

# EL GOBIERNO DE LOS MEJORES

Miguel Candel

## *Platón, la lechuza y la golondrina*

Quizá sea estadísticamente cierto que la filosofía es un ave que, como la lechuza, sólo levanta el vuelo de la reflexión al caer la noche de lo irremediable sobre los acontecimientos de la vida<sup>1</sup>. Pero esa imagen no es válida para caracterizar la filosofía política de Platón.

Es cierto que en la **República** hay un acervo inmenso de consideraciones factuales, basadas en la observación de la realidad política y social de Atenas y de otros Estados griegos. Pero la reflexión *post festum* tiene como única función, en ese gran diálogo<sup>2</sup>, ser peana de sustentación de uno de los monumentos más admirables a la capacidad del hombre para introducir orden consciente en los ciegos avatares de la vida social.

Pues bien, aun a fuer de extemporáneo<sup>3</sup>, quisiera proponer algunas líneas de reflexión ético-política a tono con aquel talante platónico, en cuya revalori-

<sup>1</sup> Así es como lo ve Hegel, por ejemplo, en *Líneas fundamentales de la filosofía del Derecho*: «Um noch über das Belehren, wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. (...) die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.» (Prólogo, pp. XXIII-XXIV.)

<sup>2</sup> Diálogo no tanto entre los personajes históricos Sócrates, Trasímaco, Glaucón y Adimanto como entre las principales concepciones éticas y políticas no sólo de la Antigüedad, sino de todos los tiempos. Diálogo también entre arte y ciencia, entre tradición e ilustración.

<sup>3</sup> Extemporáneo, sobre todo, en un tiempo de glorificación de la impotencia del pensamiento para rebasar los más rastreros horizontes de la pura descripción. Pero en el curso acelerado de su-

zación tan decisivo ha sido, para la cultura filosófica de este país, el trabajo docente y ensayístico de Emilio Lledó<sup>4</sup>.

Nada más lejos de mi intención que anunciar una florida primavera social y política: ni los tiempos turbulentos que marcan este fin de siglo permiten augurar un rosado futuro próximo, ni la labor constructiva de la filosofía se debe confundir con eso que algunos consideran nueva ciencia social bajo la denominación de «prospectiva»<sup>5</sup>. La vocación transempírica de la filosofía política se ciñe a la articulación de discursos normativos que trasciendan, a la vez, la vacía generalidad de una pura ontología del ser social y la impenetrable compacidad de los sistemas de valores particulares por los que se rigen acríticamente los diversos fragmentos de un cuerpo social sólo articulado a través de los mecanismos mercantiles<sup>6</sup>.

Entre esos dos extremos epistémico-axiológicos, atribuible uno al optimismo racionalista hijo de la Ilustración, achacable el otro al pesimismo cínico hijo de las perversiones de aquella<sup>7</sup>, cabe encontrar, no ya una *vía media*, sino una serie de puentes y caminos transversales que permitan, en una versión modesta del programa hegeliano, introducir cierta racionalidad en lo real y dar algo de realidad práctica a lo racional.

Y aunque es cierto que «una golondrina no hace primavera» (en todo caso, al revés), también lo es que las condiciones materiales, la energía necesaria para salir de este prolongado invierno ético-político de la humanidad está ya ahí desde hace tiempo: lo único que hace falta es que una masa crítica de agentes sociales se dé cuenta de que es así y su condensación genere el impulso necesi-

peración de unas modas filosóficas por otras, al que venimos asistiendo en los últimos decenios (especialmente a partir de la eclosión estructuralista), pocas dudas puede uno albergar sobre la caducidad de la actual moda neoescéptica, que en filosofía política podríamos calificar, piadosamente, de **anticonstructivista** y, menos piadosamente, de **conformista**.

<sup>4</sup> Pienso especialmente, entre la obra escrita, en *La memoria del Logos* y *El surco del tiempo*, así como en los incontables prólogos y notas editoriales a ediciones de Platón.

<sup>5</sup> Ciencia, por otro lado, que se limita a formular extrapolaciones en el tiempo a partir de los datos de la situación presente, tarea para la que no necesita rebasar en modo alguno la matriz epistemológica y el horizonte positivista propios de las formas dominantes de conocimiento social.

<sup>6</sup> Cuya opacidad, fuente de todo tipo de manifestaciones, ilustró Karl Marx en algunas de sus mejores páginas.

<sup>7</sup> En efecto, ninguna de las supuestas alternativas contemporáneas al pensamiento ilustrado puede, por mucho que reniegue de sus orígenes, pretenderse hija (o nieta) de progenies no emparentadas con el tronco de la Ilustración. Las trayectorias culturales pueden torcerse o corregirse, pero nunca borrarse (salvo cataclismo que borre físicamente la memoria del pasado, lo que no es el caso en el actual momento histórico).

---

Miguel Candel es profesor de Filosofía en la Universidad de Barcelona y funcionario internacional en Luxemburgo. Entre sus publicaciones cabe destacar la traducción y compilación del «Organon de Aristóteles» (Editorial Gredos).

rio para que el pensamiento político creativo levante otra vez el vuelo, primero en forma de aisladas «aves precursoras», finalmente en bandadas que cubran el cielo.

### *Pluralismo e igualitarismo: más allá de la igualdad de oportunidades*

No voy a entrar a considerar aquí el llamado (entre otros, por K. R. Popper) «totalitarismo» de Platón<sup>8</sup>. Las oposiciones que creo pertinentes para ordenar axiológicamente los conceptos de la teoría política platónica no son **democracia /vs/ dictadura** o **igualdad /vs/ libertad**, sino, en todo caso, **privacidad /vs/ publicidad** y su correlato **autonomía /vs/ participación**.

Respecto a la primera, una advertencia: nada más ajeno a Platón que la dicotomía liberal moderna **bien privado - bien público**<sup>9</sup>. La virtud de la sociedad (que constituye, para el filósofo ateniense, el bien colectivo) es inseparable –más aún: indefinible por separado– de la virtud personal (idéntica al bien del individuo). Ni la suma de vicios privados puede arrojar como resultado virtudes públicas ni el ciudadano puede alcanzar su perfección como individuo en el seno de una sociedad mal gobernada.

El sentido que tiene, pues, en Platón la oposición conceptual que, por razones «pedagógicas», he enunciado en los términos modernos de **privacidad /vs/ publicidad** es realmente el que le da su correlato **autonomía /vs/ participación**. Autonomía del individuo **físico** respecto a la sociedad-Estado<sup>10</sup> en cuanto atañe al libre desarrollo de las cualidades naturales de cada uno, y autonomía de la sociedad-Estado respecto al individuo para impedir que la posible conducta destructiva de éste rompa el tejido social. Participación del individuo **ético** en la organización de la sociedad-Estado, y de ésta en la formación ética del individuo.

<sup>8</sup> Me limitaré a observar que, desde una óptica histórica que trate de eludir los anacronismos, el encasillamiento de la filosofía política de Platón en las categorías modernas del género es una empresa, a mi modo de ver, condenada al fracaso (como lo prueba, indirectamente, el que tanto ideólogos del absolutismo como apologistas del comunitarismo –cuando no del comunismo– hayan recurrido en todas las épocas a la panoplia platónica para defender sus ideas).

<sup>9</sup> Algunos han creído ver reflejada esta oposición en el uso por Platón de dos términos diferentes para referirse al bien: *agathón* y *kalón*. Pero la única diferencia semántica que cabría establecer entre ambos es la que hay entre un bien «en sí», o bien en sentido absoluto, inherente a la cosa considerada como buena (*agathón*, que etimológicamente connota nobleza de estirpe y, por ende, inherencia intrínseca a la cosa así calificada), y un bien en cuanto reconocido socialmente como tal (*kalón*, etimológicamente: «hermoso»). En definitiva, un único y mismo bien, sea individual o colectivo, pero visto alternativamente «desde dentro» o «desde fuera». (Véase la oposición análoga, en latín, entre *bonum* y *decorum*).

<sup>10</sup> Tampoco la distinción entre sociedad política, o Estado, y sociedad civil es pertinente en Platón, tanto por razones conceptuales como, más radicalmente, por causas materiales (insuficiente grado de desarrollo y de autonomización de lo que la teoría social marxista llama «sobreestructuras» políticas).

A conjugar los dos términos de esa oposición (aunque nunca, ciertamente, formulada en esos términos) se consagra, como es sabido, la filosofía política de Platón expuesta en sus grandes diálogos *La República* y *Las Leyes*, amén de en *El Político*. Pero no voy a glosar aquí todo el complejo de nociones articuladas en esos tres textos capitales. Me limitaré, siguiendo el hilo de la oposición mencionada, a estudiar la funcionalidad que ciertos aspectos de la teoría platónica de los estamentos sociales pueden tener para remover algunos de los lastres que arrastran la moderna teoría y, sobre todo, la reciente práctica de la democracia<sup>11</sup>.

Platón propugna una «especialización» de los ciudadanos en tres tipos de tareas<sup>12</sup>: producción, administración/defensa y legislación. La especialización es uno de los postulados básicos de la teoría social platónica. La valoración moderna de dichos postulados es habitualmente negativa, basada en una tentadora analogía con las instituciones corporativas del modelo fascista de Estado<sup>13</sup>. Pero esta valoración adolece de un defecto capital: ignora la fundamentación antropológica de la propuesta.

En efecto, Platón basa su teoría política en una teoría del ser humano por la que —con mucho mayor realismo que las esquemáticas antropologías liberales, tributarias de una concepción monolítica de la textura pasional del hombre y una consiguiente estandarización superficial de la naturaleza humana— distingue tres tipos de caracteres según predomine en cada uno de ellos una u otra de las tres especies (*eide*) o naturalezas que, según él, componen el alma: el deseo de placer, el coraje y el amor al saber<sup>14</sup>.

Con arreglo, pues, al elemento temperamental en ellos dominante, los diversos individuos tienden naturalmente a ocupar su «lugar natural» en la socie-

<sup>11</sup> No sin dejar de recordar que la propuesta política de Platón es esencialmente antidemocrática. Pero no en un sentido «dictatorial» que impida encontrar en ella materiales «reciclables» con los que proporcionar nuevas bases a las viciadas formas contemporáneas de democracia.

<sup>12</sup> Indisolublemente «privadas» y «públicas», o «civiles» y «políticas», puesto que reúnen finalidades productivas, reproductivas (con una fortísima componente pedagógica) y organizativas, amén de «autoproducidas» o consagradas a la realización personal.

<sup>13</sup> Una curiosa excepción la constituye el reciente libro de la autora norteamericana Jane Jacobs, *Systems of Survival: A Dialogue on the Moral Foundations of Commerce and Politics*, Nueva York, Random House, 1993, donde se propone una teoría social basada en algo muy parecido a la concepción antropológica de la *República*: hay dos caracteres humanos básicos, el predador (guerrero-guardián) y el productor (artesano-comerciante); una sociedad justa es aquella que asigna a cada uno de esos dos tipos de hombres las tareas para las que está dotado.

<sup>14</sup> Ver, sobre todo, el libro IV, a partir de 434 d. La ligazón entre la colectividad y el individuo a través de la similar constitución de una y otro se manifiesta en pasajes como éste:

«¿No nos será acaso enteramente necesario convenir que en cada uno de nosotros habitan los mismos géneros y comportamientos que en el Estado? Pues éstos no llegan al Estado procedentes de ningún otro lado. En efecto, sería ridículo pensar que la índole fogosa que se imputa a Estados como los de Tracia y Escitia y a las regiones norteñas en general —así como el deseo de aprender que se atribuye a nuestro país, o la afición al comercio de los fenicios y de los que habitan en Egipto— no se genera en los Estados a partir de los individuos que hay en ellos» (435 e-436 a).

dad: unos se dedican a la producción de bienes con los que satisfacer sus apetitos de goce y bienestar material, desinteresándose mayormente de los asuntos sociales; otros dan rienda suelta a su fogosidad y espíritu emprendedor organizando la vida colectiva y enfrentándose a las fuerzas que tienden a disolverla, sin dedicar una atención prioritaria al enriquecimiento personal; otros, en fin, rehúyen ambos tipos de ocupaciones externas para consagrarse al cultivo interior del saber como fin en sí mismo, lo que Aristóteles llamará «vida contemplativa» (*theoretikè bíos*). Estos últimos constituyen una importante excepción a la supuesta tendencia general de los diversos temperamentos a proyectarse en el cuerpo social mediante la participación en una u otra de las tareas colectivas: en efecto, los amantes del saber (*philosophoi*), siendo los más preparados, gracias a sus conocimientos, para dirigir la sociedad, son los únicos que no tienen interés ninguno en hacerlo.

Por ello, propone Platón, el Estado en el que haya de reinar la justicia habrá de velar por dar a cada ciudadano la educación que mejor lo prepare para desempeñar el papel a que lo predispone su temperamento, haciendo, por así decir, de la necesidad virtud. Pero con la crucial excepción de los «filósofos», que serán objeto de una selección ulterior entre aquellos inicialmente educados para las tareas administrativo-defensivas, cuando despunte en ellos ese gusto por la vida interior propio del sabio que tenderá a apartarlos de los compromisos sociales. A ellos, tras haberles facilitado el ascenso a las cumbres de la vida contemplativa, se los **forzará**<sup>15</sup> a descender periódicamente al suelo de los cotidianos problemas de la comunidad, a cuya solución deberán consagrar todas sus energías. Su inteligencia y buen criterio será garantía de acierto en su gestión, mientras que su desinterés por las ventajas materiales los pondrá, tanto a ellos como al Estado, a cubierto de la corrupción y de la lucha por el poder, las cuales acechan a todos aquellos a los que apetece gobernar<sup>16</sup>.

Esta atípica propuesta, sistemáticamente mal interpretada en todas las épocas debido a prejuicios de diverso signo que han hecho que se la clasificara con arreglo a categorías ajenas a la peculiar constelación de ideas políticas en que orbita el pensamiento platónico, se caracteriza, paradójicamente, por ser a la vez:

- a) conservadora y revolucionaria;
- b) clasista e igualitaria;
- c) individualista y colectivista;
- d) antidemocrática y pluralista;
- e) realista e idealista.

<sup>15</sup> Con todo tipo de amenazas y castigos, si es preciso: «Cada uno ha de gobernar por imposición, al revés de lo que sucede a los que gobiernan ahora en cada Estado.» (*República*, VII, 520 e.)

<sup>16</sup> «Es necesario entonces que no tengan acceso al gobierno los que están enamorados de éste; si no, habrá adversarios que los combatan.» (*República*, VII, 521 b.)

Es conservadora, clasista y antidemocrática porque rechaza cualquier intento (ejemplificado en la democracia ateniense) de contrariar la tendencia espontánea<sup>17</sup> de toda sociedad humana a la diferenciación. Pero es revolucionaria, igualitaria y pluralista porque a los distintos grupos sociales resultantes de esa diferenciación les asigna una distribución de papeles que, respondiendo a sus intereses<sup>18</sup> particulares, establece entre ellos un equilibrio que, en buena lógica, habría de resultar beneficioso para el conjunto de la sociedad.

No propugna, pues, la igualdad entendida como nivelación de las diferencias entre grupos **previa** a su actuación social, sino como nivelación de las ventajas **resultantes** de su interacción. Y en ese sentido es individualista porque respeta la jerarquía de valores de cada individuo en su actitud ante la sociedad; pero tiene, a la vez, el bien colectivo como criterio regulador de la interacción entre los individuos.

Todos estos rasgos, por último, la caracterizan como una propuesta bien fundada en la psicología humana y, por ello, realista. El idealismo que tradicionalmente se le atribuye estriba más en el «olvido» de la **táctica concreta** para su realización **a partir de unas determinadas circunstancias históricas** que en su viabilidad estratégica. Por lo demás, el mismo Platón reconoce que será difícil que reúnan en un lugar y un momento dados todos los factores que deben concurrir en su plasmación práctica, pero que, con una sola vez que ello ocurra, bastará para que las ventajas exhibidas por el nuevo régimen político le granjeen la adhesión de la gran mayoría, quedando así garantizada su supervivencia<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Entiéndase aquí el adjetivo «espontánea» sin ninguna connotación valorativa, sino como simple descripción de una situación *de facto* (por más que el hecho que sirve de referente, lejos de ser un fenómeno natural en el sentido de independiente de la voluntad del hombre, sea el resultado de la acción voluntaria de un conjunto de individuos que, aun gozando de ciertos márgenes de libertad, propenden estadísticamente a actuar conforme a determinadas tendencias naturales).

<sup>18</sup> Con la notable excepción, claro está, del grupo más excelente (los sabios), a quienes se contraría parcialmente haciéndoles asumir tareas de gobierno (sacrificio, empero, que ellos pueden asumir, a diferencia de los otros grupos, gracias a su elevado nivel de conciencia y autodominio, por lo que, en cierto modo, ese sacrificio ha de procurarles incluso una ulterior satisfacción de segundo –o tercer– grado).

<sup>19</sup> Véase el libro V, 502 b:

«Sería suficiente que hubiera uno solo que contara con un Estado que lo obedeciese, para que se llevara a la realidad todo lo que actualmente resulta increíble. (...) Y si se da el caso de que un gobernante implante las leyes e instituciones que hemos descrito, sin duda no será imposible que los ciudadanos estén dispuestos a hacer su parte.»

En realidad, Platón sí contempla una cierta táctica para la transición a la forma de Estado propuesta:

«Pues bien; convenid entonces que lo dicho sobre el Estado y su constitución política no son en absoluto castillos en el aire, sino cosas difíciles pero posibles de un modo que no es otro que el mencionado: cuando en el Estado lleguen a ser gobernantes los verdaderos filósofos (...) considerando que lo justo es la cosa suprema y más necesaria, sirviendo y acrecentando la cual han de organizar su propio Estado.»

En definitiva, el «Estado justo» de Platón constituye un proyecto de ingeniería social que, sin identificarse con ninguno de los programas modernos y contemporáneos de transformación estructural de la sociedad, contiene elementos de casi todos ellos: desde el liberalismo, con su respeto por las preferencias innatas de los distintos tipos de individuos (excepto —en parte— las de los filósofos), hasta el socialismo, con su reconocimiento de la primacía axiológica del bien público —aunque entendido como condición de posibilidad del bien privado. Su aristocratismo de la inteligencia lo priva de toda veleidad populista, a la vez que su colectivismo tendencial sienta las bases para una versión *sui generis* de la «igualdad de oportunidades» entendida como «equivalencia» antes que como «identidad» de los cauces de participación de los individuos en la vida del Estado y de los beneficios personales de ella derivados<sup>20</sup>.

Ese carácter polivalente<sup>21</sup> del modelo platónico lo hace válido, creemos, para extraer de él criterios aplicables a una reflexión política contemporánea. Y eso es justamente lo que vamos a hacer en la sección siguiente.

(A la pregunta de su interlocutor sobre la forma en que los filósofos podrán organizar ese Estado, responde Sócrates:)

«A todos aquellos habitantes mayores de diez años que haya en el Estado los enviarán al campo, se harán cargo de sus hijos, alejándolos de las costumbres actuales que también comparten sus padres, y los educarán en sus propios hábitos y leyes, los cuales son como los hemos descrito en su momento. ¿No es este el modo más rápido y más fácil de establecer el Estado y la organización política de que hablamos, para que el Estado sea feliz y beneficie al pueblo en el cual surja?» (*República*, VII, 540 d-541 a).

Como se ve, la «táctica» adolece de dos puntos flacos. Por un lado, no explica cómo lograr justamente lo que es requisito previo de toda la operación: poner a los verdaderos filósofos al frente del Estado. Por otro lado, prescribe una política de «corte generacional» para interrumpir la reproducción, en los niños, de los viejos valores de los padres y remover así el principal obstáculo para la reeducación de la sociedad desde su base. Semejante deportación en masa de adultos al campo es, aparte de extremadamente cruel, irrealizable, pues paralizaría por largo tiempo órganos vitales de la sociedad (industria y comercio) con consecuencias catastróficas para la economía que deslegitimarían rápidamente el proyecto a los ojos de sus presuntos beneficiarios futuros (algo de eso ha podido verse este siglo en las experiencias ultrasocialistas de la China de Mao y, sobre todo, la Camboya de Pol Pot).

<sup>20</sup> Podría expresarse esto mediante una especie de proporción (fórmula matemática asiduamente cultivada por Platón en la exposición de sus teorías):

$$A/A' = B/B' = J$$

Siendo:

A	=	Preferencias de los productores
A'	=	Participación social de los productores
B	=	Preferencias de los guardianes
B'	=	Participación social de los guardianes
J	=	Justicia (o bien público-y-privado)

Queda fuera del cuadro, naturalmente, la peculiar situación de los filósofos.

<sup>21</sup> «Polivalente» no es aquí sinónimo de «ambiguo», por más que su utilización histórica haya oscilado entre extremos antagónicos del espectro político. Y no es ambiguo (éticamente, al menos) porque está articulado en torno al principio inequívoco de la universalidad del Bien, lo que (independientemente de cómo éste se defina) impide cualquier interpretación acomodaticia de la teoría.

Todo lo dicho anteriormente sobre la imposibilidad de calificar la propuesta platónica de totalitaria o inequívocamente clasista o conservadora no obsta para que debamos calificarla de **no democrática**. Pero, como ya hemos adelantado, creemos que algunos de sus elementos pueden aportar nueva savia al anquilosado tronco de la democracia moderna.

Para que ello sea posible, no obstante, hemos de empezar modificando un aspecto importante de la teoría, con lo que en realidad no haremos sino purificar la esencia del programa platónico, removiendo de él elementos gratuitamente antidemocráticos que no son consecuencia **lógica** del planteamiento general del Platón filósofo, sino interferencias subjetivas del Platón aristócrata comprometido personalmente en la lucha contra el régimen ateniense.

Debemos, pues, negar que la **profesionalización** de las tareas necesarias para el mantenimiento de la sociedad deba llevarse al extremo de una separación total y permanente entre productores y administradores. De la antropología platónica, en efecto, no se desprende en absoluto semejante «régimen absoluto de incompatibilidades». Y no se desprende porque las llamadas tres «especies» o «formas» del alma no se dan en modo alguno separadas o en «estado puro» ni, en consecuencia, los individuos humanos poseen, cada uno, **una sola** de esas formas, sino que en todos y cada uno se encuentran y actúan un elemento **apetitivo**, un elemento **apetitivo**, un elemento **colérico** y un elemento **racional**.

Hay, por tanto, entre la antropología platónica (que considero básicamente aceptable<sup>22</sup> y heurísticamente productiva) y su teoría política un *non sequitur* evidente. Pues de la tesis de la mezcla de las tres especies anímicas en todos y cada uno de los seres humanos no se desprende la especialización exclusiva de cada uno en una única función social, sino todo lo contrario. Ciertamente que en cada individuo predomina uno de los tres elementos<sup>23</sup>, pero **sin anular** a los otros<sup>24</sup>. Por tanto, el principio de paralelismo entre la estructura anímica individual y la estructura social, aplicado en general a rajatabla por Platón, debería llevarle a postular una especialización **no exclusiva** de los distintos tipos humanos en las distintas tareas colectivas. Así, los productores se consagrarían fundamentalmente a la producción y disfrute de bienes materiales, sin que esa dedicación principal les privara de participar periódicamente en la vida política. Los «guardianes», simétricamente, harían compatible una dedicación prioritaria a las tareas administrativas con una moderada actividad productiva y el disfrute de un modesto patrimonio material. Los filósofos, por último, además de

<sup>22</sup> Aceptable, por supuesto, con la salvedad del dualismo cuerpo-alma, que es ontológicamente inadmisibles pero que a los efectos de la teoría política resulta completamente irrelevante y, por tanto, inocuo.

<sup>23</sup> Tal como expresa alegóricamente el mito de las tres razas humanas: la de oro, la de plata y la de bronce o hierro (*República*, III, 414 d-415 e).

<sup>24</sup> De ahí, precisamente, que el hombre deba sostener una lucha entre las diversas partes de su alma, lucha que constituye la tarea (ética) de automodelación del individuo.

no renunciar, en aras de su dedicación política, al cultivo del saber teórico, serían «reyes» sólo en un sentido ético: en virtud de su autoridad moral antes que por su control de la fuerza armada<sup>25</sup>.

Hechas estas correcciones, el proyecto platónico puede servir de modelo indirecto para introducir en los sistemas políticos democráticos de nuestro tiempo innovaciones como:

1) Una regla de **proporcionalidad inversa** entre poder económico y poder político.

2) Un sistema educativo que, sobre la garantía de «igualdad»<sup>26</sup> social brindada por el principio anterior, se adapte a la **pluralidad de inclinaciones** de los individuos sin tratar de homogeneizar las conductas más allá de unos cuantos valores universalísimos (en esencia: respeto absoluto de la vida humana y de la libertad de pensamiento y de palabra, con todas sus consecuencias prácticas). Pero sistema educativo, a la vez, que haga de la **formación permanente** de los adultos un capítulo tan obligado como el de la educación inicial de los jóvenes.

3) El reconocimiento de la **autoridad moral** del «sabio» por encima de la autoridad política establecida.

Dejando de lado el punto 2, que creo suficientemente autoexplicativo<sup>27</sup>, veamos con más detenimiento el sentido y las implicaciones del 1 y el 3.

La regla de proporcionalidad inversa entre el poder económico y el poder político estribaría, no en la división social tajante entre productores y administradores, al modo platónico, sino en un régimen de incompatibilidades riguroso por el que las personas que ocuparan puestos de responsabilidad política no podrían, durante ese período y un período posterior a su cese, percibir, directa o indirectamente, ningún tipo de ingreso distinto del sueldo devengado por su cargo ni ejercer ninguna actividad empresarial directiva, incluso no retribuida<sup>28</sup>. Dicho régimen debería igualar a todos los efectos la situación del titular de un cargo público que antes de acceder al mismo fuera empleado por cuenta

<sup>25</sup> De hecho, Platón no es tan riguroso con los filósofos, en cuanto a especialización se refiere, como con las demás categorías sociales. Pues admite de entrada que su dedicación a las tareas de gobierno sea periódica, no permanente. A cambio de esa mayor flexibilidad, deberán desempeñar las funciones públicas *velint nolint*, sin que se dé en ellos una inclinación natural al respecto, como sí se da, en cambio, en los productores y en los guardianes la inclinación, respectivamente, a crear riqueza y a defender al Estado.

<sup>26</sup> En el sentido, propiamente, de «equivalencia» o «equipolencia», no «identidad», de funciones sociales (ver nota 20, *supra*).

<sup>27</sup> Lo que quizá convendría explicitar, de todos modos, es que ese punto constituye un desarrollo, actualizado y revisado con criterios democráticos, de la concepción platónica según la cual la educación es un proceso inseparable de la vida social en su conjunto (vivir en sociedad es, en sí mismo, una **formación permanente**) y el elemento mediador entre lo individual y lo colectivo; en una palabra: la **socialización de las energías del individuo** a la vez que la **apropiación individual de la energía social**.

<sup>28</sup> V.g.: formar parte de un consejo de administración, ejercer como consejero o asesor de cualquier tipo en una empresa, pública o privada, etcétera.

ajena con la situación de cualquier otro agente económico (rentista, empresario, autónomo, etc.). La infracción de esta norma, que debería estar tipificada en el código penal, acarrearía, amén de las sanciones correspondientes, la inhabilitación permanente para el desempeño de cargos públicos.

En cuanto al punto 3, en que se reformula la célebre propuesta platónica del «gobierno de los filósofos», exige varias aclaraciones.

Ante todo, la del concepto de «sabio». Si, consecuentes con el criterio general de nuestra reformulación de las tesis platónicas, reconocemos que la «sabiduría» no es patrimonio exclusivo de quienes tienen la reflexión teórica como centro de sus vidas, ni siquiera de quienes ejercer profesionalmente, como científicos, profesores, literatos, etc., una actividad intelectual pura, diremos que es sabio todo aquel que hace gala de buen sentido al razonar sobre cualquier tema (o, como podría haber dicho Platón, aquel en cuyo carácter el elemento racional gobierna a los demás).

En segundo lugar, ¿qué debe entenderse por «reconocimiento de la autoridad moral»? No entraremos a discutir el concepto de «autoridad moral» porque las nociones corrientes del mismo son, por una vez, lo bastante homogéneas entre sí como para ahorrarnos la tarea de precisarlo (casi todo el mundo coincide a la hora de atribuir o negar autoridad moral a alguien). Pero, ¿qué hay de nuevo, entonces, en la exigencia de reconocer una autoridad moral? La respuesta a esta pregunta da la clave de toda la pregunta.

En efecto, lo que el aparente simplismo del punto 3 encierra en un delicado equilibrio de exigencias, todas ellas legítimas, pero que ningún sistema de organización social y política ha logrado hasta ahora conciliar.

Tenemos, por un lado, frente a las reivindicaciones nostálgicas de una sociedad política plenamente integrada en y por la sociedad civil<sup>29</sup>, la constatación de una tendencia a la profesionalización de la actividad pública (¡en este punto, al menos, hizo gala Platón de enorme realismo!) cuya recurrencia tras cada intento de corrección lleva a pensar que se trata de una restricción organizativa insuperable.

Pero tenemos, por otro lado, la evidencia de que esa evolución profesionalista de los políticos es, como se ha señalado reiteradamente a propósito de los fenecidos regímenes del Este europeo, una evolución regresiva: no porque no seleccione a los «más aptos», sino porque el tipo de aptitud que promueve y perfecciona es sólo funcional a la supervivencia de la «especie» de los políticos profesionales como tal, independientemente del servicio que presten a la sociedad<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Utopía en la que coinciden, desde distintos ángulos, ideologías tan diferentes como el tradicionalismo y el fascismo, por un lado, y el anarquismo y el comunismo de matriz marxista, por otro: los primeros aspiran a la reabsorción de lo político por lo social mediante una «vuelta atrás» en la historia; los segundos, mediante una «fuga hacia delante».

<sup>30</sup> Sin que ello quiera decir que la sociedad pueda tolerar un aumento indefinido de la incompetencia de los políticos como servidores públicos: hay, evidentemente, límites insuperables, transgredidos los cuales, sobreviene el estallido (véase, si no, el actual proceso de «purga» de la clase política en Italia, donde la corrupción parecía consustancial a la vida pública misma). Lo que ocurre es que, sin rebasar esos límites, el margen de maniobra del político profesional es tan grande que, cuando se disparan las alarmas, el daño causado a la sociedad puede resultar ya irreparable.

Pues bien, la propuesta «cuasiplatónica» de «gobierno de los filósofos» que aquí hacemos es la siguiente: junto a los tres poderes tradicionales del Estado de derecho, debería crearse una especie de «consejo de sabios» integrado por personas de reconocido prestigio profesional y ético, elegidas, sin mediar ningún tipo de campaña electoral, por sus compañeros de profesión<sup>31</sup>. Este Consejo, cuyos miembros seguirían desempeñando sus actividades normales y carecerían de retribución permanente (sólo cobrarían dietas y gastos de viaje por los días de sesión) se reuniría periódicamente para emitir dictámenes sobre todos aquellos aspectos de la vida pública que estimara conveniente, incluida, por supuesto, la gestión de los otros tres poderes constitucionales. Dichos dictámenes recibirían obligatoriamente amplia y detallada difusión por todos los medios a fin de garantizar su conocimiento por cualquier ciudadano, incluso los habitualmente desentendidos de los asuntos públicos. Serían, sin embargo, dictámenes **no vinculantes**, que apelarían, exclusivamente, a la conciencia y el sentido de la responsabilidad de gobernantes y gobernados.

El carácter no vinculante de las decisiones, unido a la amplia publicidad y el prestigio de sus miembros, haría de ese Consejo una verdadera **autoridad moral y sólo moral**. Semejante autoridad, pese a su aparente impotencia efectiva, sería probablemente más eficaz para enderezar conductas públicas —e incluso privadas— que la mayoría de los mecanismos coercitivos diseñados hasta la fecha. Nadie podría reprochar a sus miembros que actúan en interés propio (especialmente si se tiene presente la posibilidad de que algunos de ellos hayan sido elegidos **contra su voluntad**) o que sólo reflejan los intereses de un grupo o clase social. Por ello, y porque el comportamiento humano es mucho más susceptible de modificación por impulsos éticos de lo que la mayoría de las filosofías políticas modernas se empeña en reconocer<sup>32</sup>, es posible que una innovación de ese tipo (de la que, por supuesto, cabe imaginar innumerables modalidades concretas, tanto en jurisdicción —nacional, provincial, municipal— como en composición —tipología social de los miembros— y en periodización del mandato —coincidente con las legislaturas o a caballo entre ellas, etc.—) fuera el tipo de reforma, entre otras, que la democracia moderna está pidiendo a gritos para evitar su definitiva corrupción en forma de plutocracia, paritocracia o, simplemente, componencia entre mafias. Para introducir, en suma, una di-

<sup>31</sup> El proceso de elección no tendría por qué ser técnicamente comparable al de unas elecciones políticas normales, con el mismo grado de exhaustividad de los censos de electores, plazos, etc. Bastaría un censo de votantes inscritos voluntariamente por rama profesional y distrito (distrito que no tendría por qué coincidir tampoco con el electoral ordinario, debiendo ser, por lo general, más pequeño, a fin de facilitar el conocimiento de los candidatos por los electores). En cuanto a los candidatos, su presentación sería totalmente libre, tanto por iniciativa del interesado como a propuesta de grupos de compañeros. En el segundo caso, el candidato sería inscrito como tal sin necesidad de recabar su consentimiento y, en caso de ser elegido, no podría renunciar salvo por razones de fuerza mayor claramente demostrables.

<sup>32</sup> Al menos si reconocemos, en toda su magnitud, la eficacia psicológica de aquel sentimiento interiorizador de normas sociales que los antiguos griegos llamaron  $\alpha\iota\delta\acute{\omega}\varsigma$ , «pudor».

mención pedagógica, una «garantía de calidad» en el debate público, que impida que, como ahora ocurre, los políticos acaben compitiendo demagógicamente a la baja por ganarse el favor de los sectores sociales menos participativos, menos interesados en la buena marcha de la vida colectiva<sup>33</sup> (bien por falta de formación, bien por individualismo estrecho, bien por voluntad expresa de llevar al molino de su beneficio privado el agua de los recursos públicos).

Si así fuera, el antidemócrata e idealista Platón habría hecho una inestimable contribución póstuma al siempre dudoso progreso de la humanidad hacia formas realistas de emancipación.

<sup>33</sup> Un paradigma casi perfecto de la degradación electoralista de la democracia lo constituye la «selección negativa» producida en los programas de televisión por la mercantilización a ultranza: al partir del principio de dar al público «lo que el público pide» (es decir, lo que responde al gusto mayoritario, a fin de vender más publicidad y aumentar los ingresos), se refuerza la vulgaridad de los gustos del gran público, de manera que «lo que el público pide» acaba siendo cada vez más vulgar. A la democracia moderna le ocurre algo muy parecido, algo que recuerda en parte las lacras que Platón denunciaba en el sistema político ateniense: el mercantilismo electoralista, en lugar de elevar el espíritu cívico de los ciudadanos, no hace sino rebajarlo progresivamente, al poner el discurso político al nivel de los menos interesados por la política, al nivel de esa «mayoría silenciosa» que sería igualmente feliz bajo una dictadura mientras ésta le ofreciera «pan y circo». Por eso la democracia moderna no es, en el fondo, sino una variante de populismo con elecciones en donde la demagogia explícita de los discursos del «caudillo» (que tampoco faltan, en ciertos casos) ha sido sustituida por la mucho más sutil de la incitación a consumir y olvidarse del resto. El «consejo consultivo de sabios» que aquí se propone (o cualquier fórmula semejante) es por ello una necesidad para que el principio «un hombre, un voto» pueda mantenerse sin vaciarse de contenido, es decir, para que el valor nominal de una gran parte de los votos no supere tanto como ahora su valor real en términos de responsabilidad y conciencia cívica. O, en el peor de los casos, para que al equivocarnos votando sepamos por qué nos hemos equivocado, condición *sine qua non* para corregir el error si algún día decidimos hacerlo...