

# PLATÓN Y LA VEJEZ

Una simple ojeada a las Leyes basta para darse inmediatamente cuenta del importantísimo papel que Platón ha concedido, en su obra póstuma, a la vejez. No sólo lo delata la figura del anciano ateniense —que se levanta por encima de sus interlocutores por su sabiduría—, sino que, dentro de la misma dialéctica de la obra, la cualidad de «anciano» lleva involucrado en sí el derecho a mandar <sup>1</sup>. Y además hay que tener en cuenta, que, en la organización de la ciudad platónica, el poder político reside en el Sínodo nocturno, constituido por los ancianos. Añadamos a ello los honores que deben concederse a ancianos y progenitores por parte de los jóvenes (por ejemplo Leyes, IV, 717 c. y sgtes.) tanto en vida como después de muertos, y tendremos una idea del papel primordial que la vejez debe desempeñar en la ciudad imaginada por Platón en los últimos años de su vida <sup>2</sup>.

Bury <sup>3</sup> ha visto en ello «another sign of its author's age». No hay duda, ciertamente, de que las propias experiencias de Platón le indujeron a conceder una importancia excepcional a esta etapa de la vida. Pero creemos poder demostrar que hay motivos más hondos para que Platón haya colocado al anciano en esta privilegiada posición.

En efecto: existe en el libro I de la República —fechado con

---

<sup>1</sup> Cfr. *Leyes* III, 690 a. Véase: SCHAEFER: *Itinéraire dialectique des Lois et sa signification philosophique*, en: *Revue Philosophique*, 1953, págs. 379 y siguientes. Este artículo ha llegado a nuestras manos cuando habíamos ya redactado estas líneas, y nos place ver en él algunas afirmaciones que concuerdan enteramente con nuestra tesis. Cfr. pág. 384: *L'opposition jeunesse-vieillesse a donc, chez Platon, une signification philosophique précise*». Cfr. además págs. 381 y 384.

<sup>2</sup> Cfr. *Leyes*, III, 680 e: la realeza patriarcal, el mejor régimen.

<sup>3</sup> *Laws*, Londres, 1926, pág. XV.

bastante probabilidad hacia 388 <sup>4</sup>— un pasaje que tiene para nosotros un interés especial. Se trata de la conversación entre Céfalo y Sócrates a propósito de la vejez, y que inspiró el diálogo ciceroniano «De Senectute» (Resp. I, 328 e,— 329 e). La tesis que defiende allí Platón en boca de Céfalo es que la vejez, entre otras ventajas, representa la liberación del impulso más fuerte en el hombre: el amor. Y que, a medida que se marchitan los placeres corporales (*αἱ κατὰ τὸ σῶμα ἡδοναί*) van aumentando los deseos y placeres superiores (*αἱ περὶ τοὺς λόγους ἐπιθυμίαι τε καὶ ἡδοναί*). Y, en realidad, todo el primer libro de la República representa un gigantesco esfuerzo para superar la tesis naturalista de Trasímaco, que defiende la superioridad de la fuerza física sobre la fuerza moral, sobre la sabiduría.

En este sentido, el Fedón y el Filebo se hallan íntimamente relacionados con la República y las Leyes. Recordemos la ascesis que se propugna en el Fedón, encaminada a separar cada vez más el alma del cuerpo, es decir, de dominar y recibir los impulsos naturales del hombre <sup>5</sup>; y que el Filebo defiende la tesis del placer intelectual <sup>6</sup>. En la República, las clases superiores se forman a base de una educación gimnástica, encaminada a dominar todos los bajos apetitos: se trata de una formación ascética <sup>7</sup> gracias a la cual los guardianes y futuros gobernantes abandonarán las malas tendencias dirigiéndose hacia la contemplación del Bien, la Idea suprema.

Esto nos lleva de nuevo a las Leyes. Ya en el libro primero podemos comprobar el esfuerzo platónico para superar el concepto espartano de *areté* (encarnado en Tirteo), que se reduce a «*areté corporal*». Se trata, como podemos ver, de un aspecto parecido al problema que se discutía en el libro primero de la República, y al mismo tiempo, de la cuestión fundamental platónica del dominio de las pasiones. La verdadera *areté* debe ser integral no reducirse a un solo aspecto <sup>8</sup>. El verdadero legislador no decreta sus leyes con vistas a lograr sólo el valor (una parte de la *areté*), sino con vistas a

<sup>4</sup> Cfr. PABÓN-FERNÁNDEZ GALIANO, *Platón, República*, tomo I, pág. LXXIV.

<sup>5</sup> Cfr. *Fedón*, 64 e y sgtes.

<sup>6</sup> *Filebo*, 59 a.

<sup>7</sup> Cfr. *República*, 410 c y sgtes.

<sup>8</sup> *Leyes*, I, 630 a-c.

la areté integral (πρὸς πᾶσαν ἀρετήν). Para fundamentar su tesis establece dos categorías de bienes: unos inferiores <sup>9</sup>: salud, belleza, vigor (ἰσχὺς), riqueza. Dentro de los bienes superiores, la sabiduría (φρόνησις) <sup>10</sup> ocupa el lugar más alto, seguida de la prudencia (σωφροσύνη), justicia y valor (ἀνδρεία), este último no entendido puramente físico.

Del análisis de los textos aducidos podemos concluir que Platón no concede sólo en sus últimos años una importancia decisiva a la vejez, sino que, incluso en su edad madura, había ya entrevisto que, por su naturaleza, es la vejez un estadio de la vida importantísimo para lograr el ideal filosófico <sup>11</sup>; pero, además, observamos que su mentalidad ha realizado una verdadera fundamentación metafísica del anciano. En efecto: dentro del pensamiento platónico las cualidades inferiores que establece en el primer libro de las Leyes (belleza, vigor físico, salud) están por naturaleza subordinadas a las superiores (ταῦτα δὲ πάντα ἐκείνων ἔμπροσθεν τέτακται φύσει) <sup>12</sup>. Ahora bien, estas cualidades inferiores son propias de la juventud, mientras que las superiores son inherentes a la naturaleza del anciano. La misma ἀνδρεία deja de pertenecer al puro campo de la fuerza física, propia de la juventud, si consideramos el concepto que Platón desarrolla de esta virtud en el Laques, considerado por Ritter <sup>13</sup> el primer diálogo de la serie platónica, lo cual es sin duda de importancia para el problema que nos ocupa.

Todavía aparecerá más clara la valorización metafísica de la vejez si examinamos el importante pasaje de Leyes III, 690 a-c. Determina aquí Platón los siete «postulados» (ἀξιώματα) <sup>14</sup> de gobierno. El tercero de ellos es el derecho de los ancianos a mandar sobre los jóvenes (τρίτον ἔτι τούτοις ξυγγέμεται τὸ πρεσβυτέρους μὲν ἄρχειν, νεωτέρους

<sup>9</sup> *Leyes*, I, 631 c. Cfr. V, 727 a.

<sup>10</sup> Sobre el concepto de φρόνησις en los primeros diálogos platónicos, Cfr. HIRTSCHBERGER: *Die Phronesis in der Philosophie Platons vor dem Staate*, Leipzig, 1932.

<sup>11</sup> Sobre este punto ha insistido magníficamente SCHAEERER, *art. cit.* p. 382,

<sup>12</sup> *Leyes*, 1631 d.

<sup>13</sup> PLATÓN, pág. 254.

<sup>14</sup> Sobre el valor matemático de este término en el pasaje que nos ocupa; cfr. JAEGER, *Paideia*, III, pág. 304. (Ed. Fondo de Cultura Económica, México).

ὁ δὲ ἄρχεσθαι). Por otra parte, el postulado de que el sabio debe gobernar al ignorante ha de ponerse en relación con la escala de valores antes citada, en la cual la *φρόνησις* es considerada la cualidad más elevada. Los otros dos carecen en realidad de importancia. Primero porque en la ciudad platónica el esclavo no tiene categoría social. En cuanto a la designación por sorteo, Platón la ha incluido aquí por tratarse de un procedimiento ateniense, aunque él lo ennoblece al considerarlo una designación de la Divinidad.

Hasta aquí hemos intentado trazar un esquema de las ideas platónicas sobre la vejez, y estudiar la posición que ocupa dentro de la vasta estructura del pensamiento platónico. Debemos ahora justificar esta valoración y ver qué relación tiene con otros puntos de su filosofía.

En realidad, y si paramos atención al verdadero sentido de las afirmaciones platónicas, nos daremos cuenta de que Platón lo que pretende es una reivindicación de la vejez. Quiere recobrar para el anciano el papel de director de la juventud y de la vida política y social de su época. Platón recuerda con nostalgia aquella realeza patriarcal que cree uno de los mejores regímenes políticos<sup>15</sup> y que paulatinamente ha ido degenerando. La política de su época daba un papel demasiado grande a la juventud, con su irreflexión, su *πλεονεξία*, su brutalidad. Y en efecto, si analizamos uno de los documentos más importantes sobre la generación anterior, —las *Historias* de Tucídides—, lo primero que observaremos será la gran importancia que tiene la juventud en los negocios públicos. El mismo Tucídides, en un famoso pasaje, (VI, 9 sgtes.) opone la juventud de Alcibiades a la prudencia de Nicias. Parece que, realmente, esta tendencia a arrinconar al anciano como cosa inútil ha sido la tónica de la época de juventud de Platón. Si comparamos la concepción que del anciano tiene Homero con los ancianos que nos presenta Eurípides, portavoz de gran parte de los ideales de su época, comprenderemos que Platón haya reaccionado de un modo tan contundente. En Homero el anciano es respetado no tanto por su vigor físico como por su fuerza espiritual. Pensemos en Néstor, en Fénix, y, so-

---

<sup>15</sup> *Leyes*, III, 680 e.

bre todó, en Príamo, ante el cual se desploma la crueldad de Aquiles. En cambio Eurípides se complace en presentarnos la vejez como algo ridículo, despreciable en medio de su vana presunción<sup>16</sup>. Son, en frase de Masqueray, los ancianos euripídeos «ombres chevrotantes, incertaines».<sup>17</sup>

Si queremos enjuiciar de un modo certero la posición que adopta Platón ante la vejez; si queremos hallar la razón íntima de esta reivindicación de una etapa de la vida que la doctrina de la ley del más fuerte había relegado a un plano secundario, por no decir nullo, tenemos que acudir a lo que se ha venido llamando el «conservatismo» de Platón. Que la filosofía política de Platón se halla impregnada de un sentimiento oligárquico, anti-imperialista, es decir antidemocrático, se ha señalado ya en otras ocasiones<sup>18</sup>. Pero debemos darnos prisa en afirmar que el carácter reaccionario de la filosofía platónica no nace de una conciencia de partido; nace de una profunda convicción: que la sociedad de su época está completamente corrompida. Y, a diferencia de Isócrates, que quiere salvar todo lo posible de aquel régimen político, Platón se da cuenta de que la única solución posible sólo puede hallarse invirtiendo la escala de valores que aquella sociedad había establecido<sup>19</sup>. De aquí lo que se ha venido llamando «la reacción de Platón ante la historia»<sup>20</sup>. De aquí su polémica contra Isócrates y contra Jenofonte<sup>21</sup>, que partían de la idea, a juicio de Platón equivocada, de que las bases de la política contemporánea eran firmes, y que la falla radicaba en su aplicación.

Esta abierta oposición platónica suscita una serie de problemas. Porque no es solamente ante la política que Platón propugna una

<sup>16</sup> *Andrómaca* 745 y sgtes.; *Heráclides* 687 y sgtes.

<sup>17</sup> *Eurípide et ses idées*, p. 271.

<sup>18</sup> Cfr. LOENEN: *Het conservatief-aristocratisch Karakter van Plato's Staatsphilosophie*. Diss. Amsterdam, 1923.

<sup>19</sup> Cfr. ROMILLY: *Thucydide et l'impérialisme athénien*, París 1947, capítulo final. «*De la politique à la moral*». Cfr. asimismo: GRENE: *Man in his pride*, Chicago Univ. Press. 1950.

<sup>20</sup> La frase es de ROHR: *Platons Stellung zur Geschichte*, Berlin 1932.

<sup>21</sup> Cfr. JAEGER, *Paideia*, III, 306, nota 170.

inversión valorativa. Ya Nestle <sup>22</sup> ha hecho notar, cómo Platón se opone de un modo consciente a todos los valores culturales griegos: a Homero, a Atenas y su política, a la tragedia. Pero no debemos extrañarnos de ello, si partimos de la idea platónica —implícita en la República y claramente manifestada en las Leyes— de que la cultura es un problema que abarca todos los aspectos de la vida humana, siendo el aspecto político el más importante. La ley debe ser ante todo educación, y el legislador un auténtico educador de su pueblo. De aquí la célebre discusión sobre los preámbulos a la ley en el libro cuarto de las Leyes.

Los distintos aspectos de esta absoluta reacción platónica ante su época pueden comprenderse a la luz de su filosofía. Esta, en efecto, puede definirse como una sistemática oposición a los ideales imperantes entre sus contemporáneos, por lo menos en lo que atañe a la ética y a la política, es decir, las dos partes de la filosofía que más directa relación tienen con la vida del hombre. Señalar algunas de estas oposiciones no será cosa nueva, pero podrá contribuir a entrever el conjunto de las aportaciones platónicas a la luz del común denominador que da la tónica a la filosofía de Platón.

Platón parte de la idea del Bien —suprema entre todas— y con ella por norma establece una serie de valores que quiere oponer a los ideales de su época. Aquí es de capital importancia la diferencia establecida por Platón entre *doxa* y *episteme*. Esta es la posesión de la verdad, la captación de la esencia de las cosas, mientras que aquélla no es más que la percepción de lo fenoménico y aparential. Y Platón se nos presenta como un ser iluminado que viene a predicar la verdad a su equivocada generación. Siguiendo por el sendero de la dialéctica el hombre comprenderá la verdad, la verdad brillante y clara, y despreciará el mundo de los puros fenómenos. La *Paideia* resume este proceso dialéctico, que se describe en la República tan maravillosamente <sup>23</sup>.

Lo malo es que nada puede salvarse del mundo cuando éste es contemplado a través del lente de las ideas platónicas: tan profun-

---

<sup>22</sup> *Philologische Wochenschrift*, 1935, pág. 404.

<sup>23</sup> *República*, VII, 21 c y sgtes.

da ha sido la ceguera, que Platón tiene que derrocar todo el edificio de la civilización helénica, para reconstruirla de nuevo. Y lo que es peor: el mismo principio de la doxa es el que impera en el campo de la cultura. La lucha contra la Retórica —y su hermana gemela la Sofística— es por ello tan exacerbada en Platón.

El Protágoras y el Gorgias son los jalones que marcan esta cruzada contra el imperio de la doxa. Si el Protágoras es un pequeño, pero firme intento de oponer la formación socrática a la sofística, el Gorgias es, a nuestro modo de ver, un apasionado llamamiento a la humanidad para que abandone el camino del engaño y del error, y se lance por el sendero de la verdad y del espíritu <sup>24</sup>.

La tesis defendida por el Protágoras y, sobre todo, por el Gorgias debe enlazarse con algunas de las reivindicaciones platónicas del Fedón. Si en los diálogos anteriores se opone a la frivolidad ética de su tiempo, con su concepto naturalista de la moral, en el Fedón propugna una verdadera ascesis que tiende a superar el utilitarismo y el hedonismo que infestaban la cultura contemporánea. Si en aras del Bien debe el hombre renunciar a toda victoria práctica para buscar solamente el cumplimiento de la norma absoluta, sea como sea <sup>25</sup>, en el Fedón, y con los ojos puestos en la misma norma, se predica que el hombre debe buscar ante todo el dominio del espíritu sobre la materia.

Pero Platón halla otras lacras en la sociedad de su época. El individualismo carcomía el edificio político ateniense <sup>26</sup> ya desde los años de la guerra del Peloponeso, si no antes. Psicológicamente este individualismo debe ponerse en relación con el hedonismo y la φιλοτιμία que Platón combate en los diálogos antes citados. En la República ha realizado el diagnóstico más claro de esta enfermedad,

---

<sup>24</sup> Recuérdese la absoluta inversión de valores que representa el pasaje del Gorgias, 492 e, donde cita unas palabras de Eurípides (irgto. 639 (Nauck): τίς οἶδεν εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστὶ κατθανεῖν, τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν;

<sup>25</sup> Es importante no perder de vista el concepto religioso que Platón tiene de la falta.

<sup>26</sup> Incluso en Esparta se dejó sentir el fenómeno. Cfr. MONTERO DÍAZ: *De Galicles a Trajano*, cap. II; GONZAGUE DE REYNOLD: *El mundo girego y supensamiento*, p. 166. Véase PETAZZONI: *La religion dans la Grèce antique*, París, Payot, 1953, p. 187 y sgtes.

y al mismo tiempo ha expresado la condenación más fulminante de la misma. Contra el individualismo propugna Platón un comunismo absoluto. La anulación de la propiedad privada traerá consigo, indefectiblemente, el golpe de gracia contra la *pleonexia*, el pecado capital de la política de su patria <sup>27</sup>.

Pero no acaba aquí la condena platónica de su época, sino que llega a denunciar la propia política de Atenas, no ya como norma de conducta, sino incluso educativa. Frente a la democracia de Atenas Platón propugna soluciones completamente antidemocráticas: una oligarquía inspirada en Esparta —si bien espiritualizada—, en la República, o una teocracia en las Leyes <sup>28</sup>. No aprueba aquella magnífica política de Pericles que tanto entusiasmaba a Tucídides. La condena formalmente <sup>29</sup>. Frente a los progresos materiales indudables que Pericles y sus contemporáneos habían logrado, reivindica Platón el espíritu moral que se había encarnado en Sócrates <sup>30</sup>.

Este último problema debe enlazarse indudablemente con la reacción platónica ante la política realista, cuyo defensor más representativo fue Tucídides. No podemos hablar seriamente de polémica de Platón contra Tucídides, por la simple razón de que no hay pruebas para creer que el filósofo conociera la obra del historiador <sup>31</sup>. En todo caso, como bien ha indicado Romilly <sup>32</sup> se trata sólo de que Platón analiza la situación de la política a partir del desastre de 404 con ojos muy distintos a como la vió Tucídides. Conociera o no a Tucídides, el hecho es que uno representa el antipoda del otro. Platón se coloca frente al problema político de la época de su juventud con una posición opuesta a la de Tucídides: éste defiende la política realista de su época <sup>33</sup> y sobre todo elogia la crea-

<sup>27</sup> Cfr. *Tucídides*, I, 70.

<sup>28</sup> Cfr. JAEGER: *Greeks and Jews*, en: *Journal of Religion*, 1938.

<sup>29</sup> Cfr. *Gorgias*, 515 b y sgtes, *Leyes*, III, 698 b sgtes.

<sup>30</sup> Para todo esto, ver: TOVAR: *Vida de Sócrates*, Madrid 1947, p. 181 sgtes.

<sup>31</sup> Así WILAMOWITZ, *Hermes*, XII, p. 328. Contra, POHLENZ, *Aus Platos Werdezeit*, p. 204.

<sup>32</sup> *Thucydide et l'impérialisme athénien*, p. 304.

<sup>33</sup> En cuanto al problema de la política de fuerza es evidente que Tucídides lamenta los excesos cometidos, pero, como Röhr, op. cit. ha visto bien, en el fondo parece que en el pensamiento de Tucídides la fuerza tiene más valor que



ción política de Pericles. Platón, en nombre del Bien la condena sin remedio. E incluso debemos señalar algunos puntos que parecen indicar una polémica directa contra Tucídides: cuando en Leyes III, 678 e y sgtes. se indica la necesidad de que el Estado esté lo más lejos posible del mar y que establezca pocas relaciones comerciales con los pueblos vecinos, notamos una velada alusión a las bases de la teoría política de Tucídides: la importancia de la marina y del comercio como base de prosperidad material y de poder político <sup>34</sup>.

Es —en conclusión—, de acuerdo con esta consciente oposición platónica ante las ideas de su época que debemos enjuiciar la reivindicación que hace Platón del anciano en su obra. Oposición que, según hemos visto, llega incluso a pormenores que parecen carecer de importancia <sup>35</sup>, pero que responden a una exacta concatenación lógica, una de las cualidades más grandes de Platón como pensador.

JOSÉ ALSINA CLOTA.  
Universidad de Barcelona.

---

la razón. En todo caso, al analizar la política de la Grecia homérica, Tucídide aplica los mismos principios de fuerza que cuando estudia el problema político de su propio tiempo. Cfr, Tucídides, I, 9. 1-3.

<sup>34</sup> *Tucídides*, I, 2 y sgtes.

<sup>35</sup> Por ejemplo el destierro de la poesía en la República o la necesidad de impedir reformas en el arte, como se discute en las Leyes.