

El olvido del cuidado de sí y la tiranía: notas de filosofía política platónica y su proyección en el mundo contemporáneo

FRANCISCO JAVIER CALVO TOLOSA¹

Universidad Complutense de Madrid (MEAF)

fjcalvo@ucm.es

RESUMEN

Este trabajo pretende aplicar un tema de filosofía política platónica a la crisis actual de los sistemas políticos occidentales. En un primer momento, se indaga la relación que en los textos platónicos se establece entre el cuidado de sí mismo y el comportamiento cívico correcto. La aparición de las personalidades y regímenes tiránicos tiene una íntima conexión con el tema del olvido de sí mismo. Una vez examinada esta cuestión, el artículo continúa indicando algunos límites de esta explicación, y ofreciendo algunas perspectivas complementarias, a fin de ensayar un camino de educación moral basado en la ejemplaridad pública.

Palabras clave: Filosofía política, Platón, ética, modelos, ejemplaridad.

SUMMARY

This paper seeks to apply a platonic political philosophy theme to the current crisis of Western political systems. At first, the relationship established in Platonic texts between

¹ Estudiante del Máster de Estudios Avanzados en Filosofía (UCM) es Licenciado en Ciencias Políticas y de la Administración (UCM) y Graduado en Teología con premio extraordinario fin de carrera (UPSA). Ha presentado diversas comunicaciones en congresos de filosofía y humanidades (UESD, CEU y UCM). Sus líneas de investigación se centran en la filosofía y teología política, y la filosofía de la religión.

self-care and correct civic behaviour is investigated. The emergence of tyrannical personalities and regimes has an intimate connection with the issue of self-forgetfulness. Having examined this question, the article will proceed to indicate certain limitations of this explanation, while offering select complementary perspectives, with the aim of delimiting a moral education based on exemplary public behaviour.

Key words: Political philosophy, Platón, etics, models, exemplarity.

1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

En el diálogo del *Fedro*, Platón explica por boca de su maestro Sócrates, en una de las páginas maestras de toda su obra, una lograda interpretación del eros que culmina con una aproximación a la naturaleza inmortal del alma (que ampliamente se desarrollará en el *Fedón*), y el grado de perfección que alcanza ésta en virtud de la dedicación que haya tenido de la contemplación de la verdad (εἶδος-Formas). Para tratar de dar un mayor alcance a la implicación que tiene una vida entregada a la sabiduría, Platón trae a colación un mito sobre “la reencarnación” de las almas, del que consideramos podemos extraer consecuencias políticas.

Dependiendo de la adecuación con la justicia que haya tenido el hombre en su anterior vida, su alma se implantará en diversas naturalezas humanas. En este sentido, Platón establece una jerarquía de forma que: “entonces es de ley que tal alma no se implante en ninguna naturaleza animal, en la primera generación, sino que sea la que más ha visto la que llegue a los genes de un varón que habrá de ser amigo del saber, de la belleza o de las Musas tal vez, y del amor; la segunda, que sea para un rey nacido de leyes o un guerrero y hombre de gobierno; la tercera, para un político o un administrador o un hombre de negocios; la cuarta, para alguien a quien le va el esfuerzo corporal, para un gimnasta, o para quien se dedique a curar sus cuerpos; la quinta habrá de ser para una vida dedicada al arte adivinatorio o a los ritos de iniciación; con la sexta se acoplará un poeta, uno de éstos a quienes les da por la imitación; sea la séptima para un artesano o un campesino; la octava, para un sofista o un demagogo, y para un tirano la novena” (*Fedro* 248d-e)².

La hipótesis de nuestra reflexión es que el alma que se implanta en una naturaleza tiránica, que es la más corrupta y desdichada, ha sido incapaz de cuidarse a sí misma (dando por completo la espalda a la verdad), y como consecuencia es incapaz de poder cuidar de los demás. Lo que pretendemos mostrar es que, en la filosofía política platónica, la naturaleza de la personalidad tiránica, y el régimen

2 Cfr. PLATÓN, *República* X 614a ss.; *Leyes* X 904a s.; *Timeo* 90e.

político que se deriva de ella, son consecuencia del olvido del cuidado de sí. Hasta qué punto esta explicación agota la descripción del origen de las tiranías, y su actualización en nuestro momento histórico, también ocupará un lugar importante en nuestra reflexión.

2. EL DOMINIO DE SÍ COMO CONDICIÓN DE CIUDADANÍA

La *República* es quizá el diálogo más conocido y relevante de todo el *corpus* platónico. Si bien la justicia, el buen orden de la *pólis*, es reconocida comúnmente como el tema de esta obra de madurez, ésta siempre es puesta en relación con la moralidad, y el fundamento ontológico del hombre, “de modo que para ser justo es preciso saber lo que uno es en esencia y darle prioridad”³. El conocimiento sobre lo que uno es, en la perspectiva platónica, significa esclarecer la naturaleza del alma, y el carácter de las Formas ideales que están implicadas en la búsqueda de verdad que define la vida auténtica del hombre. Esta conexión entre la perfección del alma individual y la búsqueda del Estado perfecto, tiene una implicación total, puesto que “la *pólis* platónica, en tanto ampliación o engrandecimiento del alma individual, vendría a ser la ejemplificación de aquella justicia necesaria para que cada uno de los individuos logre su perfección en el seno de la ciudad”⁴.

La tesis que manejamos es que todas estas consideraciones en torno a la perfección del alma están englobadas en la categoría cuidado de sí, ejercicio que pasa primero por un autoconocimiento, y en segundo lugar por el dominio de sí. Solo recorrido este camino es posible una vida política correcta, esto es, capacidad de cuidado de los demás, que a su vez propicia la instauración de un régimen político bueno (Aristocracia-Monarquía). Similar planteamiento podemos encontrarlo en la interpretación de Michel Foucault, quién en el análisis del pensamiento platónico en su historia de la sexualidad, reconoció una implicación netamente política en la doctrina platónica del cuidado de sí (*Alcibiades*)⁵.

La conexión entre cuidado de sí y cuidado de los otros está expuesta en numerosos pasajes de la obra de Platón, aunque no siempre con una clara incidencia política. Por ejemplo, el final del diálogo *Fedón*, la despedida de Sócrates de sus amigos antes del momento de la muerte, es una muestra bastante evidente de esto que aquí estamos explicando. Sócrates es el sabio que ha dedicado toda su vida a ejercer el mandato del oráculo de Delfos “conócete a ti mismo”, entregando su

3 B. BOSSI, *Saber gozar*, Madrid 2008, 177.

4 L. SOARES, *Platón y la política*, Madrid 2010, 111.

5 Cfr. M. FOUCAULT, *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*, Madrid 1984, vol. II, 159.

existencia a la sabiduría y a la justicia, a la investigación de las causas esenciales de lo real: “ya no admito ni puedo reconocer las otras causas, esas tan sabias. Conque, si alguien afirma que cualquier cosa es bella, o porque tiene un color tan atractivo o una forma o cualquier cosa de ese estilo (...) me atengo sencilla, simple, y quizás, ingenuamente a mi parecer: que no la hace bella ninguna otra cosa, sino la presencia o la comunicación o la presentación de la belleza en sí” (*Fedón* 110d-e).

Solo por este descubrimiento, Sócrates puede atreverse, no solo a enseñar y a dar explicaciones a sus interlocutores sobre las realidades últimas de la vida, sino a darles el mandato básico de la existencia (bajo la convicción de que dando esta indicación ejerce el mayor cuidado de los demás): “que cuidándoos de vosotros mismos haréis lo que hagáis a mi agrado y al de los míos y de vosotros mismos, aunque ahora no lo reconozcáis” (*Fedón* 115b).

Este pensamiento aparece reflejado, en una vertiente más política, tras los desórdenes desencadenados en Siracusa en el contexto del asesinato de Dion: “tratad de persuadir y de exhortar a amigos y a enemigos con afabilidad y por todos los medios, y no cejéis hasta que lleguéis a conseguir ver realizado con brillantez y felicidad lo que os hemos dicho ahora, semejante a un sueño divino que habéis tenido mientras estabais despiertos” (*Carta VII* 357c).

Como tendremos oportunidad de desarrollar más adelante, la vida lograda del hombre alcanza su plenitud en la contemplación de las ideas, acontecimiento que tiene un segundo movimiento en la vuelta del filósofo a la *pólis* para dedicar su vida a ordenar bien la comunidad, es decir, a tratar de cuidar a los otros. Sin el cumplimiento del primer requisito es imposible el segundo. No obstante, este camino de la sabiduría está lejos de ser una conquista fácil y ajena a la vida afectiva del individuo. Para alcanzar el Bien es necesario dominarse a sí mismo, subordinar los impulsos pasionales al imperio de la razón. Quien no se gobierna a sí mismo, no lo olvidemos, no puede gobernar a otros y para gobernarse a sí mismo hay que conocerse y conocer las Formas ideales a alcanzar a contemplar.

La psicología platónica establece en diversos textos una tripartición del alma⁶ (racional, fogosa y apetitiva), doctrina fundamental para entender qué significa el dominio de sí que aquí estamos manejando: “¿y es algo distinto de la razón, o bien

6 “Decir a qué se parece (el alma), es ya asunto humano y, por supuesto, más breve. Podríamos entonces decir que se parece a una fuerza que, como si hubieran nacido juntos, lleva a una yunta alada y a su auriga. Pues bien, los caballos y los aurigas de los dioses son todos ellos buenos, y buena su casta, la de los otros mezclada. Por lo que a nosotros se refiere, hay, en primer lugar, un conductor que guía un tronco de caballos y, después, estos caballos de los cuáles uno es bueno y hermoso, y está hecho de estos mismos elementos, y el otro de todo lo contrario, como también su origen. Necesariamente, pues, nos resultará difícil y duro su manejo.” Platón, *Fedro* 246b.

es una especie racional, de modo que en el alma no habría tres especies sino dos, la racional y la apetitiva? (...) ¿O habría en el alma una tercera especie, la fogosa, que vendría a ser como el auxiliar de la naturaleza racional, salvo que se corrompiera por una mala instrucción?” (*República* 441a).

Además, esta armonización tiene una dimensión política de primer orden: “hemos convenido adecuadamente que en el alma de cada individuo hay las mismas clases – e idénticas en cantidad que en el Estado”⁷.

El alma apetitiva es conocida también como irracional, allí donde residen los impulsos vitales del hombre, el deseo sexual, y en definitiva todo lo que implica la búsqueda de placer. Por otro lado, la parte racional (auriga), que es la más excelsa de todas, es la que tiende a la contemplación y al conocimiento de la verdad. Lo decisivo, en este esquema, parece encontrarse en la parte del alma intermedia, el corazón o la fogosidad (*θυμός*). Dependiendo de la fuerza que tenga lo racional o irracional en el interior del hombre, es decir, en la medida en que estemos sujetos a las pasiones sensibles, o por el contrario, a la fuerza de la verdad de las esencias, esta parte media de la personalidad se inclinará hacia uno u otro lado, determinando la forma de ser.

Platón ofrece un tipo de programa sobre el cuidado de sí mismo –que no es otro que el camino de conquista de la virtud filosófica– que pasa, a nuestro juicio, por una ética que en primer lugar exige el dominio de los placeres, y en segundo lugar por la práctica de la virtud, “la virtud filosófica implica la sabiduría y su purificación de placeres y dolores y miedos como fines de la acción, sea el filósofo o el analfabeto quien la posea, aunque el filósofo sea quien ha de poseerla”⁸. De esta forma el alma será lo suficientemente justa como para poder intervenir en la polis para plasmar en la *communitas* esa misma armonía y justicia.

El olvido de sí mismo, la ausencia de un trabajo de *katharsis*⁹, en su doble vertiente, ascética y sapiencial, lleva a la aparición de una personalidad anti-política, en el sentido de que es incapaz de trabajar por y con aquellos con los que comparte la vida común.

No en vano, el programa de educación “cívico-política” que Platón desarrolla en buena parte de la *República* (libros II-III y X), se centra en la moderación de las pasiones, y “la transformación del alma que comienza desde la niñez (519a), a fin

7 PLATÓN, *República* 441c

8 B. BOSSI, *Saber...*, 164.

9 “Al aprendizaje o entrenamiento en las virtudes que proveen la calma, sigue la actividad contemplativa de lo real (...) no se trata de imponer una purificación por imperativo de la voluntad, sino más bien que la filosofía es ella misma esa *katharsis*, en cuanto produce naturalmente la liberación de toda agitación inútil, mediante el conocimiento de lo real.” B. Bossi, *o.c.*, .165.

de que el alma del joven sea liberada de los pesos de plomo de los placeres corporales que mantienen su visión vuelta hacia abajo (519b)¹⁰.

3. LA VIDA DESCUIDADA DEL TIRANO

La visión de que la antropología platónica está atravesada por un idealismo que desprecia los deseos y las prácticas sensibles-corporales, es un reduccionismo que no hace justicia a la visión de lo humano que aquí estudiamos, compleja y bastante más rica de lo que estos juicios fáciles suelen proponer. Lo cierto es que Platón ha dedicado muchos esfuerzos a atender al cuidado necesario de todos los deseos del alma. Tanto es así, que podemos decir, que en su pensamiento, la armonización de todas las fuerzas presentes en el alma no tiene una incidencia simplemente individual, sino también colectiva: “el hombre guiado por la razón se preocupa por atender los deseos de las otras partes, sin dejarlos en necesidad ni tampoco llenándolos en exceso, a fin de que no la perturben [...]. No se trata de un doloroso ascetismo privativo sino de un saber moderar y serenar para la plena satisfacción del sujeto y para el ejercicio de la inteligencia, a fin de evitar el trajín de múltiples placeres innecesarios sin ley, que son los que gobiernan al tirano”¹¹. La serenidad, el perfeccionamiento ético y la moderación de los deseos —y pasiones del alma— tienen una máxima implicación política, dado que dependiendo de su eficacia dará lugar a diversos tipos de hombre unos más sociables que otros.

Dependiendo del éxito en la armonización del alma del hombre, fruto del cuidado de sí mismo, aparecerán en los escritos platónicos una galería de tipos de hombres que corresponden a los diferentes modos de gobierno de la ciudad. Lo que define la personalidad del político corrupto; tanto del oligarca, el demócrata y el tirano, es la búsqueda de la satisfacción de sus deseos más bajos en detrimento del resto de los hombres.

Platón ofrece en el libro IX de *La República* una interesante y pormenorizada descripción de la vida del tirano¹². De él se dice, en primer lugar, que ha estado acostumbrado desde pequeño a satisfacer sus deseos sin orden, y a rodearse de amistades que han favorecido que se implante en él la pereza y la pasión erótica en anarquía. Precisamente una de las lecciones platónicas más importantes sobre el cuidado de sí, tiene que ver con las amistades de las que el joven debe rodearse,

10 M. NUSSBAUM, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y en la filosofía griega*, Madrid 2015, 226.

11 B. BOSSI, *Saber...*, 200.

12 PLATÓN, *República* 572c-580a

especialmente en todo aquello que tiene que ver con la práctica del amor y las pasiones eróticas. De hecho, el diálogo del *Fedro* gira en torno a la clara preocupación del maestro, Sócrates, por su joven amigo, y el intento de evitar que éste caiga bajo el hechizo de Lisias, quien con sus enseñanzas sobre el amor, puede llevar al joven al desastre más absoluto. Nada hay más pernicioso que una doctrina errónea sobre el amor aprendida por los jóvenes: “el asunto sobre el que departíamos, era un si es no es erótico. Efectivamente, Lisias ha compuesto un escrito sobre uno de nuestros bellos, requerido no precisamente por quien lo ama, y en esto residía la gracia del asunto. Porque dice que hay que complacer a quien no ama, más que a quien ama.”(*Fedro* 227c).

Los argumentos que Sócrates desarrollará en el resto del coloquio tendrán como finalidad cautivar el ánimo del muchacho, y alejarle de estos pensamientos equivocados del amor, que en el horizonte en el que nosotros los estamos comprendiendo, llevan a la creación de un ánimo tiránico.

La verdadera amistad, aquella que hace crecer a los hombres en justicia y virtud, es el tema central del diálogo *Lisis*, de donde podemos extraer importantes consecuencias para la labor del dominio de sí mismo, y la amistad que debe fundar una *pólis* justa. Nada bueno en la relación de los hombres entre sí puede extraerse de intenciones utilitarias, o de una búsqueda de reconocimiento, del elogio fácil, y de los deseos sensibles desencadenados. Así comienza la enseñanza de Sócrates a Hipótales, previendo a este de que un lenguaje equivocado (adulador) respecto a la persona querida puede llevar a terribles consecuencias: “Tus amores, Hipótales, son nobles, y te honran en todos conceptos. Pero explícate ahora, como lo hacías delante de tus camaradas, porque quiero saber si conoces el lenguaje que conviene tener sobre amores delante de la persona que se ama, ya estando solos, ya estando delante de otras personas” (*Lisis* 123a).

Es propio del ánimo tiránico asociarse con aduladores que “lo obedecen y se hace amigos para obtener favores”¹³. La falta de moderación en el eros, tanto del que recibe la adulación como del que la realiza, lleva a la anarquía interior, y esto, como estamos viendo, causa el fracaso de la justicia pública. El tirano, en definitiva, no conoce la verdadera amistad ni el verdadero orden del eros. Incapaz de amar y ser amado.

Define el alma del tirano que “las partes superiores de su alma estén esclavizadas por el amor enloquecido y vicioso. Lejos de satisfacer sus deseos, siendo éstos insaciables, no hace lo que quiere y está lleno de arrepentimiento, quejas y

13 B. Bossi, *Saber....*, 201.

lamentos”¹⁴. El ejemplo perfecto de esto es el personaje de Alcibiades, quien en la escena final del *Banquete* irrumpe, tras la exposición del discurso de Diotima, haciendo gala de todos estos excesos propios del tirano y del fracaso del dominio de sí: “No mucho después se oyó en el patio la voz de Alcibiades, fuertemente borracho, preguntando a grandes gritos donde estaba Agatón y pidiendo que le llevaran junto a él. Le condujeron entonces hasta ellos, así como a las flautas que le sostenía y a algunos otros de sus acompañantes, pero él se detuvo en la puerta, coronado con una tupida corona de hiedra y violetas y con muchas cintas sobre la cabeza”(*Banquete* 212d).

En definitiva, el tipo de hombre tiránico es envidioso, injusto, impío, vicioso, y en su vida, bajo una aparente seguridad de éxito mundano, vive desgraciado, haciendo lo mismo a sus semejantes. El tirano siendo un esclavo de sus pasiones, fruto de haberse olvidado de sí mismo, no hace más que tratar a los demás como a sí mismo, esto es, como si fueran sus esclavos.

4. EL FRACASO DE LA POLIS: LA TIRANÍA

Las reflexiones políticas de Platón suelen considerarse como un programa cerrado cuyo ideal está en su aplicación íntegra. De aquí que algunos pensadores contemporáneos hayan denunciado este planteamiento como totalitario (Hannah Arendt). No obstante, una aproximación no menos conforme con los textos, nos lleva a entender la función de la reflexión platónica como instancia crítica en el sentido de que: “Sócrates revela en la *República* cuál es el carácter que debe tener la ciudad para satisfacer las necesidades más elevadas del hombre. Al permitirnos entender que la ciudad construida de acuerdo con dicha exigencia no es posible, nos permite entender los límites esenciales, la naturaleza de la ciudad”¹⁵. También Martha Nussbaum es de la misma opinión al decir que: “Platón llega a la conclusión de que tal comunidad no existirá jamás; así, insta a los individuos a orientar su existencia a la vida de la ciudad, aunque sin contar con su contexto de apoyo”¹⁶.

Desde esta perspectiva, podemos comprender las diversas aportaciones de la filosofía política platónica, tanto descriptivas como normativas, como señalización de los límites de lo político. En este sentido, consideramos que encontramos una enorme capacidad de análisis en la descripción de los regímenes tiránicos, crítica que trasciende las épocas y las culturas concretas. Ya sea porque el propio Platón

14 Ídem.

15 L. STRAUSS, *La ciudad y el hombre*. Buenos Aires 2006, 200.

16 M. NUSSBAUM, *Fragilidad del bien....*, 226.

tuvo que sufrir las consecuencias de esta forma de estado, sea porque en la personalidad tiránica está presente como en ninguna otra el dominio de lo sensible –lo más alejado a las ideas–, la fuerza con la que se muestra la injusticia de las tiranías conmueve a cualquiera que se acerque al libro IX de *La República*. Aquí “Platón se ocupará de probar la tesis de que la *pólis* tiranizada y el hombre tiránico se hallan sumidos en la mayor infelicidad”¹⁷, en contraposición con la felicidad no solo terrenal, sino eterna, que alcanza el filósofo (quien cuida de sí y de los otros).

Las consecuencias de la aparición de la naturaleza corrupta en el interior del hombre, que como hemos mostrado es resultado de un descuido de sí, propia del tirano, y la llegada de éste al poder, lleva a consecuencias desastrosas. Siguiendo el paralelismo individuo-polis, Platón explica como el régimen tiránico surge de la vida democrática sin orden y del exceso de libertad (anarquía de los deseos): “y por lo tanto, es natural que la tiranía no pueda establecerse sino arrancando de la democracia; o sea que, a mi parecer, de la extrema libertad sale la mayor y la más ruda esclavitud. Resulta, pues evidente que, cuando surge un tirano, es de esta raíz del liderazgo” (*República* 564a).

Esta forma de gobierno introduce la desconfianza en medio de la comunidad, el miedo y la lógica del enfrentamiento amigo-enemigo, que frente a Carl Schmitt, quien la considera lo definitorio de lo político¹⁸, en Platón es el resultado de la corrupción de la *pólis*. Guerras, destierros y muertes definen el desgobierno instaurado por aquel que no sabe gobernarse a sí mismo. La esclavitud y el desorden se manifiestan en la vida pública provenientes del ánimo esclavizado e infeliz propio de este ejercicio del poder político.

En definitiva, el modelo ideal de *pólis* desarrollado en *La República*, con sus contrarios –en el que destaca la tiranía como la mayor corrupción– nos demuestra que “no hay ciudad ni individuo que pueda ser feliz sin llevar una vida bajo las normas de la justicia”¹⁹, virtud que solo es posible conseguir socialmente si previamente el individuo se ha conocido y cuidado en sus múltiples facetas, norma principal de toda la actitud socrática, sólido fundamento de la vida pública feliz.

El planteamiento que seguimos no deja de plantear algunas dudas o lagunas por las que el edificio de la ciudad ideal se oscurece. Parece, por todo lo que es-

17 L. SOARES, *Platón....*, 180.

18 “Si se lo comprende exactamente, lo político solo designa el grado de intensidad de una unidad. Entonces, la unidad política puede poseer y reunir en sí contenidos distintos. Pero siempre indica el grado de unidad más intenso, a partir del cual se define también la distinción más intensa, la discriminación entre amigo y enemigo” Schmitt, C. (1933), *Der Begriff des Politischen*. Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt, cit. en: J-K. Kervégan, *¿Qué hacemos con Carl Schmitt?*, Madrid 2013, 156.

19 L. SOARES, *Platón....*, 183.

tamos diciendo, que es casi matemático que si los hombres de una sociedad controlan sus placeres y deseos sensibles trabajarán, automáticamente, por la justicia, y realizarán la mejor obra política. No parece considerarse la existencia de otras distorsiones en el desarrollo moral o intelectual del hombre que puedan acabar con el fracaso de la política y el advenimiento de la injusticia social.

Platón no llama la atención de un elemento común que tanto el tirano como el filósofo comparten: la soledad²⁰, de tal forma que “el tirano aísla a los hombres y se aísla de ellos, comportándose como un parásito del entre, y el filósofo al volver de su aislamiento quiere tener poder sobre el caos de las opiniones”²¹. La vida contemplativa entraña un riesgo claro: el ensimismamiento y la pretensión de verdad absoluta. En la lógica platónica esto sería absurdo, en el sentido de que, el mundo de las Formas, introduce una alteridad real que impide la autorreferencialidad. No obstante, ya el mismo sabio griego señaló la dificultad con la que se encontrarían en su ciudad ideal para que los filósofos volvieran a dedicarse a los asuntos públicos, inclinación que nos muestra la a veces poco sociable actitud del hombre dedicado a la teoría.

La crítica de Hannah Arendt²² a la historia de la filosofía política parte precisamente de lo que ella considera una igual actitud común del tirano y el filósofo, en el sentido de que toda la tarea de la filosofía en el terreno de la polis es, desde Platón, una manifestación de esta “violencia de la mismidad” del uno (pensar es igual a ser), que implica un no-reconocimiento de lo distinto, y un olvido de aspectos primordiales de la praxis política como es la pluralidad propia de lo social.

La prioridad de la teoría, propia de la filosofía a partir de Platón, a pesar del intento de su discípulo aventajado de salir de estas coordenadas, ha llevado a pensar a los filósofos de la política que la falta de realización del pensamiento en la praxis se debe a un fallo de lo teórico, “así ha ocurrido desde aquellos tiempos de Grecia hasta hace bien poco. Pues la verdad es que, desde hace dos siglos, casi todos los filósofos han propuesto ideas que debían aplicarse en la política, para así realizar el mejor de los mundos posibles. Un filósofo alemán, J.G. Fichte (1762-1814) defendió que la nación unida alrededor del filósofo era la verdadera realidad y que los hombres debían entregar su vida por ella. Otro, G.W. Hegel (1770-1831), pensó que teníamos que sacrificarnos por la familia, por el sistema productivo e

20 Un formidable ejemplo de como la literatura puede presentarse como instancia crítica y descriptiva de estas realidades políticas son las obras de Gabriel García Márquez. El autor colombiano ha descrito como nadie la soledad propia de la vida de los dictadores contemporáneos en sus obras *El otoño del patriarca* y *El coronel no tiene quien le escriba*.

21 S. FORTI, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*. Madrid 2001, 91.

22 Cfr. Ídem.

industrial y por el Estado [...]; Carlos Marx (1818-1883) dijo que este sacrificio se debía hacer en favor de la clase obrera, y que si esta clase trabajadora iba dirigida por los hombres que conocían su doctrina, la única científica, el materialismo histórico, llegaríamos a hacer de la tierra un paraíso [...]. Por fin Martin Heidegger (1889-1974) pensó que él bien podría ser el Platón que aconsejara al nuevo tirano, a Hitler [...]. Heidegger, como Platón, reclamaba para el filósofo el papel de dirigir al dirigente”²³.

La reacción del discípulo de nuestro filósofo, Aristóteles, bien puede comprenderse como un intento de liberar la reflexión sobre lo político de esta “unidad de la ciudad ideal que entrega la real al conflicto más incontenible”²⁴. La falta de reconocimiento en la filosofía de Platón de la diversidad propia de lo contingente, olvidada por la contemplación de las Formas ideales, tiene la inquietante consecuencia de la desaparición de lo propiamente público o político: “Es evidente que al avanzar en el sentido de ser lo más unitaria posible y unificarse progresivamente, la ciudad dejará de serlo. Porque por su naturaleza la ciudad es una cierta pluralidad, y al unificarse más y más, quedará la familia en lugar de la ciudad, y el hombre en lugar de la familia. Podemos afirmar que la familia es más unitaria que la ciudad, y el individuo más que la familia”²⁵.

Sin entrar a decidir cuál de las dos perspectivas es más adecuada para comprender lo político, es bastante decepcionante notar que “hay un vínculo necesario entre la absoluta perfección de la ciudad ideal y la circunstancia de que todos los organismos políticos conocidos por Platón presenten, sin excepción alguna, un régimen malévol”²⁶. En efecto, Platón no conoció nunca una ciudad gobernada justamente, más bien, sus experiencias históricas fueron absolutamente decepcionantes: primero en Atenas con el gobierno de los 30 tiranos, quienes condenaron a su maestro Sócrates. Después en Siracusa donde las cosas no le pudieron ir peor. La realidad sensible, también en la polis, no dejaba de ser una imagen decadente de la idea perfecta. No obstante, hay que matizar el juicio realizado por Espósito, en el sentido de que el viejo Platón pudo darse perfecta cuenta de su fracaso y matizar en *Las Leyes* la idealidad de la ciudad perfecta.

El régimen tiránico, en el planteamiento platónico lo sabemos bien, es el resultado de una falta de cuidado moral de los ciudadanos. Más inquietante, pero no por ello menos descriptiva, es afirmar que, en la propia dinámica del accionar político existe una discordia irreconciliable, una fragilidad no conducible a formas

23 J.L. VILLACAÑAS, *Los latidos de la polis. Filosofía para ciudadanos*. Madrid 2008, 31-32.

24 R. ESPÓSITO, *Diez pensamientos acerca de la política*, Buenos Aires 2012, 38.

25 ARISTÓTELES, *Política*, II, 2, 1261a.

26 ESPÓSITO, R. (2012), p.38.

ideales, que nos pone siempre en camino al ejercicio abusivo del poder (tiranía), incluso en sociedades en las que el hedonismo no es el principio de la felicidad de los individuos. El caso de la Alemania de la República de Weimar es un ejemplo paradigmático, puesto que una sociedad asentada en una moral kantiana contraria al hedonismo, no por ello dejó de alumbrar el más peligroso y destructivo régimen tiránico de la historia. Tales consideraciones nos deben hacer pensar que el platonismo no es absolutamente concluyente en su diagnóstico sobre las tiranías.

Por todo lo dicho, un análisis que pretenda averiguar las causas del resurgimiento de las tiranías en nuestra época, y los fracasos de diversos procesos de democratización, exige una mirada más amplia que lo que Platón nos ofrece en sus textos.

5. LA CRISIS DE LA REPÚBLICA: LOS NUEVOS TIRANOS

La pregunta a la que debe responder todo esfuerzo del pensar es la que nos asalta en nuestro presente, realidad histórica, que en palabras de Hannah Arendt, es siempre un frágil episodio entre el pasado y el futuro²⁷.

Cabe preguntarnos si el tipo de naturaleza humana del tirano, a la que parece que el filósofo no está exento de caer en ella, es algo del pasado, realidad que se ha superado en los regímenes republicanos, de derecho y democráticos, o más bien, encontramos en nuestras sociedades occidentales una actualización de la tiranía en otras formas de expresión, pero en cuyas causas encontramos el mismo olvido de sí mismo que ya diagnosticó Platón y/o otras causas; puesto que “la naturaleza humana está esclavizada de tantas formas que es casi un milagro que un individuo logre alcanzar lo más alto”²⁸. Y si esto es así ¿Cómo encontrar antídotos, a la altura de nuestros días, para no claudicar ante estados asentados en la corrupción del poder?

La tradición republicana que inauguró Aristóteles, “después de liberar a cada uno de los números –las distintas partes de la ciudad– de la coacción a la unidad”²⁹, en su intento de construir sociedades políticas cívicas y felices, ha entrado en las últimas décadas en una nueva crisis, cuya pluralidad de causas pasan a menudo desapercibidas. La fragilidad de los gobiernos que se fundan en la libertad y excelencia de los ciudadanos, y que buscan su progreso (único camino, desde la perspectiva de la filosofía política moderna, de ser coherentes con la naturaleza del hombre

27 Cfr. H. ARENDT, *La condición humana*, Barcelona 2016, 28.

28 L. STRAUSS, *Sin ciudades no hay filósofos*, Madrid 2014, .116.

29 R. ESPÓSITO. *Diez pensamientos...*, 39.

como fin en sí mismo), están claramente puestos en evidencia en nuestro momento histórico. El advenimiento de nuevas formas de tiranía es una evidencia que se impone por sí misma. Estos gobiernos abusivos en el uso del poder político constituidos, especialmente en Occidente, sobre sociedades emotivistas y hedonistas, que como bien sentenció el filósofo alemán Max Scheler son “el signo más seguro de la decadencia vital de una época es siempre el creciente hedonismo práctico”³⁰, pasivas ante la corrupción, y con un claro anhelo de identidad (unidad), nos lleva a plantearnos, a partir del *logos* filosófico-político, salidas que trasciendan, como único camino de solución el control del placer, el dominio de sí mismo y la práctica de la filosofía (propuesta platónica).

Ya hemos visto como la coincidencia entre la filosofía y el poder político es cuanto menos problemática, incluso realidades “que tienden a separarse por su propia naturaleza”³¹. La absolutización de determinados bienes o instituciones, es decir, el imperio de la pasión desmedida, sigue pareciéndonos uno de los problemas endógenos, que siempre acompañarán, la *praxis* política.

La libertad es siempre un riesgo, máxime cuando parece no tener límites de desarrollo. Un mal uso de ella conlleva la dominación sobre el otro, el ejercicio tiránico del poder. Frente a ello es necesario, como antídoto principal frente a estas disposiciones, la promoción de un “tipo de personalidad fuerte, flexible y equilibrada, [...], que requiere conocer la pluralidad de instituciones en las que se desgrana la vida social como la vida profesional, el mercado, la publicidad, la ciencia con la universidad, el eros con sus lugares apropiados, la política con los suyos, el arte, con sus museos, sus bibliotecas y sus cines, la religión son sus lugares sagrados, las ONG, y la familia con la casa”³².

La prevención frente al ejercicio desmedido del poder, más que una *kataharsis* y ascesis de los placeres, que es necesaria para consolidar personalidades equilibradas, requiere también la apropiación del mundo político plural y constantemente en cambio. No es posible parar el movimiento (*dynamis*) de lo político, intrínseco a él, introduciendo la Forma ideal de justicia, sino que la armonización de la *pólis*, pasa por mirar cada uno de los bienes presentes en lo social “desde sí mismo. El amor desde el amor, y no desde el poder, el dinero o la belleza”³³. La tiranía de los valores³⁴, que ya en su momento diagnóstico tan sutilmente Carl Schmitt, es el principal peligro que la racionalidad técnico-económica propia del neoliberalismo

30 M. SCHELER, *Ética*, Madrid 2006, 465.

31 L. STRAUSS, *Sin ciudades...*, 116.

32 J.L. VILLACAÑAS, *Los latidos de la polis...*, Madrid 2008, 16.

33 Ídem, 17.

34 Cfr. C. SCHMITT, *La tiranía de los valores*, Buenos Aires 2009.

introduce en el discernimiento público en nuestro momento. La premisa de que hay una intercambiabilidad entre las esferas de la vida, es decir, que todo es susceptible de ser traducible a bienes económicos³⁵ o de consumo, es el principal peligro que necesitamos diagnosticar, y ante el que la filosofía no puede permanecer inerte. Las herramientas de discernimiento práctico que tanto Platón como Aristóteles nos han brindado deben aparecer, si cabe, con más fuerza en la actualidad, asistiéndonos así para situar lo político en su ámbito propio de racionalidad.

La filosofía se convierte, en este intento de renovar el republicanismo político, en la luz que guía un trabajo necesario de reflexión y deliberación pública (prudencia) que nos permita “descubrir los equilibrios que necesitamos para atender todas las facetas de una vida que sea compleja y plural”³⁶. Para ello tan importante o más que la apropiación de herramientas teóricas, es poner ante la vista ejemplos y modelos de personas prudentes, puesto que como ya señaló Aristóteles: “en cuanto a la prudencia, puede formarse de ella una idea considerando cuáles son los hombres a quienes se honra con el título de prudentes”³⁷.

Nada más importante para el acierto en nuestro juicio práctico que la existencia en el espacio público de modelos y líderes que encarnen la serenidad, fortaleza, justicia y prudencia necesarias para la construcción de la ciudad justa. Frente a los tiranos contemporáneos, necesitamos demócratas prudentes, que contagien los ideales de la libertad, igualdad y compromiso a la ciudadanía. Para esto es necesario recomponer una teoría de la imitación acorde a las coordenadas de nuestra época: “sólo cuando la Modernidad misma sufre su crisis, a fines del XIX y a lo largo del XX, sólo entonces tiene lugar un inesperado pero manifiesto florecimiento de la teoría de la imitación en una variedad de ciencias y disciplinas contemporáneas. En modo alguno, sin embargo, puede hablarse –importa insistir en esto– de una vuelta a la antigua teoría de la imitación, en general olvidada y completamente fuera de uso, sino la aparición de una nueva forma de imitación, desconocida antes, que en sentido amplio, y haciendo una utilización meramente funcional del término, puede denominarse imitación “postmoderna”. La psicología, la sociología, la antropología, la teoría de la cultura, la lingüística o la teología evidencian este renacimiento e insólita vitalidad de la imitación de modelos personales, que alcanza su cumbre en las obras filosóficas de Max Scheler y Henri Bergson”³⁸. Brevemente vamos a

35 “Es preciso por ello que tengamos en mente que la lógica del valor se distorsiona tan pronto como abandona su esfera de pertinencia –la de lo económico y la justicia conmutativa– y transforma y pone en valor aquellas cosas que no son bienes económicos, intereses, metas o ideales.”, *Ibd.*, p.110.

36 J.L. VILLACAÑAS, *Los latidos...*, p.17.

37 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 4.

38 J. GOMÁ LANZÓN, *Imitación y experiencia*, Madrid 2013, 398.

fijarnos en la aportación del primero de los filósofos citados, en cuya interesante teoría moral sobre los modelos y líderes podemos encontrar una sólida reflexión para discernir qué tipo de personas y por qué pueden servirnos de guía.

La principal diferencia entre líder y modelo es que el primero siempre es una persona real histórica, y el concepto es “sociológico axiológicamente neutral y máximamente general”, mientras que “la relación modelo-imitación es una relación ideal, independiente del espacio, del tiempo, de la presencia real e incluso de la existencia real histórica”³⁹. Los líderes –que en sociedades democráticas están en constante movimiento– que surgen en cualquier sociedad son “hombres que aparecen de algún modo determinados, movidos, agraciados, iluminados o seducidos por dioses y demonios”. Los modelos y contramodelos son esos “dioses y demonios”, figuras ideales que resplandecen especialmente “en los sueños populares que llamamos mitos y leyendas”⁴⁰. Platón ya señaló con insistencia la importancia de estas figuras en la educación de los jóvenes en la educación ideal, de ahí la importancia de: “ponerse el máximo cuidado en los primeros relatos que los niños oyen, de modo que escuchen los mitos más bellos que se hayan compuesto en vista a la excelencia.”(*República* 378e).

No obstante, no hay que relegar la existencia de los modelos dignos de imitar o de repudiar como ideales de una época pasada. También en la actualidad, junto a nosotros, presentes en la prensa o en lo escondido de vecindarios anónimos, existen estas vidas logradas que pueden asistirnos e impedir que caigamos presos de los nuevos tiranos, o peor todavía, convertirnos en uno de ellos. Lo decisivo es decir en base a qué podemos seleccionar un verdadero tipo a seguir o imitar. En la teoría moral de Scheler todo se decide en la cuestión del valor, cuestión que tiene mucho que ver con la teoría platónica del bien, tema que aquí no podemos desarrollar.

Existen estas peculiares cualidades objetivas, a priori, jerárquicas y materiales unidas a bienes, hechos, personas reales o personajes de literatura. De entre las distintas modalidades de valores distinguimos jerárquicamente: los sensibles (placentero-doloroso); vitales (noble-vulgar); espirituales (bello-feo; justo-injusto); y sagrados (santo-profano). Los modelos son “en su sentido inmanente, siempre un concepto de valor. Cada uno considera su modelo, en la medida en que lo tiene y lo sigue, también como lo bueno, perfecto y debido. Cualquier clase de amor y de valoración positiva, en sentido religioso, moral o estético, vincula cada alma con su modelo en una relación siempre cálida y afectiva”⁴¹. Las diversas opciones vitales de cada uno le pueden hacer sentir más simpatía por modelos que encarnen

39 M. SCHELER, *Modelos y líderes*, Salamanca 2018, 17-18.

40 Ídem.

41 *Ibd.*, p.21.

uno u otro valor positivo; no obstante, como personas llamadas a desarrollarnos en plenitud, y como sociedades llamadas a vivir en común (común-uni6n), debemos aspirar a lo m1s alto y a poner ante nuestros ojos los prototipos del *santo*, *el sabio*, *el genio* y *el h6roe*.

Si hacemos caso a Scheler, nos encontramos con que todo se decide en el primero de los tipos citados, “el resto de modelos –desde el genio y el h6roe hasta los l6deres en econom1a– *dependen* directa o indirectamente de los modelos religiosos dominantes. Los l6deres y modelos religiosos abarcan e inspiran a todos los otros modelos y liderazgos. Esto se debe a que la religi6n, primero es m1s originaria que los dem1s factores espirituales de la historia”⁴², algo de lo que Plat6n era muy consciente⁴³. El factor religioso es fundamental para la construcci6n de una sociedad justa y basada en la convivencia, el respeto a la pluralidad y a la dignidad de cada persona. En este mismo sentido se han pronunciado en las 6ltimas d6cadas fil6sofos de la talla de Adela Cortina, J6rgen Habermas y el ya citado Jos6 Luis Villaca6nas⁴⁴, quien p6blicamente ha defendido la importancia de una nueva ilustraci6n que incorpore la religi6n como realidad positiva (sin caer en ning6n tipo de absolutismo teol6gico). La fuerza humanizadora de un personaje trascendental en la historia la humanidad como Jes6s de Nazaret, el justo que en sus 6ltimas palabras perdon6 a los que con odio le condenaban a la peor de las muertes o personas entregadas a aliviar el sufrimiento de los m1s necesitados (S. Juan de Dios, S. Jos6 B. Cottolengo, Sta. Teresa de Calcuta), son resplandor de luz que nos gui1a en el camino inverso del de aquellos que quieren imponer la voluntad sobre sus pr6jimos.

6. EP6LOGO: FILOSOF1A PARA CIUDADANOS

La filosof1a pol6tica, a diferencia de la ciencia pol6tica o la sociolog1a, tiene la pretensi6n de alumbrar verdades atemporales que nos sirvan para la armonizaci6n de la vida en com6n, la convivencia y el bien com6n. Estas ideas filos6ficas no tienen que ser te6ricas, es m1s, quiz1a no deban serlo, sino deben estar referidas siempre a la buena pr1ctica de los ciudadanos. En nuestra reflexi6n hemos intentado mostrar c6mo la construcci6n de la ciudad pasa por un trabajo previo que implica la

42 *Ibd.*, p.48.

43 En la ciudad ideal est1 prohibido hablar de Dios con mentiras. Las consecuencias de esto ser1an terribles: “En cuanto a que Dios, que es bueno, se ha convertido en causante de males para alguien, debemos oponernos por todos los medios a que sea dicho o escuchado en nuestro Estado, si pretendemos que est6 regido leyes adecuadas; ni el hombre m1s joven ni el m1s anciano narrar1n tales mitos, est6n en verso o en prosa, puesto que ser1an relatos sacr6legos, y ni son convenientes para nosotros ni coherentes entre s1” Plat6n, *Rep6blica* 380b-c.

44 V6ase: <https://www.youtube.com/watch?v=60ZobjoeZm8>

dominación de las propias pasiones para contribuir a la justicia social, propuesta no exenta de problemas, y enormes matices. Hoy día, en el momento en el que quizá se ha olvidado más la implicación de la ética en la política, estas consideraciones que hemos extraído de la obra de Platón, sean un camino para la consolidación de ciudadanos comprometidos con el bien común.

La consolidación de regímenes republicanos, es decir, de Estados de derecho, hoy día amenazados por la sombra de los populismos de uno u otro carácter, en los que las emociones y las pasiones irracionales ocupan el gobierno de los actores implicados, pasa por la reivindicación y la promoción de: “la prudencia, la buena práctica, que requiere algo diferente del saber con exactitud: exige el buen carácter, ser equilibrado, justo y lograr aquello que Sócrates quería, auto-conocerse y ser moderado en todo”⁴⁵. A esta labor, esperamos haber contribuido con este pequeño estudio, reconociendo que estas cuestiones de índole práctica no son ajenas a la esfera del pensamiento, que es en definitiva la guía de la acción.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, *Política*, Madrid 2000.
- , *Ética a Nicómaco*, Madrid 2000.
- B. BOSSI, *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón*, Madrid 2008.
- C. SCHMITT, *La tiranía de los valores*, Buenos Aires 2009.
- H. ARENDT, H, *La condición humana*, Barcelona 2016.
- J. GOMÁ LANZÓN, *Imitación y experiencia*, Madrid 2003.
- J-K. KERVÉGAN, *¿Qué hacemos con Carl Schmitt?*, Madrid 2013.
- J.L. VILLACAÑAS, *Los latidos de la polis. Filosofía para ciudadanos*, Madrid 2008.
- R. ESPÓSITO, *Diez pensamientos acerca de la política*, Buenos Aires 2012.
- M. FOUCAULT, *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*, Madrid 1984, vol. II.
- M. NUSSBAUM, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid 2015.
- M. SCHELER, *Ética*, Madrid 2006.
- , (2018), *Modelos y líderes*, Salamanca 2018.
- S. FORTI, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, Madrid 2012.
- PLATÓN, *Diálogos. III. Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid 1988.
- *Diálogos IV. La República*, Madrid 1988.

45 J.L. VILLACAÑAS, *Los latidos de la polis...31*.

L. SOARES, *Platón y la política*, Madrid 2010.

L. STRAUSS, *La ciudad y el hombre*. Buenos aires 2006.

—, (2014). *Sin ciudades no hay filósofos*, Madrid 2014.