

# EL VERDADERO ESTADO SEGÚN PLATÓN

Giorgio Freda

*“Nosotros creemos plasmar el Estado feliz no convirtiendo en felices dentro del Estado a algunos pocos individuos, considerados en forma separada y singular, sino al Estado en su conjunto” (Politeia<sup>1</sup>, 420c)*

Los modernos atribuyen a la justicia un fundamento exclusivamente de carácter moral.

Sobre la base de tal carácter, los mismos han convertido a la justicia en un valor del mundo moral, en un mandamiento de la conciencia, situado *in interiore homine*.

Rota la relación analógica entre el mundo divino y el humano, el mundo divino ha perdido su carácter concreto, de realidad natural que la atribuían los antiguos y, consecuentemente, a lo humano le ha sido sustraída la dimensión divina: como resultado de ello ha derivado la fractura entre los dos órdenes y la progresiva caída de sus caracteres divinos –convertidos en elementos morales– en el mundo de la conciencia por un lado y la absolutización de lo humano, reducido a términos profanos y “laicos”, por el otro.

No debe atribuirse totalmente a la virulencia del Cristianismo el haber quebrado esta unidad originaria; el Cristianismo más bien valió para constituir la consecuencia de un proceso de disolución –o, mejor aún, de derrumbe acontecido en las dos entidades– disolución que sin embargo ya le preexistía. La aparición del Cristianismo significó, en un cierto sentido, la “conciencia” de la crisis, la representación, insertada en términos de *habeas* teológico, de un estado de ánimo que venía asumiendo tales caracteres lentamente, por lo menos desde algunos siglos antes de su advenimiento.

No es éste el lugar –ni nosotros estaremos suficientemente calificados– para determinar las fases del pasaje de una afirmación objetiva, “desnuda”, activa, del valor-justicia, a la interiorización emotiva, moralista, pasiva del mismo en la conciencia humana: creemos que sea suficiente para nuestros fines, partir del presupuesto de que la sensibilidad clásica no admitiese hiato alguno entre mundo de los valores y mundo político, entre la esfera de la conciencia moral y el plano de los principios políticos, siendo ello al respecto un resultado que resulta inherente a las concepciones de los modernos, y que sería ilícito referirlo a los antiguos, si no se pusiese en evidencia el carácter abstracto que los términos de tal separación traían para ellos.

---

<sup>1</sup> El autor utiliza el término griego *Politeia* para referirse a la obra mal conocida como *La República* de Platón, justamente para evitar el equívoco que dicho término conlleva. (N. del Trad.)

Consecuentemente es arbitrario respecto de la concepción clásica distinguir la justicia entre justicia “individual” y justicia “social”: para Platón existe la justicia-idea, la justicia-valor, la cual se aplica sea al alma individual como al *corpus* estatal.

La justicia es un valor que es realizado por el conjunto de los ciudadanos según un paralelismo absoluto con la realización del mismo de parte del alma individual: por lo cual política es “**cuidado del alma**” y el que se ocupa de la salud del alma, también lo hace “**de la polis en sí misma**”.

Así pues, en el *Gorgias*, Sócrates denomina “política” al arte que toma cual objeto al alma: ésta es la concepción clásica para la cual el lugar natural del hombre es el Estado y no el individuo, ni las estructuras políticas tienen en sí mismas una existencia autónoma, sino que ambos están movidos por una tensión que los organiza e integra necesariamente.

Aún si en el siglo IV emergía siempre más rápidamente un estado de ánimo individualista que, por efecto de nuevas exigencias y bajo el influjo de la investigación sofística, tendía a contraponer a la esfera de los intereses y de las necesidades individuales la actividad de la *polis* que tales intereses trataban de incluir dentro de los límites coercitivos de la ley; aun si afloraba casi como un *leitmotiv* en la investigación sofística la antítesis naturaleza-ley, el alma griega debía igualmente permanecer –en su esencia y no obstante tales “incertidumbres”- anclada a aquella identidad natural de individuo y de Estado, que operaba para ella a la manera de un canon normativo.

También para Sócrates en efecto, ciencia de lo humano significa investigación y conocimiento del hombre integral, en su aspecto individual y en su aspecto político: es sólo la perspectiva según la cual se asume al hombre –objeto unitario e idéntico en sus aspectos- la que muda.

A través de este aspecto de la influencia socrática nosotros podemos comprender cómo Platón, en la medida en que tienda a buscar el mejor *modus vivendi*, el conocimiento de aquellos principios que inducirán en el hombre a la posesión de la sabiduría, se remita del mismo modo a determinar la mejor forma del Estado, el Estado perfecto, cuya meta suprema es la “felicidad”.

\* \* \*

Lo que ahora importa es desarrollar la premisa inicial de la inseparabilidad entre “moral” y política o, si se lo prefiere, entre ética individual y ética “social”; es decir, resaltar cómo los dos términos, en la existencia dual en la que nosotros los captamos, no tengan una auténtica realidad según la obra de Platón, puesto que la justicia individual no asume un significado propiamente “moral” y al régimen platónico, por lo demás, no le son inherentes los elementos profanos y temporales que el ciudadano moderno atribuye necesariamente al Estado. Por lo tanto de lo que se trata es de dar razón de la correspondencia analógica entre individuo y Estado en la determinación platónica de la justicia.

Según Platón, así como la justicia en el hombre es relación que integra armónicamente los tres grados de la vida individual y se pone como virtud que fortalece y une a la sabiduría, el coraje y la templanza, de la misma manera en el Estado la misma se determina como el elemento que vincula, coordina a las tres castas, vistas bajo el perfil de las funciones que las mismas ejercen. Él reputa que el elemento fundamental en el ser humano se encuentra constituido por el alma y por otra parte, lo que asume mayor importancia en la actividad humana es la política, es decir, todo lo que concierne al funcionamiento orgánico de la ciudad. Alma humana y sociedad estatal tienen la misma estructura: en la una y en la otra la misma causa produce el mismo efecto. Por

ello la injusticia no es sólo una forma particular de desorden, sino el desorden mismo en lo que el mismo trae como más peligroso y característico, incidiendo sea en el Estado como en el alma humana cuando una casta o una de las facultades del alma, en vez de permanecer en el lugar que la naturaleza les ha asignado, desarrollen una función que no les pertenece como propia. Así como el alma injusta es aquella en la cual no existe subordinación de las otras facultades al *nous*, cuyo rol es el de conducir al hombre hacia la realización del Bien; de la misma manera la ciudad injusta es aquella en la cual la autoridad no es ejercida por los *philosophoi*, es decir, por los que en exclusividad poseen el conocimiento del Bien.

Pero la afirmación de que los mismos caracteres diferenciales se ponen en el individuo en el mismo lugar que en el Estado, es decir, que exista un solo problema de la injusticia y que el mismo se formula tanto para el individuo como para el Estado; que la justicia –en sí misma unitaria– sean expresadas simples “aplicaciones”, paralelas, en los dos niveles: esta afirmación no es demostrada por Platón. Él no se formula el problema de verificar si los soportes de tal justicia, representados respectivamente por el individuo y por el Estado, sean susceptibles de ser contrastados entre sí. La cuestión a resolver está constituida por él por la delimitación de los elementos sustanciales de la justicia, no de los términos formales a los cuales la misma es inherente.

Que la justicia, en efecto, poniéndose como canon normativo para el hombre se tenga que presentar en la misma medida también para el Estado y viceversa, es un dato que Platón acepta “naturalmente”, como presupuesto: presupuesto que no es convertido en términos de demostración, no porque sea indemostrable como principio de razonamiento, sino justamente por la **espontánea objetividad** con la cual su reconocimiento se impone. Ya hemos puesto de relieve –aun en modo incompleto– cómo la idea de hacer adherir el individuo al “régimen político”, de poner en relación entre el ser individual y el Estado, fuera reconocida en manera totalmente natural por los antiguos Griegos.<sup>2</sup>

Era en efecto espontáneamente aceptada por los Griegos la concepción de que la ética individual estuviese en relación con el organismo político, así como el principio según el cual las dos entidades se determinan recíprocamente en una relación de mutua coordinación.

Es por lo tanto oportuno repetir que en la *polis* antigua no existe solución dualista entre individuo y ciudad, ni el individuo ni la ciudad tienen una existencia concluida en funciones y límites específicos y como tales exclusivos: existe el ciudadano que es hombre insertado en la ciudad y existe la ciudad que es ciudad del ciudadano.

Para volver a Platón, sobre la base de esta premisa es necesario resaltar que la analogía no constituye el elemento de una investigación “original” relativa al filósofo, sino que la misma remite a una tendencia dominante en el mundo griego. Platón no tenía ninguna necesidad de buscar la identidad “formal” hombre-Estado, puesto que para él el problema no se planteaba, faltando a los términos del mismo carácter dual que les es referido por parte de los modernos.

En efecto, cuando en la *Politeia* Sócrates proponía transferir la investigación de la justicia del nivel individual al estatal, nadie formula objeción alguna, puesto que la transferencia es reputada como legítima: puesto que no se trata aquí de cambio de sustancia, sino de cambio de plano, de perspectiva, de ángulo de mirada.

---

<sup>2</sup> Y no sólo por parte de los Griegos: sucesivamente, considerando la naturaleza de la justicia platónica, veremos cómo el mismo paralelismo entre los componentes políticos y los poderes del alma se encuentra presente también en la concepción indo-aria y entre los iraníes.

De Platón emerge en cambio la intensificación de tal presupuesto unitario, que convierte en aun más evidente la analogía cuando el presupuesto llega a ser distinto en sus componentes. La identidad cualitativa del hombre con la sociedad política induce en efecto un lazo estrecho entre organismo individual y organismo estatal: teniendo las dos entidades “*la misma estructura, las mismas necesidades, el mismo principio organizador*”, puesto que para Platón la ciudad es un ser viviente. Platón a tal respecto es explícito, desarrollando la comparación por la cual el Estado y el individuo presentan los mismos caracteres: con la diferencia de que los de la ciudad son escritos en dimensiones mayores y la lectura emerge más fácilmente. El Estado no es pues sino la “*imagen agrandada*” de la persona y así como la esencia de la persona resulta ordenada por la Virtud que confiere armonía a las otras virtudes, en el mismo principio está también fundado el Estado. El Estado es en suma la persona misma, constituye su alma más vasta, de modo que no existe alguna relación de alteridad entre ciudadano y Estado: al ponerse el Estado como imagen del alma individual en un nivel diferente y al poseer las virtudes del alma valores éticos y políticos al mismo tiempo.

Sobre todo del libro IV de la *Politeia* emerge tal continuidad de naturaleza entre individuo y Estado, por lo cual –tal como ha sido antes resaltado- el pasaje del nivel de la ética al de la política más que un pasaje verdadero y propio es un ponerse debajo de los diferentes ángulos de visual.

En tal manera nosotros asistimos al hecho de que Platón no se preocupa por formular un plano de “constitución” política, sino de determinar las “virtudes” puestas como fundamento del Estado y es sintomático que, cuando quiera dar una imagen general de la *Politeia* él la defina como: “*el Estado en el cual los deseos de una masa viciosa son dominados por los deseos y por la sabiduría de una minoría virtuosa*”.

La meta suprema, sea del individuo como del Estado, es la **felicidad** en el sentido clásico de integración, de plenitud y de participación en lo divino.

Teniendo en mira tal fin, el Estado no se pone como realidad exterior al alma, sino como íntima presencia en el hombre: mientras que el mismo permanezca como simple estructura exterior, como mero factor de organización social, no es el Estado según la justicia. Llegará a serlo si se ordena en su núcleo metafísico, en la idea de valor que el verdadero Estado tiene en común con el ciudadano justo. Por lo cual –tal como se ha resaltado- entre la realidad del mismo y la realidad del individuo no existe diferencia ontológica alguna, sino en todo caso, una distinción de posibilidad y de intensidad, desde el momento en que la *polis* representa el centro de tensión a fin de que el ciudadano se convierta en *eudaimon* (feliz).

¿Pero cuál valor o función representa el Estado ante el ciudadano? Es evidente –según lo que hemos tratado de resaltar antes- que el problema –tal como está planteado- es tal sólo para aquellos que, interpretando en términos duales los términos Estado y ciudadano, refieren la misma alteridad a la concepción platónica. Dos tesis despiertan prevalecientemente el interés a tal respecto: la primera se refiere a los que presentan al Estado platónico como Estado totalitario; la segunda es propia de quien atribuye a la *Politeia* una “función ética” al servicio del alma individual.

Por lo que se refiere a la tesis que divisa en la *Politeia* platónica los elementos típicos de los regímenes totalitarios, nosotros reputamos que la idea de convertir al Estado en una entidad “divinizada” ante la cual la persona debe sacrificarse y a la cual debe referir la razón de las propias acciones, sea completamente extraña a la postura platónica. Si nosotros consideramos todas las funciones o mejor, las aplicaciones del totalitarismo, una comparación de cualquier tipo del mismo con un sistema que –como la *Politeia*- esté fundado en la identidad entre la economía interior del alma individual y la vida del Estado, es de un absurdo evidente. Si del Estado platónico afloran elementos

tales de conformar en apariencia la tesis de un Estado “centralizador”<sup>3</sup>, no es de Estado totalitario en sus típicas dimensiones de lo que aquí se trata. En el sistema totalitario la unidad es impuesta desde lo externo, no sobre la base de un principio emanado de lo alto, de una natural y reconocida autoridad, sino de parte de un poder político materialista. El mismo se afirma como una de las últimas implicancias –en el ámbito político- de la decadencia que ya se había iniciado con la escisión del elemento humano, laico, respecto del elemento sagrado. La esclerosis típica del Estado totalitario, el instinto por truncar toda armonía y toda libertad diferenciada que en el mismo se quiera realizar, la absolutización conferida a la esfera inferior de las necesidades humanas y otros elementos que es inútil resaltar en este lugar, se encuentran en antítesis radical con las formas **orgánicas** del Estado platónico, con la multiplicidad y vivacidad de las funciones presentes en el mismo, con la Idea trascendente sobre el cual se apoya. Más bien, las articulaciones diferenciadas y orgánicas del Estado platónico son tales que no se tenga que hablar de totalitarismo, sino de “orden total”, que se presenta con relación al ciudadano con los mismos caracteres del *cosmos* interior al nivel individual. Las preocupaciones de los gobernantes “ideales” no se identifican pues con las instancias vulgares que confieren la preeminencia –en el marco de las formas estatales que los tiempos modernos van desarrollando- a los factores materialistas, económicos y tecnicistas: para Platón la política permanece siempre adherida a un canon normativo y a una función formativa que, en cuanto tal, asume como propio sujeto al alma del ciudadano y a sus inclinaciones.

Pero en este punto, es necesario tomar postura en contra de la tesis opuesta, que querría adscribir al Estado platónico la función de auxiliar de la moral individual, poniendo la actividad política como subordinada de ésta<sup>4</sup>.

Reputamos que la tesis del fundamento moral del Estado platónico vale para restringir a la *politeia* dentro de los límites de una actividad puramente temporal, humana, suscitadora de “virtudes” en el sentido moderno del término: sin situarla por lo tanto en el dominio que le resulta propio.

Ahora bien, según nosotros, la *polis* representa en el sistema platónico el elemento de mediación que favorece la reintegración del ciudadano en la realidad divina: a través del Estado, el ciudadano realiza la superación de la mera ética individual para abrirse a una realidad que lo trasciende. No debe pues considerarse al Estado platónico ni como fin (Estado totalitario, entidad laica sublimada y divinizada)

---

<sup>3</sup> Por ejemplo, el racismo eugenésico y todas las disposiciones que conciernen a la vida en la *Politeia* y, sobre todo, en las *Leyes*.

<sup>4</sup> Escribe por ejemplo un estudioso (Luccioni, *Le pensée politique de Platon*, pgs. 117-118): “No contento con dirigirse a la política con las preocupaciones de un moralista, Platón pone de alguna manera la política al servicio de la moral”. De tal premisa el autor recaba la consecuencia de que la política platónica “está esencialmente fundada sobre una idea moral aplicada a la política, es decir, la justicia”: además, para confirmación de tal postura, el autor considera como atributo eminente de los *philosophoi* el hecho “de poseer una perfecta moralidad”. Nosotros reputamos en vez que resaltar en la justicia platónica la expresión de una instancia de orden moral significa reducir la tesis platónica a aquellas fórmulas –típicas de los modernos- que imponen a la justicia el carácter de un elemento subjetivo, interior, individual, y no divisan en ella los términos de exigencia esencialmente objetiva, “natural” fundada sobre una necesidad que se impone por sí misma, **sin “disfunciones” moralistas**. Las mismas consideraciones deben expresarse a propósito de los *philosophoi*: más que divisar en su accionar elementos morales –es decir, exigencias que adhieren siempre a un plano individual- nos debemos dirigir a descubrir en ellos los componentes de un *ethos absoluto, objetivo, sin* pathos moral y por lo tanto destinado a calificar un estilo supraindividual de vida. Del mismo modo que Luccioni también formula los términos de la cuestión otro estudioso francés, Lachièze-Rey, el cual afirma que el Estado platónico constituye un medio en función de las tendencias y de las aspiraciones del alma individual, es decir, del yo singular (*Les idées morales, sociales politiques de Platon*, pgs. 119-120).

ni como elemento funcional restringido a la conciencia del hombre. Si se quiere, se puede también decir que el Estado está “en función” de la relación armónica entre los poderes del alma, advirtiendo sin embargo que fundar la justicia *in interiore homine* no significa para nada para Platón limitar tal realización a lo interior de la conciencia humana, puesto que, dice Platón, al expresar Dios todo bien, por lo tanto también el justo cumplimiento de todo esfuerzo para convertirse en justos significa tender a convertirse en similares a Dios.

La justicia en el alma constituye el presupuesto del ascenso a lo divino: es el Estado que, realizada la justicia, induce en el individuo una tensión anagógica, hacia lo suprahumano. Por lo tanto lo que es moral individual, en contacto con el orden representado por el Estado, se abre, se intensifica, se objetiviza, se convierte en una ética absoluta y disuelta de aquellos caracteres de mera “virtud” que los modernos son llevados a atribuirle.

Por ende –según nosotros- cuando se habla de prioridad del hombre con respecto al Estado según Platón, nos cerramos en una abstracción tan absurda como la que resulta de atribuir a la *Politeia* una dimensión totalitaria. Platón no habla de hombres tal como nosotros estamos llevados a concebir: los hombres de Platón son seres diferenciados, cada uno de los cuales posee un determinado rango, una diferente libertad, un diferente estilo.

Estos hombres son asumidos como objeto de la obra del Estado y su perfección es el fin al cual el ordenamiento estatal está subordinado. Al respecto se ha hablado de función **anagógica** del orden político, o bien de lo que constituye su legitimación: cultivar, suscitar, sostener las disposiciones de quien se inserta en el mismo orgánicamente, y actuar en función de lo que va más allá de la simple individualidad.

Ello es posible en cuanto la *politeia*, encarnación de la justicia, vale como orden que participa jerárquicamente de la “estabilidad” en sentido espiritual, como el reflejo “eficaz” del mundo del ser, es decir de la idea del Bien, sobre el devenir.

Sólo los modernos pueden concebir la existencia de un orden político que recabe su propia legitimidad y la propia destinación de la vida asociada simplemente temporal: así como pertenece a la decadencia de los modernos el pensamiento de que sea sólo la “moral” la que se propone el problema del fin último del hombre. En la *politeia* platónica –como por otra parte en todos los regímenes políticos “normales”- el Estado está sostenido por un poder no-humano, por una idea y por un significado extranatural: por ende, en tanto expresión de una realidad sobreelevada, el Estado debe valer también como “vía” hacia la misma.

Para concluir: en Platón la instancia política está legitimada por valores supraindividuales y es tarea del Estado la de atribuir a tales valores su lugar en un orden completo, de modo de realizar en sentido superior la **justicia**. Por ende el Estado determina la dirección a seguir a fin de que los ciudadanos vivan en la práctica de los valores en la tierra y merezcan la *eudamonia* (felicidad) que los Dioses conceden a quien vive de acuerdo a la justicia.

El régimen platónico emerge de una idea determinada del destino del hombre y de los deberes que al mismo se le imponen: en este Estado los gobernantes tienen los ojos dirigidos hacia la idea del Bien al cual los mismos intentan adherir con su acción política. No se trata ni del bien del alma individual como “práctica de la virtud”, ni del bien del Estado: sino del Bien absoluto, del principio divino que sólo en forma impersonal aparece; del supremo, como tal superior a la existencia –porque nada existe sin él- y a la esencia, porque no puede estar concluido en alguna definición.

Es en estos términos que queda reducido el significado de la *Politeia* platónica: surgida de la exigencia de fundar la “felicidad”, la misma “ordena” los momentos a través de los cuales el hombre arriba al fin del viaje justamente a la *eudaimonio*, que consiste en su participación en lo divino. El Estado no puede existir sin una tensión de voluntad de parte del hombre (sobre todo del hombre-*philosophos*) para adherir al Bien auténtico, pero es a su vez verdad, recíprocamente, que sólo esta *Politeia* puede permitirle al sabio elevarse a la idea del Bien.

Es sólo en la perfecta *polis* que el sabio opera realizando aquella perfección integral, aquella “felicidad” a la cual aspira: por lo tanto la acción política se impone al sabio como aquello que **debe ser hecho**. Por esto él deberá volver a descender a la caverna para instruir y gobernar a los prisioneros. El mito de la caverna no asume otro significado: el hombre político posee la **vocación** de operar en términos políticos y operar en términos políticos significa conducir hacia la realidad verdadera –que es la realidad divina- a los gobernados. Justamente en relación con este significado antes se ha considerado como dominante del Estado el carácter de mediación, de relación: es decir de “vía” que vincula la existencia humana con la realidad suprahumana.

Y a tal dirección hacia lo alto nosotros debemos remitirnos para considerar a la *Politeia* platónica, obra nacida en una época que ya presentaba elementos de ruptura, como un intento orgánico de restaurar no tanto el aspecto político exterior, cuanto el significado y la posición del hombre en su relación con la realidad divina.

EVOLA, Julius, *El Estado Tradicional*, Ediciones Heracles, Buenos Aires, 2002, págs.144-153.

**Texto digitalizado por:**  
**Centro de Estudios Euroasiáticos(CEE)**  
**2007**