólo se da en el individuo, nunca en la ciudad. De este modo, se ve que el problema que el platonismo político deja planteado, a diferencia de lo que comúnmente se piensa, es el de la mediación; en el planteo y en el desarrollo aporético de éste vive el profundo mensaje de Platón y sus continuadores.

Pero más allá de esta reivindicación del platonismo político como filosofía de la mediación, es necesario señalar un problema bastante acuciante que esta manera de pensar lo político nos plantea hoy en día. ¿Qué validez objetiva tiene el modelo que propone Platón? ¿Cómo se puede fundar lo político sobre testimonios del filósofo acerca de su intuición de la verdad? Tanto para Platón –el rey filósofo, los ilustres miembros del Consejo Nocturno– como para Plotino –el hombre circunspecto–, *el que ha visto* es el único capaz de generar verdaderos cambios políticos, precisamente porque ha visto, porque conoce la verdad. Y si bien la paradoja del filósofo-político (puesta de manifiesto tanto por Platón como por Plotino) ilustra las enormes dificultades que trae pensar la política de esta manera, ambos pensadores creen a rajatabla que sólo se puede reformar una sociedad desde principios filosóficos a los que tienen acceso unos pocos por medio de destellos intuitivos y extáticos. En su monumental historia de la filosofía occidental, Bertrand Russell señala que cualquier utopía política –Russell considera a la *República* una utopía– encarna los ideales de su creador. Los ideales

96. Máximo de Tiro, *The Philosophical Orations* (17, 3), trad., intro., notas de M. B. Trapp, Oxford, Clarendon Press, 1997.

conforman, para Russell, una ética impersonal basada en los deseos y pareceres de un individuo,⁹⁷ y, de este modo, la filosofía política platónica estaría fundada sobre aquellos valores que los individuos Platón o Plotino consideran buenos. Si bien es cierto que los ideales a los que se refiere Russell poco tienen que ver con las Ideas platónicas, y que el paradigma gnoseológico del británico es radicalmente diferente del de pensadores antiguos como Platón o Plotino, tiene razón Russell en que el siglo XX –y el XXI– no podrían jamás pensar la política a la manera platónica.⁹⁸

Nuestro mundo de *érga* es muy diferente, nuestros *lógoi* son distintos, pero el problema del pasaje de los unos a los otros se sigue imponiendo. La tradición creyó durante siglos que el platonismo político fracasa irremediablemente tanto al no lograr una mediación y devenir utopía, como al forzar una mediación y convertirse en totalitarismo. Pero el verdadero mensaje que este pensamiento nos transmite es que una mediación exitosa en el plano de lo político es imposible. No es casual que las *Leyes* concluya mucho antes de que los tres interlocutores alcancen el término de su peregrinación: la cueva cretense donde Minos fue instruido acerca de las leyes por el mismísimo Zeus.

Universidad de Buenos Aires

Abstract

Political platonism has been usually criticized for his alleged utopian character and for not being able to give account of the mediation between theory (logos) and facts (érga). By means of a new interpretation of some relevant passages of Plato and Plotinus, this article aims at showing that the principal purpose of political platonism is to make evident that the transition from ideas to practice is precisely an unsolvable aporetic question.

97. Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, London, Routledge, 1961, cap. XIV: «Plato's Utopía», p. 131-133.

98. También Buber critica a Platón por fundar el Estado sobre un concepto de verdad abstracto: «El espíritu del profeta no cree, como el de Platón, que posee un concepto de verdad abstracta y general. [...] Cuando el profeta se siente como si estuviera rodeado de bestias salvajes, no puede retirarse al papel de espectador silencioso como lo hizo Platón: debe transmitir su mensaje». (Martin Buber, «Platón e Isaías» *El humanismo hebreo y nuestro tiempo*, trad. Abraham Huberman, Buenos Aires, AMIA, 1978, p. 52).