

NOTAS Y COMENTARIOS

PLATÓN: FILOSOFÍA Y POLÍTICA

Es de la esencia de la filosofía el ser paradójica, aunque esto es manifiesto en distintos grados y maneras en los diversos sistemas. El platonismo es un buen ejemplo de esto: sus grandes intuiciones van enlazadas con grandes aporías, capaces de atemperar el entusiasmo de los más fervientes neófitos. Y uno de sus principales atractivos y fuente de su incesante renovación reside cabalmente en esa unión de afirmaciones fundamentales, que parecen responder a lo profundo del espíritu humano y de contradicciones (paradojas o misterios), que dejan perplejo a quien buscaba una coherencia y claridad racional completa... Vayamos a la cosa: la filosofía platónica es por antonomasia la filosofía de la contemplación; Platón es antes que nadie y por sobre todos el fundador del *bios theoretikos*, y de esto procede su influencia enorme no sólo en la filosofía, sino en toda la vida espiritual de Occidente. Pero, al mismo tiempo que Platón consagra la primacía indiscutible de la vida contemplativa nos afirma que ésta es esencialmente política; que sólo habrá una política adecuada al hombre cuando los contemplativos sean los verdaderos conductores de la sociedad, los verdaderos políticos..., paradoja ésta que también ha sido grandemente fecunda en nuestra historia.

No sabemos si estas o parecidas reflexiones hicieron surgir el libro de Rainer Thurnher, *Der siebte Platonbrief, Versuch einer umfassenden philosophischen Interpretation*,¹ pero, si constituyen su centro, que es de candente actualidad. ¿Cómo puede decirse que aquella filosofía que quiere anegarse en la pura contemplación del Bien Absoluto sea esencialmente una filosofía política? ¿Puede acaso ser siquiera en algún grado...? R. Thurnher se enfrenta con toda decisión con esta gran paradoja y nos da una exposición del pensamiento platónico en la que la sustancia política surge de la entraña del mismo; la oposición entre filosofía y política se resuelve casi en una identidad. Vale la pena hacer un recuento un tanto pormenorizado y una evaluación de las ideas del autor, que significan un intento valiente, audaz de llegar a la esencia del pensar platónico.

I

Comencemos advirtiendo algo que está ya en el título de la obra: el tema es analizado tan sólo en el ámbito de la *Carta Séptima*. Esta ha sido objeto de

¹ RAINER THURNHER, *Der siebte Platonbrief, Versuch einer umfassenden philosophischen Interpretation*. Monographien zur Philosophischen Forschung, Band 125, Meisenheim am Glan, 1975.

múltiples estudios, pero el presente adquiere características singulares. La generalidad de los autores miran la *Carta Séptima* como fuente importante de la (auto) biografía y (auto) apología de Platón o documento de la historia de su tiempo; desde Wilamowitz se explotó con éxito este filón, que contribuyó notablemente a darnos una imagen del filósofo llena de vida, enmarcado en las crisis de su tiempo y como emergiendo de ellas. R. Thurnher no va por este camino; el subtítulo de su trabajo lo señala con claridad: es un *Intento de una comprensiva interpretación filosófica*. En realidad, a primera vista, la *Carta*, fuera del *Excursus* filosófico, es un extenso relato del viaje y vicisitudes de Platón en Sicilia, bajo el reinado de Dionisio, y por otra parte, la “disgresión filosófica” no parecería concordante del todo con las doctrinas de los Diálogos. Thurnher revierte la cuestión: estamos ante un documento fundamental para penetrar el sentido esencial del pensamiento de Platón y el conocido *Excursus* ilumina ese sentido.

Tal orientación central debemos encontrarla en la vida vivida por Platón. El sentido de la filosofía de Platón nos la dará por de pronto el análisis de la génesis de la misma en el alma del filósofo. Y esto es lo que nos manifiesta antes que nada la célebre *Carta*, pues, este pareciera ser su objetivo. Thurnher, siguiendo el documento, encuentra el origen de la especulación filosófica del gran ateniense en su *voluntad de colaborar en forma eficaz y concreta en la reconstrucción de su patria*. Para Platón, hijo de Atenas, no existe el hombre que no sea ciudadano; a la esencia del hombre pertenece el ser “político”, el interesarse vitalmente por la polis. Esta conciencia, que debía ser la de todo ateniense, es más viva en Platón, retoño de vieja y gloriosa estirpe de la ciudad y predestinado así por su cuna a la acción política. Cuando, en su juventud debía entrar a ella, los tiempos eran malos en verdad. Alrededor del 404 Esparta había derrocado la democracia radical en Atenas e instaurado la tiranía de los Treinta. Entre ellos no solo había conocidos, sino también parientes de Platón, que quisieron atraer al brillante joven a su partido. Platón se dio un tiempo para ver cómo se encaminaban las cosas. Y resultó que los llamados nobles cayeron en el uso de los métodos más innobles; Sócrates mismo y mucha gente inocente como aquél fue perseguida. La expectativa de Platón había sido frustrada. En el año siguiente es restablecida la democracia. Soplan vientos nuevos. ¿Se decidirá el brillante joven ateniense a entrar en la arena política? Vuelve a esperar, pues las cosas tampoco están ahora del todo claras ante su conciencia. Y sucede entonces lo tremendo, lo que parece ser objeto de la experiencia más terrible y dolorosa de su vida: Sócrates es condenado; Sócrates es muerto. Algo así como si la justicia encarnada hubiera sido extirpada como injusta. Tal golpe aparta definitivamente a Platón de mezclarse en la porfía, en la “acción política”, pero, lo empuja a la vez a pensar en los por qué del desastre que se viene desarrollando ante sus ojos. Y ante esta reflexión aparece con meridiana claridad que las dos formas más prestigiosas y, al parecer opuestas, de la organización socio-política, el dominio reaccionario de los aristócratas y la democracia radical de los revolucionarios, adolece de la misma corrupción: el desprecio de las leyes. Ahora bien, la polis, como el cosmos, es un gran organismo viviente; los individuos que la componen no pueden menos de seguir el destino de aquélla: su salud o su enfermedad, su crecimiento o su degeneración. A una sociedad enferma o depauperada hay que curarla en su totalidad, en su unidad orgánica; solo así sus miembros podrán llegar a su plenitud y felicidad. Esta es entonces, la pregunta capital y acuciante para el generoso joven que es Platón: ¿Cuál es el medio que podrá llevar a su cura-

ción al organismo socio-político ateniense? Excluido el camino de la violencia (que aquí como en el *Critón* se rechaza terminantemente) y poco esperanzado de que venga una coyuntura casi milagrosa en la que los ciudadanos se decidan a cambiar de rumbo, llega a la conclusión de que sólo fijando en forma nítida e incontrovertible *lo que es justo* para la comunidad y los individuos, se podrá marchar en la dirección debida; pero descubrir con toda precisión y certeza lo que es justo, lo que corresponde es algo que sólo puede hacerlo la filosofía, cuando es verdadera, *genuino amor* a la verdad. Consiguientemente: "No cesarán los males para el género humano hasta que los filósofos auténticos gobiernen los Estados, o los que detentan el poder en las ciudades, por una divina disposición, se conviertan en verdaderos filósofos" (326 b). Célebre frase que establece el "reinado de los filósofos".

II

Ella se toma frecuentemente, nos dice Thurner, como el principio teórico generador del sistema platónico, pero, en realidad es su vértice. Que el platonismo es esencialmente "político", que tiende a la recta ordenación de la polis y del hombre, parecería que es una afirmación común, que no va mucho más allá de las equilibradas interpretaciones de Stenzel o de Jaeger, que ven el sistema platónico como fundamentalmente "pedagógico". Lo que singulariza la posición de Thurnher no es su afirmación de que el platonismo es sustancialmente político, sino la interpretación que hace del pensamiento del filósofo para llegar a su esencia política. Después de extraer la conclusión básica de la intención política del pensar platónico en razón de su génesis o inserción viva en los acontecimientos vividos por el mismo filósofo, se analiza en un nuevo capítulo (tercero) "El sentido del reinado de los filósofos". Este sentido para Thurnher está determinado por la misma historia, o, mejor, por la visión o filosofía de la historia que presenta Platón; la decadencia de la polis, la ruina de las costumbres de aquellos días es encuadrada y analizada dentro del cuadro total de la evolución histórica. En una primera etapa vivían los hombres sin cuidado bajo la dirección de los dioses bienaventurados. Pero, éstos pronto dejaron en las manos de los hombres su propio destino y el de las cosas; en un principio parece que las cosas marcharon por el recto camino: los mortales continuaron por las huellas divinas y guardaron el orden establecido. Este tiempo feliz, de paz y armonía es el que denomina Platón "tiempo en el que imperaban los usos y costumbres de los Padres". Pero, a poco se fue olvidando el orden originalmente recibido; se fue perdiendo la inserción en la tradición de los Padres, hasta olvidarla del todo. Llega el tiempo de la decadencia, de la ruina de las costumbres y desastres de las sociedades... Pero, no todo es negativo en esta época histórica: los males presentes sacuden y despiertan al hombre y lo llevan a pensar en la verdadera realidad de las cosas; la decadencia constriñe a llevar la mirada a lo que debe ser, al ser verdadero para adecuar al mismo la naturaleza humana. Las catástrofes empujan hacia la "abertura", hacia el conocimiento auténtico y lo empujan a entrar en su propia historia (la bastardilla es de Thurnher), es decir, lo ponen ante la decisión del futuro. Platón no propicia un *retorno* a un estado que regulara su vida "según las costumbres de los Padres", pues tal retorno no haría más que repetir una decadencia más pronta y más profunda. Tal retroceso no es posible, so pena de perder el mismo hombre su puesto en la historia. Así la decadencia y el desastre presente conducen al hombre ante la necesidad de asumir la "decisión",

es decir, de "clavar los ojos sin desviaciones ni ocultamientos en el preciso momento histórico"; y le abre la "abertura", esto es, orienta el conocimiento de acuerdo al lugar y espacio que corresponde a tal situación (p. 35). Con esto obtiene el hombre la posibilidad de realizar una vida humana futura en razón y libertad, si no prefiere permanecer arrastrado por la ceguera de los impulsos e instintos. Adueñarse de esta "abertura" es posesionarse de la capacidad humana de una construcción positiva de la historia, eminentemente superior a un pretendido retroceso a un estado primitivo y perimido... Dejemos de lado la coloración heideggeriana de esta antropología y filosofía de la historia, y recalquemos algo que sin duda pertenece más íntimamente al platomismo: el valor y eficacia de esta posibilidad humana en la marcha socio-política de la historia finca en el conocimiento; colocarse en la "abertura" y decidirse por ella es abrirse al verdadero conocimiento. El conocimiento verdadero aparece así como el centro decisivo de la historia y la "ignorancia como la raíz auténtica de todos los males para los hombres" (336 b), según nos dice la *Carta*. Con esto queda fuera de duda la esencia política del pensar verdadero, el carácter político del sincero amante de la verdad profunda y al mismo tiempo se ve despuntar la peculiar interpretación de Thurnher: de la génesis histórica del pensamiento de Platón a la historización del objeto de su filosofía. Atendamos sus propias conclusiones: "Si Platón supone como acaecidos esenciales cambios en la realidad en el pasado y como posibles en el futuro; si Platón considera la historia como algo en lo que llega a suceder lo esencial de toda realidad en su esencia mudable; si Platón explica la marcha de esa historia; si Platón mismo determina el lugar de su propio pensamiento en la trama de tal historia, será necesario que una discusión con Platón recuerde la siguiente pregunta, si se pretende una respuesta fundamental: ¿Qué es esencialmente considerado hoy lo real? ¿Está constituida esa realidad en forma inmutable con anterioridad o acaece en el curso de la historia? Si hay cambios, ¿cuáles son las épocas fundamentales de la historia? ¿Por qué clase de cambios está separado el lugar de Platón del nuestro en la historia?..." (p. 37).

Las respuestas se irán perfilando poco a poco. Reiteremos la pregunta desde otro ángulo: ¿Cuál es el pensamiento que entraña una dimensión verdaderamente política? Para Platón no hay duda ninguna: el real y verdadero filosofar (*ontos kai alethos philosophhein*). Pero, está claro, nos advierte Thurnher (en el siguiente capítulo sobre la *Determinación de la filosofía según Platón*) que lo que se entiende corrientemente por esta palabra no es lo mismo que entendía Platón; por eso, para evitar equívocos, prefiere traducir las palabras y hablar de "amor a la sabiduría, amar la sabiduría, amante de la sabiduría" por filosofía, filosofar, filósofo. Y este sentido fuerte y profundo de amor es radical para el ateniense, como es expuesto sobre todo en el *Banquete*. Pero, ¿qué es ese amor a la sabiduría? No es un mero "querer tener" la sabiduría; el simple "querer tener" suele ser algo pasajero y algo muy común. El amor que aquí está en juego es algo firme, duradero y algo muy raro. El simple "querer tener" es algo en un modo general de la voluntad humana, siempre fluente e inconstante. El amor es tan poco efecto de un querer como su extinción no depende del querer. El hombre puede ponerse en disposición para la llegada del amor, pero, esta llegada no es producida por la voluntad; el amante se siente como sorpresivamente "encendido por el amor": el amor es un don divino. De aquí el convencimiento de Platón de que el ser o no ser de la filosofía y su influjo en la historia dependen de una divina determinación (*theia moira*). El amor a la sabiduría se apodera del hombre con una po-

sesión íntima, profunda, que vuelca y reordena todo su ser y su hacer hacia ese término: tal amante queda en todo lo que él es vuelto hacia la sabiduría. Esta dirección, en griego, va dicha por el término *exis*, *habitus* en latín: orientación que afecta realmente a la cosa orientada; y este ser orientado alcanza un nuevo *Ethos*, una nueva reestructuración duradera, que lo convierte como en morada (*Aufenthalt*) de la sabiduría. Estas reflexiones no son un puro preciosismo: quieren fijar la importancia radical de la filosofía, que no es un simple menester más del hombre o una ocupación entre otras tantas. Y esta trascendental función que hace al verdadero amante de la filosofía se esclarece con la contraposición del *ethos* y de la *exis* de su antítesis: el sofista. Este es definido por Platón como *philochrematos*, de quien hace el filósofo un acabado retrato. El *philochrematos* no es tan sólo el codicioso, sino “el que todo lo atropella”, porque parece que lo necesita todo, porque está como fascinado por cada una de las cosas y como prendido a ellas. Así, su existencia depende de las cosas en su individualidad y pequeñez. Pero, como las cosas así consideradas no tienen consistencia, el *philochrematos* es quien en realidad se las confiere: el hombre se hace medida de la realidad. Y el hombre medida de las cosas las hace a su talante, las considera y constituye de acuerdo a sus intereses y pasiones. Con esto el sacrosanto y justo orden de los seres queda atropellado y quebrantado. Para Platón la coordinación de los entes es lo santo, lo justo, lo divino; su rompimiento induce lo execrable, lo injusto, una acción sacrilega. El mal —advierte bien Thurnher— no tiene tan sólo una dimensión moral, sino también ontológica. Y su raíz queda bien señalada: el *philochrematos* “es ciego y no ve que sus atropellos son un sacrilegio al orden divino...” (335 b). Con esto se esclarece no poco qué es ser filósofo o verdadero amante de la sabiduría: el filósofo es el que sabe tratar las cosas en forma diametralmente opuesta al sofista. Si éste es “un pobre hombre, que no es dueño de sí mismo, sino que es arrastrado y dominado por sus pasiones” (351 a), el filósofo empieza por ser un hombre libre. Como enseña el *Banquete*, el que es encendido por el amor a la sabiduría, en remolino ascensional, es llevado más allá de todas las cosas particulares al piélago del ser y de la belleza; no queda atado a cosa alguna en particular o en su singularidad, sino que su mirada se dirige a *todas* las cosas y cada una es vista en el lugar que dentro del todo justamente le corresponde. La divina posesión, que es la sabiduría, al dar al hombre ese modo de ser y de conducirse (*exis*, *ethos*) profundo y radical, lo coloca en la abertura solamente desde la cual podrá encontrarse con la esencialidad de las cosas; libera al ser humano de las ataduras de la singularidad de los entes y le da la posibilidad de retrotraer sus avances indebidos al lugar que naturalmente tienen asignado. Sólo desde aquí podrá pensarse que “el mal (*kakón*) tendrá fin para la raza de los mortales” (326 b).

III

Con esto llegamos al punto crucial de la investigación: ¿cuál es el verdadero objeto de la sabiduría? Desde los tiempos legendarios de los Siete Sabios se comprendió que el verdadero conocer era el conocer del *Todo*. Corre desde entonces el apotegma de Periandro: *Meletá to pan*, “ten en cuenta el todo”. Platón retoma este pensamiento no sólo aquí, en la *Carta Séptima*, sino en varios lugares de los Diálogos. Tener presente el Todo no es mirar una por una todas las cosas, sino aclarar cada una de ellas por su remisión o vin-

culación con la totalidad. Esta remisión se hace tratando de ir hacia el ser *alethoos on, alethees, aletheia, ousia, physis, to tí...* Cualquier estudioso del platonismo sabe que tales expresiones generalmente se las entiende como referidas a las Esencias o Formas separadas, que inmóviles y eternas son el verdadero ser y la verdad —mientras que este mundo de la sensibilidad y el movimiento es el mundo del no-ser, de la generación, de las apariencias. Y de acuerdo a esto, la opinión e interpretación general es que, para Platón el filósofo debe ocuparse del Mundo Eterno, Verdadero y Separado. Thurnher sentencia: “Oscura quedará la relación entre filosofía y política en tal modo de considerar las cosas” (p. 69). Si la filosofía es para Platón esencialmente política hay que buscar una interpretación que cuadre con esta última y vital correlatividad. Y para esto, nada mejor que “dejarnos llevar por las *palabras mismas* que Platón emplea” (ib.: la bastardilla es del autor). Ahora bien el objeto de la sabiduría es llamado preferentemente por el ateniense: *alethos, aletheia*. ¿Qué entendía Platón por tales palabras? Thurnher no se contenta con la estereotipada traducción de: lo verdadero, la verdad. Tomando la versión de Heidegger, entiende: lo presente descubierto, lo descubierto... Pero, esto pide una más detenida reflexión. El punto que nos ocupa es fundamental en el *Excursus* filosófico de la *Carta*. Recordemos que para el autor tal *Excursus* no existe como digresión, sino que sus párrafos son como el centro del documento y forman una verdadera introducción a la teoría del conocimiento esencial. Se distinguen aquí cinco grados de conocer: el de la palabra, el de la definición, el que se logra por imágenes o representaciones; el cuarto, que Platón denomina *episteme* consiste en ver la dependencia de los anteriores respecto del último. La limitación e imperfección de los primeros está en que ellos están encerrados en sí mismos, y así carecen de la verdadera perspectiva que sólo se obtiene con la mirada sobre el Todo. Claro que la *ciencia* a su vez debe abrirse al ser esencial, a la *aletheia*, objeto de la sabiduría. Encontramos otra expresión que determina más aun este objeto: *to gnoston kai alethon on* (342 b). Thurnher traduce: lo ya manifiesto, lo que está descubierto. Lo ya descubierto es lo más conocido, lo que supone ya todo conocimiento. Si reconocemos tal acto como justo o piadoso es porque ya sabemos *qué es* la justicia y la piedad. Y, precisamente: esto es lo que el conocimiento y trato cotidiano con las cosas pasa por alto, y al pasar por alto se incide fácilmente en el error. Platón llama a esto “más conocido y ya descubierto” la *physis*. No queramos sin más traducir esta palabra por esencia o natura y remitirla a la Idea. *Physis* es antes que nada: nacimiento, crecimiento, producción. *Physis* señala el origen primero, verdadero de cada ente, que se conoce y es tal por originarse y presentarse de tal manera; el origen hace presente al ser en lo que verdaderamente es. Pero, el origen (*physis*) de cada cosa sólo se hace verdaderamente presente al que logra considerarlo en la plenitud de la *Aletheia*, de la abertura o de lo ya manifiesto, es decir, en la totalidad del ser. La *physis* de cada ente debe remitir a la *physis* que es el ser; como lo más manifiesto o supuesto de cada cosa debe remitir a la manifestación del todo. El verdadero filósofo o amante de la sabiduría es el que vive la *Aletheia*, el que se esfuerza ahincada y porfiadamente por superar los enmascaramientos y limitaciones que el conocer y trato cotidiano pone a las cosas; el que tiene la voluntad de situarlas en lo que verdaderamente son vinculándolas al todo en su correspondencia esencial.

El filósofo es el que en verdad tiene en cuenta siempre la totalidad del ser. Pero, ¿en qué consiste la dimensión esencialmente política de esta con-

sideración? La aparición de un *ontoos philosophos* es un caso raro, es una especial disposición divina. Lo ordinario, lo que predomina es el *philochrematos*, el sofista. Y esta clase de hombre es el que determina generalmente el curso de la historia y la determina desastrosamente. Al hacer una falsa, parcial y distorsionada determinación y fijación de las cosas, la *physis* verdadera, la original y esencial correspondencia queda encubierta y desfigurada. La *physis* aparece en forma negativa, deviene una no-esencia. El imperio de la no-esencia es algo fatal, que inmediatamente proviene del desplazamiento y ocultación de la *physis*. Cuando las cosas se convierten para el hombre en *pragmata*, en puro negocio, cuando cada uno las mide de acuerdo a sus intereses individuales y circunstanciales, reina el "atropello" (*arpadsein*). Y aunque esto parezca a primera vista sin mayores consecuencias públicas, políticas y sociales, significa ni más ni menos que el público y político reino del *Mal* (*kakón*), pues supone la constante y general violencia contra el sacrosanto orden original y natural de los seres.

Volvamos al punto de partida, nos dice Thurnher. En esta *Carta* Platón nos quiere explicar *la razón decisiva, única de su filosofar* (que deberá ser paradigmáticamente la razón de todo verdadero filosofar). Y esta razón no es otra que el intentar destruir el "Mal" imperante en Atenas, triunfante en manera monstruosa en la muerte del justo Sócrates, y sustituir ese imperio del no-ser y la no-esencia por la justicia y el Bien. Y como todo ese mal proviene de un indebido trato con las cosas, de una indebida consideración de las mismas, que niega y esconde lo que ellas son, de aquí que el remedio esencial sea un *ethos* y una *exis*, un nuevo hombre, diríamos, que tome esas cosas en lo que son, en su origen esencial y correspondencia natural. El que por don divino esté posesionado por este sacro amor a la Verdad es el único que está llamado a regenerar la polis, lanzándola hacia el verdadero futuro. Y "hasta que no llegue ese día del imperio de los filósofos (o de la Verdad) no se acabará el mal para la raza de los mortales...". El Reino de los filósofos no tiene nada que ver con su inmersión en la cosa pública, ni siquiera con su capacidad o no de planear una sociedad o estado ideal (o utópico) o simplemente justo. Es un Reinado mucho más radical. "El pensador no puede considerar su posibilidad de ser o no ser político. En tanto piensa *es político*. Queda sí, librado a su responsabilidad el asumir y llevar conscientemente a término ese ser irrenunciablemente político" (p. 87).

IV

Esta original exposición del platonismo sorprende antes que nada porque parece dejar de lado aquello que (entendido como se quiera) es el corazón del sistema: la teoría de las Ideas. El autor, en dos últimas cortas páginas nos da la razón de esta omisión y al mismo tiempo sitúa y relaciona su interpretación con una visión más global de la filosofía platónica (*Schlussbemerkung*, pp. 112-13). Las Ideas están ausentes en la presente exposición por la sencilla razón de que están ausentes en la *Carta Séptima*, y el cometido de la investigación se reduce expresamente a extraer el pensamiento filosófico de este documento. Si nosotros nos preguntamos cómo es posible que el filósofo declare lo que entiende por filosofía sin mencionar las Ideas, lo que es su pensamiento esencial sin tocar esta teoría, la respuesta de Thurnher es gradual. Primero, nos dice, podemos suponer que los destinatarios de la *Carta* no estaban al tanto de los fundamentos metafísicos del sistema y que ellos, según el mismo Pla-

tón, no pueden ser objeto de una exposición escrita. "Por eso, la *Carta Séptima* se limita a proponer los hechos fundamentales del conocimiento y la original y natural correspondencia del ser como condición del conocimiento" (p. 112). Si insistiéramos, advirtiendo que lo que aquí se dice sobre los datos y condiciones fundamentales del conocer verdadero (según la interpretación del autor) no sólo prescinde de la doctrina de las Ideas sino que parece muy difícil de concertarse con esa pieza central del platonismo, entonces Thurnher nos aclara todo su pensamiento: La concepción platónica del ser está determinada esencialmente por su encarnizada discusión con la sofística, por su lucha contra el mal y la no-esencia propagada por la sofística. Frente a la arbitrariedad con la que los sofistas pretenden determinar el ser, Platón se ve impulsado a buscar algo cada vez más firme, más seguro, y así, va emergiendo en los Diálogos la *physis* convertida en lo consistente en sí mismo, lo inmutable, lo eterno y siempre presente. Esta *physis* solidificada en sí misma es la que se muestra a la mirada del intelecto y queda convertida en Idea, en esencia intelectualmente captable. Y entonces ser y verdad empiezan a equivaler a aquello que corresponde a esa mirada esencial. La verdad, que en el principio era claridad y desocultamiento, se hace rectitud y correspondencia... Y de aquí nace la Metafísica, que según Nietzsche y Heidegger, termina en nuestros días en el *Nihilismo*...

El rescate de un Platón previo y libre del sambenito de ser el principal responsable del Nihilismo (y de la Metafísica) de Occidente, es una empresa tentadora. Son muchos los que hoy, además de Nietzsche y Heidegger, levantan su dedo acusador (no sabemos si con suficiente autoridad) contra el glorioso Padre de la Academia. Pero, dudamos mucho que tal rescate, si hubiere que hacerlo, pueda llevarse a cabo con felicidad por el camino que recorre Thurnher. Su investigación deja ver dos líneas de fuerzas: una coincidente sustancialmente con la interpretación tradicional, en la que la filosofía es amor a la Verdad, que es el ser verdadero de las cosas, que sólo se obtiene con la jerarquización de cada cosa en el único Todo. Otra, en la que se comienza por introducir una visión de la historia de inspiración heideggeriana (en la que el desastre suscita la libertad y pone en manos del hombre su futuro) y se termina por establecer como último trasfondo metafísico un ser histórico, objeto de la sabiduría. Para nosotros esta segunda línea es una distorsión de la primera, que no puede tener éxito, es decir, no puede presentarse como auténticamente platónica. Más en concreto: la visión de la historia que el autor pretende extraer de la *Carta Séptima* desde 325 en adelante, aunque se la quiera avalar con la extensa fábula del *Político* sobre los orígenes del género humano, no tiene un verdadero asidero en el texto platónico. Si el estado original de obediencia a los dioses y a los preceptos naturales es o no paradigmático para todos los tiempos según Platón, podrá ponerse en tela de juicio; pero, lo que no es aceptable es hacer decir al filósofo que la degeneración y ruina de aquel estado implique de por sí la posibilidad de que el hombre asuma la responsabilidad de cargar sobre su libertad la marcha de la historia, colocándolo en la abertura de la verdad... como si en las etapas anteriores estuvieran los mortales en minoridad o no se diese tal verdad y libertad. La crisis de los valores tradicionales vivida por el ateniense lo impulsó a buscar la realidad verdadera como remedio a dichos males, pero esto no conlleva que el filósofo haya encontrado en esa experiencia categorías transcendentales de su antropología o filosofía de la historia; *Entscheidung* y *Offnung* (decisión y apertura) pueden ser elementos importantes de la filosofía heideggeriana,

pero no es fácil hacerlos encajar en el pensamiento platónico (máxime si quieren connotar una secularización de la historia).

Pero, la cuestión fundamental sobre la validez de la interpretación de Thurnher reside en lo segundo, en el último trasfondo metafísico que debe ser el objeto de la sabiduría. Las expresiones con que se refiere Platón a tal objeto aquí, en la *Carta Séptima*, no difieren mucho de las que usa en los Diálogos y concuerdan particularmente con las de la *República*: el objeto de la sabiduría es lo que es verdaderamente ser, lo verdadero, la verdad, la *physis*, la *ousia*... Thurnher rechaza la resolución de tales conceptos o expresiones en las Formas transcendentales (al menos en el ámbito de la *Carta*) y toma su propio (o heideggeriano camino): es lo presupuesto y evidente de suyo y oculto por el ordinario y cotidiano conocer lo que tiene que hacer aflorar la sabiduría filosófica. Pero, la pregunta se cierra más: ¿en qué consiste eso conocido y presupuesto? Pasamos entonces de lo *Alethes* y *Aletheia* a la *Physis*. Conocemos la traducción interpretativa del autor: la sabiduría debe ir al origen verdadero de cada cosa, a su originario manifestarse, que es su originario ser. Y como el originario aparecer de todo ente no se ve sino en su relación con todos los otros, el filósofo debe buscar esta originaria relación de todos los entes. Pero, esta explicación tiene por supuesto la omisión a toda referencia a un mundo transcendente y más todavía las afirmaciones iniciales de que "lo esencial se da en la historia" y que, por ende "la realidad es histórica" (p. 37). Es decir, *alethes*, *physis*, *ousia*... sería para Platón (en la *Carta Séptima*) algo que se da en la historia o en el aquende intramundano.

Dado que el autor se inclina a creer que la discusión de Platón con los sofistas lo condujo a establecer el mundo eterno de las Ideas transcendentales habría que empezar por preguntar en qué momento se da esta evolución o paso de lo intramundano a lo inmóvil y separado en el pensamiento vivo del filósofo. Pero, resulta que la *Carta Séptima*, escrita después de la muerte de Dion, es posterior a casi todos los Diálogos. Habría que pensar que Platón habría vuelto a caer en una concepción que su lucha contra la sofística ya le había demostrado al menos como poco firme y sólida. Pero, los últimos escritos del ateniense, lo mismo que lo que sabemos de sus *Agrapha Dogmata* nos indican que se mantuvo fiel al Mundo Ideal hasta el término de sus días; por lo cual, la hipótesis de tal evolución resulta inadmisibles. ¿Habría que decir que las dos teorías eran sostenidas a la vez por el fundador de la Academia? Thurnher no esboza siquiera esta suposición, que implicaría la admisión por Platón de algo evidentemente contradictorio. Debemos concluir que la interpretación del autor resulta insostenible, pues no encaja dentro de una hipótesis coherente de una evolución del pensar platónico ni puede coexistir con la doctrina de los Diálogos.

Pero, ¿aparece en alguna forma objetivamente fundamentada tal interpretación en la *Carta Séptima*? Si aquí se insinuase la afirmación de que el ser verdadero se da en la historia habría que hacer girar muchas cosas dentro del platonismo. ¿Hay una tal insinuación? Parece más que dudoso. Recordemos la argumentación de Thurnher: Si Platón admite cambios esenciales en la realidad en el pretérito y en el futuro; si explica el proceso de la historia y la considera como el lugar en donde se da lo esencial, entonces hay que concluir que la realidad no es eterna, sino que se da dentro del curso de esta historia. La argumentación es condicional; hay que ver si realmente se da la condición; constatar bien si Platón piensa que lo esencial se da en la historia, si aquí está la realidad verdadera. Nosotros no vemos de dónde pueda dedu-

cirse que tal sea el pensamiento de Platón. Cuando éste se refiere a las etapas de la degeneración de la raza humana hasta llegar a la decadencia moral que le tocó experimentar, cuando supone la posibilidad de una nueva elevación, no dice que ésa sea la realidad verdadera. Que la propia experiencia histórica, que abrumba su espíritu, lo haya movido a filosofar, no quiere decir que lo histórico o la historia sea el objeto propio de la sabiduría; esto no aparece en ningún pasaje, y Thurnher lo deduce por su cuenta. Por el contrario, en los mismos pasajes aducidos nos afirma Platón con toda claridad: “la verdadera filosofía está en señalar lo que es *justo* para el estado y para los particulares” (326 b), y algo más adelante, que: “ningún estado ni ningún individuo puede lograr la plenitud y felicidad si no es conduciendo toda su vida bajo la justicia que ofrece la sabiduría” (335 a). Es esto innegablemente lo que debe ser el centro de la atención del filósofo y es esto lo que le confiere su carácter esencialmente político. Es obvio: se trata de lo justo para los hombres y que se debe realizar en la historia, pero, no se nos dice que esto debe ser estudiado y determinado esencialmente desde la historia y desde los hombres. El tema de lo justo, se desvanece en la interpretación de Thurnher, y éste es el centro al cual debe volver incesantemente el filósofo. Para obtener un criterio aclaratorio de lo que entiende Platón por justo en la *Carta Séptima* hay que referirlo a lo que ahí, en el *Excursus*, se propone por objeto de la sabiduría: el ser verdadero, lo que en verdad las cosas son, la *physis*, la *ousía*... Esto sería lo justo, pues esto es el objeto de la filosofía. Evidentemente, la realidad verdadera no es ni su nombre, ni su definición ni la imagen de las cosas, sino algo distinto y superior a todo esto. Platón nos lo quiere hacer entrever con el ejemplo concreto del “círculo”: el ser verdadero del círculo (su *physis*) no es ni la palabra que lo dice, ni la definición que lo describe, ni siquiera, prosigue, nuestro conocimiento del mismo (“aunque esto sea lo más afin”), ni tampoco los círculos que se pueden construir y destruir ante nuestra experiencia. ¿Por qué todos esos círculos sensibles no son el *círculo verdadero*? Porque todos ellos —responde Platón— están mezclados con algo que es contrario al mismo círculo (siempre están formados con algo recto, y el círculo verdadero y perfecto es absolutamente curvo); luego, el círculo verdaderamente tal y perfecto no puede identificarse con nada de esto... Queda entonces bien claro que para el Platón de la *Carta Séptima*, como para el de los Diálogos, la realidad verdadera es algo más allá de la experiencia, algo siempre perfecto en su género, superior a todos los niveles sensibles y superior al intelecto, aunque afin a éste. No hay que hacer gran esfuerzo mental para concluir que, si bien el filósofo no emplea aquí la palabra Idea o Forma pura, se está refiriendo a ella del modo más equivalente e inmediato.

V

Fracasa, pues, en nuestro entender, el intento de Thurnher de encontrar dos momentos en el pensar platónico, uno que sería el responsable, al proponer la teoría de las Ideas, de la malhadada metafísica de Occidente y su subsecuente *Nihilismo* (“*F. Nietzsche und zuletzt M. Heidegger haben uns gelehrt*”, p. 113) y otro, más originario, en el cual se atendiese a la natural correspondencia del ser en el todo, que en último término sería deveniente o histórico. En contrapartida hallamos enfatizada en esta investigación, según se merece, la gran verdad que nos dice que todo pensar verdadero y profundo tiene un carácter “político”. Puede tomarse por una afirmación elemental la de

que, según Platón, la salud de la ciudad y de los ciudadanos depende primeramente del recto y profundo pensar. Verdad elemental, pero verdad tremenda, que no está lejos de ser el corazón vivo del platonismo de Platón. Y al enunciar tal afirmación, vuelve a resurgir otra vez la pregunta —más allá de toda discusión con Thurnher— ¿cuál es aquella verdad que debe pensar el filósofo y que salvará a los estados y llevará a los hombres a su realización y plenitud? Platón, que estuvo apasionadamente convencido de esta verdad, que vivió afanosamente por ella y murió soñando ponerla en práctica en alguna forma² no podía tener dudas sobre el contenido de la misma. Y esto está claro en la *Carta Séptima*: la verdad regeneradora que debe pensar el filósofo es la justicia. Sería rebajar el pensamiento del filósofo creer que asigna a la sabiduría la tarea de hacer un código civil, una constitución o ley orgánica del Estado; el objeto de la filosofía no es el ordenamiento jurídico ni siquiera la ética o maralidad, sino algo mucho más hondo y anterior ontológicamente. La justicia que buscaba Platón es el orden esencial y constitutivo de la realidad. Este orden del ser no está librado al capricho de cada uno (he aquí la tremenda aberración de la sofística), sino que es algo que se da de suyo y se impone por sí mismo al hombre. Esto es lo que debe descubrir la inteligencia, superando la corteza de la sensibilidad. Y este ser verdadero de las cosas no puede medirse por sus manifestaciones cósmicas e históricas (pues éstas son siempre imperfectas y mezcladas con sus opuestos), sino que tiene que ser algo en sí perfecto y como tal necesario y eterno. El mundo de valores y de formas, que no se agota en el devenir pasajero, eso es lo verdaderamente justo, ése es el reino de la justicia verdadera. La *República*, que es el Diálogo en el que Platón ataca esta cuestión en forma complexiva y extensamente (y que es el más concordante con la *Carta Séptima*) nos hace ver cómo la justicia que debe plasmar el organismo del Estado y la vida de sus individuos, tiene por paradigma y fundamento ontológico el mundo divino de las formas puras. Parecería fuera de propósito que en ese Diálogo, político por excelencia, sea en el que Platón nos hable con más claridad del mundo de las Ideas y de su relación con el Bien. Y sin embargo, ése es el nudo de la cuestión: lo justo o depende de la decisión, interés, arbitrio del hombre o es algo que se da como algo anterior y que se impone de por sí al hombre. El filósofo no hesita en la respuesta: lo justo es el orden necesario de las cosas y ese orden es algo que depende y piensa el Principio absoluto (el Espíritu, como establecerá en manera contundente en *Las Leyes*³), y este orden es jerárquico, esto es está teleológicamente ordenado hacia el Bien Primero y por ello precisamente es bueno y justo. Como el Sol de nuestro universo da el ser y luminosidad a todos estos seres y al constituirlos los ordena y forma unos a través de otros, así el Sol verdadero y Principio único incondicionado, el Bien, funda el ser verdadero de todo ser y de todo valor, lo jerarquiza y ordena en una totalidad ontológica, en la cual es El el Centro viviente e irradiador de todo, a través de múltiples cascadas. Las tesis fundamentales del platonismo y del platonismo político podrían proponerse así:

² No es exageración considerar la vida de Platón obsesionada por el ideal de justicia. Piénsese en lo que representa Sócrates, tal como él lo idealizó, en todos los Diálogos y no podrá menos de convenirse en que Sócrates fue para su discípulo la encarnación de la justicia; desde las páginas conmovedoras del *Critón* hasta los largos y encendidos alegatos de *Las Leyes* el Sócrates platónico es la personificación y la voz de la justicia.

³ *De Leg.* 889 a y sigts. Frente al materialismo atomista-sofístico Platón defiende aquí victoriosamente la primacía absoluta del Espíritu, como fundamento último de toda realidad, sobre la materia y la casualidad.

— Lo justo, que es la vida del espíritu y la vida de la polis, no puede es-
tribar en nada imperfecto ni en nada cerradamente humano.

— Lo justo es el orden perfecto, inmutable y trascendente del ser, que ne-
cesariamente es lo que debe ser. Ello es paradigma y norma a la que aspiran
todos los grados de la realidad.

— Lo justo es una participación descendente y por intermediarios que or-
dena (piensa) el Bien Absoluto. Está en la esencia de la justicia ser una sub-
ordenación jerárquica que remite al último Principio. Todo ser depende onto-
lógicamente de seres superiores y se ordena por ello jerárquicamente a seres
superiores, en una escala piramidal que culmina en el Ser Absoluto. La justi-
cia está en el reconocimiento de la consistencia y necesidad de cada ser y de
la referencia de éste a todo el enclave ontológico, que lo remite en última
instancia a Dios.

Y un último escolio. Estamos acostumbrados a considerar la “participa-
ción” platónica como un expediente no muy eficaz para resolver el intrincado
problema de lo Uno y de lo múltiple. La participación es presentada por Aris-
tóteles como una especie de coartada para eludir el Escila y el Caribdis de la
inmanencia o transcendencia de las Formas. En verdad la participación no es
ningún *deus ex machina* para sacar al platonismo de dificultades; es el eje en
torno al cual gira, sí, pero construyéndose. La participación significa antes que
nada el momento de constitución ontológica de las formas puras, que gradual-
mente, unas mediante otras, proceden todas del Bien Absoluto. Así como las
cosas sensibles son lo que son para Platón por su participación en las Formas
eternas, es decir, toda su realidad se funda y se deriva de aquéllas, así tam-
bién estas mismas Formas son lo que son por su participación en las Especies
y Géneros superiores, por su fundamentación y derivación de estos principios.
Koinonía no es tanto comunidad como comunicación, así como *methexis* no
es un “haber en común” fáctico, sino un tener algo en parte igual por derivar
de otro —que lo posee en grado más alto—. En consecuencia, el universo pla-
tónico es un universo en el que se quieren señalar las líneas esenciales (*physis*)
necesarias de los seres, viéndolas precisamente tales por estar constituidas de
elementos superiores, hasta nuclearse todos en el Uno-Bien, el An-hypotético
o Absoluto. Ser, dependencia y ordenación jerárquica hasta el Incondicionado
Bien, he aquí la ley ontológica que debe traducirse en norma de toda acción
y de toda praxis, y se traduce esencialmente en el reconocimiento, sometimiento
y plegamiento a ese ser y su apertura a los grados superiores orienta-
dos a lo Absoluto.

El filósofo, que tesoneramente y con pasión divina, debe descubrir entre
la ganga de lo que no es lo que es, circunscribir lo necesario en lo contingente,
dejar brillar lo que es de suyo pero está oculto y desfigurado por los adelantos
y atropellos de los intereses individuales y perseguir en lo necesario y verda-
dero sus vinculaciones metafísicas con valores siempre más altos, el filósofo
está señalando lo que es justo, abriendo el único camino para que la vida de
los hombres y de las naciones cumplan su destino.

La enseñanza de Platón es muy simple: sólo la política fundada en la ín-
tegra verdad salvará a los pueblos.