

La aventura de la democracia frente a la república de Platón

Me propongo tocar en estas páginas un tema marginal al desarrollo de otro más amplio ocupado en exponer las implicaciones éticas del que llamo tópico de las “tres ciudades” en la *República* de Platón. Como este propósito actual versa sobre la democracia, parecerá el planteamiento doblemente intempestivo: primero, porque para hablar de la democracia no se ve qué pueda tener que decirnos Platón; y, segundo, porque ocuparse de la democracia exige —así puede estimarse— estar equipado de “buenas razones” al día, expuestas en estilo directo; en ningún caso arrullarse con rumores de ideas para traducirlas en lenguaje metafísico. Sin embargo eso es lo que voy a hacer. Voy a hablar de la democracia discutiendo con Platón y metiéndome en filosofías. Personalmente encuentro que esto me ayuda a salir de más de un embrollo de los sembrados por los muchos que saben hacer estas cosas como hay que hacerlas.

Platón se vio atraído en la juventud por la carrera política. Andando los años la cosa le dio vértigo y entonces se puso a escribir sobre ellas. No se dedicó en su vida a otra cosa, salvo un par de salidas quijotescas a la escena pública en las que en verdad hizo bastante “triste figura”.

De las muchas reflexiones que provoca la obra política de Platón me interesa una sola, que viene dada por la lectura del libro segundo de la *República*, concretamente por los pasajes en que se describen las dos ciudades, o edades, de que tanto han hablado los poetas y los filósofos y de las que también habla Don Quijote: aquella “a quien los antiguos dieron nombre de dorada” y “esta nuestra edad de hierro”. En Platón interesa considerar también una

ciudad tercera, que él imaginó como rescate de los bienes de la primera y remedio de los males de la segunda por obra de una casta privilegiada de hombres, a la que él pertenecía, y que era la de los filósofos. Más poético Don Quijote, pensaba que esa casta privilegiada de hombres —también la suya— con los mismos altos destinos, era la de los caballeros andantes.

Esto último nos habla de aristocracia. Pero lo encuentro muy ilustrador para entendernos sobre lo que es la democracia. Cuando tanto empeño hay por hacer a bulto confesión de democracia o por convertir a bulto a la gente a ella, bueno será preguntarse qué sea eso que está en juego; aunque sea en forma de preguntas un tanto a distancia.

* * *

1. Se ocupa Platón en la *República* de la nada trivial cuestión “de cómo es preciso vivir”. Cuestión moral que significa señalar cuál sea el bien verdadero de la vida. Ello le lleva a interesarse por la justicia, que es el bien tanto de los individuos particulares como de los estados. Como el examen puede resultar más claro fijándose en la realidad de la ciudad, donde sus trazos aparecerán “en caracteres gruesos”, empieza por ahí el examen y no por los individuos donde estaría escrita “en letra menuda” (367 a).

Una ciudad bien ordenada y justa sería aquella en que se diera armoniosa satisfacción a todas las necesidades del hombre, contribuyendo a ello cada uno de sus miembros según sus aptitudes en relación con la variedad de intereses a satisfacer. Sócrates toma la palabra para describir esa posible ciudad, que sería de vida sencilla en contacto con la naturaleza, aprovechándose de sus frutos y gozándolos en paz. Llama a esa forma de ciudad la verdadera y saludable, y correspondería a la existencia de los hombres en la ya para entonces repetidamente aludida “antigua edad dorada”. A Glaucón no le seduce la imagen e interviene para decir que no de otra manera habría que entender la ciudad si fuera “una ciudad de puercos”. Una verdadera ciudad de hombres tendrá que dar satisfacción más refinada a las necesidades. De hecho en esa forma de ciudad refinada o “fastuosa” es en la que el hombre vive. Y Sócrates se ve llevado a dirigir su atención a esa ciudad que califica de “hinchada de tumores”. Así pues, hay la ciudad natural sencilla, que se llama verdadera, pareciendo ser la expresión de la inocencia;

y hay la ciudad artificial fastuosa, donde reina el exceso y parece asentada sobre la injusticia.

Puesto que lo que está en juego es aquella importante cuestión de cómo se ha de vivir la vida, el tema de la segunda ciudad (la primera sólo se encuentra en el recuerdo) queda emplazado ante la instancia de la justicia al objeto de ver si el hombre no tiene recursos para establecer su forma de vida civil sobre ella. El resto de la obra se consagra a esa labor.

Cabe ensayar la realización de una tercera forma de vida civil justa contando con los recursos que la propia ciudad ofrece cuando se conoce su verdadera naturaleza, lo que no es independiente del conocimiento de la verdadera naturaleza del hombre. El hombre (seguimos escuchando a Platón) lo es por su alma, y el alma, si en su parte inferior está hecha de deseos y coraje, en su parte superior es racional. El orden del alma dependerá de que esta parte superior gobierne en toda ella, dando a los apetitos su puesto y a la cólera el suyo. Esta estructura de lo antropológico tiene puntual correspondencia en lo cívico. Las partes del alma son aquí estamentos: productores, guardianes y gobernantes. “Los dioses hicieron entrar oro al formar a los destinados al gobierno, plata al preparar a los auxiliares y bronce y hierro al hacer surgir a los labradores y demás artesanos” (415 c). El gobierno de los distinguidos por tener aleación de oro permitirá acceder a una nueva edad dorada y de justicia. Bajo el gobierno de la justicia cada ciudadano estará en su puesto, ocupado en su propio quehacer, y de ahí resultará el orden de la ciudad. Como no todas las almas son amasadas en oro, el gobierno será de pocos. Estos privilegiados serán los filósofos. El ideal político por ellos concebido será el único remedio a los males de la política en uso que en todas partes lleva a constituciones malas y a ciudades llenas de excesos. No se requiere que esa “tercera ciudad” tenga realidad en alguna parte, representa simplemente el “tipo ideal” de lo que sería la *polis* verdadera. Y no se ve otro modo de edificar u ordenar una verdadera ciudad si no es en la justicia.

El ensayo platónico de ciudad ideal puede considerarse antecedente de muchos otros intentados después de él. Ese ensayo parte de doble hecho: 1) la convivencia inocente en estado natural se ha perdido, 2) el orden de la ciudad que sucede a esa pérdida es todo menos inocente. En él faltan la armonía y la justicia, triunfando el

cálculo y el abuso. La cuestión que entonces se presenta es ésta: partiendo de la situación tal y como se da por obra de hombres que han hecho de la convivencia una cosa depravada, ¿no puede idearse un remedio? Los males provienen del sobreañadido que a la espontaneidad de la naturaleza ha puesto el interés egoísta y calculador. Se perdió la armonía original y en su lugar reina un desordenado mundo de fuerzas en conflicto. 3) Interesa, pues, ver si la armonía, contando con lo que se tiene, puede ser recuperada y de qué recursos habrá que echar mano para conseguirlo. Ya conocemos aquellos mediante los cuales idea conseguirlo Platón.

Denuncia como perverso el orden artificial que sigue al orden inocente natural, lo que le obliga a buscar una instancia de bien que permita reducir la perversión a justicia. Convierte en estamento separado —“ciudadanos de segunda”— a los hombres portadores de la fuerza industriosa de la sociedad, a los animosos, creando para ellos una situación de vida en la que deje de estar alimenada la fuente de competencia, y entonces a esa gente, que ha demostrado tener cualidades de valor, la constituye en guardiana de la masa de “ciudadanos de tercera”; es lo único que tienen que hacer. Ya no habrá peligro en adelante de desafueros, porque el impulso que llevaba hacia ellos se ha canalizado hacia nuevos servicios. Los sabios gobernadores, que son sus inspiradores —“ciudadanos de primera”— saben lo que hay que hacer como depositarios de una sabiduría de siempre. Así pues, la armonía espontáneamente prestigiada de la primera ciudad es restaurada, pero ahora mediando el genio de los sabios, en una jerarquía refleja. Con ello se instaura una tercera ciudad en la que se ven atajados los vicios de la segunda y rescatadas las virtudes de la primera. Se advierte ahí un proceso dialéctico en el que la justicia original pasa por su negación para ser recuperada a otro nivel. En su fase original la justicia operaba indefensa y a ciegas. Carecía de recursos eficaces para salir a luz y hacerse valer. De ahí que se viera fácilmente conculcada. En la fase final la justicia ha tomado conciencia de sí en la cabeza de los filósofos; y éstos la harán valer a través de unos guardianes domesticados. Los hombres valerosos y de empresa, causantes de los desafueros de la segunda ciudad, se aquietan en la tercera “ante el llamamiento de la razón, como un perro a la voz de su pastor”. Ello no implica atropello alguno: el principio irascible es “auxiliar por naturaleza de la razón”. El orden aristocrático bruto tradicional se

conserva bajo la forma del culto orden aristocrático ingeniado de una vez para siempre por la mente. La oportunidad para un democrático orden medio culto en lo discutible queda eliminada; su principio es asumido, depurado de sus amargos frutos, en el soberano mundo mejor ideado para realizarse por encima de las discusiones.

A Platón le repugna el orden ciudadano de hecho, establecido por la acción de fuerzas intrusas en manos de los logreros de la democracia, que con el fomento artesanal, la dedicación al comercio y la apertura al tráfico marino, vino a romper con el aristocrático estado de cosas orientado hacia la agricultura. Ya que los hombres vuelven las espaldas a la naturaleza, de donde arrancan sus males, él va a ofrecerles un cielo, que, cuando aquella naturaleza pierde su virtud vivificadora, encuentre en éste quien haga sus veces. Un cielo que sea como la "segunda naturaleza" de la que ningún desalmado inventor de industrias puede desertar. La segunda ciudad queda en cuestión con la añoranza puesta en la primera y el propósito en la tercera. Se da así salida ideal a un *ethos* aristocrático al verse frustrado en la realidad. Y sería cuestión de generalizar esta tesis aplicándola a todos los casos en que pueda registrarse la presencia del esquema platónico, que no son pocos; y aunque algunos de ellos, al primer pronto, parezcan contradecirla. Repitamos que esta ciudad tercera no tanto abriga un proyecto concreto de vida a realizar en alguna parte cuanto el pensamiento de la idea de lo político, llamada a realizarse dondequiera haya "polis".

De ello se sigue doble debilidad para la construcción platónica por donde su concepción ha sido atacada. La primera debilidad proviene de su irrealismo. La construcción adolece, en efecto, de albergarse en un romanticismo que huye del compromiso diario para compensarlo, evitando así su dureza, con doble ensoñación: ensoñación de unos orígenes dorados, o de unos fines ideales. Se da expresión así a un pensamiento de "polaridades distantes" que llena de satisfacción al corazón, pero que se resiente de gran debilidad ante la reflexión analítica. Ello no quita fuerza a esa ideación, antes se la da; aunque se trata de fuerza contagiosa más que persuasiva. Las lejanías de la naturaleza y del ideal son de suyo humanamente vacuas y racionalmente estúpidas. De ahí la segunda debilidad ante la crítica, que no verá en esas construcciones, tan gratas al sentimiento, otra cosa que dos limbos cerrados en los que no tie-

ne cabida la peligrosa pero eficaz arma de la inventiva, único recurso del que el hombre ha tenido que servirse para resolver sus problemas. De modo que por el dominio del romanticismo prendado de las "polaridades distantes" se desemboca en las "sociedades cerradas" que sustituyen el éxtasis quietista al estímulo de vivir.

No sorprende observar cómo el realismo se ha pronunciado siempre contra esas soluciones, optando por el camino que era de esperar: el de afirmarse en la ciudad segunda con desdén para las edades doradas, tanto de la naturaleza como de las utopías.

Platón mismo da muestra de ese realismo cuando, al correr de su vida, siente la necesidad de corregir su fe en la ciudad de la limpia justicia edificada y gobernada por el sobrehumano rey-filósofo, acercándose a la vida y viendo de concertarla por los medios tentativos de las leyes corrientes de los simples mortales.

Cuando es el pragmatismo el que se impone, se tiende a cortar con las ilusiones, tanto arqueológicas, como escatológicas, centrándose el interés en operar juiciosamente con los recursos del diario mundo del trabajo. Para ese hombre pragmático el verdadero espacio de la vida es el de la ciudad segunda, espacio de permanente contingencia, en el que ha de emplearse el esfuerzo en continua lucha con los problemas, que nunca serán puestos de lado, y ensayando en cada situación resolver los que en ella se presentan. En esta línea de pensamiento y de acción encontramos para la antigüedad militando a los sofistas, con los que sobre todo se ve obligado a polemizar Platón. Para la época moderna sienta los principios de esa misma tendencia Maquiavelo. El modelo de sociedad civil que propone Hobbes es el de una desencantada ciudad segunda, artificialmente construida, privada de seducción emocional, pero eficaz; la única habitable para seres racionales. Ante ella tanto la espontaneidad de la naturaleza como el entusiasmo de la idea se sumen en caótico juego de fuerzas la una y en vacío sueño de ilusiones la otra. Hay que decir que tanto Maquiavelo como Hobbes llevan las cosas demasiado lejos: cambian de mano el gobierno, que pasa de los de las letras a los de las armas, pero sin cambiar su carácter cerrado, monolítico y autoritario, esto último significando aquí impositivo (en Platón significaba "e-ducativo"). Pero esos tipos de orden político vaciados, por contenido y funciones, conforme al modelo de la "ciudad segunda", usurpan las pretensiones de la "ciudad tercera", y en ese supuesto son gobernadas.

La carrera de este pragmatismo va a hacerse triunfal en el mundo moderno, de más en más orientado sobre los logros de la ciencia positiva, cuyo primer efecto es el de desencantar la naturaleza y privar al alma de la fuente del entusiasmo. En el grado en que triunfa el espíritu de la ciencia pierde significado organizar de la vida y de la historia la instancia ética, que únicamente reaparecerá en la especulación de los filósofos, allí donde la filosofía, pese a la mentalidad de época trabajando en contra de ella, siga teniendo reconocimiento. Cuando, por ejemplo Monod, ya entre nosotros, abre el balance de los logros de la humanidad cree que todos han de ser juzgados ante el tribunal decisorio que representa el conocimiento científico; y ante ese tribunal las construcciones de los filósofos se identifican con concepciones antropomórficas que dan expresión a una conciencia arcaica. Sus viejas ontogenias impregnadas de animismo deben dejar paso a las establecidas mediante el recurso al conocimiento objetivo. A partir de éste ha de organizarse también la política. Y podría hablarse aquí de un talante democrático, sin retroceder ante el hecho de ver que en afirmarle han colaborado temperamentos de león. Podría en consecuencia generalizarse también la tesis de que la democracia nace y se desarrolla en hombres dispuestos a aceptar como morada de vida —sin añoranzas y sin ilusiones— la segunda ciudad.

2. De admitir como válida la generalización de estas tesis, se sigue que, no ya Platón, sino cuantos de una u otra manera le resultan congeniales, representan en el fondo una actitud aristocrática. La raíz de la mentalidad que aparece en tal linaje de pensamiento lleva a esa actitud, aunque los representantes de esa mentalidad verbalicen sus doctrinas en fraseología democrática.

Esto resulta particularmente cierto relacionándolo con nuestro tema de las "tres ciudades". Dondequiera que nos encontremos con rechazos drásticos de adulteradas ciudades segundas, poniendo la vista en mundos mejores, ya bajo la forma de antiguas edades doradas o ya bajo la de futuras edades utópicas, como también de fusión de las dos cosas, podemos pensar que se huye del terreno en el que está planteado el discurso de la vida en términos democráticos. La admisión de esos mundos mejores descansa últimamente en una creencia a la cual el intresado se abraza como asunto de satisfacción personal, y que no admite ser traída a discusión. Los más sobrios entre esos creyentes en islas bienaventuradas o paraísos,

también los ebrios cuando son tocados por un acceso de sobriedad, han visto necesario, a la hora de la verdad, tener que acercarse al ruedo de los problemas humanos diarios para discutirlos de modo que no subyazca a ellos, dogmático o no, credo alguno. Esto último ocurre en el Platón de las *Leyes*, en el Rousseau del *Contrato social* y en el Marx que llega a estudiar a fondo la Economía. Pero, repetimos, esa mentalidad que propende a entender la realidad dramática, incluso trágicamente, en términos de estadios cualitativos que se suceden venciendo el bien al mal es por naturaleza aristocrática. Podrá ser cerebral y verbalmente democrática, pero no lo es psicológica y realmente.

La cuestión tiene considerable trascendencia, ya que vemos en lo últimamente dicho implicado un concepto de la moral. No es democrática la moral que opera con la distinción tajante entre bien y mal. Las viejas morales del “bien sumo” platónico o la “buena voluntad” como lo absolutamente bueno de Kant denuncian un definido *ethos* aristocrático. La moral democrática se mueve en el terreno de lo mediano.

Del mismo modo, la política que opere con las imágenes de una ciudad ideal, una edad dorada o una utopía realizable denuncia psicologías de raza aristocrática. En este sentido, y con los pertinentes distingos, a esa raza de hombres pertenecen figuras como Heidegger, Nietzsche, Hegel, San Agustín, Séneca, Crisipo y Epicuro; lo mismo que Rousseau, Marx, Stirner o Marcuse. Por supuesto Platón. Y también aquel ejemplo de filósofo vertido en caballero andante Don Quijote, que añoraba la edad a la que “los antiguos pusieron nombre de dorada”, quejándose de “esta nuestra edad de hierro” que él venía —con los suyos— a remediar devolviéndole la justicia por obra de su fuerte brazo.

Claro está que siendo esto así, son demasiadas cosas y demasiado importantes las que deja de lado la democracia. Y es demasiado sólido y constante —o puede serlo— el argumento contra ella como para que sea desoído. La mentalidad democrática no tiene otra alternativa que: o negar significación a esos argumentos, o pasarse al enemigo, o admitir como importantes esas cosas, pero dejándolas fuera del radio de asuntos que pueden ser tratados con instrumentos públicos, fehacientes, objetivos; y que por tanto deben dejarse, con el respeto que se quiera, fuera de la ciudad.

Platón había percibido el fondo de razón que asiste a esta pos-

tura, ya que también él creyó obligado dejar fuera de la ciudad aquel tipo de conciencia que parecía sobrehumana y que se manifestaba en los vates y en los profetas. En cierto modo eso ya representaba una forma de democracia: en la ciudad de los hombres no estaba permitido oficiarse de seres semidivinos. Sobre esto volveremos más adelante. Nuestra democracia no se contenta con eso: lo que deja fuera de la ciudad es por supuesto la conciencia poético-profética, pero también la conciencia moral. No es que la democracia se declare amoral o inmoral. Simplemente se atiene a una moral exterior en que el bien y el mal se mide no en buena o mala conciencia interior, sino en "resultados tangibles".

La tesis que subyace a la visión de la realidad producto de la que hemos llamado mentalidad aristocrática es la de que es inmanente al universo una especie de normativa moral, y que por ella ha de regirse la comprensión del mismo y la acción del hombre sobre él. Tesis particularmente rebarbativa para las mentes democráticas. De ahí su recusación de los métodos que quieren arrogarse el valor de científicos operando sin embargo sobre la susodicha convicción. La crítica que Popper hace del historicismo en general o la que Monod hace de las ontogenias animistas, tiene el alcance y los límites definidos por el hecho de hacerse desde una mentalidad democrática. Como esas críticas se hacen en nombre del conocimiento objetivo de la ciencia o de la discusión racional, quiere decirse que esa racionalidad crítica y ese conocimiento objetivo son patrimonio de la mentalidad democrática. Consecuentemente no hay ciencia aristocrática.

En este caso ese planteamiento da que pensar —debe hacerlo— a los fautores del saber aristocrático. Tal vez tenga que excluir de su seno muchos genios y demonios si quiere ser admitido a la ciudad de los científicos. No sólo las iluminaciones de los profetas, sino las especulaciones de los sabios tendría Platón que dejarlas fuera de la ciudad, que entonces naturalmente no sería la ciudad ideal. El pensamiento filosófico tradicionalmente más genuino quedaría del lado de allá de los asuntos privados donde todo el mundo es singular, genial y sujeto de tragedia, para desarrollarse del lado de acá de unas técnicas de acercamiento a los viejos motivos de la filosofía que pudieran pasar el examen ante el tribunal de la ciencia. Los métodos historicistas de hecho y en particular la dialéctica recaban para sí el carácter de científicos, y hasta discuten ese título a sus

contrarios. Pero entonces la dialéctica, en el caso, acepta moverse en radio de contingencias, pensándola como el adecuado acceso analítico de las mismas. Una dialéctica que opera analíticamente nada tiene que ver ya con el presupuesto de aquel mundo concebido como especie de totalidad ética. Las vicisitudes por las que pasa Marx al correr de su vida en relación con su toma de posición ante los problemas y aquellas por las que viene pasando el marxismo posterior que no quiere encerrarse en una dogmática sectaria, ni se abandona a un escatologismo utópico, ejemplifican esa última situación.

La equívocidad a que está expuesto el uso del término democracia, ya que es utilizado en frentes contrarios, puede de este modo resolverse. La herencia de Platón tendrá que exponerse en el ágora pública de la discusión para ponerse a prueba de nuevo compitiendo con los sofistas. La victoria en el caso presente podrá ser también cierta, pero mucho menos gloriosa y alcanzando unas conquistas igualmente más modestas. Si algo es dogma para la mentalidad democrática es que no hay dogmas, que no hay "una inteligencia que gobierne el mundo", o al menos que a ningún humano le será posible llegar a ella, al menos para informar del asunto a los demás. Con humildad, que no parece que fuera dote de Hegel cuando prometía en su especulación el "efectivo saber", tendrá la filosofía que volver a asumir el papel que le dicta su nombre: el de ser "amor al saber".

Podrían apurarse las cosas y añadir que lo que queda fuera de la ciudad democrática es la misma conciencia filosófica tal y como ésta se desarrolló en la tradición socrática, dentro de la cual fue corifeo mayor Platón. Cuando Calicles, inteligente y aventajado discípulo de toda la sofística, dialoga en el *Gorgias* con Sócrates contrapone a la filosofía de éste su retórica. La retórica era un instrumento de educación ciudadana, enderezada a hombres que tenían que participar en el debate de la ciudad organizada democráticamente. Fue esa democracia la que enseñó a las generaciones de la época a apreciar el arte de argumentar con los pros y los contras sobre un problema, a fin de hacer plausible en el debate público una causa cualquiera. La retórica no trata de elevarse a la contemplación de la verdad. Esto se consideraba ilusorio cuando no pueril. Lo que tenía interés era entrenar a la gente en términos pragmáticos para hacer prevalecer sus opiniones. El verdadero *sophós*

era el que se habilitaba para el ejercicio de magistraturas públicas o para sacar victoriosa una causa ante los tribunales de justicia. En cuanto a filosofía que absorbía la vida de Sócrates, Calicles la considera como algo interesante y hasta provechoso en la juventud, pero que un hombre maduro debía dejar de lado como una chiquillada, por tratarse de algo perjudicial y ridículo. Le dice con suficiencia:

«Te despreocupas, Sócrates, de aquellas cosas de que deberías preocuparte, y desfiguras la noble naturaleza de tu alma dándole una forma pueril; on serías capaz de llevar adelante con propiedad un argumento en cualquier discusión legal, ni probablemente conseguirías hacerlo convincente ni ofrecer una determinación vigorosa a favor de otro. Y aún, mi querido Sócrates —no te pongas furioso conmigo, pues lo digo por tu bien—, ¿no crees que es vergonzoso encontrarte en el estado en que os encontráis tú y todos aquellos que se ocupan demasiado de la filosofía?» (485 e).

Calicles es una de esas personas que pueden hasta simpatizarnos, porque sabemos a qué atenernos respecto a ellas. Sócrates no se puso furioso y el diálogo siguió adelante y con él la filosofía. Calicles formaba y armaba a demócratas —ciudadanos— en cuanto tales. Sócrates, al respecto, se encontraba en la desventaja de querer formar y armar hombres.

Dos mil años más tarde otro autor que se proponía educar de nuevo a la gente para un pensar correcto, del que vendrá a proceder el desarrollo de la democracia moderna, miraba desde un ángulo parecido la filosofía. Se trata de Bacon, aunque éste se interesaba por las cosas del mundo físico más que por las del foro, sin que éstas le fueran ajenas. La razón de que no se haya progresado en la investigación de la naturaleza se debía según él a que las energías se empleaban en lucubraciones filosóficas. Como éstas proliferaron sin contacto con el suelo donde tienen sus raíces todas las cosas llamadas a crecer, resulta que se encuentran al final del viaje donde estaban al principio.

«La sabiduría de los griegos estribaba toda en la enseñanza y se nutría en las discusiones, lo cual constituye el género de filosofía más opuesto a la investigación de la verdad. Por esto es por lo que el dictado de sofistas que los que quisieron ser considerados como filósofos rechazaron despreciativamente, haciéndolo caer sobre los antiguos retóricos, Gorgias, Pitágoras, Hippias, Polus, conviene a la familia entera, Platón, Aristóteles, Zenón, Epicuro, Teofrasto, y a sus sucesores Crisipo, Carneades y los demás. La sola diferencia entre ellos consiste en que los primeros recorrían el mundo y en cierto modo comer-

ciaban, vistando las ciudades, ostentando un saber y pidiendo un salario. Los otros, al contrario, con más solemnidad y generosidad, permanecían en lugares fijos, abrían escuelas y enseñaban gratuitamente su filosofía. Pero unos y otros, aunque diferían en ciertos aspectos, eran profesores, hacían de la filosofía objeto de discusiones, creaban y sostenían sectas y herejías filosóficas, de suerte que se pudo aplicar a todas sus doctrinas el epigrama bastante justo de Denys referente a Platón: «Todo eso son discursos de viejos ociosos a jóvenes sin experiencia» (*Novum Organum*, n. 71).

La filosofía de la naturaleza de Bacon dio origen o impulsó decisivamente aquel tipo de pensamiento que conocemos como empirismo y que, a nuestro respecto, tiene como primer efecto el poner en cuestión el pensamiento especulativo tal y como se desarrollara en Platón. El fin del platonismo como filosofía no tuvo que esperar hasta nuestro tiempo. El empirismo viene celebrando ese fin desde finales de la edad media. Se consagra a la par en él esa corriente que se impone en la serie de pensadores, que en Inglaterra, extendiéndose desde allí a otros lugares, va desde Bacon, incluso desde Ockham, a Hume. Fueron esos pensadores con su empirismo los que posibilitaron la forma de pensar la política que no tomaba en cuenta la moral del bien sumo o la justicia absoluta, ni tampoco se apoyaba en una especulación metafísica interesada por llegar a la verdad indiscutible. Las verdades empíricas sobre la naturaleza se alcanzaban tomando parecer a la experiencia sobre ella. Las verdades empíricas sobre la moral, el derecho y la política se alcanzaban oyendo el opinar de la gente. Los órdenes políticos se entenderán pues como convencionales, y para construirlos se consulta la opinión de todo el mundo. Es el camino que toma la democracia, que tendrá que dar muchos pasos antes de madurar. Pero lo que sí queda fuera de sus presupuestos es la filosofía de aquellos profesores a los que se refería Bacon. No sin embargo sin que éstos, no sintiéndose avocados a ella desde dentro, lleguen a acomodarse a ella, a la democracia, en sus hábitos mundanos.

3. Quedamos en que Platón lega a la posteridad una herencia aristocrática. Aristocrática era la forma de concebir su ciudad ideal en política, así como la moral y la metafísica que eran el supuesto mental de ella. Bien es cierto que se trata de una aristocracia de méritos más que de sangre. Tal supuesto encierra una visión de la realidad impregnada de diferencias cualitativas. El orden de lo existente se concibe en términos jerárquicos bajo el régimen de lo original arquetípico. Así es entendido lo divino y lo mundano, lo cor-

póreo y lo anímico, lo natural y lo civil o político. El supuesto de lo arquetípico como principio, en el orden teórico establece una realidad ejemplar por referencia a la cual se entienden todas las demás, y en el práctico es instancia normativa por la que se juzga toda otra pretensión de normatividad. La radicación de ese principio arquetípico y sus funciones puede variar de *locus*, dando lugar a órdenes de la realidad que podemos ver repartidos en las versiones teocrática, ontocrática e ideocrática. Derivada de esta última forma, pero extensible a las otras, la mentalidad así configurada puede llamarse ideológica.

Pues bien, esa mentalidad es la que ha tenido y tiene que ser quebrantada en orden a acceder a la mentalidad democrática. Ello supone marginar del marco de la vida todo resto de algo arquetípico en la imagen de la realidad. En otros términos, la especulación teológica o metafísica no son piezas del juego democrático. Aunque no se trata de que esas cosas hayan de ser destruidas, ni menos que la democracia sea destructora de ellas. Simplemente se significa que se dejan en libertad, que no se les encomienda oficios que no son propios suyos, creando sin embargo las condiciones para que puedan al fin ser sí mismas. Podrá parecer que de esta forma la democracia se pone a servicio de esas otras cosas. Si se entiende que esto lo consigue aunque no se lo proponga formalmente, al menos *in recto*, esa puede ser la verdad. En consecuencia la democracia será la condición necesaria para que los valores aristocráticos subsistan bajo la única forma en que pueden existir. Claro está que la opción por la democracia es precisamente eso: una opción. Por tanto entraña asumirla como valor. Este elemento aristocrático que es el supuesto de la democracia no puede ser eliminado.

En todo caso, para la óptica democrática no hay arquetipos divinos, ni cósmicos, ni ideales. Estas cosas pueden llegar a considerarse "ociosas" y "fuera del mundo", como los dioses del viejo demócrata Epicuro. Aunque no es preciso condenarlos a esa ociosidad y distancia. Basta devolverles su identidad y dejarlas libres. Su presencia en la vida derivará de que sean lo que son y no de los oficios que interesadamente se les puede encomendar. Que en el juego democrático pueden introducirse elementos de esas realidades, que se presume dejar fuera, revestidos con piel ajena es experiencia de todos los días. Las magnitudes así introducidas son estrictamente ideológicas. La propia democracia es una ideología,

hasta intolerante con todas las demás. Esa intolerancia se explica porque parece ofrecerse así la única manera de establecer un orden de vida que, reduciendo la política a virtud mínima, asegure al máximo los bienes de la *polis*, que entonces no serán los de querer hacer a los hombres justos o santos, sino simplemente que se entiendan en términos "civilizados". Cuando actualmente se ve de nuevo extendida la política de forma que abarca todo lo divino y lo humano no se hace obra democrática. Todo hombre es parte y juez en política; pero no cae bajo la política todo el hombre. Eso, al menos, es lo que ha entendido la democracia.

Las ideologías puras y sin más, unas frente a otras, se encuentran en "estado de naturaleza", como se encontraría el hombre primitivamente en estado de naturaleza, sea ésta campo de lucha o reino de armonía. La observación de la realidad parece dar razón a los que piensan lo primero. Por ello lo razonable es no plantear en ese terreno las cuestiones de inteligencia común. Convendrá trasladar el asiento a otro elemento que será el "estado civil". En el estado de naturaleza, como diría Kant, reina la oposición dogmática de creencias. Sólo en el estado civil pueden establecerse acuerdos contingentes, no últimas armonías a base de discusión abierta. Parece razonable elegir esta salida. Salida que no descansa en ninguna normativa arquetípica de principio, sino que resulta —también según Kant— de poner las condiciones para que "la voluntad de cada hombre pueda coexistir con la de los demás dentro de un régimen general de libertad". Poner esas condiciones es oficio no de la razón del mundo o de la fe en un ideal, sino de la puesta a punto a través de la discusión de un marco de convenciones que haya que acatar, a lo que llamamos derecho. La democracia es un orden de derecho convenido. Y es acatado como convenido en cuanto expresa la voluntad de todos, que de hecho no serán nunca más que la voluntad de la mayoría. Como el sistema no es estático, porque las convenciones quedan abiertas a la revisión y las mayorías se remodelan, el sistema se alimenta a sí mismo sin perder su identidad. De modo que el orden político no es corolario de una normatividad eterna, provenga de la divinidad o de la naturaleza; ni se deja guiar por la propuesta de un ideal privilegiado. Esas cosas son las que invoca la mentalidad aristocrática, que lo es precisamente porque profesa doctrinas que pueden ocultarse a la mayoría y que por tanto han de suponerse patrimonio de una casta de elegidos. Natu-

ralmente para las castas de elegidos "toda opinión es herejía". La democracia no puede por menos de pensarse como herética para los conocedores de esencialidades, idealidades u órdenes normativos arquetípicos.

Fue en efecto herética para Platón al presentarse en la antigüedad griega con los sofistas, tal como la describe Tucídides y tal como la llega a practicar Pericles. Aquella doctrina de que "un hombre que no se interesa por la vida pública es para nosotros no inofensivo, sino inútil", o la de que "pocos de entre nosotros son actores de la política, pero todos somos buenos jueces de ella", era repulsiva para Platón. Su respuesta es inequívoca: "El valor de un juicio depende de la ciencia del que lo da, no del número de votos" (*Leyes*, 184 d). Recuérdese el símil sobre la "barca del estado" contenido en el libro sexto de la *República*, donde cada miembro de la tripulación, sin noticia de conocimientos náuticos ni de arte alguna requerida para sortear los peligros del mar y llevar a puerto la nave, se disputa el timón, y, cuando la marinería en alboroto se hace cargo de él, vienen los atropellos y el caos en que cada uno se aprovecha de la situación cuanto puede. "No te equivocarás si comparas a los políticos que ahora disfrutan del poder con los marneros de que hablábamos hace un momento" (488 c-490). En la Carta VII, coincidiendo con lo dicho en la *República* (473 e), se contiene aquel pasaje que condena la viciosa política reinante, junto con el conocido expediente para remediar el mal:

«Vi claro que los sistemas de todos los estados existentes son, sin excepción, malos. Sus constituciones no ofrecen ninguna esperanza de mejorar, a menos que ayude una feliz casualidad o un milagro. En honor de la verdadera filosofía quiero decir ahora que sólo desde su atalaya puede alcanzarse una visión de qué sea lo justo para los estados y para cada uno de los hombres. El género humano no mejorará su suerte hasta que, o los legítimos seguidores de la verdadera filosofía reciban el poder político en sus manos, o bien aquellos que de ordinario tienen el poder en sus manos, por influencia de poderes más altos, se conviertan en verdaderos filósofos» (325 e - 326).

La propuesta de Platón suena a paradójica. No se le oculta que la ciudad que trata de fundar "sólo existe en nuestra imaginación", sin "asiento en lugar alguno de la tierra". Pero poco importa que exista o haya de existir algún día: "sólo ella, y ninguna otra, es la ciudad adecuada para la acción del sabio" (592 b). He ahí la ciudad de una política como virtud máxima, cuya práctica exige el dominio de aquella "ciencia regia" de que habla el *Eutidemo*, ciencia

que, desgraciadamente, sólo se comunica a unos u otros convencículos de sabios.

4. Hay otra cuestión que merece ser considerada para completar lo dicho. Se refiere a la literatura sobre la naturaleza que se manifiesta en términos axiológicos. No tiene sentido ninguno hablar de la "bondad de la naturaleza". En esa expresión se esconde todo el fermento que dispone la masa emocional del hombre para embarcarse en la memoria añorante de edades perdidas o para soltar la imaginación en busca de edades a recuperar. No tiene sentido decir que la naturaleza es buena, como tampoco decir que es mala. Es sencillamente neutra; es lo que es, y se acabó. Con eso que es tiene que hacer el hombre su casa en la tierra, y siempre en la tierra. Esto es lo que está en su mano. Precisamente ese es el suelo que permite dar curso al juego democrático. Habrá otras cosas, como las que inspiran al poeta o las que registra la experiencia religiosa, pero no es honesto tratarlas con las manos de todos los días. Lo cual no quiere decir que el poeta o el místico —y todo hombre en su alma es esas cosas— no piensen, y con razón, al menos con la *raison du coeur*, que este mundo es cosa bien miserable si aquello que tratan las manos de diario no se sostiene y se ve animado por el espíritu de fiesta. La democracia no tiene sensibilidad para lo festivo. Si cabe decir que el hombre es naturalmente demócrata, donde por naturalmente se entiende como "ser de la naturaleza", *ipse homo* está más allá de la democracia.

5. De ahí que, y es nueva cuestión que procede considerar, aquellas ideologías que ambicionan embargar al hombre, en cuanto *homo ipse*, en un proceso cósmico o histórico total, vuelven a adoptar los moldes del tipo de mentalidad que la historia ha mostrado ser elitista y discriminatoria. En este sentido se explican las reservas con que el mundo democrático ve el comunismo de partido —nueva orden aristocrática de filósofos, que saben más que los demás— y que, sobre la base de una causa buena por naturaleza, excluyen o avasallan a todas las otras. La inspiración marxista tolerada por el juego democrático parece tener que ser aquella que, como el socialismo, se deja de una vez de envolver a cielo y tierra en la escena de un drama universal. La dialéctica de rupturas y cortes revolucionarios, en este sentido, no encuentra respaldo democrático. El alma inspiradora al menos del momento puntual que se quiere renovar es de raza aristocrática, si es que no ya despótica. Los pro-

gramas alternativos que especulan con lo “completamente otro” carecen de inspiración democrática, aunque presuman —y precisamente también por eso— de hacerlo realidad de una vez.

Por lo que hace a los mimetismos que a veces adopta hoy el hombre religioso alzando bandera política para ser sal de la tierra y luz del mundo, hay que decir de ellos que se mezclan en el magma del caso anterior, lo cual engendra una situación adicionalmente ambigua, si es que no equívoca. Su obediencial potencia ante Dios amenaza reducirse a “efectiva” potencia suya y el don de Dios en dote de la historia. La fe en Dios o es “manía” permanente o no es nada. Ponerse a construir con los caudales de esa “manía” la ciudad de los hombres era ya visto por un político tan “maniático” como Platón como desmesura inasimilable. La ciudad sigue siendo una cosa que se ha de tratar con las manos de todos los días. Ahora bien el morador de esa ciudad que lleva a Dios en su corazón no podrá resignarse a que no sea Dios el alma de fiesta que la impulse. Pero la ciudad de los hombres para que sea de todos los hombres ha de ser una ciudad secular, no patrimonio de un pueblo, una clase, un partido o una orden de elegidos. Por demasiado tiempo, y no con envidiables frutos, se han prometido reinos que de una u otra manera quisieron parecerse, al menos eso presumían, al ideado por Platón bajo el régimen de sus sabios. La tesis tan repetida hoy en ciertos círculos de que todo es política es una tesis platónica, y mana de la fuente elitista que venimos señalando. Naturalmente que esas cosas pueden ser profesadas y promovidas, incluso como lo que en verdad vale la pena profesar y promover. Lo único que discutimos es que pueda hacerse desde la disposición democrática, tal y como ésta normalmente se entiende.

6. En este sentido toda ideología es aristocrática. Por ideología no se entiende aquí “conciencia falsa”. Aunque esa ideología que es “conciencia falsa” alimenta una aristocracia también falsa, es decir una oligarquía. Las formas de “conciencia falsa”, por el hecho de calificarse así, se supone que pueden ponerse en cuestión y por tanto reducirse al nivel de lo discutible. Pero ocurre que, en esto de las ideologías, se sustituyen las que entran en la categoría de conciencia falsa por simbolizaciones de las que se haya hecho desaparecer el elemento conformador idealista, conservando la fuerza soberana de su régimen, siendo entonces equivalentes de ellas. Ello representaría sólo traducir la fórmula idealista “la razón rige el mun-

do” por otras no idealista de este tenor: “las fuerzas de producción rigen el mundo”, la “voluntad de poder rige el mundo”, “los instintos rigen el mundo”; el impulso de la vida”, “la ley de la sangre” o “de la raza rigen el mundo”. Sobre el talante aristocrático de algunas de estas sustituciones se pronunciaron los mismos autores que las representaron. Otras en cambio no quieren reconcerse como tales, siendo así que todas ellas se manejan como instancias de base, ya que ahora no hay techo, como instancias de la tierra ya que no hay cielo, privilegiadas. El gobierno del mundo, en concreto del humano, está entonces en manos privilegiadas. Ya que no pueden llamarse esas instancias ideologías, puesto que el discurso del mundo ha cambiado de elemento y desde las ideas se ha pasado a las raíces, habría que darles otro nombre. En vez de ideologías las llamaríamos mitologías o también “ideologías radicales”. Y concluir diciendo que toda mitología es aristocrática: las mitologías radicales también. Las significaciones esenciales de esas mitologías no parecen cuestionables. Evitan el desdoro de ser consideradas como conciencias falsas, presumiendo ser asunciones —ya que no conciencias— indiscutibles. Todo lo que cae fuera del radio de lo discutible no es democrático. Esas mitologías predisponen a que de ellas se aprovechen, haciéndose sus portavoces, élites de iniciados.

Las consecuencias prácticas de una conciencia indiscutible, de una mitología, son las de que su apelación se convierta en “causa”. La entrega al servicio de una causa se paga en deudas con la disponibilidad democrática. La bondad de una causa determinada tiene el enojoso inconveniente de no manifestarse más que a los elegidos. Lo mismo ocurría con el verdadero placer, o sea el saber, en Platón, que sólo era concido y apreciado por los filósofos. La democracia misma desaparece en cuanto el sedicente demócrata la sirve como “causa democrática”, es decir como mitología indiscutible. El demócrata es entonces el “perro guardián domesticado que obedece a la voz de su pastor”. Resulta paradójica aquella tolerancia de Renán que le autorizaba a ser intolerante con la intolerancia. La tolerancia como “causa” es tan mitología como su contrario. La tolerancia si no quiere dejar de ser ella misma no puede ser intolerante sea de lo que sea. Lo que sí puede hacer, pero entonces no ha de ser servida como “causa”, es decir que hay intolerancia allí donde la encuentre. En todo caso la democracia como mito no es objeto que pueda entrar en el juego democrático. Es curioso ver con qué

denuedo los espíritus que verbalmente se proclaman más democráticos lo hacen con un talante mental aristocrático, por no decir autocrático o despótico. Y si para el demócrata es ya una desgracia el *ethos* aristocrático, calcúlese lo que será el despótico cuando Platón nos dice, tras sesudos cálculos, que el tirano es exactamente 729 veces más desgraciado que el rey filósofo, o sea la aristocracia de su República.

Pero no deseo incurrir en el vicio de hablar de los asuntos morales y políticos como si fueran elementos químicos, incluso químicamente puros. La propia democracia ha de ser promovida entrando en juego el compromiso interior, aunque este compromiso interior caiga en la zona del respeto y no en la de la discusión. Digo entonces que las ideologías o mitologías de las personas, cosas ineliminables, tendrán reconocimiento con tal que se avengan a ser materialmente privados y a que su presencia formal en el hacer público no suponga supeditar a su indiscutibilidad el carácter de discutibles que de suyo tienen los asuntos públicos en cuanto públicos. Dicho de otra manera las ideologías y las mitologías no han de sobreponerse a la soberanía de la discusión pública. Que traten de ganar adeptos por contagio, pero que no confundan las emociones contagiosas con las razones analizables. En cuanto a las razones analizables se sobreponen las emociones contagiosas, se produce eso que se llama movimiento, conciencia de clase, mesianismo o utopía. El deslizamiento de esas cosas hacia una racionalización es experiencia de todos los días. El resultado de ello ya no son adeptos sino números etiquetados bajo consignas de fuerza.

7. El hecho es que el hombre no vive en la armonía de la naturaleza. La separación de ella la ha soportado como destino trabajoso. El sueño de la "edad dorada" viene a llenar en la añoranza el bien antiguo irremediadamente perdido. Entonces unos y otros se apresuran a ofrecerle equivalentes ideales de aquella felicidad natural. Se piensa poder recuperar la identidad por el camino de la educación y el cultivo. En ese intento han parecido tener más éxito los que a primera vista debieran tenerlo menos: los ideales religiosos, con sus elevadísimas promesas, que sin embargo aciertan a tocar las ansias del fondo del corazón y parecen satisfacerlas todas. La religión sólo aparece como alternativa dual a la vida cuando no se vive. Cuando se vive representa la reconciliación con la vida en las raíces de su identidad. Algo paralelo puede decirse de otros idea-

les como los expresados en las metafísicas, tal el que nos propone Platón.

Para que todas esas cosas hayan pasado a ser consideradas como lo otro que la vida, por tanto alienaciones de ella, han debido ser vistas como construcciones artificiales que, rompiendo con la identidad, afirman un dualismo.

Si fuera el caso el de realizarse la ansiada identidad no habría ocasión de hablar de democracia, porque la vida humana discurriría en una comunión "ácrata" de ánimos. Sería la realización de una vez de aquello que aspiran a conseguir los ideales. Si los ideales cumplieran su función sin marchitarse, no habría surgido la cuestión de la democracia, como tampoco la de otra forma cualquiera de poder. Si los ideales se desarraigan, se marchitan y pueden ser eliminados, no es culpa de ellos; el hecho se debe a que dejan de ser entendidos y promovidos en la libre condición de tales, pasando a ser funcionalizados en un sistema como elementos interiores suyos.

8. Dado que la vida humana no tiene morada en la naturaleza, y que es de condición suya el desarrollarse en "estado civil", la democracia intenta ser el modo de dar forma al estado civil dentro de los recursos que el hombre de la experiencia y en condición de tal puede instrumentar. Se diría que la forma democrática del estado civil es el equivalente político de lo que es una teoría en el trato científico con la realidad. A la elaboración de esa doble forma se llega por los mismos métodos. La democracia en cuanto forma de gobierno se corresponde con la epistemología científica en cuanto forma de ciencia. El orden democrático parte de la experiencia de la vida: estado de naturaleza. Oyendo la opinión de la vida, de los hombres naturales, construye una hipótesis que concuerde sus disparidades. La generalización hipotética se contrasta, por los trámites de "ensayo y error", de continuo con la experiencia y se establece como tesis si pasa la prueba, y eso es el estado civil. Esas tesis son leyes, tanto como en la física, en la política. Claro que las leyes políticas son de una clase particular. Sabiendo que lo que se llama política, es decir gobierno, si es democrático, es un gobierno de leyes y no de personas o cosas seductoras para las personas. El estado democrático es un "estado de derecho". Son especiales las leyes del derecho, porque no se constituyen en tales, al menos a primera vista, como se hace con las físicas. Estas pueden establecerse como necesarias, al menos así se creía al tiempo de empezar

a idearse la legalidad democrática. Los fenómenos físicos de una clase determinada responden a la investigación siempre de la misma manera; no hay opiniones discordantes. Las leyes de la naturaleza parecían reflejar lo escrito en las cosas mismas. Podía universalizarse la respuesta y darla de una vez por establecida, y ello pese a que no se habían consultado todos los casos del fenómeno, lo cual no dejaba de resultar inquietante. La historia nos ha mostrado con el tiempo que la autoridad de la ciencia es apenas más que parlamentaria, que representa a los fenómenos en un estado de observación de los mismos, y que por tanto tiene que ser sometida de continuo a plebiscito, a nuevas observaciones. Ya hoy nadie toma las leyes físicas como necesidades de las estrellas, sino como aproximaciones estadísticas, es decir como respuestas, opiniones o votos mayoritarios. En la política esto apareció desde el primer momento, aunque en consonancia con el ideal de ciencia del tiempo se aspirara a leer en la naturaleza de la sociedad la misma necesidad de la naturaleza física para expresarla en las respectivas leyes. En todo caso la generalidad de las fórmulas legales había que agenciarla por algún rodeo, puesto que nunca se conseguía por el procedimiento directo de verificarla ante la realidad, en este caso la realidad de la opinión y los votos humanos. Ese rodeo se hizo consistir en elevar a generalidad el parecer de la mayoría. La ley fue aquí desde el principio no necesaria sino estadística. Bacon enseñó el método a seguir. Aunque la virtualidad del método, soberanamente probada por Newton en el campo de la física, no pudiera llevarse a igual perfección en los asuntos humanos.

Las leyes civiles podían presumir de representar la realidad social. Pero se trata aquí de una obvia representación estadística, sólo mayoritaria. La voz —los votos— de los individuos no dicen de una vez el orden de las leyes de modo que éste sea irrevocable. Esos votos se están emitiendo permanentemente, aunque a efectos pragmáticos se consulten con periodicidad regulada. La orientación de los intereses de la mayoría puede cambiar, de modo que la “teoría civil” apareció desde el principio como de continuo revisable. Los intereses individuales son irrenunciables, y ellos constituyen la base de experiencia ante la que tienen que dar cuenta los gobiernos y las leyes para ser legítimos. Los poderes constituidos no pueden olvidar su base plebiscitaria. A ella se acude de modo regular en circunstancias normales y siempre que se presentan situaciones espe-

ciales que ponen en evidencia el no funcionamiento de los mecanismos u organismos arbitrados.

Todo esto significa que el orden civil se ha emancipado de los sistemas ideales o de autoridad en los que se presumían reflejados órdenes esenciales de la naturaleza u órdenes divinos eternos. Los asuntos humanos pasan a ser tratados de manera humanista, lo que significa medirlos por lo que el hombre de la experiencia es.

Así pues, la mentalidad democrática se afirma en la medida en que las prestigiadas mentalidades mística o especulativa se dejan de lado. El orden democrático tiene el alcance de una teoría empírica que funciona hipotético-deductivamente. Teoría de continuo abierta a la verificación o, si se quiere, a la falsación, con lo que se acentúa mejor su garantía de seguridad, sin disminuir su credibilidad.

La mentalidad democrática no es cosa de inspirados. Supone admitir como norma de convivencia una especie de “desencantamiento” de la vida común. Russell, refiriéndose a la acción del segundo principio de la termodinámica, dice que al universo “se le va parando la cuerda”, y que, en tales circunstancias, “el universo tiende hacia la democracia”, y que “cuando ha alcanzado este estado, es incapaz de hacer nada más”. No excluye que se le pueda dar cuerda de nuevo. Lo que ahí se dice del universo físico, vale para el universo civil del que se ha tomado la metáfora democrática. Esto es lo que constituye aquel aspecto insatisfactorio de la democracia al que ya nos hemos referido, insatisfactorio al menos para los que propenden a guiarse en la vida por emociones, a ser posible fuertes. Estos se sentirán inclinados a abandonar la lógica por la metafísica, como también hace notar Russell, y, ante la frialdad de las teorías de Newton, se emplean de nuevo en disquisiciones que pueden adquirir el volumen de mitologías formidables, donde el abandono de la lógica se sustituye por “montones de teología”. Cita a Millikan cuando escribe, hablando de la obra de Galileo: “A través de ella el género humano comenzó a conocer un Dios no de capricho y de fantasía, como eran todos los dioses del mundo antiguo, sino un Dios que actúa con leyes”. Pero eso de las leyes es nada seductor para gentes animadas de profundos sentimientos. Los apologistas del “capricho y la fantasía”, añade Russell, “parecen ser de opinión de que un mundo creado por una Deidad debe ser irracional, por la razón, al parecer, de que ellos mismos

han sido hechos a la imagen de Dios". Dejando aparte estas ironías de discutible gusto, lo que sí parece claro es que dejarse seducir por aquel tipo de representaciones de la realidad que Monod llama "ontogenias" se casa mal o simplemente choca con la igualadora y desencantada imagen de los "universos democráticos", tanto el físico como el político. (Para las citas de B. RUSSELL, ver *La perspectiva científica*, Barcelona 1969, pp. 76-80).

Sobra advertir que no intentamos aquí describir todos los rasgos de una democracia en ejercicio o su estructura de hecho; ni tocar los problemas de cómo se edifica y pone en marcha: la configuración del poder, los mecanismos de acceso a él, los controles a que debe estar sujeto... Hemos insistido tan sólo en las condiciones que hacen posible el juego democrático y en las actitudes espirituales que presupone. Se resumen en la emancipación del hombre de instancias de autoridad, en las que unos, por arte de alguna suerte sobrehumana, son soberanos y otros, que no tienen esa suerte, son súbditos; consiguientemente en la igualdad de prerrogativas de todos.

Ciertos exégetas, utilizando el instrumental interpretativo freudiano, han podido describir el orden civil democrático como la ejemplificación social de la dinámica latente en el "complejo de Edipo". El padre, símbolo de la autoridad, es muerto, y los hijos, liberados de su tutela, arbitran un concierto entre iguales. El orden paternalista da así paso a un orden fraternalista. Con lo que las consignas revolucionarias de "libertad, igualdad, fraternidad" encajarían en una explicación coherente al hilo de una hermenéutica de profundidades. Sospecho que un tipo de explicación de esa índole, si algo pone de relieve es una estructura última no democrática de la realidad humana. Haciéndola que dé de sí todo lo que el contexto freudiano a que nos referimos supone, puede dar una pista sobre el desenlace que la propia democracia lleva dentro, como una especie de añoranza: que el puesto del padre lo ocupe la madre, entronizando los valores maternos, contra los paternos, y por cierto como fórmula radical de convivencia. No es cosa de examinar la contradicción que puede albergarse en esa tendencia. La tendencia sin embargo existe y de ella haremos mención más adelante, aunque sin pronunciarnos ni sobre su significado ni tampoco sobre su viabilidad.

9. Debemos dar cuenta todavía de la perplejidad que resulta

de ver que hoy la democracia se entiende de muchos modos, y que bajo algunos de ellos ofrece todo el encanto que pueda desearse, así como que puede aliarse con montones de metafísica y de mística. Raro es el caso en que no se requiere añadir un adjetivo al sustantivo democracia para determinar su significado. Si se atiende a formas políticas como las denominadas "democracias populares", que tienen muchos rasgos de un despotismo o de una oligarquía ilustradas, podría sostenerse la paradoja de una democracia platónica. Platón se manifestó adversario convencido de la democracia ateniense llevada a plenitud por Pericles que encuentra su justificación en doctrinas sofísticas como las de Protágoras. En este caso se relativizan, a las medidas del hombre real que llega a planteamientos generales por acuerdo a través de la discusión entre particulares, los órdenes éticos y político. El *nomos* y la justicia son convenciones mayoritarias, obtenidas mediante respuestas razonables dadas a las demandas de la *physis*.

Platón no es un puritano que desconozca las contingencias de la naturaleza y la variedad de sus fuerzas, mas para alcanzar un orden efectivo de las mismas, piensa que la medida ordenadora ha de estar más allá de lo relativo, convenciéndose de que esa medida existe. La verdadera medida del universo es divina, aunque el hombre participe de ella al modo humano. Esa medida es la sabiduría, aunque participada por el hombre es un saber no comparable al de los dioses: no es sabiduría, sino filosofía; no es "saber cumplido" sino "amor al saber". En todo caso, en el saber filosófico se dan resueltas las demandas particulares en un orden humano universal. Esta solución será de hecho aristocrática por cuanto la experiencia enseña que la profesión de la filosofía es de pocos: los dioses se han encargado de repartir oro en las almas parca y selectivamente. Mas de derecho y virtualmente será democrática ya que la medida del orden común se entiende participable por todos. El orden platónico no es impositivo desde fuera, sino educativo y de autoridad, en el sentido etimológico de este último término, es decir que eleva a la comunicación con lo excelente y superior.

De ahí que Platón excluya de su ciudad de filósofos a los pocos que quieran actuar como definitivamente privilegiados, a los que quieran gobernarla con el carisma de su inspiración privada arrogándose la "sabiduría". Ante éste "nos inclinábamos como si fuese un ser divino, admirable y arrebatador, pero le diríamos que nues-

tra ciudad no dispone de un hombre que se le semeje ni es justo que llegue a tenerlo y que, por consiguiente, hemos de devolverle a otra ciudad una vez derramada mirra sobre su cabeza y adornada ésta con cintas de lana". Platón se contenta con "lo que dicen los hombres de bien" (397 d).

Si lo que dicen los hombres de bien es el orden político de todos, la cuestión fundamental es la de identificar la instancia o tribunal decisorio de lo que es el bien. La identificación hecha por Platón la encuentran muchos digna de inclinarse ante ella como propia de un ser divino. En consecuencia, siguiendo su ejemplo, derramarán mirra sobre su cabeza y le dirán que se vaya a otra ciudad, porque en la de los normales hombres de bien no tiene parigual. Así se puede ir rebajando el nivel de la instancia competente para dictar juicio sobre lo que es bueno, un bien menos agradable, austero y sublime, y que sea simplemente, como el propio Platón señala, lo útil, o tal vez lo inmediatamente satisfactorio. Sobre cuál sea la base o el lugar de concurrencia verdaderamente democrático parece necesario abrir un plebiscito que, cualquiera sea el resultado, nunca se cierre a nueva cuestionabilidad.

La doctrina democrática que nos lega el siglo xx recoge en muchos aspectos la inspiración de Protágoras. Su fórmula representativa deja bastante insatisfecha a la gente, al menos hoy así ocurre. Todos concurren a poner en marcha el orden democrático, pero sus leyes, así como la ejecución y control de las mismas, son cosas delegadas en unos cuantos que responden por el sistema puesto en marcha. Aparece de este modo en la política una especie de trasunto del modelo metafísico que sirve a los ideadores de ese sistema para representar toda la realidad. Es un modelo dualista tal y como se ve expresado en el deísmo: el poder divino crea el orden del mundo, pero luego el mundo funciona por sí mismo, sin que se admita la presencia de Dios en él. En nuestro caso el pueblo crea el estado, mas luego el estado marcha por sí mismo. La diferencia consiste en que aquí de tiempo en tiempo, y ya que el pueblo no es Dios y no hace las cosas bien para siempre, se arbitra una recreación.

Los esfuerzos por disolver ese dualismo determinan la historia de la democracia contemporánea, que tiende más y más de ser "democracia representativa" a ser "democracia participativa". En esta última línea las cosas pueden ir muy lejos al reformularse la demo-

cracia en términos de autocrítica y desde dentro, llenando las lagunas de ausencia del pueblo en los lugares del poder, entendiendo que el poder es una magnitud civil mediada por la discusión de opiniones. Subsiste, sin embargo, aquí otra dualidad hacia dentro, no resuelta, a saber la señalada desde antiguo entre lo natural y lo civil. Intentando resolver esa dualidad puede propugnarse la democracia de participación, de modo que no sea discursiva sino comunicativa. En tal supuesto se abandonan las reformulaciones críticas hechas desde dentro del sistema para convertirse en "democracia radical". En ella el orden civil sería expresión inmediata de la espontaneidad de la naturaleza, y la identidad se habría conseguido bajo la fórmula de un orden libertario.

Naturalmente con esto no cesa la cuestionabilidad del asunto, ya que el problema inmediato que aquí surge es el de si la expresión "orden libertario" no sigue denunciando el temido dualismo, y si la identidad conseguida está en otra parte que en la fe (cosa de privilegio) puesta en ella. Una fe que puede ser respetada, pero que difícilmente resiste la discusión, y no ofrece criterios para que haya de ser compartida. De este modo lo que se consigue es dejar las cosas sin reflexionar y en estado prepolítico. La solución en efecto recuerda demasiado el arquetipo de la "antigua edad dorada" donde el orden del bien y la justicia era patrimonio connatural de la humanidad. El crédito ilimitado de inocencia otorgado a la naturaleza hace fácil la denuncia de la perversidad de la civilización. En vez de la edad dorada de pasado puede ésta pensarse de futuro, ideándose entonces un orden pospolítico en el cual la seducción de la identidad se concrete en la inocencia de la utopía. Una solución ácrata de este tipo choca con la fonética misma de democracia. Menos que nunca sin embargo puede hoy considerarse el examen de esta opción de vida común como algo marginal, una vez que, en su radicalidad, lo que en ella se piensa es que los órdenes políticos de la historia, todos, han de ser negados para que la historia entre en la verdadera fase política. Y a su vez que la democracia, laboriosamente artificada en las condiciones adversas del estado civil, pueda ser espontáneamente realizada en la nueva fase de la humanidad que corresponderá al estado político. El socialismo atribuido a los orígenes de la humanidad ofrecería el modelo de vida de sus fines deseables. El individualismo intermedio sería

un penoso tiempo necesario como mediador, pero llamado a desaparecer.

10. Difícilmente puede evitarse aquí traer de nuevo como final el recuerdo a Platón, y ello por varios motivos. Primero, porque lo suscita la propia invocación a la utopía. Segundo, porque también él denunciaba una vida civil "llena de tumores" en nombre de una inocencia, la naturaleza noética del hombre, como su verdadera naturaleza, expresión inmediata de la cual debía ser el orden de la ciudad. Tercero, porque en su crítica de los que parecen ser más que hombres pueden quedar incluidos estos nuevos inspirados que se salen del marco de los normales hombres de bien. Cabe añadir otro motivo aún, y es el de que, si bien encontraba repulsiva la democracia de la que tuvo experiencia, todavía le repugnaba más la tiranía.

Parece que una política que sea cosa humana, entendiendo en el asunto humano de ordenar la vida de convivencia, no tiene más remedio que buscar su identidad por el camino de la democracia en el sentido de que sea un asunto de todos, pero también un asunto de poder. La cuestión únicamente puede residir en que se llegue a ella, bien por pasos críticos que hagan del poder una instancia compatible con la presencia de todos en él; o bien, allí donde se corta con la línea de reelaboraciones críticas tomando un punto de partida radical, llegue a estatuirse un poder que lo sea efectivamente, aunque se pida que no sea opaco a la presencia en él, igualmente efectiva, de la base popular.

SATURNINO ALVAREZ TURIENZO