

§ II.—POLÍTICA DE PLATÓN

Sócrates, como ya hemos visto, se declaró siempre adversario de la extrema democracia, sin que se pueda decir, sin embargo, que perteneciese al partido aristocrático. Pidió solamente se volviese á la constitución de Solón, es decir, á la democracia templada, lo cual le hizo odioso al partido popular y sucumbió por la coalición de este partido y el partido de la superstición y del viejo fanatismo teológico. Este atentado contra la filosofía fué seguido de la expulsión ó de la huída de todos los socráticos, precipitando en todos ellos la inclinación natural hacia el partido aristocrático. Así vemos los escritos de los discípulos de Sócrates llenos de acusaciones amargas y sangrientas, no solamente contra los abusos, sino contra el principio mismo de la democracia. Se ve en ellos también, como sucede de ordinario cuando no se ama el gobierno de la patria, buscar en los países vecinos el modelo y el ideal de un buen gobierno: tal es el carácter común á los escritos de Jenofonte y de Platón. El primero, en sus obras *La constitución de Esparta* y *La Constitución de Atenas*, no se ocupa sino en satirizar al gobierno ateniense, gobierno popular y oponerle, como una comparación aplastante, el gobierno de Lacedemonia. El mismo espíritu preside en los diversos escritos políticos de Platón, con la diferencia de que se coloca á mucha más altura, y trata los asuntos en tono especulativo, en tanto que Jenofonte, hombre político y de acción, es más bien un observador. Desterrado y al servicio del extranjero, Jenofonte es un emigrado. Platón, por el contrario, vive libre y ampliamente en su patria, la desprecia y es un utopista. Para ambos Esparta es un modelo que debe de avergonzar á Atenas; pero Platón va mucho más allá en su aversión por la movilidad democrática, y no pro-

pone solamente por modelo á Lacedemonia, sino á Creta y á Egipto; en una palabra, su ideal no es la aristocracia, sino más bien la teocracia.

También Jenofonte tiene su utopia y su novela política en la *Ciropedia*, que ofrece más interés como obra de imaginación que como obra filosófica y política. «Jenofonte, dice Eduardo Zeller, quiso en esta obra dejarnos el retrato del ideal socrático de un hábil hombre de Estado (1) que cuida de su pueblo como un buen pastor de su rebaño (2); pero nos dejó la descripción de un capitán activo y vigilante, del hombre justo, del conquistador caballeresco. En cuanto á determinar con precisión el objeto del Estado, lo considera como el medio de asegurar el orden con instituciones durables, y no llega en esto á ninguna investigación digna de mencionarse. Si el socrático se deja adivinar en la importancia que concede á la educación (3), sin embargo, juega la ciencia en ella tan pobre papel que más bien que una educación socrática, recomienda una educación espartana. Todo en la *Ciropedia* se refiere á la personalidad del príncipe: el Estado es un reino asiático, su más alto objeto es la potencia y la riqueza del soberano y de la nobleza guerrera. Hacia ese objeto van encaminadas las instituciones, y aun este punto de vista está incompletamente desarrollado y muchos elementos de la mayor importancia en el Estado se le olvidan al autor» (4). El mismo escritor, añade con razón: «Mejor es la obrita que Jenofonte escribió, acerca de Economía, llena de buen sentido y de ternura, sobre todo en lo que se refiere á la posición de las mujeres en la familia y al trato de los esclavos».

Si Jenofonte ha sido comparado con Platón por sus

(1) Jenofonte, *Cyr.*, I, 1, 3.

(2) *Id.*, VIII, 2, 4.

(3) *Id.*, *Cyr.*, II, 2; VIII, 8, 13; VII, 5, 72.

(4) Ed. Zeller, *Die philosophie der Griechen* (3.^a edición) II, página 170.

tendencias políticas y su aversión común contra la democracia, no hay que llevar muy lejos el paralelo; nada comparable hay en el autor de la *Ciropeia* con el vasto sistema político que Platón persiguió y desarrolló en sus tres grandes obras: *La Política*, *La República* y *Las Leyes*, sistema en que, sin duda, se manifiesta algún espíritu de partido; pero que no deja de ser por eso una amplia concepción filosófica, y el primer monumento en que la política fué concebida y tratada de una manera científica. A Aristóteles pertenece la gloria de haber dado á la política un método preciso, sabio y completo, pero bajo una forma menos severa. Platón ha tocado casi todos los problemas, y si se pueden poner en duda sus soluciones, no se puede desconocer la profundidad de sus miras.

La política, *La República*, *Las Leyes*, estos son los grados y los escalones de la política platónica. En el primero de estos diálogos busca penosamente la definición lógica de la política; en el segundo concibe y describe en trazos magníficos la imagen ideal del Estado perfecto; en el tercero construye con la sabiduría de la vejez el plan de un Estado posible. De estos tres monumentos el más grande y original, sin duda alguna, es *La República*; mas para comprenderla bien es interesante estudiar en el diálogo de *La Política* el primer boceto. Este diálogo, en efecto, nos presenta, todavía rudimentarios, pero ya con algún relieve, los principales rasgos de la política platónica, á saber: la preponderancia de la ciencia, la confusión de la política y la educación, la teoría tan original y verdadera de la mezcla de cualidades dulces y fuertes en la formación de los caracteres, la intervención del Estado en los matrimonios, el desdén hacia la legislación y la indiferencia por la libertad.

Según Platón, la política no es un arte, sino una ciencia y una ciencia más especulativa que práctica (1). Esta cien-

(1) *Politica*, pág. 259.

cia puede residir en el hombre privado, como en el hombre público; el que la posea será el verdadero rey, aunque careciese de todo poder y en estado de deber aspirar á él (1). La política no consiste en el arte de hacer reglamentos de todas clases, para evitar males que sin cesar renacen, ni en el arte de hacer la guerra y la paz; ni en agradar al pueblo con la palabra, ni en aumentar la riqueza de un país, etc. (2). Este es el arte de los políticos vulgares; pero los políticos como los adivinos y poetas, no tienen conciencia de lo que hacen, obran sin reflexión y por una especie de rutina. ¡Preguntad á esos grandes políticos, tan admirados, los Temístocles, los Pericles, los Cimón, si han convertido á los atenienses en hombres mejores y más felices! Al contrario, los dejaron quizá peor que estaban. ¿De qué les sirvió entonces su arte político? Se define la política: el arte de gobernar, según las leyes, ó el arte de tratar con los hombres de mutuo acuerdo y sin violencia; pero estas son ideas accesorias, ¿qué importa que se emplee la violencia si es para hacer á los hombres más felices? ¿Qué importa que se gobierne sin leyes, si es para hacer á los hombres más sabios y prudentes? La ley se parece al personaje testarudo y sin cultura que ordenase siempre la misma cosa sin advertir que las circunstancias cambian: la voluntad de un hombre sensato vale más que la orden in-

(1) *Política*, pág. 259.

(2) No es solamente en *La República*, obra de política especulativa y utópica, sino en otros muchos diálogos donde muestra Platón su desdén hacia los políticos prácticos. De sus desdenes no se libran ni aun los más ilustres. «Han engrandecido el Estado, dicen los atenienses, pero no advierten que este engrandecimiento no es más que una hinchazón, un tumor corrompido, y que nada más que esto es lo que han hecho los antiguos políticos, con haber llenado la política de puertos, arsenales, murallas, tributos y otras bagatelas, sin añadir á todo eso la templanza y la justicia». (*Gorg.*, pág. 519). Es verosímil que estas palabras no hubieran agradado á Sócrates, que las hubiera encontrado bien quiméricas.

flexible de una ley ciega. En una palabra, se puede definir la política: la ciencia que se cuida de los hombres (1) con leyes ó sin ellas, libremente ó con obligación (2).

Se ve que Platón veía la política como una especie de gobierno paternal de las almas. Los reyes son para él, como para Homero, *pastores* de pueblos, y casi confunde su obra con la de la educación y la formación de caracteres.

La belleza del carácter, en los hombres, resulta de la feliz combinación de virtudes opuestas. Hay dos clases de cualidades que se encuentran en todas partes: lo fuerte y lo templado. A la fuerza pertenece el movimiento, la vivacidad, el brillo, y en el hombre, la energía y el valor, á la templanza, la calma, la medida, la dulzura y la moderación. La primera forma los caracteres belicosos y valientes; la segunda los caracteres templados, igualmente dignos de elogio, por cualidades diversas. Pero completamente separadas la una de la otra, estas virtudes contrarias se convierten en vicios. La templanza sin el valor, la dulzura sin la fuerza, degeneran en molicie y en cobardía; y, al contrario, el valor sólo, llega á ser violencia y ferocidad.

La política debe, por una educación conveniente, retener en sus justos límites á estas virtudes, compensando una con otra y previniendo sus excesos contrarios: «Tomando el carácter firme y sólido de los que aman la fuerza, como formando una especie de cadena el carácter moderado dulce y amable, semejante al hilo de la trama, los enlazará á entrambos». Mas, ¿por qué lazo secreto, por qué arte, por qué nudo? Por el lazo de la ciencia. La contemplación de las ideas, de lo bello, del bien, de lo santo, es el remedio que da dulzura á las almas fuertes y fortaleza á las almas dulces. A este lazo divino que liga y aproxima las almas, añadirá la política el lazo mortal: la unión de los cuerpos.

(1) *Política*, pág. 276, ἐπιμελητικὴν τέχνην.

(2) *Id.*, pág. 293. Ἐάν τε κατὰ νόμους ἔάν τε ἄνευ νόμων ἄρχωσι, καὶ ἐκόντων ἢ ἀκόντων.

La política presidirá los matrimonios, y en lugar de favorecer las uniones de los caracteres simpáticos, cuidará de separarlos y unir las almas dulces con las enérgicas, á fin de que las generaciones futuras reciban el feliz equilibrio que prepara el Estado de los ciudadanos perfectos. La política es una especie de tejido de almas y caracteres (1).

Las ideas de que *La Política* nos ofrece tan sólo un esbozo, se encuentran agrandadas, desarrolladas y notablemente enriquecidas en *La República*, y su última expresión de perfeccionamiento en las *Leyes*.

El principio de *La República*, principio verdadero en sí mismo, pero que Platón lleva hasta el exceso, es que el Estado es una persona, una unidad viva compuesta de partes, como el individuo; pero partes que se relacionan las unas con las otras y todas juntas con un centro único y con un fin común. Este sentimiento de la vida común del Estado, es lo que hay de más original y profundo en la política de Platón. Sí, el Estado es una verdadera unidad, que consiste en la armonía de las voluntades y el equilibrio de los intereses. Lo que es falso, es que tal unidad se obtenga por la anulación y la esclavitud del individuo.

La política de Platón descansa sobre una especie de psicología del Estado, que reproduce, en sus grandes líneas, la psicología del individuo. Lo que da nacimiento al Estado es, primeramente, la necesidad (2). La impotencia de la vida aislada obliga á los hombres á aproximarse los unos á los otros, á asociar sus fuerzas y ayudarse mutuamente. Siendo la necesidad de la subsistencia el primer origen del Estado, necesario es que contenga una ó muchas clases animadas del deseo de lo útil y que trabajen para satisfacer sus propias necesidades y la de los demás. La parte del Estado, que corresponde en el individuo á la facultad de

(1) *Política*, pág. 305, Βασιλική συμπλοκή... ὑφαντικὴ δύναμις. Véase todo el pasaje.

(2) *Repúb.*, l. I, pág. 368.

desear, llamada también por Platón facultad interesada ó amiga de la ganancia, es la primera clase, dividida por sí misma en dos: la de los artesanos y labradores (1).

Pero por encima de la necesidad de vivir está la necesidad de defenderse. De aquí nace una segunda clase animada de una pasión más noble que la primera: el desprecio del poligro ó el amor á la gloria. Esta es la clase de los guerreros, en quienes domina el principio del *θυμός*, y que representan en el Estado lo que el *θυμός* en el alma (2).

No basta que el Estado se nutra y se defienda, es necesario que se gobierne, necesita una razón que ordene á los guerreros y á los trabajadores, que dé leyes á todos y asegure el orden y la dicha general; esta es la cabeza del Estado, la tercera clase, la de los magistrados: es el *νοῦς* ó la razón del Estado (3).

A estas tres clases corresponden tres virtudes diferentes: á la clase de los magistrados, la prudencia; á la clase de los guerreros, el valor; á la clase de los artesanos y de los labradores, la templanza. Una cuarta virtud, que es la virtud fundamental del Estado, la justicia, mantiene cada clase en su puesto, en su función adecuada. Esta virtud es la que conserva en el Estado el orden y la unidad (4).

La naturaleza misma parece haber establecido estas divisiones: ha formado esas cuatro clases de cuatro metales diferentes: la clase de los magistrados, con el oro; la de los guerreros, con la plata; la de los artesanos y labradores, con el hierro y el bronce (5); mito que recuerda aquel otro mito indio, según el cual Brahma había creado las cuatro castas de cuatro partes diferentes de su cuerpo: los sacer-

(1) *Repúb.*, l. I, págs. 368 y siguientes.

(2) *Repúb.*, l. II, pág. 375, y l. IV, pág. 429.

(3) *Repúb.*, l. II, págs. 412 y 428.

(4) *Repúb.*, l. IV, págs. 431 y siguientes.

(5) *Repúb.*, l. III, pág. 414.

dotes de su cabeza, los guerreros de su pecho, los labradores de su muslo y los esclavos de su pie (1).

Al lado de las analogías sorprendentes que presenta esta distribución y esta jerarquía de clases, con el sistema oriental de castas, hay diferencias notables que importa señalar. En Oriente, la primera casta es siempre sacerdotal. El régimen de castas se confunde casi en todas partes con la teocracia. En Platón, la primera casta está compuesta, no de sacerdotes, sino de sabios, es una clase filosófica y no teocrática. En segundo lugar, no es una clase cerrada, se recluta entre las clases guerreras, mientras que en el sistema brahmánico la casta sacerdotal se nutre de sí misma. Además, en Platón, las últimas clases no son serviles, aunque, según él, no tienen otra virtud que la de obedecer á las dos primeras; pero no dicen que sean esclavas, sino que, por el contrario, no admite esclavos en su ciudad á no ser extranjeros ó bárbaros, que no pertenecen por consiguiente á ninguna de las clases indicadas. Una última diferencia y de las más capitales, es que en Oriente la propiedad está, en general, concentrada en la clase sacerdotal, mientras que en la república de Platón los magistrados y los guerreros no tienen parte en ella. Resulta de estas diferencias, que el sistema de castas se atenúa muy mucho en la República de Platón, y no implica una absoluta inmovilidad. No supone una gran desigualdad entre las clases, ni concentra en la primera todo el poder concediéndola la total propiedad.

Veamos ahora como el principio de las castas se relaciona en Platón con el principio de la unidad absoluta del Estado; porque parecería que la unidad es inseparable de la igualdad.

Recordemos que el análisis del Estado había conducido á Platón al principio de la diversidad de las funciones. Es necesario, de toda necesidad, que el Estado viva, se defien-

(1) Véase más arriba la pág. 47

da y se gobierne. ¿Cómo conciliar este nuevo principio con el de la unidad? Distribuyendo estas tres funciones principales en tres clases determinadas, encadenando cada clase á su función propia subordinando las unas á las otras, como en los cuerpos los órganos secundarios se hallan subordinados á los órganos principales, conduciendo al Estado á un todo inamovible, donde el individuo no es más que un resorte, cuyo juego está determinado en su relación con la máquina entera.

Mas, para obtener esta perfecta unidad, no basta que el individuo sea aplicado desde su nacimiento á funciones irrevocables, es necesario además que no pueda separar sus intereses de los del Estado, porque hay dos causas de oposición entre el individuo y el Estado: la propiedad y la familia.

¿Cómo el Estado puede ser uno, cuando todas las instituciones tienden á desgarrarlo? ¿La propiedad no es una fuente incesante de divisiones? ¿Qué de procesos no nacen de las pretensiones contrarias de los propietarios! La propiedad produce la desigualdad, y la desigualdad la guerra. Todo Estado se compone de dos pueblos siempre enemigos, los ricos y los pobres.(1). A estas divisiones de los intereses, la familia añade la división de los sentimientos y la hostilidad de las afecciones. El individuo prefiere siempre su familia al Estado, es indiferente á lo que sientan los otros ciudadanos y el bien público le es extraño; pero en un Estado verdadero, debe suceder lo que pasa en cada uno de nosotros: que cuando el cuerpo sufre en una de sus partes, no una parte del alma, sino toda entera experimenta la sensación y el sufrimiento. De la misma manera, la sensación que experimente un miembro del Estado, debe experimentarla todo el cuerpo entero; todos deben gozar y sufrir por las mismas cosas, y lejos de reservar su afección por algunos objetos escogidos, abrazar á todos los miem-

(1) *Repúb.*, pág. 421.

bros del Estado en un mismo amor. Para esto es necesario que todo sea común, los bienes, las mujeres, los niños, por que de este modo todos son parientes. Si uno experimenta un bien ó un mal, todos dicen á la vez, nuestros negocios van bien ó mal. El Estado no tiene más que una sola cabeza y un solo corazón; una misma simpatía anima con el mismo sentimiento á todos los miembros y á todos los órganos. El Estado es verdaderamente perfecto desde el momento que se convierte en persona indivisible (1).

Hay que advertir que Platón no excluye expresamente de la propiedad más que á las clases superiores, es decir, la clase de los guerreros, de la cual sale la de los magistrados. ¿Se creará por esto que la propiedad queda en manos de las clases inferiores? Así lo creyó Aristóteles, porque esta fué una de las objeciones que hizo contra el sistema de Platón (2). Si no fuese de este modo, habría que suponer que el pensamiento de Platón era que la propiedad vuelve al Estado, del cual los miembros de las clases inferiores eran los colonos, y los de las clases superiores los usufructuarios. Es muy difícil de determinar. Platón no advirtió las dificultades de la aplicación de su sistema, ó más bien indiferente hacia este lado práctico, no aclaró suficientemente el papel de la propiedad en el Estado. Los ciudadanos que combaten y los que gobiernan, no son propietarios, esto es todo lo que sabemos. Las consecuencias de este principio no están ni siquiera indicadas en la obra del filósofo.

La teoría del comunismo está hoy decididamente juzgada; pero es necesario, sin embargo, distinguir en ella dos partes: la comunidad de bienes y la comunidad de las mujeres y de los niños.

La comunidad de bienes es, sin duda alguna, un error, desde el punto de vista de la economía política; pero si se la supone voluntaria no es un error desde el punto de vista

(1) *Repúb.*, l. V, págs. 463, 464.

(2) *Aris. Política.* II, c. II.

de la moral. Lo que lo prueba es que el cristianismo la ha considerado más tarde como un estado de perfección. Además, no hay que hacerse ilusiones, los antiguos conocían muy poco lo que llamamos hoy derecho de propiedad. La propiedad existía de hecho; pero en principio era la obra del Estado que reglamentaba, repartía y organizaba la propiedad según las circunstancias, por medio de reglamentos que nos parecerían ahora soberanamente injustos — y eran aceptados por las costumbres de aquel entonces. Aristóteles, que tan viva y profundamente criticó la tesis de la comunidad, la ataca en nombre del interés político ó del interés individual; pero no en nombre del derecho. Se ocupa Aristóteles de la práctica y no de la justicia. Lacodemonia y Creta tenían instituciones casi comunistas. La comunidad de bienes nada tenía de absurda en la antigüedad, y Montesquieu ha podido probarlo en las repúblicas antiguas.

No sucede así con la comunidad de las mujeres y de los niños: aunque pudiera explicarse por algunas de las costumbres de Lacodemonia, sería desconocer demasiado una de las más grandes verdades del orden moral, la dignidad de la mujer y la pureza del matrimonio. Sin embargo, esta teoría no debe ser juzgada como merece serlo respecto á ciertos sistemas comunistas modernos. El principio que reina en el comunismo moderno es la libertad de la pasión; el matrimonio es rechazado como enemigo de la pasión y el comunismo moderno reclama la abolición del matrimonio para libertar los corazones y los deseos. Inútil es insistir sobre las consecuencias de estos principios: en Platón nada hay de semejante: en él domina, como en Licurgo, un pensamiento único, el pensamiento del Estado. Las mujeres son ciudadanas que realizan las mismas funciones que el hombre y practican los mismos ejercicios, van á la guerra. La única función que les es particular, es la de dar ciudadanos al Estado, y esta función, se considera como un deber público; los hijos que dan á luz no son suyos, sino hijos del Estado. Cuando vienen al mundo, las madres dejan de

conocerlos y los lactan en nombre del Estado, sin tener ningún derecho sobre los pequeños seres, que se crían en común; prestando sus pechos, al azar, unas veces á éste y otras á aquél, tienen tantos hijos como niños tienen que criar; sistema triste y bárbaro, pero que no es inmoral como nosotros entendemos. En este sistema, el deseo, lejos de ser libre está regulado, vigilado, ordenado por la ley; las uniones se sacan á la suerte, y para mayor seguridad en el resultado de la unión, Platón autoriza á los magistrados á ayudar á la suerte con la superchería.

No se funda este sistema en una falsa complacencia para las debilidades de los sentidos ó del corazón, sino en una especie de fanatismo filosófico y político, que ha cegado á Platón, acerca del destino particular y la delicada naturaleza de la mujer. ¡Triste es decirlo! Platón que ha dado al amor la más grande teoría del mundo, que ha asociado su nombre á la doctrina del amor casto, no parece haber tenido ni la menor idea del amor del hombre por la mujer. Si alguna vez habla de ese amor, lo hace con desdén y considerándole como un grado inferior del amor. Por un deplorable extravío de la imaginación entre los griegos, la pasión, como nosotros la entendemos con sus delicias y sus sufrimientos, había tomado una dirección contraria á la naturaleza. Esta es la pasión que Platón ha purificado, elevándola á una especie de entusiasmo místico lleno de grandeza. Si hubiese creído que la mujer podía ser objeto de esa pasión, no hubiera soñado nunca en reducirla al triste papel que se la asigna en su República. La hizo igual al hombre, es cierto, pero fué evidentemente porque no la comprendió. No es por la ciencia ni por la fuerza por lo que la mujer puede elevarse hasta el hombre, sino por el amor y la maternidad.

Pero ¿por qué medio se puede mantener este estado perfecto, tan difícil de realizar y más difícil de conservar? Los políticos no conocen más que las leyes y reglamentos; pero las leyes son malos remedios. Si el Estado es sano no

tiene necesidad de leyes, y si no lo es, las leyes son impotentes (1). El mal no puede curarse, ni salvarse el Estado más que por la educación (2).

La educación, entre los antiguos, comprendía dos partes: la música y la gimnástica; pero es equivocada la idea, según Platón, de que la música debía formar el alma y la gimnástica el cuerpo. La única cosa importante es el alma: cuando está sana y bien educada ella misma cuida del cuerpo. La templanza del alma es el mejor medio de asegurar la salud del cuerpo. La gimnástica tiene, pues, al alma por objeto, como la música misma; pero una y otra la forman y moldean de diferente modo (3). La procuran esas cualidades contrarias al hombre de Estado, como ya se dijo en la *Política*; debe componer un sólido y blando tejido. De la misma manera que el hierro se ablanda por el fuego, así el valor intrépido se dulcifica con la poesía, la música, la armonía y la proporción. La gimnástica proporciona el sentimiento de la fuerza, la audacia y la energía. La gimnástica y la música, ese doble don de los dioses, deben unirse en una sana educación, para producir en el alma, por una tensión ó por un relajamiento oportuno, el valor y la sabiduría, esas dos cualidades indispensables al defensor del Estado, que debe ser, como el perro, duro para sus enemigos; dulce para sus amigos, audaz en el combate, moderado en la paz, apto para afrontar el peligro y para evitarlo si fuese necesario (4).

Esta es la educación que conviene á los guerreros; pero aquéllos que son llamados á más altas empresas y cuyo talento se destina al gobierno, necesitan de una educación más sólida: la filosofía debe iniciarles en la política. En efecto, aquel que conoce los ejemplares eternos de las cosas,

(1) *Repúb.*, l. IV, pág. 427.

(2) *Id.*, l. IV, pág. 423.

(3) *Id.*, l. III, pág. 410.

(4) *Id.*, l. III, págs. 410 y siguientes.

las revoluciones que conmovió la superficie del globo (1); pero hoy, las únicas formas de gobierno que se encuentran son la timocracia, la oligarquía, la democracia, la tiranía, que no son más que desviaciones y corrupciones del Estado perfecto (2).

¿Cómo nace el gobierno timocrático, el primero que sucede al gobierno aristocrático? (3). En éste, el imperio pertenecía á los sabios y filósofos, á la raza de oro; las otras clases estaban subordinadas. Se asemejaba el Estado al individuo, en el cual la razón ejerce el poder con la prudencia, y el valor y el deseo obedecen. Pero con la confusión de las clases comienza el desorden; los deseos de las clases inferiores alcanzan á las clases elevadas; á la comunidad primitiva sucede el reparto y á la libertad de las últimas clases, su esclavitud. Se forma un gobierno medio, en el cual la raza de plata priva sobre la raza de oro, el valor sobre la razón, con lo cual, la guerra es el primer asunto del Estado y las virtudes guerreras las únicas virtudes, y aun así subsisten todavía algunos vestigios del gobierno primitivo. Tal es el gobierno timocrático, cuyo modelo se ve en Esparta y en Creta, y el que más se aproxima al buen gobierno.

Mas ninguna cosa humana, cuando se halla colocada en un plano inclinado puede detenerse en un punto fijo, y la corrupción, una vez comenzada, no tiene límites. La timocracia se cambia en oligarquía (4), cuando el amor de las riquezas, apoderándose del corazón de los ciudadanos, viene á reemplazar el amor de la gloria. La virtud y la riqueza son como dos pesos de los cuales uno no puede subir sin que baje el otro. En la oligarquía, el poder no se le concede al que más lo merece, sino al más rico. El Estado se divide

(1) Véase el mito de la *Política*, págs. 269 y siguientes.

(2) *Repúb.*, l. VIII, pág. 545.

(3) *Id.*, l. VIII, pág. 545.

(4) *Id.*, pág. 550.

en dos Estados, siempre en guerra, los ricos y los pobres. La ostentosa opulencia se opone á la extrema miseria: de aquí nacen los indigentes, mendigos, malhechores, de los cuales no pocos son una amenaza para la seguridad del Estado.

A medida que las riquezas van acumulándose en un pequeño número de manos, los ricos van siendo menos numerosos y menos aguerridos; los pobres se cuentan, se comparan con sus enemigos, los atacan y los cazan, repartiéndose sus bienes, sus cargos y apoderándose de la administración de los negocios públicos. He aquí el gobierno democrático (1): su principio es la libertad. Cada uno hace lo que le agrada y todos los gustos tienen con que satisfacerse: «Es un gobierno abigarrado semejante á vestido en que se hubieran bordado mil flores». Esta forma de gobierno ha encontrado el secreto de establecer la igualdad entre cosas desiguales y semejantes (2). La democracia, lo mismo que la oligarquía parece por los excesos de su principio. La libertad la hace nacer y la destruye. Todo exceso conduce al exceso contrario, y una libertad excesiva conduce á una excesiva servidumbre (3). La democracia se compone de tres clases: los ricos primeros, es decir, aquéllos que por ser sensatos y económicos han obtenido un caudal por medio del trabajo; después el pueblo que trabaja con sus brazos, y á quien pertenece verdaderamente el poder en este gobierno; y por último, los aduladores del pueblo, los zánganos ociosos ó pródigos, armados ó privados de aguijón, que pasan su vida en la plaza pública apoderándose de los negocios, excitando al pueblo contra los ricos y provocando á éstos, con sus injusticias y sus amenazas, á conspirar contra la democracia.

Del seno de estos zánganos, hábiles en conquistar el fa-

(1) *Repúb.*, pág. 555.

(2) *Id.*, pág. 557.

(3) *Id.*, pág. 565.

vor popular con la palabra, con distribuciones, con promesas de reparto de tierras y abolición de deudas, se eleva siempre algún hombre audaz que se pone á la cabeza del pueblo, para protegerle contra los ricos y para defender la democracia amenazada. «Del tronco de estos protectores del pueblo nace el tirano» (1). Comienza por tener guarda; caza y persigue á los ricos; y suscita siempre alguna guerra para hacer necesaria su tiranía. «Su ojo penetrante se aplica á discernir quién tiene valor, quién grandeza de alma, quién prudencia, quién riquezas; él queda reducido á la tarea de hacer la guerra á todos, hasta purgar de ellos al Estado». No se rodea sino de hombres despreciables, que aman la tiranía, y de ella se aprovechan. Para alimentar á sus satélites despoja los templos, atento siempre á no desagradar al pueblo que lo ha creado y lo ha alimentado; pero hijo ingrato, cuando se cree bastante fuerte, no teme despojar á su padre, y «el pueblo, queriendo evitar el humo de la dependencia bajo hombres libres, cae en el fuego del despotismo de los esclavos, cambiando una libertad excesiva y extravagante, por la más dura y la más amarga sorvidumbre» (2).

Tal es el último término de la corrupción política. Si el mejor gobierno es el del sabio, el peor es el del tirano (3).

Se ve la aversión y el desprecio que Platón profesa hacia la tiranía, puesto que á ella prefiere hasta la democracia, tan opuesta á sus inclinaciones y principios. Cuando nos describe el orden de los destinados y de las almas en *Fedro*, coloca en el primer rango al filósofo, y en el noveno, es decir, en el último, al tirano (4). Cuando compara la condición del rey ó del sabio á la del tirano, encuentra la pri-

(1) *Repúb.*, pág. 565 Ἐκ προστατικῆς ριζῆς ἐκδλαστανεῖ... τυραννος.

(2) *Repúb.*, l. VIII, pág. 569. Ὁ Δῆμος φεύγων καπνὸν δουλείας ἐλευθέρων εἰς πῦρ δούλων δεσποτείας ἂν ἐμπέπτωκός εἴη...

(3) *Repúb.*, l. IX, pág. 576. Ἡ μὲν (ἀριστοκρατία) ἀρίστη, ἡ δὲ (τυραννίς) κακίστη.

(4) *Fedro*, pág. 44.

mera setecientas veintinueve veces más feliz que la segunda (1). El tirano, en efecto, ó el hombre tiránico, será esclavo, pobre, lleno de terrores: el más miserable de los mortales, si la vida feliz, como se dice, está en la justicia y la templanza.

Veamos ahora la historia de las revoluciones en los Estados. El Estado justo ó aristocrático da nacimiento al Estado timocrático y éste á la oligarquía; de la oligarquía nace la democracia, y la tiranía viene á su vez á colmar el envilecimiento é infortunio de los pueblos. En el primero de estos gobiernos, la razón domina acompañada de la sabiduría; en el segundo, el valor, y en los tres últimos, el apetito ó el deseo. Pero la oligarquía reposa sobre los deseos necesarios, sobre la economía y el amor de la legítima ganancia; la democracia, sobre el amor del placer y el gusto del cambio y de la libertad; la tiranía, por último, sobre la intemperancia desenfrenada, ella hace reinar las pasiones más despreciables. De este modo, los gobiernos se corrompen con las costumbres, y los caracteres. La sabiduría los conserva, la pasión los destruye. No es posible esperar que un Estado pueda vivir sin la virtud, ni es posible tampoco separar la política de la moral y la filosofía.

Pero sin caer en estas formas degeneradas, si es demasiado difícil reproducir la imagen del Estado perfecto, no es imposible encontrar una forma de gobierno que se aproxime á la condición humana. Por debajo de este primer Estado, que la debilidad y la corrupción de los hombres hace irrealizable, hay un segundo Estado, menos perfecto, pero mejor todavía que los existentes, y es el que Platón nos describe en *Las Leyes*.

El título mismo de esta última obra de Platón, señala la diferencia que la separa de *La República*. En general, Platón no es partidario de las legislaciones, preferiría á las leyes escritas, demasiado inamovibles, la sabiduría siempre

(1) *Repúb.*, l. IX, pág. 587.

presente de un filósofo. En el gobierno perfecto, los jefes del Estado no legislan, obran por medio de la educación, crean costumbres, que son las que engendran las acciones. No sucede lo mismo con los gobiernos que quieren acomodarse á los hombres tales como son. Para gobernar á hombres más ó menos corrompidos, es necesario añadir las leyes á la educación; pero las leyes no deben ser secas prescripciones que se impongan por el temor ó la fuerza.

La finalidad del Estado y de las leyes es la virtud, y no hay virtud sin luces. La política no debe cesar jamás de ser filosófica, y la filosofía no se sirve del temor sino para venir en ayuda de la razón. De aquí la obligación de hacer preceder las leyes de un preámbulo en que se expliquen los motivos de su promulgación, que haga conocer su belleza, y que obtenga primeramente el asentimiento de la inteligencia, antes que obligue á la obediencia de la voluntad. Así la persuasión se añade al temor y corrige lo que hay en la acción de material y servil; de este modo se concilian la filosofía y la experiencia. Esta exposición de motivos es el prelude de la ley (1).

Obedeciendo él mismo á este método liberal y persuasivo, Platón coloca al frente de su constitución política los grandes principios religiosos y morales de su filosofía. «Dios, dice, es el principio, el medio y el fin de todos los seres, marcha siempre en línea recta, conforme á su naturaleza, al mismo tiempo que abraza al mundo; la justicia le sigue, vengadora de las infracciones hechas á la ley divina. El que quiera ser feliz debe acercarse á la justicia, yendo humilde y modestamente tras sus pasos» (2).

Sobre estos principios establece la obligación de un

(1) *Leyes*, l. IV, 722. Ηειθεῖ καὶ Βίη... 724... νόμος τε καὶ προοίμιον τοῦ νόμου. Bacon, en su *De augmentis scientiarum*, exige como un progreso á realizar, que todas las leyes vayan precedidas de una *exposición de motivos*. Este es hoy en día un uso generalizado en todos los países cultos.

(2) *Leyes*, l. IV, 715 y 716.

culto á los dioses: á los dioses celestes y á los dioses subterráneos: á los demonios; á los héroes y á los dioses familiares. Bajo los auspicios y la protección de las divinidades, eleva y edifica Platón su ciudad. En *La República* enseña la idea del bien como ideal supremo del cual todo depende; pero no le da el nombre que tiene entre los humanos, ni recomienda su servicio ni su culto, ni hace depender de esta gran protección la cadena de leyes é instituciones. En *La República*, la religión desaparece ante la ciencia; pero en *Las Leyes*, por el contrario, el sentimiento religioso lo domina todo. Dios es á la vez el preludio y el final del libro; quizá menos augusto, es más accesible al hombre: no se presenta solamente como la última de las esencias, como el principio del sér y de la verdad, sino como juez, cargado de promesas y amenazas, excitando á un mismo tiempo al temor y á la esperanza. Tal es el Dios que es necesario dar á conocer á los hombres, para hacerlos gustar la virtud y aborrecer el mal.

El Estado está, primeramente, bajo la protección de la religión, de la piedad hacia los dioses y hacia los padres de a hospitalidad, bajo la protección, en suma, de todas las virtudes; mas para conservarlas intactas es preciso regular cuidadosamente las instituciones de que más dependen la dicha y la justicia en el Estado: la propiedad, la familia, la educación, la magistratura. Platón se sintió siempre inclinado hacia el comunismo, que le parecía la perfección de la unidad, alma de su sistema; pero «sería pedir demasiado á los hombres nacidos y educados, como lo son hoy en día». Renuncia por esto á la comunidad, ensayando en ocasiones alejarse lo menos posible de ella. Admite el reparto; pero el reparto igualitario: «Quiere que, en este reparto, cada uno se persuada de que la porción que le toca en suerte no es menos del Estado que de él mismo». De esta manera, cada propietario no es más que un colono del Estado. Platón no rechaza ninguna de las consecuencias naturales de este principio: la transmisión de la herencia á

un solo hijo, en perjuicio de los demás; la prohibición de enajenar su parte, bajo ningún pretexto; la prohibición del oro, de la plata y del préstamo á interés; la reducción forzosa de la población; en una palabra, el régimen de Lacedemonia (1).

Platón sacrifica á su principio de la comunidad la familia y la propiedad. Admite el matrimonio; pero bajo la vigilancia siempre alerta del legislador y del Estado. La inclinación natural lleva siempre á los ciudadanos á unirse á quienes más se les asemejan; pero el interés del Estado, demanda, por el contrario, la unión de los más desemejantes. «En el Estado, los temperamentos deben mezclarse como los licores en una copa, donde el vino puro chispea y burbujea, mientras que corregido por la mezcla de otra divinidad sobria, se convierte, por esta feliz alianza, en una bebida sana y moderada» (2). Verdad es que difícilmente se obliga por la ley á semejantes uniones; pero es necesario conducir á los ciudadanos por el camino dulce de la persuasión. Concesión grave es ésta para el principio de la libertad de elección en el matrimonio; pero Platón, al mismo tiempo, restringe tanto cuanto le es posible, la libertad de relaciones entre los esposos. No reconoce el gran principio de que el interior de la familia está cerrado á la ley. Lo que Platón deja de libertad á la familia, es sencillamente lo que no puede quitarla sin destruirla. La regla, para él, es el gobierno de la familia por medio de la ley: «Es un error, dice, el creer suficiente que las leyes regulen las acciones en relación con el orden público, sin descender, á menos de necesidad, hasta la familia; es un error creer que se debe dejar á cada uno en libertad perfecta en su diaria manera de vivir; es un error creer que no es necesario que todo sea sometido á reglamentos, y que abandonando á los ciudadanos mismos en sus acciones privadas, no serán por esto menos

(1) *Leyes*, l. V, 739 y siguientes.

(2) *Id.*, l. V, págs. 739-743.

exactos observadores de las leyes en el orden público» (1). Fundándose en estos principios, Platón autoriza al Estado y á los magistrados á que intervengan en el matrimonio y regulen y vigilen las relaciones más secretas y delicadas. Prohíbe á los esposos la vida solitaria y separada, y toma de la legislación de Creta y Lacedemonia, la institución de las comidas en común. Allí donde los reglamentos serían inútiles y ridículos quiere Platón, sin embargo, que el Estado esté siempre presente, sin cesar nunca en su vigilancia. En la vida privada y en el interior de las casas suceden infinidad de cosas de poca importancia que no aparecen á los ojos del público, y en las cuales nada puede el legislador, y esto lo estima Platón como un mal para los Estados (2). La uniformidad, la regla, la igualdad, tales són los principios que deben presidir la unidad perfecta de la república ideal.

Esta uniformidad, esta inamovilidad en las costumbres y en las acciones, es lo que salva y hace durar las repúblicas. Por encima de las leyes escritas hay en los Estados leyes no escritas, hábitos, costumbres y tradiciones que son el lazo de los gobiernos, protegidos por las instituciones y las leyes y que el legislador ha de amparar con todo su poder (3). El cambio es lo que hay de más peligroso en todas las cosas, en las estaciones, en los vientos, en el régimen del cuerpo, en los hábitos espirituales y en los mismos Estados (4). Pero, ¿cómo preservar de toda degradación á las leyes y costumbres, que por su naturaleza tiendan al cambio? Por la educación. Las más grandes alteraciones de las costumbres públicas vienen con frecuencia de las novedades que los niños introducen en sus juegos (5). Las

(1) *Leyes*, l. VI, pág. 773.

(2) *Id.*, l. VI, pág. 780.

(3) *Id.*, l. VII, pág. 788.

(4) *Id.*, l. VII, pág. 795.

(5) *Id.*, l. VII, pág. 797.

ideas del bien, de lo justo y de lo honrado, tienen una relación íntima con los sentimientos de placer y de dolor, y sobre todo con los principios de lo bello y de la música. El niño comienza por ser sensible al placer y al dolor: la educación tiene por objeto habituarle, sin que se dé cuenta de ello, á no experimentar sentimientos que no estén conformes con la razón. Más tarde, el niño se dará cuenta de esta conformidad y se habituará á ella, y la armonía de la costumbre y la razón, es lo que se llama virtud (1). Pero como el alma se eleva hacia el bien por medio de la belleza, se emplea la música como un encanto para seducir las almas jóvenes, no presentándoles más que lo justo y lo honrado bajo formas agradables. En las leyes de la música es donde hay que guardar la más severa medida y la más vigilante uniformidad. Cuando en esas leyes introducen novedades y cambios los Estados, se crean costumbres perniciosas que derriban á las instituciones. Cuando los poetas, en lugar de regular su poesía y los artistas su arte por leyes tradicionales recibidas de sus antepasados y mantenidas por los magistrados, consultan y adulan el gusto de sus auditores; cuando en lugar de buscar la medida, el ritmo, los acordes sencillos y constantes, pretenden seducir los sentidos y la imaginación y se dirigen al placer; cuando, por último, la música severa, la que sirve de auxiliar á la virtud y no de celestina de la seducción, cede su lugar á la música apasionada, afeminada y corruptora, puede decirse que en el Estado se han perdido las costumbres antiguas, que desaparecen unas tras otras, huyendo ante la licencia, y bien pronto vendrá la anarquía y con la anarquía la ruina. De este modo Atenas cayó de su grandeza, y Egipto, por seguir una conducta contraria, se ha mantenido por tan largo tiempo inmóvil é incorruptible. En *Las Leyes*, como en *La República*, Platón confía á la música, es decir, á las artes, el primer papel en la educación moral; para conser-

(1) *Leyes*, l. II, pág. 653, ἡ ἁρμονία ἑμπᾶσα ἢ ἀρετή.

var la pureza de las leyes musicales, establece una censura que no permite al poeta ni al músico desviarse lo más mínimo de lo que el Estado tiene por legítimo, justo, bello y honrado; prohíbe al poeta y al músico: «enseñar sus obras á ningún particular, antes de que hayan sido vistas y aprobadas por los guardianes de la ley y por los censores establecidos para examinarlas» (1). He aquí una poesía y una filosofía del Estado protegidas por la censura. Esta es la esclavitud intelectual de Oriente, transportada á un Estado griego. Platón teme de tal manera el fenómeno del cambio, que cree encontrar el ideal en esa inmovilidad de los gobiernos orientales, falsa imagen de la inmovilidad eterna de la verdad.

¿No resulta extraño ver al más libre de los genios griegos recomendar á la imitación de los artistas los serviles modelos del arte egipcio y al mismo tiempo ver al discípulo de Sócrates reclamar la institución de la censura y defender la infalibilidad filosófica del Estado?

En este nuevo Estado, más cerca de la naturaleza que el de *La República*, las instituciones políticas y la formación del gobierno tienen mayor importancia. *Las Leyes*, contienen lo que faltaba en *La República*: el plan de una constitución.

Hay, según Platón, dos constituciones madres (2), de donde se derivan todas las demás: la monarquía y la democracia, fundadas en dos principios contrarios: pero igualmente legítimos: la autoridad y la libertad. Cada uno de estos gobiernos puede subsistir y producir grandes cosas; pero es necesario que restrinja su principio á justos límites y haga algunos sacrificios al principio contrario: la monarquía á la libertad, la democracia á la obediencia. De este modo no se necesita ni demasiado poder ni demasiada libertad: «Si en vez de dar á una lo que le es suficiente, se

(1) *Leyes*, l. VII, pág. 801.

(2) *Id.*, l. III, pág. 693, εἰς ἡγεμονίας οἷον μητέρες δύο τινες.

va mucho más allá; por ejemplo, si á un barco se le dota de grandes velas, á un cuerpo se le nutre con exceso ó se concede al alma demasiada autoridad, todo se pierde: el cuerpo cae enfermo por demás embarcado, el alma cae en la injusticia, hija de la licencia. ¿Qué quiero decir con esto? Que no hay alma humana que si es joven y no ha de dar á nadie cuenta de sus actos, pueda sostener el peso del soberano poder» (1). La historia ofrece grandes ejemplos de esta impotencia de poder supremo y de esta pérdida del despotismo por el despotismo precisamente; que es lo que arruinó á la monarquía en Grecia. Los reyes habían olvidado esta frase de Hesiodo: «Muchas veces la mitad es mayor que el todo» (2). La misma cosa sucedió en Persia: la monarquía fué grande y sólida bajo Ciro, porque fué moderada; pero más tarde, los reyes se hicieron dioses y los súbditos se convirtieron en esclavos. Se destruyó con esto la unión y armonía entre los diversos miembros del Estado; los reyes al olvidar el interés del pueblo por el suyo propio, no encontraron defensores entre sus súbditos sino enemigos; entregados á los extranjeros y á los mercenarios, perdieron su fuerza por haberla querido convertir en fuerza sobre humana. Lo que es verdad en el despotismo, lo es también en la libertad; todo exceso pierde al gobierno que cree encontrar su seguridad en el abuso de su principio. La historia de Atenas lo prueba. El pueblo, primeramente respetuoso observador de las leyes, comenzó por desdeñar las tradicionales de la música, después, emancipándose poco á poco, pasó bien pronto á la desobediencia de los ritos musicales, de los magistrados, de los jefes de familia, de los viejos, de los dioses y de la ley misma. A este último término conduce el exceso de libertad á la sociedad, á la cual no queda otro

(1) *Leyes*, l. III, pág. 691.

(2) *Leyes*, l. VII, pág. 690. (Ἔργα καὶ ἡμέραι, v. 40) τὸ ἡμισυ τοῦ πάντος ἐστὶ πλεόν.

abrigo que el despotismo. Por esto Atenas osciló siempre entre la demagogia y la tiranía.

Fiel al ejemplo de Solón, que había procurado contener á la vez al pueblo y á los grandes, Platón quiere también reunir en una misma constitución las ventajas de la monarquía y la democracia, de la concordia y la libertad. Aquí se nota una desviación, ó más bien un progreso del pensamiento político que inspiró *La República*. En ese gobierno de sabios todo viene de las alturas, todo es procedente de la autoridad. La filosofía gobierna, es por sí sola templada, mesurada, justa y prudente; el bien se desprende de ella misma como de una fuente, y el pueblo en tal Estado no necesita de garantías contra el poder; pero tales como son los hombres, no es posible semejante perfección. No hay duda en que el gobierno debe estar en manos de los más sensatos, pero ¿á quién pertenece el designarlos? Al pueblo mismo, cuya suerte se halla á disposición de los magistrados. No es necesario que la tiranía, usurpando las apariencias de la sensatez, se imponga á la multitud en contra de su voluntad. Un nuevo principio cambia todo el carácter de la política platónica, y de Oriente nos traslada á la Grecia: la elección. Platón toma ese principio del gobierno de su patria; pero lo atempera á imitación de Solón. Divide, como éste, los ciudadanos en cuatro clases, según la diferencia de su caudal (1). Ya estamos lejos de las cuatro castas de *La República*. En el Estado perfecto, las dos clases superiores estaban separadas de las dos clases inferiores por una barrera casi infranqueable y todas se hallaban limitadas por funciones distintas é inamovibles. Era la jerarquía social del Oriente transportada á un Estado griego, y modificada solamente por el genio libre de un filósofo; pero en *Las Leyes*, las clases no son más que divisiones movibles, que no implican una irremediable des-

(1) *Leyes*, l. V, pág. 744.

igualdad. El caudal, en efecto, no es una barrera fija que separe eternamente á los hombres, el caudal pasa de mano en mano, enriquece á uno, empobrece á otro, eleva y rebaja alternativamente al mismo individuo.

Por lo demás, el principio de la elección no era considerado en la antigüedad como el principio democrático por excelencia; el verdadero principio de la democracia absoluta era la elección por la suerte, tan vivamente criticado por Sócrates. Sólo la suerte satisfacía á la absoluta necesidad de una igualdad extremada que como la necesidad de una libertad sin límites, es la tentación y pérdida de las repúblicas. Sabemos, en efecto, que hay dos igualdades, como hay dos justicias (1): la una absoluta y violenta, que distribuye á todos los mismos bienes, idénticos honores, iguales derechos, sin fijarse en la diferencia del mérito de cada uno; igualdad que es siempre fácil de realizar en un Estado y agrada desgraciadamente á la opinión popular; la otra, la sola verdadera y justa, es la igualdad proporcional, que no concede á todos la misma participación, sino que mide á cada una la suya, según los títulos; es decir, según sus virtudes, talento y educación, que es lo que crea entre los hombres las desigualdades morales. La primera igualdad es la que reina en la mayor parte de los Estados democráticos; la suerte es la expresión de esta igualdad ciega. Platón se cree obligado á prestar atención á este principio, al cual las repúblicas antiguas concedían gran importancia, porque colocaban su idea de la libertad por encima de todo; pero á este principio lo atempera con la elección y aun á esta misma por las ingeniosas combinaciones, tomadas de Solón que, sin excluir del sufragio á las últimas clases populares, reservan á las superiores la mayor parte de la influencia.

Sobre esta ancha base de la elección, se levanta un

(1) *Leyes*, l. VI, pág. 757.

sistema de magistraturas (1), que no están todas exactamente definidas; pero entre las cuales sobresale, una especie de poder ejecutivo confiado á treinta y siete personas llamadas guardianes de las leyes; un poder deliberativo ó un senado, compuesto de trescientos sesenta miembros; un poder judicial de tres grados, con intervención del pueblo en los juicios; además, magistraturas municipales ó rurales encargadas del cuidado material de la ciudad y de la inspección del suelo; un intendente de la educación, especie de gran maestro de la instrucción pública, escogido con las mayores precauciones entre los guardianes de las leyes. Por último, coronando todo este edificio, Platón estableció un consejo supremo, compuesto de diez de los más ancianos guardianes de las leyes, que es el verdadero poder conservador y preservador del Estado (2). Este consejo de los diez, representa en el Estado lo que la cabeza en el cuerpo y la sabiduría en el alma. Ejercitado por largos estudios en todas las ciencias, y en la más importante de todas, la dialéctica, el consejo supremo conoce el verdadero objeto de la política; es decir, la virtud y los medios de alcanzar esa deseada finalidad. Este consejo que se reúne al apuntar el día, como para estar más alejado de todas las pasiones humanas, nos da á conocer el pensamiento constante, el deseo infatigable y el último sueño de Platón: el gobierno de los Estados por la filosofía.

Llegamos ya al término de este vasto sistema de ideas, que abraza á la vez al hombre, Dios y el Estado en todos los aspectos de la vida humana: desde la vida del placer, hasta la vida de la moral, religiosa y política; nos enseña primero al hombre tal cual es, después tal como debe de ser, se eleva de la idea de Dios, modelo supremo y fin último; descende luego en medio de los hombres, ensaya el ha-

(1) Véase todo el libro VI.

(2) *Leyes*, XII.

cernos concebir una sociedad perfecta, sin leyes ni castigos, gobernada sólo por la virtud, imagen exacta de la soberana unidad. He aquí la filosofía moral y política de Platón, el mayor esfuerzo que ha hecho la antigüedad para penetrar el secreto del destino del hombre y de las sociedades.

Lo que hay de imperecedero en esta filosofía, es el principio del ideal. Que existe para el hombre y para el Estado un ideal, es decir, un modelo más ó menos bien dibujado, fin de todos nuestros esfuerzos, estimulante de nuestros deseos y de nuestra actividad terrestre, que nos hace estar descontentos de nosotros mismos y nos excita á mejorarnos y á mejorar todas las cosas que nos rodean; que hay una idea de perfección que nada puede destruir y que nada puede satisfacer, porque la perfección no pertenece á aquél que no cambia; un soberano bien, del cual el bien que hacemos y que poseemos no es más que una lejana é incompleta participación; que este soberano bien, este modelo, este ideal, sea concebido por el espíritu del hombre, como una cosa real, ó como la obra de nuestra imaginación ó el sueño de nuestra impotencia; que Dios sea el principio y fin de todas las cosas, y que por todas partes donde se le ame y se piense en algo santo, bello y real, sea Dios en quien se piense y á quien se ame: esto es lo que perdurará en la filosofía de Platón.

Si desde el final volvemos al punto de partida, admitiremos con Platón que el hombre es doble y naturalmente en guerra consigo mismo. Esta guerra intestina es el nudo de nuestra naturaleza. Las doctrinas filosóficas y religiosas no tienen otra finalidad que deshacer ese nudo. Algunos lo cortan reduciendo al hombre á la categoría de un animal ó de un espíritu puro; pero el hombre verdadero resiste á estas simplificaciones sistemáticas, siente dentro de sí dos naturalezas, á pesar del deseo que experimenta de ser todo espíritu ó todo cuerpo. Hay para el hombre dos clases de felicidad, dos clases de ciencia, dos clases de amor, dos clases de cólera: flota, de una parte, en un océano de fenóme-

nos fugitivos, inconsistentes, contradictorios; de la otra, es capaz de vivir en lo inmutable, en lo eterno; y las secretas agitaciones de su corazón no son otra cosa que las consecuencias de este conflicto. Este es un principio que yo considero ganado para la ciencia por la filosofía de Platón.

Así el punto de partida: conflicto del hombre consigo mismo; es al final de la carrera unidad soberana y absoluta. ¿Por qué medio puede el hombre elevarse de uno á otro de estos dos extremos? Por la virtud. ¿Y qué es la virtud? La imitación de Dios, es decir, la unidad misma. Pero la imitación de la unidad en un sér compuesto y diverso como el hombre, no puede realizarse más que con la armonía, la paz y la conciliación. Hasta aquí Platón está en la verdad. La virtud no es una transacción entre nuestras pasiones, que quita á ésta, para dar á aquélla, ó que sacrifica algunas para satisfacer al mayor número, ó que sacrifica todas á la más fuerte; la virtud es más que todo eso, es la destrucción de las pasiones, el sacrificio de todo placer, la muerte de sí mismo, la indignación contra el cuerpo y las afecciones naturales; la virtud es una armonía, trae al alma el orden, la paz y la medida y hace del hombre un sér ecuaníme. La virtud entrega el mando á la ciencia y tiene por auxiliares al amor y al entusiasmo; se sirve de nobles afectos para combatir las malas pasiones, mejora el cuerpo, al mismo tiempo que purifica el alma.

Tres verdades indudables, estrechamente ligadas entre ellas, forman la cadena de la filosofía moral de Platón. La naturaleza del hombre es la lucha y la división; su deber es restablecer en él la paz y la armonía; su fin está en el principio de toda paz y de toda armonía, es decir, en Dios. A estas tres verdades esenciales se añaden una multitud de otras verdades llenas de grandeza y originalidad: la teoría del amor, la teoría de la justicia, la teoría del castigo.

Esta hermosa moral tiene dos grandes defectos. Desdena ó suprime la libertad de albedrío y no concede lo que debiera conceder á la sociabilidad humana.

Ya hemos dicho en qué sentido niega Platón el libre arbitrio: es su doctrina más bien que él mismo, la que profesa esta teoría. Platón enseña siempre que la injusticia merece castigo, y por consiguiente, que es voluntaria é imputable al que la comete; sin embargo, enseña al mismo tiempo que nadie es malvado voluntariamente. De estos dos principios contradictorios, ¿cuál es el más conforme á la verdadera doctrina de Platón? Es el segundo, porque es la consecuencia de este otro principio; la virtud no es más que la ciencia. Platón ha concebido admirablemente el ideal de la virtud, y dicho muy bien cómo se la conoce; pero no cómo se practica. Se le puede aplicar lo que decía Bacon de todos los filósofos de la antigüedad: que ha conocido la ciencia del modelo; es decir, el tipo del bien, pero que no ha enseñado el medio de llegar á él. La moral de Platón tiene, como su política, el carácter de la utopia. Cree que conocer el bien, es bastante para practicarle. Sueño demasiado favorable á la ciencia, y en general á la naturaleza humana; pero los hechos no son tan complacientes, porque después que ha conocido el bien, queda todavía por saber si quiere ó no realizarlo. Este es el punto más débil de la psicología y de la moral platónica: Aristóteles lo advirtió superiormente.

Un segundo punto débil de esta moral, es que la sociabilidad no representa en ella casi ningún papel. Ved la teoría de las virtudes. De cuatro, tres, por lo menos, no son más que virtudes personales: la templanza, la prudencia y el valor. Uno de los caracteres de la moral filosófica de los antiguos es esta gran parte que se concede á los deberes del hombre para consigo mismo. Solo la justicia es una virtud social; verdad que por sí sola vale tanto como las otras tres virtudes reunidas. Pero ¿cómo entiende y define Platón la justicia? La justicia es una virtud compuesta que conserva y asegura las otras virtudes, que fija á cada facultad su función y la impide invadir el terreno de las demás. La justicia no es más que la armonía, y en cierta manera,

la resultante de las tres virtudes personales. Esta es la justicia en el individuo, en el Estado es la que mantiene cada clase en su rango, en sus funciones y en su orden: es la guardiana de las castas. Yo no acierto á ver en esto una virtud social.

Verdad es que Platón exige en su Estado, el sacrificio de los intereses del individuo y de las afecciones de la familia en favor de un principio más general y elevado, y podría decirse que su palabra peca por abuso, pero no por defecto de la sociabilidad, más esto sería un error. Platón sacrifica la propiedad y la familia, no á los hombres, sino al Estado, unidad abstracta y ficticia que en la antigüedad absorbía completamente al hombre. No niego que Platón haya tenido la idea de una especie de unión íntima entre los ciudadanos, en la cual todo egoísmo desapareciese; pero estuvo muy lejos de tener una idea clara de los sentimientos de amor que los hombres se deben unos á otros. Su ideal más bien parecería el egoísmo individual transportado al Estado, que la *filantropía*, para emplear la bella palabra de Aristóteles: su ideal es Esparta, que no ha pasado jamás por un modelo de virtudes tiernas y humanas. Cuando se comienza por destruir la familia, es muy difícil establecer sobre sus ruinas una verdadera fraternidad.

Se puede invocar la teoría del amor para probar que Platón no desdeñó el principio de la sociabilidad; pero lo que Platón llama amor no es otra cosa que el entusiasmo, el impulso del alma hacia lo bello, impulso que puede muy bien conciliarse con una perfecta indiferencia ante los sufrimientos humanos. Ciertamente es que tal amor puede tener á los hombres por objeto; pero es el amor hacia las almas hermosas y los cuerpos perfectos y no para el hombre en general, joven ó viejo, bello ó disforme, griego ó bárbaro, instruido ó ignorante, virtuoso ó vicioso. En esta doctrina, demasiado aristocrática, á la que no ha vivificado aún el soplo divino de la caridad, los débiles, los que sufren, los

oprimidos, los esclavos, los ignorantes parecen no existir. Advirtamos, sin embargo, que Platón es el primero y el único de los filósofos antiguos que se interesó por los acusados y los culpables y que al mismo tiempo que pensaba en el castigo que merecían pensó también en la manera de mejorar su suerte.

La política de Platón tiene, como su moral, lados hermosos, pero se presta mucho más á la crítica. Lo que es verdad es que el Estado, como el individuo, tiene un ideal, un objeto sagrado y divino, hacia el cual los pueblos deben tender y los gobiernos conducirlos. Las faltas de los pueblos y de los gobiernos, lo mismo que las faltas del hombre, no alteran en nada la verdad primera, siempre presente, que ilumina y condena, obliga y castiga. La política empírica no ve nada por encima de los hechos presentes y de las cosas, tales como son en un tiempo dado. La política filosófica coloca por encima de lo que es, lo que debe ser, aun engañándose es indispensable para el progreso el deseo de lo mejor. Este es uno de los méritos de Platón, y toda política que conciba una sociedad perfecta, regulada por relaciones naturales y absolutas y no por relaciones ficticias y pasajeras, será siempre llamada una política platónica, y su República, que nos muestra un Estado completamente falso, quedará, sin embargo, en la memoria de los hombres como el tipo de las concepciones ideales, cuyo objeto es recordar que no todo está bien y en el mejor de los mundos posibles, y que la sociedad no debe complacerse demasiado en la contemplación de sus imperfecciones y tomar sus enfermedades como síntomas de salud.

Lo que todavía es verdad en la política platónica es que el fin de la sociedad es la justicia y que la verdadera justicia consiste en la concordia y en la unidad. No quiero decir que Platón tuviese razón al desdeñar, como lo hizo, los intereses positivos del Estado, la grandeza comercial ó militar, la riqueza y la dominación; mas para la verdade-

ra filosofía política todas las cosas útiles no valen sino por lo que tienen de justas, por lo que facilitan ó protegen en un Estado la unión, la paz, las relaciones equitativas entre los ciudadanos. Lo que hirió fuertemente el espíritu de Platón es la división y el disentimiento entre las clases sociales. La subordinación y la unión, he aquí lo que aquél entiende por justicia, y es la verdad misma siempre que no se entienda por subordinación una separación humillante de las castas y por unión de las almas la destrucción de los sentimientos naturales.

Verdad es también en esta política que la virtud es el mejor resorte de los Estados, que forma los buenos ciudadanos y asegura la duración de las repúblicas. La virtud hace posible la libertad y quita los peligros del poder; es, en cierto sentido, la finalidad de los Estados y de los Gobiernos. Si es así, el verdadero arte político no es el arte del legislador, sino del maestro. La educación tiene más fuerza que las leyes; éstas no hacen á los hombres más buenos; sólo la educación, tomándolos desde la cuna, es capaz de formar costumbres que protejan y defiendan la república, y, si es posible, hagan inútiles las leyes. Nada hay más verdad que estos principios: la finalidad de la política es la virtud y la educación es el medio.

Si se reflexiona acerca de estas diferentes ideas, se ve que lo que hay de verdad en la política de Platón es precisamente por lo que la política se relaciona con la moral. Platón vió el lazo de estas dos ciencias y la subordinación de la una á la otra; pero la política, no por ir unida á la moral, es menos distinta en sí misma; tiene sus intereses propios, sus medios de acción, sus principios y su fin. Unir demasiado estrechamente á estas dos ciencias no deja de ser peligroso para la una ó la otra. La moral es el ideal de la política; si confundís las dos cosas, llegaréis á consecuencias extrañas y enfadosas para el individuo y el Estado.

El menor inconveniente de esta confusión es separar de

la política una multitud de hechos de la mayor importancia. De cuanto se refiere al interés material de los pueblos, á su prosperidad y su riqueza, nada tendrá que ver con la política si se considera á ésta como á la moral, la ciencia de la virtud. Se estimarán estos objetos como inútiles y aun como funestos al Estado; se creará que son la fuente de mil males, y, por consecuencia, se les reprimirá ó se les reducirá á lo estrictamente necesario. De aquí el desdén de Platón por la política de los grandes ciudadanos de Atenas, que no supieron ocuparse más que de arsenales, flotas, mercados y puertos. Es evidente que si la moral no debe considerar más que el principio del deber, la política debe consultar con frecuencia el principio del interés. La política está llamada á salvaguardar y á favorecer el interés propio de cada ciudadano y el de la sociedad misma. La sociedad es, en su sentido más elevado, un comercio moral entre las almas; pero en su comienzo es una unión de fuerzas reunidas en un interés común. La política debe ocuparse de la dirección de estas fuerzas y del desarrollo de las riquezas; es uno de sus objetos legítimos, aunque no sea el único.

La confusión de la moral y la política conduce á Platón á otra consecuencia: la de hacer inútiles las leyes y prohibir al Estado el uso de la obligación. Como la virtud no resulta de la obligación, si se quiere que el Estado sea el encargado particularmente de producir y asegurar la virtud de sus miembros, es necesario que realice sus obras por medios libres é insinuantes, y no por medio de órdenes, obligaciones y castigos, porque éstos son los medios imperfectos de una sociedad mal gobernada. Los políticos no hallan remedio á los males del Estado sino por medio de reglamentos siempre nuevos y siempre impotentes. La verdadera política nada tiene que hacer con todos esos reglamentos; se apodera del hombre desde la edad más tierna y, por una cuidadosa educación, le hace tan fácil y familiar el ejercicio de la virtud, que la obligación y las le-

yes le resultan completamente inútiles. Se ve que Platón excluye sucesivamente de la política todo elemento empírico; los intereses y las leyes. La política queda reducida al arte de la educación y el gobierno á ser el pedagogo. Fácil es comprender que esta manera de entender la política la destruye. Es el ensueño de un alma grande que se representa una sociedad gobernada por la razón y la moral; pero si esta sociedad fuese posible, la política no existiría.

Descendamos ahora desde la sociedad ideal é imposible á la sociedad real, y esta confusión de la moral y de la política nos conducirá á consecuencias contrarias á las ya expuestas. Iremos derechos al despotismo. Como no es posible gobernar sin leyes, éstas se harán necesarias, y como las leyes no pueden protegerse por sí mismas, tienen necesidad de una fuerza que las proteja. Las leyes tienen por objeto obligar á la virtud, y el Estado ha de convertirse en representante armado de la conciencia moral. Todos los actos de la vida de los ciudadanos serán entregados á la censura y á una inquisición tanto más intolerables cuanto sean más sinceras y convencidas de su derecho. El interior de la vida doméstica queda abierto al examen de la censura pública y, como no hay límites posibles en este camino, los actos más indiferentes, los más inocentes, pueden ser proscriptos por una moral imaginaria. Como no hay que olvidar que el Estado es siempre un compuesto de hombres; que la autoridad pública, por alta que sea, es siempre humana, el escrúpulo de algunos decidirá de la conducta y de la vida de todos. Para evitar estos inconvenientes es necesario imaginar un gobierno compuesto de sabios, de filósofos ó de santos. Véase cómo la confusión de la moral y la política conduce siempre á la utopía.

Conduce á otro extremo: al de imponer al Estado obligaciones que no son tales sino para el individuo. En efecto, ¿qué ordena la moral al individuo? Le ordena que cada facultad no salga de los límites de su función y no estorbe á

las demás, que las facultades estén subordinadas las unas á las otras y que las mejores se sirvan de las inferiores; ordena, en fin, que todo tienda al bien común, que las diversas partes del cuerpo no tengan un interés diferente al del cuerpo entero, y que éste no busque su propio bien á expensas del alma. Trasladad esas prescripciones al Estado y tendréis la república de Platón. Una vez el Estado asimilado al individuo, se olvida de la realidad para seguir las consecuencias de esta analogía quimérica. Es necesario que el Estado sea uno, cueste lo que cueste, que tenga cabeza, corazón y miembros; é infelices las clases infortunadas que, en virtud de este apólogo, respondan solas á este último término de la comparación; quedarán reducidas á la obediencia y á la esclavitud para la mayor exactitud de la metáfora.

Se ve que es la misma confusión la que ha hecho pensar á Platón que el Estado puede ser uno, á la manera de una persona, y la que le ha conducido á sacrificar sin reservas al individuo al Estado. Se encontró Platón con el prejuicio de la sociedad antigua, y en vez de concebir una forma nueva del Estado y elevarse por encima de su tiempo, tomó el principio falso y estrecho de aquella sociedad, en todo rigor (y su propia patria, que por la libertad, el movimiento, el comercio y las artes, anunciaba más que ninguna otra ciudad griega al mundo moderno), le pareció, por el contrario, la extrema corrupción del orden político. Se representó al Estado como una cosa inmóvil y absoluta, y su gran talento, enamorado de la medida y la armonía, creyó que la sociedad podía regularse de una manera geométrica y formar una especie de organismo, cuya vida, sometida á leyes fijas, se desarrollaría siempre en el mismo círculo.

En *Las Leyes*, Platón corrige, á disgusto, pero corrige, algunos de los errores ya señalados y se acerca á la política humana al aproximarse á la verdad. El Estado en *Las Leyes* tiene algo de más vivo que en *La República*; el indi-

viduo es más respetado; la propiedad no es suprimida; la familia subsiste; las castas se convierten en clases móviles, separadas solamente por la cuantía del caudal; la elección popular y la responsabilidad de los magistrados, son el signo de concesiones hechas á la libertad; por último, se encuentra en *Las Leyes* el primer germen de esta teoría de los gobiernos mixtos y de la ponderación de los poderes, que pasando de Platón á Aristóteles y de éste á Polibio y Cicerón, de Polibio á Maquiavelo y á la mayor parte de los escritores del siglo xvi, y al más grande de los publicistas modernos: Montesquieu, ha llegado á ser una de las doctrinas favoritas del liberalismo contemporáneo.

Sin embargo, aunque concediendo más á la libertad, Platón da todavía gran preponderancia al Estado. Él es quien fija las particiones de la propiedad, el que concierta los matrimonios y los vigila, el que determina las leyes de la poesía y de la música y cuida de su conservación, el que regula el culto que se da á los dioses. El Estado es siempre el soberano dueño, y si alguna cosa deja al individuo no es por respeto á sus derechos, sino por complacencia para con su debilidad. ¡Cosa extraña! Platón, discípulo de Sócrates y que escribió su *Apología*, no tuvo ningún atisbo de ese conflicto entre la conciencia y el Estado, que es tan sorprendente en la misma *Apología*. Platón creyó que era suficiente cambiar un Estado injusto en un Estado justo para que tuviese derecho á todo, sin pensar que un Estado justo es el que, sin poderlo todo, acuerda y concede á cada uno lo que le es debido.

En resumen: Platón es un moralista más que un político. El principio de su moral es verdadero cuando afirma que la idea del bien es el fin supremo de las acciones humanas. El principio de su política es falso cuando afirma que el Estado es el dueño absoluto de los ciudadanos. Se puede progresar siguiendo su moral; pero en la dirección misma por él indicada. Su política, por el contrario, es opuesta á la política verdadera. En moral, presiente lo por-

venir; en política, la mayor parte de las veces mira hacia el pasado. Su ideal moral es todavía el nuestro; su ideal político es la imagen inamovible de una sociedad agotada y desaparecida. Le pertenece, sin duda alguna, la gloria de haber fundado la filosofía política; pero no la de haberla encarrilado por su verdadero camino.
