

# SOBRE LOS ORÍGENES DE LOS SENTIMIENTOS POLÍTICOS DE PLATÓN

Cuenta Diógenes Laercio (III, 8) que Platón hizo una mezcla de doctrinas explicando τὰ αἰσθητά, lo sensible, según Heráclito; τὰ νοητά, lo inteligible, según Pitágoras; τὰ πολιτικά, lo político, según Sócrates. En este juicio, que no sabemos de dónde viene y que no estamos en condiciones de comprobar, porque de los tres supuestos modelos sabemos directamente demasiado poco, hay una indicación importante: la relación originaria, más estrecha que en otros terrenos, entre las ideas políticas de Platón y las enseñanzas socráticas.

Lo político era para Sócrates, desde luego, un concepto más amplio que el de la estricta gobernación del Estado. Si hemos de creer auténtico, como parece justo, lo que en boca de Sócrates se pone en el *Gorg.*, 464, b, la "política" es para el alma lo mismo que son sumadas para el cuerpo la medicina y la gimnasia. Correspondientes a estas dos disciplinas del cuerpo serían las dos partes de la política: legislación (νομοθεσία) como reglas de ejercicio, gimnasia del alma; administración de justicia (δικαιοσύνη) como medicina.

Si, pues, admitimos esta extensión de la política y la concedemos la profundidad correspondiente—es decir, llegar hasta las causas y principios—, nos explicaremos la penetración intensa y profunda que hay de socratismo en todo el pensamiento platónico, aunque reduzcamos al juicio de Laercio la influencia socrática sobre Platón.

No necesitaré recordar la calidad de “político” que Aristóteles (*Polit.*, I, 2) da al hombre precisamente como “última diferencia” para que se comprenda hasta qué punto lo “político” viene a confundirse con lo “espiritual” del hombre en cuanto él convive con semejantes de modo precisamente “político”, esto es, superior al de las abejas y los animales que viven en rebaño o en enjambre (Arist., *ibid.*).

Admitimos que este concepto socrático de la política es el que vive en Platón, pero los sentimientos políticos—evito a propósito el término “ideas”—de Platón hicieron un largo camino a partir de la influencia socrática, aparte de que esta influencia originaria venía a tener un suelo humano muy distinto, ya que las premisas familiares, ambientes y de sangre, son muy distintas en Platón. La misma diferencia de edad entre el maestro y el discípulo, al colocar en épocas muy distintas la formación y la vida de uno y otro, hace que cambie y se tiña de distinto matiz lo que en ambos—si aceptamos el texto de Laercio—es una misma línea de sentimientos y opiniones políticas.

Si Sócrates se forma en los tiempos gloriosos de Pericles y en el esplendor ateniense de la *pentacontactia*, de los cincuenta años que van de Salamina al comienzo de la guerra del Peloponeso, Platón conoce en su juventud las angustias de la derrota ateniense, y cuando

el 98 de Egospótamos tiene unos veintitrés años. Lo que para Sócrates había sido inalterada doctrina democrática, pura constitución clisténica en funcionamiento, para Platón son tremendas crisis, ensayos de oligarquía, rencorosas restauraciones democráticas, proyectos y más proyectos de constitución, estados inseguros y "constituyentes". Sólo esto bastaría para explicar cómo lo que en Sócrates es veneración por la ley, respeto ante lo νόμιμον, lo legal, lo establecido, se hace en Platón irrespetuosidad, revolucionarismo, utopía. Y esta línea de los sentimientos políticos de Platón se comprende aún más si se piensa que sus antecedentes familiares le predisponían en contra de las supersticiones democráticas. Su parentesco con Critias, uno de los treinta tiranos, y todos sus antecedentes familiares, por las dos líneas, le hacían sospechoso de simpatías por los intentos que viniesen a alterar la vida de la *polis* democrática ateniense, que a Sócrates se le aparecía tan inmovible.

En el sobrino de Cármenes y Critias son inadmisibles las supersticiones conservadoras, democráticas y religiosas que caracterizan a Sócrates. Si el viejo maestro no había salido de Atenas más que por motivos militares, Platón hace—aparte sus viajes de estudio y su retirada a Mégara cuando la ejecución del Maestro—excursiones a Sicilia con el preciso fin de organizar un gobierno "filosófico", es decir, de hacer una revolución basada en principios racionales. Y así resucitaba en Platón un viejo anhelo de los comienzos del racionalismo, el afán político de los siete sabios míticos, afán del que la extraña figura de Sócrates se vió libre.

Esta tendencia platónica, continuadora de cosas tan opuestas a lo socrático, nos revela el extraño entrecruza-

miento que se da en el filósofo y que él mismo explica en la famosa *Epístola VII*: después de cada revolución sufrió semejantes desilusiones y oyó ensalzar como dorada siempre la época del régimen anterior (324, c, d); en este ambiente, Sócrates, con su dignidad y su serenidad al ponerse aparte de las pasiones populares (*ibid.*, e), hizo paradójicamente un efecto antisocrático sobre el discípulo, desviándole de aquella entrega total —que ya no respeto— de Sócrates, a las leyes y a lo constituido. La suprema sumisión del maestro a las leyes, presentándose ante la muerte con los sumisos razonamientos cuyo eco fiel encontramos en el *Critón*, terminó de desarraigar a Platón y de lanzarle fuera del mundo de sentimientos políticos que nacían en la ciudad y le servían de sostén y apoyo (*ibid.*, 325, b, c). El mismo contacto personal de Platón con Sócrates sirvió para colocar al discípulo en una posición completamente distinta de la de su maestro.

Comenzó entonces Platón a intentar intervenciones racionales en la política, que creo se explican suficientemente con el desarraigo de Platón, con su escepticismo frente a la ciudad, con sus antecedentes familiares y su espíritu aristocrático, con sus viajes y su curiosidad, con su conocimiento admirativo de las doctrinas presocráticas—jonios, pitagóricos, sofistas—, con la ambición de su inteligencia dispuesta a la conquista del mundo. En estas intervenciones racionales en la política, lo que no consigue el filósofo es crear un sistema: se trata de tanteos, intentos más o menos logrados y completos, teoría o práctica impulsada por confianza más o menos encendida en la fuerza de la razón. Como resultado de los elementos formativos y originarios ya apuntados, consecuencia de las desilusiones y ambicio-

nes juveniles, Platón parte a la conquista del mundo político con la idea de que "las razas humanas no quedarán libres de sus males sino cuando la raza de los filósofos buenos y verdaderos conquiste el poder público, o cuando la raza de los que tienen el poder político llegue a ser filosófica por algún decreto divino" (*Epíst. cit.*, 326, b).

En este afán tan poco socrático de hacer coincidir la filosofía con el poder, Platón llevaba el socratismo muy lejos. Porque si ya antes, desde los siete sabios, la "sofia" había ejercitado el poder, ahora de lo que se trataba era de que la invención socrática de la sabiduría llegase al poder, es decir, de que existiese en el poder político una "actitud" curiosa, atenta, poco dogmática, racional, innovadora. Mientras que Sócrates creía más útil que practicar la política, el enseñar a otros, cuantos más mejor, sus principios morales, de los que así resultaría la política informada (Jenof., *Mem.* I, 6, 15), Platón creyó conveniente hacer política activa y teorizar ampliamente sobre la política: la mayor parte de su obra escrita conservada se refiere precisamente a la política, y todos los riesgos y aventuras de su accidentada vida fueron consecuencia de esta ambición de dirigir racionalmente la política.

De la crítica socrática, crítica que había hecho el maestro tan respetuoso y entregado a la *polis*, salía Platón con ánimos para intervenir con toda su inteligencia en lo más sagrado, en la propia constitución consuetudinaria de la ciudad. Sócrates, con su agudeza crítica, había visto en un ambiente ya lleno de disolución para la idea religiosa de la ciudad, los grandes peligros que de esto resultaban, y por eso se puso a buscar el modo de vitalizar el poder moralizador de la ciudad. Aven-

turas políticas desgraciadas, una cultura que se había manifestado ya en plenitud y que había desplegado en arquitectura, mármoles y versos sus posibilidades hasta el principio del agotamiento, la fijación y la esterilidad, hacía ya a los humanos expresar libremente su desasosiego. Cuando Sócrates se encontraba (así en Jenof., *Mem.* II, 1) frente a uno de estos hombres desarraigados; se complacía en hacerle notar la nulidad de todo intento de sobreponerse o de escapar. La moral tenía como suprema coacción y como más fuerte sanción, dentro de la concepción socrática, la conexión con la *polis*. Cada hombre debía ser virtuoso en la medida en que necesitaba disciplina y dotes morales para ser magistrado en su ciudad.

Y sin embargo de pensar así, Sócrates se abstuvo personalmente de actuar en política, porque no se sentía con derecho a intervenir en lo más delicado de las fuerzas humanas creadoras, porque, como espero demostrar más adelante, Sócrates vive una especie de misticismo de lo profundamente espontáneo, y su actitud es la de reverente expectación ante lo que la ciudad de Atenas guardaba en su fondo. Platón viajó y estuvo varias veces en la corte de los Dionisios; pero Sócrates, si hemos de creer a un antiguo biógrafo (*Diog. Laert.*, II, 25,) despreció las invitaciones de Arquelaos de Macedonia, de Euríloco de Larisa, de Escopas de Amonion, y no quiso ir a ensayar en estas cortes, en la política, sus enseñanzas.

Sócrates evitó trazar una constitución ideal y se mantuvo lleno de recelo y de tradición religiosa ante todo intento de organización racional; a Platón, en cambio, las "racionalizaciones" le satisfacían sus gustos más

íntimos, y podemos—si se nos permite—decir que el Estado moderno le hubiera entusiasmado.

Sin embargo, nos llevaría a un error continuar este paralelo de las contradicciones de Sócrates y Platón en lo político. Porque también Platón es en último término un ateniense, y también tiene, aunque le domine menos totalmente, el lado misterioso, religioso y lleno de vacilación. Lo que estamos señalando aquí como origen de las doctrinas de Platón reaparecerá, como vamos a ver, al fin de su carrera, con lo que quedará trazada la curva parabólica de los sentimientos políticos de Platón, la cual recae, después de remontarse a los intentos racionalistas, en la zona de la reverencia a lo innato. El no socratismo de la política de Platón consiste precisamente en ese esfuerzo por remontarse de esta zona y por alcanzar la altura de lo racional, esfuerzo que se mantiene los mejores años de la vida del maestro de la Academia y que cede en su vejez—para descubrir nuevas y profundas razones en la zona de origen, de la que Sócrates no quiso salir nunca.

El impulso ascensional de Platón hacia el racionalismo se manifiesta con insistencia, a prueba de fracasos y de desilusiones. No le bastó con un intento peligroso fallado, y volvió a Siracusa hasta dos veces más (Ritter, *Platon*, I, pág. 138), o al menos de nuevo una, como se admite generalmente, y no se conformó sólo con el bosquejo del Estado ideal en la *Politeia*, sino que todavía intentó una nueva fórmula en el *Político*. Nada podía hacerle al gran filósofo prescindir de su gran ambición: la de intervenir racionalmente en el mundo de la acción política, la de hacer coincidir la filosofía y el poder. Sólo una larga edad y una resurrección en la vejez de los sentimientos originarios de un ateniense puro pudo permi-

tir que la parábola lograrse completarse con la rama descendente.

Aparte de las tendencias innatas y heredadas por un Platón de estirpe aristocrática y no conformista, las incitaciones para una ascensión a lo racional le venían del ambiente de su época, soliviantado por los jonios y los sofistas. La misma paradoja socrática es un estímulo más, como apuntábamos. En Sócrates ajusticiado pensaba Platón cuando (*Gorg.*, 490, a) daba la razón al sofista que sostenía que uno que piensa es superior a diez mil que no piensan, y que este que piensa es el que debe mandar a los otros y tener más que ellos.

Estas consideraciones racionales le llevan a Platón a admitir que la política y la sofística vienen a ser lo mismo (*ibid.*, 519, c), coincidiendo la hábil y suelta intervención en todo, la optimista ambición del sofista, con la habilidad del jefe de hombres, y quedando cerca así dos cosas originariamente distintas y lejanas, como que la una es el mítico oficio de rey y la otra el moderno ejercicio del charlatán cautivador y conquistador.

Esta actitud es la que explica las críticas homéricas del libro III de la *Politeia*, que proceden de la época posterior a la primera experiencia en Sicilia. Los viajes y los escritos se complementan y se explican mutuamente, y si la intención al presentarse por primera y segunda vez en Siracusa era buscar la realización del Estado ideal, también la *Politeia* era una aspiración teórica en la misma dirección.

Pero el mismo filósofo en su plenitud se daba cuenta de que la realización de un Estado perfecto no era cosa de este mundo, sino situada en la utopía, y así ha de ser entendida la Atlántida, "que constituía un poder uno y que intentó someter Europa y Africa" (*Timeo*, 25, b).

Y el mítico Estado ateniense, en que “la raza divina de hombres combatientes vivía aparte, en comunidad sin nada propio” (*Critias*, 110, c). La descripción del Estado poseidónico de la Atlántida (*ibid.*, 113, c sig.) podrá tener elementos míticos; pero es la razón ordenadora del filósofo la que insistió en los detalles y procura darlos alguna realidad. La isla ideal era como el desquite de la aventura siciliana, y cuando el filósofo trazaba su plano y geografía completa, como si la conociera, evitaba la confusión con la difícil Siracusa, que había dado al traste con sus primeras ilusiones y terminaría con las últimas.

De los viajes por Italia sacó Platón otra incitación más a una intervención racional en la política: el ejemplo del pitagorismo. El espíritu activo, político, de la secta pitagórica influyó en el joven filósofo, que llegaba a Italia deseando una salida para el dogmatismo de la democracia ateniense. De allí le vendría a Platón la manera a la vez racional y mística de entender τὰ νοητά, y de modo secreto alguna sugerencia para su ideal en la política. Aquellos pitagóricos abstinentes en medio de la vida fácil y rodeada de abundancia de Italia y Sicilia sobre la que insiste en la *epíst.* VII, le debieron parecer a Platón el modelo de su político siempre vigilante.

Como resultado de su impulso racionalista, Platón se levanta a considerar como fin de la política no ya, como se solía pensar, el hacer a los ciudadanos ricos, libres y concordes, sino “sabios” y partícipes en la ciencia (*Euthyd.*, 292, b).

Quizá este es el ápice de la curva descrita por Platón en sus meditaciones políticas. Tal vez nunca expresó tanta ilusión en el fin racional de la política. ¡Y qué elevación esta, lograda con el mismo empuje ascensio-

nal con el que los sofistas se quedaban en la idea tópica de que lo importante para el hombre es lograr la libertad en su ciudad y tener con los demás, en democrática alicuota, su partecilla de poder! (*Gorg.*, 452, d).

La fe de Platón en la sabiduría alcanza las alturas racionales de la *Politeia* y del *Político*, y por este ilusionado optimismo se explica la construcción racional de la ciudad ideal, en que se deje fuera por absurda la teología homérica, en que se revise y haga menos horrible la doctrina escatológica heredada (*Politeia*, III, 386 siguientes), con vistas a desarrollar el valor en los combates, en que la música se racionalice con intenciones morales, en que la misma generación, al menos en la clase dirigente, se haga consciente y racional. No hemos de olvidar tampoco que el modelo de las constituciones, dorias pesa sobre el filósofo, como pesaba también sobre Jenofonte y sobre tantos atenienses de su generación que estaban desilusionados de la decadencia democrática.

No nos extenderemos aquí, porque nos saldríamos del tema, exponiendo la concepción política expuesta en el amplio cuadro que es la *Politeia*. Nos llevaría ello muy lejos y nos alejaríamos demasiado de la investigación sobre los orígenes de los sentimientos políticos de Platón. Quede apuntado el sentido no conformista de esta gran obra, propio del sobrino de Critias, y en la misma línea que la devoción laconizante de Jenofonte. Así se entenderá la *Politeia* como obra de crisis, resultado de una angustiada problemática que alejaba a Platón de la cómoda fe en el dogmatismo democrático ateniense. Con la *Politeia* queda expuesta una genial e inasequible opinión, una opinión política más, allí donde todo el mundo opinaba ya sin respeto para nada. Platón mismo no se encerró en el dogmatismo de su *Politeia*,

y una vez lanzada a la publicidad, no descansó sobre ella. Su ambición racional, su deseo de dar una base inteligente a la política le llevó a trazar la figura del *Político*, como si necesitase del dictador genial para realizar sus sueños: Su político, más que recordar a los tiranos de Siracusa y al doctrinario Dion, prefigura Alejandro o el príncipe helenístico. En el *Político* inspiraba al filósofo un sentimiento propio de las ciudades coloniales, que habían originariamente sentido más la necesidad de un príncipe, de un dictador, de un soberano, de un caudillo que les guiase en los apuros del viaje, la fundación y la defensa de la colonia. Llegaba el filósofo a la idea del político, del hombre único, del elegido, del "hombre regio", del rey natural, por el camino de la desilusión y de la falta de fe, tanto en lo espontáneo como en lo planchado. Hay además un acento de fe más señalado en el *Político* que en las otras obras de Platón sobre la organización del Estado. Ni la *Politeia* ni las *Leyes* están escritas con tanto afán de verlas realizadas como está lleno de mesianismo el *Político*. Si nos preguntamos hasta dónde Platón se concedía a sí mismo permiso para utopizar, veremos que llegaba mucho más lejos en la *Politeia* y luego en las mismas *Leyes* que en el *Político*.

Como afán racionalista, tal vez nada comparable al de lograr ese hombre perfecto, capaz de ejercitar la ciencia de mandar por sí mismo a los animales de rebaño, sin cuernos y sin hibridismo, y bípedos, que son los hombres (267, b). El poseedor de esta ciencia "regia o política" (*ibid.*, c; *Luthyd.*, 291, c) está por encima de la tradición y de las leyes. Los griegos esperaban hombres de este estilo, y Píndaro (*Nem.*, 9, 15) se entusias-

mó ya con este hombre superior que anula la justicia vieja:

κρέσσιον δὲ κατπαύει δίκαν τὰν πρόσθεν ἀνῆρ,

con este hombre que es capaz de ser ley por sí mismo, de personalizar con inteligencia y raciocinio la fría ley, con el hombre que le hacía soñar a Platón que “lo mejor no es que manden las leyes, sino el hombre regio con raciocinio” (*Polít.*, 294, a).

En la disolución de la *polis*, que iba avanzando, Platón quería (*ibid.*, 301, a, b) que el político fuese el que supiese la “ciencia” regia, el que inventase las leyes, siendo él mismo viva ley, sin que mereciera apenas el nombre de “hombre regio” el que gobernase conforme a leyes y legislase dentro de ellas, no por independiente ciencia racional (*ἐπιστήμη*), sino por opinión admitida (*δόξα*). La más alta ilusión racionalista de Platón está en la comparación (*ibid.*, 279 sigs.) del político, del *ἀνὴρ βασιλικός*, con el tejedor que sabe unir en lo mismo “a los valientes y a los prudentes” y que enlaza como con lanzadera “con ayuda de honores y castigos” hasta conseguir un tejido perfecto. Todas las artes preparatorias son exigidas al político, que con ellas elabora con toda intención la materia prima humana, en plena ordenación racional, sin respeto por lo existente.

Cuando encontramos a Platón en esta altura de intención racional nos explicamos bien por qué en su juventud abandonó la poesía trágica y por qué estuvo siempre dispuesto a viajar. Cuando llega al cenit de su ambición racionalista, Platón pone sus opiniones no ya en boca de Sócrates, tan sumiso a las leyes, sino del forastero de Elca, que dice abiertamente que las leyes; todas, son como un ignorante que no deja a nadie salir-

se de sus mandatos ni atiende a razones ni se interesa por novedad ninguna, ciego y maniático en la defensa de la propia coacción.

Ahora bien, no en vano desde antes de remontarse a estas alturas, los sentimientos políticos de Platón se habían llenado de preocupación moral, de atención y cuidado por la ética. Toda esta atrevida libertad racional tiene en el fondo un fin socrático, pues la política no fué nunca para Platón el ejercicio de un ímpetu sano hacia el dominio, la riqueza, el goce, el poder. Sin necesidad de acudir ya a la rama descendente de la curva platónica (así en *Leyes*, V, 742, d, donde lo primero son las virtudes), en el máximo vuelo racional, lo que le interesa al filósofo en primer término es un concepto ético del Estado. Las cínicas expresiones de Calicles en el *Gorgias* no son aceptadas ni por un momento, y adivinamos la repulsión que el filósofo tenía por ellas. Cuando Platón actúa en política son asimismo consideraciones de orden ético las que le guían. Sólo este fanatismo moral explica los repetidos intentos, una vulgar ambición hubiera tenido bastante con el escarmiento primero. Ya venía de Sócrates, como antes señalé, el conferir carácter de suprema coacción ética al sentido de deber hacia la ciudad. Sócrates, a uno que quería aprender a ser jefe de la caballería le hizo ver que el único sentido que esto tenía era el beneficio que con llegar a serlo bueno reportaría a la ciudad (Jenof., *Mem.*, III, 3, 2).

No conviene que el lector acepte el esquema de la parábola descrita por los sentimientos políticos de Platón con un rigor excesivo, pues precisamente estamos viendo cómo en más de un rasgo característico no se remontó nunca Platón más alto que la zona de los dóci-

les y sumisos sentimientos políticos de Sócrates. Pero hablo en términos generales, y más de un típico rasgo justifica mi esquema. Así la abierta crítica que Platón se permite de los dogmas democráticos y el elogio decidido de la monarquía natural, del caudillo elevado revolucionariamente y dotado de φρόνησις. En esto Platón continúa corrientes presocráticas, y, como en tantas otras cosas en que discípulos de Sócrates coinciden con los anteriores, Sócrates es el discordante.

La recaída de Platón, que vamos a anotar brevemente, no es tampoco tan sencilla como podría parecer en esquema. Arrastra el regreso a la zona tradicional y sumisa muchas adquisiciones logradas en las alturas racionales e innovadoras. El ideal del *Político* pervive en el del supremo magistrado descrito (VI, 765, c) para la ciudad del regreso, para la ciudad cuya constitución se traza en las *Leyes*, el último escrito platónico, en el que está como el resumen de sus ambiciones y sus resignaciones políticas.

Las *Leyes* significan un compromiso. No renuncia Platón a intervenir en el mundo más espontáneo y fuerte, el de los instintos y las codicias y las ambiciones humanas. El Estado ha de basarse en una educación, pues la política (I, 650, b) trabaja sobre la naturaleza y hábito de las almas humanas. Por ello mismo queda la política invadida por la moral, y lo primero para el político no es el dominio, la riqueza, el poder, sino las virtudes éticas que se logren en la ciudad (V, 742, b).

Y sin embargo de estas premisas, en Platón anciano, después de sus conquistas racionales y sus actuaciones prácticas, resurgen concepciones socráticas que justifican el esquema parabólico que utilizamos. En plena exposición de una constitución ideal (V, 729, d), el filó-

sofo que había escrito la exaltación del hombre sobre la ley sostiene que más glorioso que el más glorioso triunfo olímpico es el triunfo en el más dócil servicio y entrega a las leyes de la ciudad. Qué leyes sean éstas nos lo aclara otro pasaje (IV, 709, a, b) en que el filósofo dice que la ley no está hecha por ningún hombre, sino por la fortuna y los mil accidentes de la vida. Esto mismo tal vez la hacía más sagrada para el desilusionado filósofo, que colocaba en labios de un anónimo anciano ateniense su doctrina última y el resultado de su vida. La fuerza mística de la tierra de Atenas se impone en él y le quita toda veleidad cosmopolita. La zona de irradiación y de atracción de esta tierra es aquella de la que Sócrates no se quiso salir nunca, y precisamente en la que recayó Platón al cabo de la grandiosa curva descrita por su pensamiento.

De su partida a plena vela hacia una racionalización de la política, regresaba entregado a la tierra que le vio marchar. La paradójica figura de Sócrates dominaba el fin, como había dominado el principio. De las desilusiones y fracasos salía resucitada la vieja fe en lo innato, más intencionada en la vuelta que lo fué en su espontaneidad. En la carrera del filósofo sería inútil buscar ninguna doctrina política determinada ni cerrada: lo que tuvo mejor fué el vivir siempre en tanteo e inquietud. No podía ser otra cosa cuando habían sucedido tantas cosas desde los tiempos de los siete sabios (que fueron tiranos o jefes del pueblo) hasta los de un filósofo que se preguntaba lleno de indecisión cuál era lo verdadero νόμιμον, si las leyes cambian y cada ciudad tiene las suyas (*Minos*, 315, b). El pensamiento se había complicado mucho, y de la reflexión a la acción la distancia era demasiado grande.

Me queda por explicar el empleo de la palabra "sentimientos políticos", que he preferido a otras expresiones, como pensamientos, ideas, etc., de manejo más confuso. Creo además que lo político es en esta zona del sentimiento donde se aloja, y el sentimiento político, lo primario, es lo que sirve de acicate al pensamiento para que monte sus andamios conceptuales, sus "idearios".

Tal es, como se le aparece al filólogo, el origen de los sentimientos políticos de Platón.

El especialista en ciencia política tendría otras cosas muy distintas que decir, pero quizá la profanidad sirva para hacer notar algunos puntos desatendidos antes. Lo que estas notas habían aspirado a recoger es la inquietud de una época, inquietud lejana y distinta de la de nuestros días, pero no tanto que nos sea indiferente.

ANTONIO TOVAR