

Platón, el “mito” del *Político* y la cuestión de la tiranía¹

Marc Richir

Traducido por Fernando Comella

William Columbus University, Wichita

Del corpus mítico-mitológico y de la sistematización mitológica, Platón recupera tres elementos (*Político*, 268e – 269e): la inversión, por parte de Zeus, del curso de los astros, para marcar su disconformidad con la elección de Tiestes en detrimento de Atreo (ciclo de la Argólida); la edad de oro y el reino de Cronos como reino original de abundancia y de paz; el mito de autoctonía en virtud del cual los hombres venían al mundo, en el origen, como hijos de la tierra (*Gegeneis*), sin engendrarse mutuamente. Y según el Extranjero, la multiplicidad de los relatos obedece al olvido de este estado original, que estalló, dispersándose (269b). Si queremos comprender la naturaleza de la realeza, debemos pues partir de este estado en cuanto tal - estado original del que sabemos que condensa el campo mítico, lo deforma de modo coherente recodificándolo como convivencia de los hombres, los héroes y los dioses, y que, por tanto, lo eclipsa en profundidad. Pero no hay razón alguna para que este estado original se vea sometido al cambio. Para introducir el cambio, Platón va a echar mano del acontecimiento cosmológico de la inversión del curso de los astros, pero desvinculado de cualquier trama mítico-mitológica. Con todo, lo propiamente mitológico de la concepción que vamos a exponer, es la escenificación de este acontecimiento, en realidad catastrófico, como algo ya acaecido, y que ha de volver a acaecer.

La construcción cosmológica es cíclica y típicamente platónica (269c – 270a). La divinidad ora guía en su conjunto la andadura del mundo en su revolución circular, ora la abandona a ella misma una vez que las revoluciones del mundo han alcanzado la medida de la duración que les corresponde. En este último caso, el mundo vuelve a empezar a girar, espontáneamente, en sentido inverso, y esto en tanto que está vivo, y que ha recibido de la divinidad la inteligencia circular. Pero esta andadura retrógrada, que existe en el mundo como tendencia propia, procede tan sólo de una degradación en punto a perfección (= identidad inmutable a uno mismo) en el paso de la divinidad al mundo, puesto que este último es, por su lado, un cuerpo. El cambio entra pues por el cuerpo. Imprimirse uno mismo perpetuamente a sí mismo una rotación inmutable es sólo posible – lo sabemos por otros textos – para la *psyche* de aquél (el dios) que conduce el movimiento de todo lo demás. El efecto de retrogradación no puede por tanto proceder ni de la divinidad misma, ni de una segunda divinidad que se le opusiera. Por ello, el mundo vive ya por una inmortalidad restaurada por la intervención divina, que restablece la rotación regular, ya por su impulso propio, que le hace girar en sentido contrario. Tal es pues el acontecimiento cosmológico que tiene, en rigor, un sentido mitológico: se trata del abandono periódico, ocurrido ya en el pasado transcendental, y que ha de volver a ocurrir en el futuro transcendental, de la “máquina” (o del “cuerpo”) del mundo por parte de la divinidad; un acontecimiento que, además, a decir del Extranjero (270c), es el principio de todo cuanto hemos hallado disperso

¹ NdT : “Platon, le “mythe” du Politique et la question de la tyrannie”, en *Poliphile*, n° 3/4: “Multiplicités et infinis”, Aldines, Paris, julio de 1996, pp.15-19.

en los relatos mítico-mitológicos. En efecto, sabemos hasta qué punto estos relatos se traban conforme a repeticiones de episodios carentes en cada caso de fundamento, y hasta qué punto también sus reelaboraciones están marcadas mitológicamente por la intervención divina. Estamos haciendo, por supuesto, una reducción *esquemática*, puesto que la reducción genealógica carece ya de sentido en el ámbito filosófico.

Resulta de lo anterior que la dirección del movimiento del mundo cambia alternativamente de sentido, y que es éste el acontecimiento capital para todo cuanto ocurre en el mundo. La retrogradación, hasta el momento en que tiene lugar el cambio de sentido del movimiento del mundo, supone la caída en una catástrofe (270 c-d). De modo harto coherente, Platón asocia esta inversión del sentido de la andadura cósmica con una inversión del sentido del tiempo: en lugar de asistir al envejecimiento de los seres vivos, lo hacemos a su rejuvenecimiento, hasta su aniquilación final, antes de su nacimiento. En cuanto a aquéllos que acababan de morir, sus cadáveres hubieron de desaparecer completamente en pocos días, sin dejar huella alguna. Por ello se abre entonces un periodo de desvanecimiento de los efectos acumulativos del tiempo, de desvanecimiento total de la memoria. Todo cuanto hay en el mundo queda pues aniquilado (270 d-e).

¿Cómo se produce entonces la regeneración? Dejando de lado la cuestión de los animales que se reproducen por generación mutua, el Extranjero echa mano, para los hombres, del mito de la autoctonía: (re)nacen de la tierra, del lugar en que se habían desvanecido los cuerpos de los muertos, y, en esta nueva versión mitológica, es éste el origen de los relatos de autoctonía presentes en las "leyendas" de fundación (que Hesiodo sólo moviliza, y aún de manera implícita, a propósito de la raza de bronce). Pero ello se produce con la salvedad "de todos aquellos a quienes la divinidad no condujo a otro destino" (271 a-c) – sin duda, precisamente, de aquéllos que tendrán por destino el ser investidos como fundadores, esto es como reyes.

Pero no nos precipitemos. Estamos en el momento en que, en el nuevo inicio del mundo, por el auxilio que presta la divinidad a su buen movimiento, se instauran la edad de oro y el reino de Cronos, un reino ya finalizado para nosotros porque, en nuestro mundo de nuevo abandonado, la retrogradación ha comenzado ya (271 c-d). Estado original, de proximidad, no sólo de los hombres, sino también de los animales con el mundo de la divinidad. Ciertos *daimones* (271 d) o dioses habían distinguido a los animales, en modo alguno salvajes, unos de otros, y les servían de pastores, guiándolos en rebaños pacíficos entre sí. En cuanto a los hombres, la divinidad en persona era su pastor, al igual que hoy día los mejores entre los hombres son pastores de las otras especies animales. Pero este pastoreo no era una realeza, y el estado de estos primeros hombres *no era* un estado *político*: vivían en un olvido total del periodo precedente, gozando sin trabajar (sin agricultura) de los frutos vegetales de la tierra, durmiendo al raso, desnudos. Además, la sexualidad no existía, no tenían mujeres ni hijos (271 d- 272 a). Ningún problema, pues, de herencia ni de genealogía. Y el Extranjero-Platón evoca el tiempo de Zeus, que rompe, como en Hesiodo, con la edad de oro, pero añade que es el comienzo del tiempo de la vida del presente, harto inferior a aquella otra edad, sin importar que los hombres de antaño se dedicaran a la filosofía, o a contarse historias de género mitológico o del tipo de las que hoy contamos acerca de ellos (272 b-c). En cualquier caso, los humanos vivían aún en un estado de

paz opulenta en que las generaciones se sucedían sin historia. Nostalgia, de nuevo, de una sociedad sin Estado, y de un universo mítico, recodificado aquí como edad de oro *apolítica* o *prepolítica* (sin poder coercitivo) en la que el dios (Cronos) no era un rey "celoso" de su poder y sus prerrogativas, sino un pastor que vive en una proximidad condescendiente con los hombres, ayudado por sus *daimones* a modo de asistentes.

Satisfecho (¿ingenuamente?) de este curso de las cosas, el dios abandona la andadura del mundo, que acomete entonces, de suyo, su retrogradación. Esto provoca en primer lugar una retirada general de los dioses, abandonando cada cual la parte del mundo que le competía vigilar (272 e). Abandonado a sí mismo, el mundo se precipita hacia la catástrofe, que se produce en el momento exacto en que expira el impulso dado por la divinidad y comienza a imponerse el impulso contrario: se produce "una gran sacudida cuya consecuencia es, otra vez, una nueva destrucción de todas las criaturas vivientes" (273 a). Es aquí donde Platón se encuentra cara a cara (a sabiendas, claro está: la escenificación es irónica, destinada a mostrar el atolladero al que conduce este tipo de pensamiento) con la dificultad mayor del pensar mitológico: *¿cómo evitar que todo vuelva a empezar como antes, en una sempiterna repetición?* Evidentemente, hay que codificar aquí un intervalo que desplace, aunque sólo sea un ápice, el curso del relato, y que lo haga avanzar en espiral en lugar de volver a comenzar la andadura en círculo. Y la única posibilidad en este caso es pensar, junto con Platón, que tras esa sacudida el mundo mismo *conserva la memoria* del episodio precedente, o más bien que la *restablezca*, y que, partiendo de ese punto, asuma *él mismo*, una vez terminada la catástrofe, la carga de ejercer "sus cuidados y su autoridad sobre lo que él encierra, así como sobre sí mismo" (273 a). De tal modo que, cegado al principio por las potencias desordenadas y ciegas de su cuerpo, que constituye "su antigua y primitiva naturaleza", restablezca algo de aquel estado en el que lo guiaba la divinidad, como si, esta vez, tendiera él mismo a frenar la retrogradación, a retroceder en el retroceso— aunque todo esto no sea demasiado "lógico". La memoria obra en él como movimiento inverso *dentro* del movimiento inverso, porque es memoria del dios que lo gobierna. Al principio pues, una vez pasada la catástrofe, el mundo crió *en sí mismo* a los animales con el concurso del dios (por así decir, fresco aún en la memoria) y los bienes que engendraban superaban a los males. Sin embargo, la memoria se altera y crece el olvido a la par de ese estado caótico que la memoria, justamente, le había ayudado a vencer. Entonces, la degradación vuelve a comenzar, pero por esta nueva *mediación*, y el mundo llega a correr entonces "el peligro de su propia destrucción", de "hundirse en la región² infinita de la desemejanza", hasta que, ya al borde de la ruina, la divinidad vuelve a sentarse al timón y endereza el buen rumbo del mundo (273 c-e).

¿Qué conlleva esta nueva mediación para los seres que viven *en* el mundo? ¿Vamos acercándonos a la fundación de la realeza? En cualquier caso, vamos a aproximarnos a lo que la mitología codificara como comienzo: en la lejanía con respecto al dios y a los dioses, es ahora el mundo quien, por un tiempo, va a encargarse de la generación de los animales y de los hombres a imagen (y con el recuerdo) de lo que era antes de ser abandonado a

² NdT: Esa es la traducción al castellano de la traducción francesa que usa Richir. La traducción española de Gredos a cargo de M^a Isabel Santa Cruz (en Platón, *Diálogos. V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Madrid, Gredos, 1988) parece incluso más oportuna por mantener la armonía con la metáfora del político como timonel. En la versión española de Gredos leemos "hundirse en el mar infinito de la desemejanza".

sus propias fuerzas (273 e – 274 a). Se priva a los hombres de dios como pastor; los animales, privados del mismo modo, retornan al estado salvaje, y no sólo se vuelven mutuamente hostiles, sino hostiles también a los hombres ahora desvalidos, desprovistos de recursos y de artes – ignorantes incluso de la posibilidad de procurarse su propio sustento (274 b-c). Es aquí, según el Extranjero-Platón, donde encuentra su origen aquello de lo que se trata en los relatos mítico-mitológicos. Los dioses no han abandonado a los hombres sin asistencia alguna, sino que les han otorgado favores, junto con las enseñanzas y la instrucción necesarias a estos dones: el fuego, don de Prometeo; las artes, don de Hefestos y de su colaboradora Atenea; las simientes para el cultivo, don de Deméter el trigo y de Dioniso la viña, etc. Pero en cada caso, era menester que los hombres, *en la distancia establecida con respecto a los dioses*, se procurasen por sí solos su sustento, a imagen del mundo que se pone a sí mismo en orden, luego de la catástrofe. Esos dones se inscriben entonces en el contra-movimiento inscrito en el movimiento del mundo abandonado a sus propias fuerzas, como si los hombres tuvieran aún trato con los dioses por la mediación de ese contra-movimiento, rastro o memoria “trascendental” del “buen” movimiento anterior a la catástrofe (274 c-d): “como el mundo todo, imitando y siguiendo al cual en todo tiempo –ahora de este modo y antes de aquel otro- vivimos y crecemos” (274 d). Llegamos así al final del “mito”, del cual se deduce que el presente es una fase intermedia, que precede al olvido total en el que ha de precipitarse el mundo como en “la región infinita de la desemejanza”. Se “explica” así la “memoria trascendental” del “pasado trascendental” relatado, en fragmentos dispersos, en los relatos mítico-mitológicos.

*

* *

Queda sin embargo pendiente la fundación del poder real. Ahí, explica el Extranjero, hemos cometido un “grave error” (274 e). El error es doble, puesto que el rey se ha presentado, primero, en el periodo anterior, como pastor divino, y después como si fuera un dios en lugar de ser un hombre. Además, ese pastoreo no era sino pastoreo de un estado apolítico o prepolítico (275 a) – un rebaño humano no es, según Platón, una Ciudad (un Estado, una sociedad). Por ello, desde este punto de vista, el relato “mitológico” ha fracasado completamente, y la realeza nos sigue pareciendo incomprensible – tanto, nos da a entender la ironía platónica, como en los relatos de fundación mítico-mitológicos.

En efecto, no puede confundirse la función del pastor con la función del rey: la figura del pastor es demasiado grande para la medida del rey, tanto más si aquélla es divina, puesto que “nuestros políticos actuales son mucho más semejantes por su naturaleza a los hombres por ellos gobernados y que la cultura y la educación de la que tienen parte se aproximan mucho más a las de sus gobernados” (275 c). Dicho de otro modo, también el rey es *humano*, y con ello, sin duda, Platón denuncia aquello que en los relatos de fundación ha constituido una suerte de deslizamiento subrepticio que ha hecho posible la fundamentación *teológico-política* antigua de la realeza. Se plantea entonces la cuestión de la división de la sociedad por parte del poder real, y la imposibilidad de asimilar este último con un “arte de la crianza del rebaño bípedo” (275 c) – y no entraremos en los detalles del largo análisis que ocupa de 275 c a 276 d, para centrarnos directamente en el meollo de la dificultad.

Antes de comenzar, pongamos las cosas en claro. La depuración platónica de la mitología, en un “mito” esencialmente teológico-cosmológico – que ya no es mito desde el punto de vista antropológico –, es tal que puede ser asimilada a una *reducción filosófica* de la mitología, coextensiva, y esto resulta significativo, con un verdadero monoteísmo *filosófico*. La esfera divina se encuentra elevada hasta tal punto al rango de lo sublime, “sublimada”, que condensa en sí, al igual que el “mito”, toda la multiplicidad de dioses rivales y celosos unos de otros – cualquier trama divina – y toda la multiplicidad posible de relatos que les conciernen. Se imputa la multiplicidad a la “región infinita de la semejanza”, que sin embargo no lo invade todo mientras persiste, aunque ya nublada, la “memoria trascendental” del precedente estado cósmico. Es como si esta memoria se hubiera adormecido ya en una suerte de extraña hipnosis de la que la obra de Platón se propone, precisamente, despertar. Pero el despertar no puede tener lugar tan sólo por medio del “mito” aquí relatado, que desplaza todos los términos del problema. Siguiendo hasta sus últimas consecuencias la reducción mitológica propuesta ya por Hesíodo, Platón escenifica una situación en la que la distancia entre el dios y los hombres es tanta que no puede urdirse ninguna trama entre ellos y que la realeza se encuentra pendiente de una aporía: si el rey tiene un origen divino, entonces nada podrá distinguirlo del pastor (ni a la sociedad de un rebaño bípedo: ¿no éste el colmo de la ironía?), y si el rey es humano, ¿qué podrá distinguirlo del tirano – de un rey sin legitimidad ninguna? En el fondo, mediante su reducción filosófica de la mitología, ésta es la pregunta que Platón permite plantear claramente, por vez primera, en la cultura griega, no desde luego en la *praxis* histórica y social, pero sí en el ámbito del pensamiento: ¿*qué hay de la tiranía?*

Todo el problema, con el que se reanuda en 276 e, consiste pues en distinguir esencialmente al rey del tirano, muy diversos, precisamente, por la forma que tienen de ejercer la autoridad, y por extensión, diferentes como personajes. El recurso a la compulsión y el llamamiento a la aceptación voluntaria son los dos polos del análisis. El Extranjero acaba proponiendo las siguientes definiciones: “cuando recurre a la compulsión llamamos “tiránico” al arte de brindar cuidados y, en cambio, “político” a aquel que los brinda con aceptación voluntaria, y que es un arte de ocuparse del rebaño de animales bípedos que lo aceptan voluntariamente” (276 e). Se ve venir aquí la intención platónica: la verdad del rey y del político reside en la nueva fundación, que va a ser propuesta, sobre la base del saber y de la filosofía, y no ya en la fundación teológico-política, decididamente demasiado compleja, entreverada en la “prodigiosa mole” de los relatos legendarios (277 b). Queda pues por *disociar* aquello que estos últimos, según Platón, no logran distinguir, a saber *la realeza y la tiranía*. Los relatos de fundación tienen aún demasiado que ver con *las seducciones de la “plástica”* – podría decirse de la representación y la imaginación – para dar una *idea* del rey verdadero: “Claro está que más que con el dibujo y la actividad manual en general, es con palabras y argumentos con lo que conviene mostrar cualquier ser vivo a quienes estén en condiciones de seguirlos”, y lo mismo puede decirse del rey y de la comunidad política (277c). El discurso, el *logos*, es cosa de la filosofía, y ésta, el paso de una suerte de *estado de sueño* (una suerte de estado de hipnosis, puesto que sueño se dice *hypnos* en griego), asociado con lo mítico-mitológico, a una suerte de *estado de vigilia del pensamiento y de la humanidad*: “Pues podría parecer que cada uno de nosotros todo lo sabe como en sueños, pero, cuando está despierto, en cambio, todo lo ignora” (277 d). Se trata pues de “despertar de nuestro propio sueño” (278 e). Y es sabido cómo, en

lo que sigue, Platón va a asociar el arte real y el arte político al arte de tejer: la autoridad real debe fundarse en el conocimiento (filosófico) que viene a ocupar el lugar del mundo mitológico de los dioses, y el tejer ha de convertir a la sociedad en un entramado social que resista frente a los riesgos de ruptura:

Este es –digámoslo- el fin del tejido de la actividad política: la combinación en una trama bien armada del carácter de los hombres valientes con el de los sensatos, cuando el arte real los haya reunido por la concordia y el amor en una vida común y haya confeccionado el más magnífico y excelso de todos los tejidos, y, abrazando a todos los hombres de la ciudad, tanto esclavos como libres, los contenga en esa red y, en la medida en la que le está dado a una ciudad llegar a ser feliz, la gobierne y dirija, sin omitir nada que sirva a tal propósito.(Político 311 b-c)³

³ NdT: Como ya se ha indicado indirectamente, todas las citas del *Político*, proceden de la traducción de M^a Isabel Santa Cruz, en Platón, *Diálogos. V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Madrid, Gredos, 1988.