

AC 18 42

Esta noche en nuestro programa de filosofía nos acompaña el profesor Quintín Racionero, catedrático de Historia de la Filosofía Antigua y Medieval de la UNED. Con él vamos a hablar de la filosofía de Platón. Buenas noches y bienvenido.

Buenas noches. Profesor Racionero, a mí me gustaría este programa centrarlo quizá en lo que es la política en Platón. Pero antes de esto, podríamos hablar, aunque fuera brevemente, de lo que era la política en el mundo griego.

Sí, está muy bien formulada así la pregunta, porque en realidad, para poder entender no ya la propuesta de Platón, que por ser la primera es la propuesta en general de la filosofía, sino el cómputo de problemas a los que esta misma la filosofía en sus inicios tuvo que responder, pues es absolutamente imprescindible conocer un poco cómo se planteaban los problemas en aquella época que para nosotros ya es remota. Hay diferencias básicas con respecto a lo que nosotros podemos creer o con lo que son nuestros problemas actuales. En realidad la política nace en Grecia de una situación que es muy común a todas las culturas y civilizaciones de la cuenca del Mediterráneo, es decir, la existencia de una división social en clases profundamente marcada que finalmente terminó polarizando dos clases sociales definidas, la clase aristocrática y todo lo demás que era considerado el pueblo, el demos.

Bueno, en las distribuciones que encontramos en las primeras manifestaciones del mundo griego, como por ejemplo en los poemas homéricos, pues se manifiesta una desproporción absoluta. La aristocracia tiene no ya toda la totalidad de los derechos, sino además acopia también el conjunto completo de lo que se entiende por virtudes. Curiosamente este cómputo, y por contraposición a lo que nosotros podemos entender, está asignado a nociones y conceptos vinculados al cuerpo, que son la gloria, el *kreos*, la gloria, pero la gloria es justamente la fuerza corporal, la capacidad de combatir, las técnicas del combate y por tanto el arrojito dentro del combate, etcétera, etcétera.

El surgimiento de una propuesta política viene dado en Grecia precisamente porque el demos, que por el contrario se arroga todos los defectos, los vicios, los... Por ejemplo hay un personaje en La Ilíada, en el que un pobre personaje del demos, que intenta achacar a Aquiles los mismos, perdón, a Gamenón, las mismas acusaciones que le ha hecho a Aquiles, pues Odiseo lo persigue, le da un par de golpes y le indica con toda claridad cómo él no está legitimado para hacer ese tipo de... Bueno, pues el nacimiento de la política, que es lo que me interesa aquí señalar, tiene que ver con las sucesivas revoluciones o movimientos populares del demos para adquirir, no ya derechos en el sentido occidental, en el sentido que ahora los entendemos, sino la capacidad de ser considerados hombres, es decir, de tener acceso a ese cómputo de virtudes que son propias de la aristocracia. Lo curioso del caso, lo interesante, es que eso se hace mediante una distinción conceptual importante. Mientras que la clase aristocrática sigue manteniendo los valores del soma, del cuerpo, los sucesivos avances hacia una solución democrática de la política consisten precisamente en potenciar los aspectos del alma, de la

psique.

Claro, la psique no es concebida entre los griegos, sobre todo en estas primitivas épocas, a la manera cristiana. No es inicialmente, al menos, una potencia moral que sobreviva al cuerpo. Es más bien los valores de la razón, los valores que depositan no en la fuerza, sino en la palabra, en el logos, la capacidad de arreglar los problemas.

De modo que cuando se producen las grandes revoluciones del siglo VI, y tiene lugar la caída de las tiranías, porque las tiranías es otro problema distinto, al que aquí no me voy a referir, ni siquiera probablemente, sino la caída de las monarquías aristocráticas, pues entonces las soluciones políticas pasen, o las propuestas políticas revolucionarias, pasen precisamente por utilizar la palabra y la razón, el logos en su doble acepción de palabra, capaz de generar leyes como alternativa al mundo aristocrático. Claro, ocurre que estos movimientos revolucionarios, que significan en el plano simbólico, son bonitos, porque se arranca el cetro de las manos del monarca y se sitúa, por el contrario, en el centro, en el centro, en el centro de la plaza, y cada uno que quiere hablar, pues se acerca, o un heraldo se lo acerca a él, el cetro, de manera que el cetro sigue siendo la capacidad del mando, ¿verdad?, pero ha sido sustituido por la persona física del monarca para ser compartido por cada uno de los que hablan, en el momento en que uno habla recibe el cetro, ¿no?, cuando va a hablar recibe el cetro, de manera que hay una sustitución completa también en el plano de los símbolos, ¿no? La política en Grecia, y esta es una de las grandes novedades de la cultura griega, nace así, justamente con una sustitución no de una persona a muchas personas, no pues con una dialéctica del monarca o de la aristócrata al pueblo, sino con una sustitución conceptual mucho más eficaz e importante, de la fuerza a la palabra, del poder, por lo tanto, como una virtud corporal a la palabra como una virtud espiritual, como una virtud del logos, ¿no?, una virtud de la psique. La cuestión es que, bueno, pues esto tiene lugar antes del nacimiento de la filosofía, desde luego, ¿no?, y se hace mediante, pues, varios intentos de, o bien de limitar el concepto de la aristocracia, o bien, como ocurrió en Esparta, de mantenerlo en el plano de la igualdad de los ciudadanos, pero no de los trabajadores, ¿no?, etcétera.

En la Atenas, más evolucionada, de las reformas de Clístenes y de Pericles, pues se llegó más lejos, ciertamente, en la atribución de derechos reales a los diferentes miembros de las tribus populares, ¿no?, pero lo cierto es que no porque la democracia hubiese aparecido dejaron de ocurrir los problemas. En la Carta Séptima, de Platón, que constituye uno de los documentos que la asignatura de acceso de filosofía, en el curso de acceso, marca como de obligada lectura, por su interés, ¿verdad?, Platón se queja, hace una contraposición, que en cierta medida está en el origen de la propuesta platónica y, en general, de la rectificación que la filosofía quiere hacer a la política, ¿no? Platón recuerda, en efecto, cómo Sócrates, durante el periodo de los treinta tiranos, se negó a conducir a un ciudadano al suplicio, o por lo menos al juzgado, y cómo después, sin embargo, años después, cuando se produjo la rebelión de Trasíbulo y, por tanto, se reinstauró la democracia, esta misma democracia por la que Sócrates había, en parte, luchado, negándose a seguir los dictados de la tiranía, esa misma democracia lo condenó a muerte. Lo que Platón intenta señalar, con esta antinomia fuerte, es que no basta, desde luego,

la oposición entre virtudes corporales, poder, fuerza, ¿no?, frente a virtudes de la palabra, sino que es necesario, desde luego, que la palabra se atenga a ciertas disciplinas de discusión racional, a ciertas normas que vinculan la palabra a virtudes morales y, principalmente, a la justicia, de modo que, sin este concepto, a su vez, ¿no?, de una rectificación de la palabra por lo que la palabra menciona, o por aquello que puede ser su finalidad, su telos, pues tampoco sería posible la política.

Profesor Racionero, yo creo que ahora sí podíamos entrar ya, aunque aquí ya me han surgido varias preguntas, pero que yo creo que debemos dejar para el final, lo que fue Platón y la política, o la política en Platón, porque en este panorama que usted nos ha marcado, surge la figura de Platón y aporta muchísimas novedades. Pues sí, Platón ha tenido mala suerte en la historiografía, en un sentido, ¿no?, en el sentido de que, por lo general, se ha dicho que Platón, pues, ha defendido posiciones antidemocráticas. La famosa tesis de Popper, en la sociedad abierta y sus enemigos, pues, al determinar que Platón es el origen de las soluciones autoritarias, ha marcado con eso la historiografía de buena parte del siglo XX, según la cual, pues, bueno, Platón sería un enemigo de las reformas democráticas, o de la restauración democrática de Trasíbulo.

La democracia en Atenas tiene tres momentos fundamentales. Uno son las reformas eclístenes, cuando el concepto de isonomía, o sea, el concepto de igualdad, se convierte en un concepto que se extiende a la totalidad de las filayes, a la totalidad, por lo tanto, de la ciudadanía, de todos los hombres que forman la comunidad ateniense. Otro es el momento de Pericles, cuando lleva esa misma reforma a los juzgados, y entonces, pues, bueno, establece que el Tribunal del Aerópago, que sigue siendo un instrumento en manos de la aristocracia, se convierta en tribunales populares.

Y un tercer momento importante, cuando después de las guerras del Peloponeso, Trasíbulo reinstaura la democracia, pero poniéndole límites estrictos, se dice, al modo de los padres, una democracia censitaria, una democracia mucho más restringida que la de Pericles. Bueno, lo primero que hay que hacer notar es que Platón, contra la democracia que se opone, es contra la de Trasíbulo, y precisamente contra ese concepto de isonomía que finalmente la democracia ateniense fue el único que determinó, o sea, el de una igualdad de los ciudadanos ante la ley, pero sin determinar, sin establecer, el modo como están de antemano los ciudadanos ante la ley. Como esto es lo que critica Platón, y como lo que critica Platón es un concepto de igualdad formal que hace que el hombre más pobre y el más rico sean iguales ante la ley, pero que no trata de rectificar para nada, ni las conductas abusivas del más rico, ni la incapacidad para promocionarse del más pobre, como esto es lo que critica Platón, precisamente, a mi juicio es un cierto dislate histórico que la historiografía sin duda está rectificando y que tendrá que rectificar más contra la visión tradicional de un Platón antidemocrático.

En realidad, la cuestión es distinta. Platón lo que quiere llevar a Atenas de una democracia renovada es la tradición pitagórica, donde, por cierto, había tenido lugar el nacimiento de la filosofía. Platón, de hecho, asigna incluso la palabra arqitas, filosofía es una palabra

pitagórica, y cuando él quiere llevar al poder, a los filósofos y todas estas cosas, sobre las que quizá luego diga algo, en realidad lo que está es recuperando una tradición preexistente que, insisto, es la que opone la filosofía a la política, o aquella por la cual la filosofía establece, como criterio educativo y como criterio social, establece una rectificación sobre el concepto ateniense de política.

Pues bien, esta tradición pitagórica entiende la isonomía, la igualdad, de una manera distinta. Entiende una isonomía geométrica, donde el valor de la proporción matemática es el dato más importante, y lo que dice es que todos somos iguales ante la laicaxia, de acuerdo con ciertos merecimientos. Estos merecimientos, o esta dignidad que viene dada por la condición misma de ser hombre, implica que es posible dinamizar la sociedad, es decir, que si los pobres, los desarrapados de la fortuna, por emplear terminologías muy modernas, ¿verdad?, puedan acceder a los puestos de mando y viceversa, que el hecho de la aristocracia no constituya un privilegio de nacimiento exclusivamente, sino que en virtud de aquello que iguala a los hombres, que es la razón, el logos entendido aquí como razón, se pueda establecer una movilidad social que comporte un derecho proporcional de acuerdo con la dignidad de las personas y con sus merecimientos.

Profesor Racionero, ¿esto quiere decir que el hombre, no por su nacimiento, no por su nacimiento debe ser igual o desigual, sino por lo que consiga o vaya consiguiendo a lo largo de la vida? De alguna manera he traducido quizá de una manera un poco... Quiere decir eso exactamente, quiere decir eso exactamente. Incluso hay que interpretar así, lo que todos los que nos escuchan lo saben, los módulos con que Platón divide la sociedad. Platón hace una propuesta de república ideal, de la que por cierto advierte al final de la república, ya sé que esto es ideal y que no se cumplirá jamás, en la que hay una cabeza asignada a los filósofos, después un cuerpo para defender a la república asignada a los militares y luego un tercer cuerpo asignado a los comerciantes para que consigan la vida militar, perdón, las necesidades de la sociedad.

La idea de Platón es que estos bloques son fijos en virtud de las necesidades de la república, es decir, que el derecho colectivo es anterior al derecho individual, al menos en un sentido, en que todas las necesidades, las inmateriales, como de defensa, como de cualquier clase, tienen que estar servidas por la ciudad. Pero no dice nunca, en modo alguno, más bien afirma explícitamente lo contrario, que si uno nace soldado tenga que morir soldado, que si uno nace comerciante tenga que morir comerciante. No.

Los factores simbólicos de esta propuesta es que, siendo así que la ciudad, con anterioridad al individuo, tiene que satisfacer todas las necesidades que la ciudad contiene, es decir, finalmente todas las necesidades de los individuos, éstos tendrán que estar en una relación con la ciudad que corresponda a sus méritos, a su capacidad de trabajo, a su capacidad de producción en los bienes comunes, etcétera, etcétera. Lo único que en esta propuesta es decisivo es que en la cabeza esté no el filósofo, como se dice con demasiada frecuencia, siendo así que Platón restringe muchas veces este término, sino la filosofía, o sea, ese amor a la

verdad, ese amor a la razón, que haría imposible el sostenimiento de privilegios infundados en virtud de la propia economía política de la ciudad. Por tanto, la propuesta de que la filosofía gobierne la ciudad no es otra que ésta.

El mejor modo de defender los derechos de los ciudadanos, y por tanto una verdadera democracia, es que lo que presida la ley, tanto en su función promulgadora como en su función objetiva, sea precisamente el diálogo racional, sea precisamente las propuestas de la racionalidad. Por lo que yo le entiendo, corrija me si me equivoco, quizá Platón tenía una democracia mucho más profunda, mucho más profunda de lo que puede parecer, y no solamente eso, quizá eso sí, algo más utópica. Mi impresión es que sí, que desde luego, vayamos por partes, lo que no se puede en modo alguno decir es repetir una vez más la visión, la imagen trivial del Platón antidemocrata.

Tampoco la del Platón aristocratizante, admirador del régimen de Esparta, etcétera, al menos si esto último no se hace matizadamente. Ciertamente Aristóteles, este Platón, es un admirador de la aristocracia, pero es la aristocracia del espíritu. Para él, los valores de la psique, en tanto que enfrentados a los valores del cuerpo, son fundamentales, y él reclama enérgicamente la tradición de la democracia, que ha hecho justo en las virtudes de la psique, de la razón, del logos, de la palabra, la razón de ser, la raíz última de toda propuesta política.

Lo que ocurre es que Platón entiende que la democracia real, en la medida en que sigue manteniendo privilegios, intereses de clase, etcétera, no es verdadera democracia. O sea, que democracia real y verdadera democracia no son la misma cosa, y que una verdadera democracia implica convertir la cabeza del Estado en un conjunto de normas, en buena medida procedimentales, para que todos los problemas puedan ser resueltos racionalmente y no en virtud de los intereses de ciertos ciudadanos poderosos. ¿Que esto es utópico? Pues ya lo he dicho, el propio Platón dice que sí, que lo es, y de hecho él corrigió su propuesta, su propuesta inicial, la propuesta que leemos sobre todo en la República, a favor de una especie de democracia constitucionalista.

En realidad las lecturas más últimas de ese último tratado, último en el tiempo, fue el último que escribió, y que se titula las leyes, la interpretación actualmente más, digamos, más avanzada, tiende a haber en las leyes una, no tanto una rectificación completa de la República, cuanto una propuesta de constitucionalización de aquellos derechos y deberes que aparecen en la República. O sea que sí, ahí efectivamente usted tiene toda la razón, hay una evidente propensión a la utopía en el pensamiento platónico, pero también hay rectificaciones en el sentido de la legislación, de que la legislación al menos quede inmune respecto de los intereses, de que se legisle por otras razones que los intereses. Y bueno yo habría que decir quizá que una dosis de utopía es necesaria para, quizá no para resolver los problemas puntuales, pero sí para determinar una dirección determinada hacia la que deba entender los problemas.

Sin ciertas declaraciones de utopía no veo cómo la democracia será otra cosa que la gestión de

los problemas diarios, y por cierto siempre de acuerdo con lo que hay, es decir, con los privilegios vigentes. Precisamente ya en los últimos minutos los quería hacer una especie de traslación del pensamiento, no solamente de Platón, sino también de la Grecia Clásica, como estamos hablando, porque hay dos cosas que me han llamado la atención. Ha hablado de fuerza y de palabra, de dos concepciones que eran absolutamente diferentes.

Todo eso sigue estando, es un debate que bueno está de total actualidad. ¿Qué nos podría decir? Yo creo que Platón ha fertilizado muchas veces la historia humana. Desde luego que después de la Segunda Guerra Mundial, más o menos cuando se produce la propuesta de Popper que convierte a Platón en un ogro antidemócrata, tiene también su sentido.

Es un momento en el que se acaba de vencer a las potencias fascistas y nazis, y por tanto es necesario extender, digamos, cuantitativamente, con mucha intensidad, el concepto de isonomía material, el concepto de la democracia en el sentido de la igualdad de todos ante la ley. Pero han pasado el número de años suficiente. Nuestras democracias, las occidentales, han crecido en capacidad de subvenir las necesidades del hombre, etcétera.

Y empieza a plantearse, a mi juicio, con un carácter en el que debe profundizarse mucho todavía, problemas que ahora afectan, digamos, a la calidad de la democracia. Estos problemas tienen, a mi juicio, una doble incidencia. Una, en el interior de nuestras sociedades democráticas, nada sería, a mi juicio, peor que la autosatisfacción respecto de lo que tenemos.

Nuestras democracias son muy imperfectas. Mantienen la diferencia social en un sentido muy profundo. Hay una sociedad de la miseria dentro de la sociedad de la opulencia.

Hay una sociedad de la no igualdad de oportunidades, ¿no? Y desde luego sería ridículo pensar que resolvemos todo por vía racional. De manera que, de cara hacia adentro, tenemos que considerar el problema. Y de cara hacia afuera, también.

Es decir, parece obvio que, ante la agresión, pues, solo se puede contestar con la fuerza. No hay que ser ingenuos. Uno no puede ir a por Bin Laden diciendo, hay que llevarlo a los tribunales.

Bueno, pero para llevarlo primero hay que agujerlo, ¿no? Ahora, la utilización de la fuerza se tiene que comprender, de una vez por todas, que no satisface ninguna otra condición que la mera condición de posibilidad de extender un concepto de isonomía cualitativa. Es decir, de extender tanto la satisfacción de necesidades materiales como educativas para que sea posible el ejercicio de una isonomía real, de una isonomía cualitativa, en la que ciertamente los merecimientos, y no los privilegios, constituyan la base de nuestra sociedad. Pues bien, si estas cosas caminaran en este sentido, caminarían, desde luego, en un sentido profundamente platónico.

Pues, con estas palabras, que son además muy bellas, debemos despedirnos. Muchísimas gracias, profesor Racionero. Hasta un próximo programa.

Gracias a usted.

