

## Platón y la decadencia histórica: de *La República* al *fin-de-siècle*

Mariano Sverdloff

El objeto del presente trabajo es tratar de pensar una relación entre dos discursos de la decadencia histórica, el de la *República* de Platón y el del fin de siglo francés. Nuestra intención es mostrar algunos elementos comunes en los textos de Renan, Bourget o Huymans y los libros VIII y IX de la *República*, pues es nuestra idea que, si bien el *fin-de-siècle* muestra una marcada preferencia por la historia y la literatura de la caída del Imperio Romano<sup>1</sup>, la comparación con el filósofo griego es útil para iluminar ciertos aspectos de los discursos sobre la decadencia de las últimas décadas del siglo XIX, en especial la conflictiva relación que éstos establecen con el romanticismo.

Comencemos, entonces, con una sumaria exposición del libro VIII de la *República*, en el que se describe la decadencia de la ciudad ideal, y del libro IX, en el que se delinea una suerte de “aparato psíquico” que explica el desorden que se produce en el alma de los hombres en los tiempos de decadencia. El relato que Sócrates atribuye a las musas en el libro VIII (545e) se inicia con la constatación de que la declinación de la ciudad ideal responde a la ley natural de que todo lo que existe debe corromperse (546a). El motivo exacto de la corrupción de las costumbres de la ciudad es el desconocimiento por parte de los gobernantes de la ciudad del famoso “número nupcial”, esto es, un divorcio entre el saber del hombre y el movimiento de las esferas celestes. Este desconocimiento lleva a los gobernantes a criar una progenie poco apta para discernir (546e) entre los hombres de oro, plata y bronce (recuérdese la introducción, como mitología cívica, de la “leyenda fenicia” en el Libro III, en 414b y ss.). Esta

---

<sup>1</sup> Cf. Michel, A., “Tradition antique et philosophies de la décadence dans la littérature française autour de 1880”, *Romantisme* 42, 55-76, 1983.

falta de juicio, que se agravará paulatinamente, pone en marcha el mecanismo de la subversión de las jerarquías sociales, y por tanto el paso de una forma de gobierno a otro: timocracia, oligarquía, democracia, tiranía. Destaquemos algunas características de la descripción platónica de la decadencia, relevantes para nuestra lectura: 1. la presencia cada vez más pregnante del dinero en todos los aspectos de la vida pública, como manifestación y causa de una hipertrofia de la esfera privada a expensas de los valores comunitarios, y consecuentemente; 2. la desaparición de toda traba económica para la compra y venta de bienes, una suerte de extremo *laissez-faire* (552a), y el surgimiento con ello de toda una serie de bruscos cambios de fortuna y del ensanchamiento de la diferencia entre ricos y pobres, lo que da lugar a una sangrienta lucha de clases liderada por los demagogos; 3. junto con el “reblandecimiento de los ricos” a causa de los placeres, un ascenso de las masas democráticas, las que si bien son groseras, egoístas y envidiosas, por lo menos conservan —al menos hasta llegar al poder— la energía de la vida simple (556d); 4. una general subversión de las jerarquías familiares; 5. una sangrienta animalización de la vida política, como resultado de la tiranía [a los tiranos se los compara con los lobos (565e y ss.), puesto que se alimentan de la sangre de sus semejantes; asimismo, en un pasaje ciertamente gracioso (563b-c), se dice que los hombres deben dejarle paso a los asnos y los caballos cuando los encuentran por la calle...]; 6. la desaparición del respeto a toda legalidad general, una suerte de nihilismo generalizado, y la posibilidad, en el período democrático, de que cada ciudadano elija el sistema de gobierno que le plazca como en un bazar (*pantopólion*); 7. la variedad y la mutabilidad de todos los deseos (Platón describe aquí de modo despectivo la ductilidad y la flexibilidad que Pericles, según Tucídides, le atribuye a los atenienses en su oración fúnebre); 8. el triunfo de los deseos no necesarios, de las pasiones bajas (la parte “apetitiva”, la *epithumía*) sobre la parte racional del alma; en general, una insubordinación de los individuos particulares sobre la legalidad comunitaria, y como resultado, la paradoja que el pueblo, que buscaba la mayor de las libertades, termina finalmente tiranizado (546a).

El libro IX se inicia con una disquisición sobre los diferentes tipos de deseos. Entre los deseos “no necesarios” están aquellos ilegítimos que son

innatos en todo hombre, y que se hacen visibles cuando duerme la parte deliberativa del alma; en el sueño se insubordina esa parte bestial y feroz del alma, “el monstruo multiforme”, y viola todos los tabúes: los del incesto, el asesinato y el canibalismo (571d). A medida que se pasa de una *politeía* a otra, éstos deseos se hacen más potentes. En el hombre democrático en vías de convertirse en tiránico, estos deseos salen a la luz del día, excitados por el “zángano alado” (573d), una especie de caudillo de los malos deseos. Así, estos hombres tiranizados por Eros vivirán entre fiestas y banquetes, dilapidando su fortuna y recurriendo a cualquier medio para conseguir más dinero. El Eros que antes solamente se mostraba en sueños, actúa ahora en la vigilia, y se convierte, como pura pulsión en acto, en la radical negación de todo principio de autoridad.

Luego se sigue con la famosa clasificación tripartita de los deseos y los placeres, correlativos con las diferentes partes del alma; se demuestra, como corolario de tal clasificación, que el verdadero placer es la contemplación del filósofo. Al filósofo se contraponen los hombres que confunden el simple sosiego (la ausencia de dolor) con el verdadero placer, y que fluctúan, como las bestias, entre la zona media y baja de la existencia; estos individuos nunca elevan los ojos hacia la idea, se gastan en placeres impuros, y como no se procuran los “alimentos reales”, sufren de una avidez perpetua. Se demuestra luego que estos placeres bajos, no son más que falsos placeres, pues para existir necesitan de contrastes entre el placer y el dolor y no se basan en una realidad estable. Sócrates entonces explica que todo hombre alberga en su interior en realidad un hombre, un león y una parte bestial y polimórfica: estas dos últimas partes están dispuestas a devorar al hombre, a menos que “la parte de divina del hombre” (589d), someta a ambas. De allí se extrae la conclusión lógica: el rey-filósofo es lo contrario del tirano, pues no vive sujeto a los placeres del cuerpo y somete por el contrario a su parte impulsiva y apetitiva, y logra con ellas una cierta armonía. Todo esto es bien conocido; quisiéramos simplemente que el lector retenga, antes de proseguir, dos elementos centrales para nuestra argumentación: primero, que el predominio de la parte apetitiva está relacionado a la vez con el libertinaje democrático que lleva a tiranía y con el triunfo de la economía sobre la política; segundo, que la

mutabilidad y los placeres innecesarios implican un tipo particular de relación con la falsedad y el artificio, con esos simulacros que, como la Helena de Esterpsícoro, pierden a quienes fascinan.

Pasemos ahora al análisis de algunas características de los discursos sobre la decadencia del *fin-de-siècle* francés:

Aclaremos primero que nada que esta idea, que cobra mayor visibilidad literaria a partir de 1880, empieza a ser un tópico común ya durante el Segundo Imperio. Lo repiten quienes por diversos motivos se oponen a la “ideología del progreso” y a la filosofía positiva de Comte; o aquellos reaccionarios que piensan a 1789 como una fecha funesta; o quienes están obsesionados con el recuerdo de 1848 (los liberales y conservadores porque temen su repetición exitosa, los republicanos y socialistas porque se vieron defraudados por el resultado de los acontecimientos); también ciertos espíritus escépticos como Baudelaire, porque recusan a la vez al progresismo y al romanticismo<sup>2</sup>. La lista de intelectuales, que por diferentes motivos, profesan una visión de la historia diferente o directamente opuesta a la optimista que pese a todo podían tener un Hugo o un Michelet, incluye escritores de variada procedencia, desde monárquicos hasta liberales moderados: para mencionar algunos, Tocqueville, Renan, Gobineau, Prévost-Paradol, Le Play, y por supuesto Flaubert, quien escribiera quizá el documento más extraordinario de la frustración de los hombres que vivieron el '48: *La educación sentimental*.

Ya en el Tercera República, esta idea (fortalecida por la derrota en la guerra franco-prusiana), en el terreno político, se adscribe fundamentalmente a las diferentes derechas (legitimista, orleanista, o la bonapartista) y a las diversas oposiciones a la Revolución Francesa. A muchos los obsedía la idea que la Revolución había sido el inicio del mal, y que allí había empezado la decadencia de Francia, o el ciclo de violentas revoluciones de las cuales la Comuna había sido su última manifestación .

En este contexto, una figura ineludible es Taine, quien condensa muchos de los temas antirrevolucionarios de su época y plantea una historia de la Revolución Francesa, que es *a priori* una meditación sobre la

---

<sup>2</sup> Swart, K., “The Idea of Decadence in the Second Empire”, *The Review of Politics* 1, 77-92, 1961.

decadencia. Este enfoque patológico de la historia (que traduce a un naturalismo continuista el evolucionismo de Comte y las teorías de Montesquieu) supone que la evolución “normal” de las sociedades no se produce por saltos: “la naturaleza es necesariamente conservadora”. Desde esta perspectiva, que considera a los pueblos como unidades orgánicas que evolucionan lentamente (se retoma aquí un clásico tema burkeano<sup>3</sup>), la Revolución Francesa se concibe como un salto violento y antinatural, expresión a la vez tiránica y anárquica de una voluntad filosófica abstracta, posibilitada, —como sostenía Tocqueville en *El Antiguo Régimen y la Revolución*—, por la aplastante centralización del estado absolutista. La modernidad democrática padece un desequilibrio fundamental, pues inculca en los hombres un deseo infinito, pero no les permite comprender su posición en el mundo (el engaño de muchos poetas románticos consiste precisamente en el espejismo ególatra de esta angustia individualista); Byron, se dice en *Histoire de la Littérature Anglaise*, es el ejemplo más ilustre de esta *maladie du siècle*. La salvación de esta descomposición está en una ciencia inspirada en Goethe, que lejos de toda prescindencia metafísica, debe fundar sus análisis causales en una naturaleza que implica grandes síntesis orgánicas. Si poseyera esta ciencia, el hombre podría transformar al mundo y comprender las leyes del universo y verse a sí mismo “como parte de una serie infinita”: esta ciencia sería una moral, un arte, una política, una religión totalmente nuevos. Pero esto no ocurre, y el hombre vive librado a las pasiones bestiales, al lujo, la envidia: la modernidad posrevolucionaria es para el autor de *Les Origines de la France contemporaine* un mundo degradado, caído, en el cual los hombres (por lo menos los franceses) han perdido su lugar en la totalidad universal. En el pensador positivista que inspiró a Zola reconocemos un tema idealista al que volveremos.

Asimismo, también encontramos en Taine una constante de la época, el cruce entre discurso médico y literatura o historia. Se asiste en este momento a extrañas mezclas entre la medicina y las letras: piénsese en los *Essais de psychologie contemporaine* de Paul Bourget o bien en *Degene-*

---

<sup>3</sup> Cf. El Gammal, J., “Décadence, politique et littérature à la fin du XIXe siècle”, *Romantisme* 42, 23-33, 1983.

*ración*, de Max Nordau (no podemos evitar mencionar como ejemplo, ciertamente curioso, un libro del médico higienista Ernst Monin sobre el cuidado cosmético de las mujeres, con prólogo del poeta simbolista Catulle Mendès). La literatura, la crítica, y la crítica cultural contribuyen a la difusión de la idea, vagamente científica, de *décadence*; incluso la vuelven “interesante” y dan una versión apologética (tal el caso de Huysmans o Verlaine) de ese pretendido crepúsculo de la civilización europea.

Enumeremos, entonces, los tópicos más comunes que podemos encontrar en los discursos finiseculares históricos y literarios sobre la decadencia:

1. La descomposición del todo social en individuos, o como dice Paul Bourget en la teoría de la decadencia incluida en su ensayo sobre Baudelaire, el triunfo de la célula sobre el organismo<sup>4</sup>.

2. La caída de las jerarquías tradicionales, naturales, y el triunfo sobre el “espíritu” de los apetitos bajos, representados a menudo por “los bárbaros” (que bien pueden ser los socialistas, comunistas, o las masas democráticas del mundo industrializado, como sostendrá por ejemplo Renan). En muchos autores, este tema es recuperado con resonancias católicas (por ejemplo Huysmans)<sup>5</sup>.

3. El problema de la falsedad de la apariencia estética; como se ve en *À rebours*, una de las principales obsesiones de los discursos del *fin-de-siècle* es las posibilidades y los límites de lo falso, el simulacro, el artificio, etc.

4. La sofisticación y complejización de los deseos, más allá de lo “natural” hasta límites “patológicos”. Como dicen Bajo y Vajarnet, en la carta manifiesto publicado en *Le Décadent littéraire et artistique*: “Refinamiento de apetitos, de sensaciones, de gustos, de lujos, de placeres; neurosis, histe-

---

<sup>4</sup> Cf. Nordmann, J.T., “Taine et la *décadence*”, *Romantisme* 42, 35-46, 1983.

<sup>5</sup> “El espíritu de innovación es generalmente el resultado de un temperamento egoísta y de miras limitadas. Quienes no miren a sus antepasados no mirarán a la posteridad (...). Mediante una política constitucional que funciona según el modelo de la naturaleza recibimos, mantenemos y transmitimos nuestro gobierno y nuestros privilegios, de la misma manera que gozamos y transmitimos nuestra propiedad y nuestras vidas. Nuestro sistema político está colocado en justa correspondencia y simetría con el orden del universo y con el modo de existencia decretado para un cuerpo permanentemente compuesto de partes transitorias (...)”. Burke, E., “Reflexiones sobre la Revolución en Francia”, en *Textos políticos*, FCE, México, 1942, p. 69.

ria, hipnotismo, morfínomanía, charlatenarías científicas, schopenhaurismo a ultranza; tales son los patrones de la evolución social<sup>6</sup>.

5. El agotamiento (recordemos la impotencia y la neurastenia de *des Esseintes*).

6. La necesidad, con todo, de retornar a algún tipo de “idea” que se oponga a la prosaica realidad de los intercambios económicos, a la “americanización” del mundo. En términos políticos, se busca un fundamento sólido en la Nación, el Espíritu o la raza. En términos estéticos, esta idea suele buscarse en un lenguaje independiente de la vida cotidiana. Notemos que René Ghil en su *Traité du Verbe* (1885), texto que analiza la poesía del fin de siglo, de hecho compara a la idea simbolista con el *eidós* platónico<sup>7</sup>.

7. La tematización de la ruina económica y el gasto desmedido. Es central en este sentido la figura del dandy, quien al no realizar una actividad productiva sino de puro consumo, se opone al mundo utilitario de la racionalidad económica<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> “*Qui enfin ne se trouvera ennoblí en découvrant que se faisceau de lois aboutit à un ordre de formes, que la matière a pour terme la pensée, que la nature s’achève par la raison, et que cet idéal auquel se suspendent, à travers tant d’erreurs, toutes les aspirations de l’homme, est aussi la fin à laquelle concourent, à travers tant d’obstacles, toutes les forces de l’univers? Dans cet emploi de la science, et dans cette conception des choses il y a un art, une morale, une politique, une religion nouvelles, et c’est notre affaire aujourd’hui de les chercher*”. Taine, H.A., *Histoire de la littérature anglaise*, Hachette, Paris, 1866-1878, p. 423.

<sup>7</sup> Cf. Monin, E., *L’hygiène de la beauté: formulaire cosmétique; Ouvrage précédé d’une lettre de Catulle Mendès*, O. Doin, Paris, 189?, V-XVI. En ese curioso prólogo, que en realidad es un cuento fantástico, se explica que solamente serán admitidas en el cielo aquellas mujeres que hayan sido bellas durante su vida terrena.

<sup>8</sup> Bourget, P. *Essais de psychologie contemporaine. Édition définitive augmentée d’appendices*, Plon-Nourrit, Paris, 1920, pp. 19-26. Vale la pena citar uno de los párrafos centrales de la teoría de la decadencia de Bourget: “Con la palabra decadencia, se designa el estado de una sociedad que produce un número demasiado grande de individuos inadaptados a los trabajos de la vida común. Una sociedad debe ser asimilada a un organismo. Como un organismo, en efecto, está constituido por una federación de organismos menores, los que a su vez están constituidos por una federación de células. El individuo es la célula social. El organismo social funciona con energía, cuando los organismos que lo componen funcionan con energía, pero con una energía subordinada. Si la energía de las células se vuelve independiente, los organismos que componen el organismo total cesan paralelamente de subordinar su energía a la energía total y la anarquía que entonces se instaura constituye la decadencia del conjunto. El organismo social no escapa a esta ley. Entra en decadencia tan pronto como la vida individual se ha extralimitado bajo la influencia del bienestar adquirido y de la herencia. Una

8. El eclecticismo filosófico y político, producto de la crisis de valores.

Ahora bien, arribamos entonces a la pregunta crucial que se impone cuando se realiza una comparación: la de su pertinencia. Es nuestra idea que esta comparación se justifica por dos tipos de razones: por un lado conceptuales, en el sentido de que efectivamente la lectura de Platón permite iluminar e interpretar otros discursos de la decadencia, y por otro lado históricas, relacionadas con una efectiva influencia de Platón en la literatura francesa del siglo XIX.

Hagamos una breve reseña de estos “motivos conceptuales”.

Más que por una suerte de “valor intemporal de los clásicos”, nos parece que la pertinencia de la comparación con la *República* se debe a la *radicalidad de la propuesta biopolítica platónica como modo de resolver los problemas del mundo histórico*. Para decirlo esquemáticamente: mientras que un historiador como Polibio podía estar preocupado por los *éthe kai nómina*, por las costumbres y las leyes, Platón se preocupa de un modo sorprendentemente “moderno” por la producción desde cero de un mundo histórico, por la purificación y la pureza biológica de sus ciudadanos —propuesta que no puede dejar de recordarnos a ciertos discursos que fundían raza y nación a finales del siglo XIX desde una perspectiva pretendidamente científica. No olvidemos la relación ciertamente cercana que hay entre Platón y el discurso médico, y que él mismo se plantea como médico de la ciudad. A la inversa encontramos que muchas filosofías de inspiración positivista de finales del siglo XIX recurren, inesperadamente, a metáforas médicas y orgánicas que también usó Platón. No deja de ser sorprendente, por ejemplo, encontrar que también Max Nordau en *Degeneración* propone echar a los poetas para conservar la salud de la sociedad.

Asimismo, si bien es posible encontrar en otros autores clásicos descripciones sobre la decadencia (no hay más que recordar los retratos que hacen Cicerón o Salustio de Catilina, o bien la descripción de la corte

---

misma ley gobierna el desarrollo y la decadencia de ese otro organismo que es el lenguaje. Un estilo de decadencia es aquel en que la unidad del libro se descompone para dejar lugar a la independencia de la página, en que la página se descompone para dejar lugar a la independencia de la frase y la frase para dejar lugar a la independencia de la palabra”. Bourget, P., *Baudelaire y otros estudios críticos*, Ediciones del Copista, Córdoba, 2008, pp. 91-92.



neroniana de Tácito), creemos que de ningún modo es posible encontrar otros textos antiguos esta reflexión sistemática sobre la relación entre individuo y sociedad que encontramos en Platón, que es casi, si se nos permite el flagrante anacronismo, una *novela experimental* o un modelo “sociológico” acerca de cuáles serían las relaciones entre la *polis* y el alma del individuo en las épocas de disolución social. La *República* intenta explicar *cómo es que determinadas estructuras sociales se corresponden con determinadas psicologías individuales* –relación ésta que será fundamental para la literatura y la filosofía francesa de finales del XIX. Asimismo, Platón es una referencia obligada en toda investigación sobre la historia de los discursos de la decadencia, porque no trata de describir los mecanismos de tal o cual decadencia (como hace Tucídides), o hacer un catálogo empírico de las diferentes *metabolai politeion* (como Aristóteles en el Libro V de la *Política*), sino que intenta comprender los mecanismos de una decadencia ideal. Estos mecanismos son además los de cualquier historia posible: recordemos que en *La República* Platón incluye en su filosofía de la historia a toda *politeia* conocida tanto entre bárbaros como entre griegos (554c-d). De hecho, Platón piensa a la historia de la humanidad como el desarrollo paralelo de dos impulsos, uno descendente, disgregativo, que sumerge al mundo físico y social en el “mar infinito de la desigualdad” (*Político* 273d-e) y otro ascendente, que tiende hacia el Uno, que se expresa en la filosofía<sup>9</sup>. La historia humana muestra entonces el crecimiento simultáneo de estos dos impulsos: a medida que se suceden las generaciones de los hombres, entonces, se torna más clara la necesidad

---

<sup>9</sup> De este modo, des Esseintes, el protagonista de *À rebours*, luego de acondicionar su residencia en Fontenay, siente que “Así como un eremita, estaba maduro para el aislamiento, agotado de la vida, no esperando más nada de ella; tal como un monje también, estaba agobiado por una inmensa lasitud, por una necesidad de recogimiento, por un deseo de no tener nada en común con los profanos que eran, para él, los utilitarios y los imbéciles.

En resumen, aunque no experimentaba ninguna vocación por el estado de gracia, sentía una real simpatía por esas gentes encerradas en los monasterios, perseguidas por una rencorosa sociedad que no les perdona ni el justo desprecio que tienen por ella ni la voluntad que manifiestan de redimir, de expiar, con un largo silencio, el desenfreno siempre creciente de las conversaciones descabelladas o tontas”. Huysmans, J.K., *À Rebours*, Fasquelle, Paris, 1925, p. 90. Traducción nuestra.

de una acción sobre la historia por parte de una filosofía que se ha ido perfeccionando con el paso del tiempo; pero esta misma acción es a la vez más difícil, pues el mundo histórico está cada vez más degradado. Desde esta perspectiva, la historia de la humanidad es también la historia del desarrollo de la distancia, cada vez más pronunciada, que hay entre el mundo histórico y la unidad de la idea filosófica.

Ahora bien, vayamos a una cuestión delicada: ¿a qué se deben estos evidentes parecidos que hay entre la idea de decadencia del *fin-de-siècle* y la idea de degradación histórica de la *República* platónica?

La respuesta, creemos, hay que buscarla en motivos de orden histórico-literario: en lo que Michel Brix define como “platonismo romántico”<sup>10</sup>. El romanticismo, en efecto, muchas veces sin abreviar directamente en los diálogos del filósofo, sino en fuentes indirectas, llega a conclusiones que considera “platónicas”, pero que, por supuesto, más tienen que ver con ciertos postulados “idealistas”, que con una lectura fidedigna de los textos de filósofo<sup>11</sup>. Estos postulados *grosso modo* son los siguientes: la existencia de valores absolutos que son el sustrato último de la realidad, sobre los que se funda la ética y el conocimiento; la idea de que las cosas sensibles son copias de un modelo inteligible; la orientación ascendente de la búsqueda intelectual hacia una iniciación espiritual; la necesidad de buscar el bien y de reformar la sociedad para hacerla armónica, y la confianza en que esto puede lograrse; la concepción del Absoluto como Uno, opuesto a la multiplicidad del mundo sensible; la relación entre pasión amorosa y conocimiento del mundo inteligible. Los postulados de este “platonismo romántico” se resumían en la tríada de lo Bueno, lo Bello y lo Verdadero, tal como la había definido Víctor Cousin (traductor de algunas obras del filósofo) en su obra *Du vrai, du beau et du bien*, de 1836. En el fin de siglo nos encontraremos con una reacción ante estos principios sintéticos del romanticismo, principios a los que podemos considerar compatibles, en líneas generales, con una visión teleológica, que asimila

---

<sup>10</sup> AA.VV. (2007). *Antología del decadentismo. Perversión, neurastenia y anarquía en Francia (1880-1900)*, Caja negra, Buenos Aires, p. 244.

<sup>11</sup> Cf. a este respecto Kearns, E., “René Ghil, Mallarmé, and a ‘Présence de Baudelaire’”, *The Modern Language Review* 2, 318-327, 1994.

incluso las catástrofes históricas como momentos necesarios de la teodicea<sup>12</sup>. Asistimos, en las últimas décadas del siglo XIX, al choque de esta idea romántica con una realidad desencantada. Para ponerlo en los términos de la tríada de Cousin, ahora lo verdadero puede no ser bello ni bueno (en aras de una verdad sombría Taine recusará a Michelet), lo bello puede no ser bueno ni verdadero (es el caso de ciertos postulados del decadentismo que serán tomados por el esteticismo inglés) y lo bueno puede no ser bello ni verdadero (es el caso de la piedad religiosa, ciertamente ridícula, de la *Félicité* de *Un coeur simple*, quien confunde a una cotorra con el espíritu santo). Estos lenguajes del *fin-de-siècle*, surgidos en un contexto de crisis, son lenguajes de la unidad perdida, antiprovidenciales, que deben explicar, en muchos casos, la degradación de la “idea” frente a la realidad, el desmembramiento de la síntesis y la exacerbación de la ironía romántica: el fallo de cualquier tentativa de conciliación con el mundo histórico.

Y la explosión de esta tríada deja como saldo dominios “ideales” desde los que se interpreta a otros aspectos de la realidad como degradados, descompuestos, disgregados: es el par spleen/ideal, la comparación entre un presente corrupto y una raza y una nación idealizados, la distinción entre una idea o voluntad que se manifiesta en el artista y una apariencia cotidiana ilusoria (tal la lectura francesa, “estetizante”, de Schopenhauer). Una literatura que discute la ingenuidad o la desmesura del idealismo romántico, ante la imposibilidad de la conciliación histórica, vuelve una mirada escéptica sobre el mundo y lo considera caído, falso, sujeto a los

---

<sup>12</sup> Cf. a este respecto la descripción del *dandy* en *Le Peintre de la vie moderne* de Baudelaire. “*Les romanciers anglais ont, plus que les autres, cultivé le roman de high life, et les Français qui, comme M. de Custine, ont voulu spécialement écrire des romans d’amour, ont d’abord pris soin, et très judicieusement, de doter leurs personnages de fortunes assez vastes pour payer sans hésitation toutes leurs fantaisies; ensuite ils les ont dispensés de toute profession. Ces êtres n’ont pas d’autre état que de cultiver l’idée du beau dans leur personne, de satisfaire leurs passions, de sentir et de penser. Ils possèdent ainsi, à leur gré et dans une vaste mesure, le temps et l’argent, sans lesquels la fantaisie, réduite à l’état de rêverie passagère, ne peut guère se traduire en action. Il est malheureusement bien vrai que, sans le loisir et l’argent, l’amour ne peut être qu’une orgie de roturiers ou l’accomplissement d’un devoir conjugal. Au lieu du caprice brûlant ou rêveur, il devient une répugnante utilité*”. Baudelaire, C., *Critique d’art, suivi de Critique musicale*, Gallimard, Paris, 1992, pp. 369-370.

caprichos de los deseos innecesarios. Consecuentemente, la búsqueda de esa unidad perdida lleva *anywhere out of the world*, como decía Baudelaire; ahora Dios está “demasiado alto o demasiado lejos”<sup>13</sup>, y desde esa altura y desde esa lejanía, se juzga al mundo corrupto y pervertido.

Finalmente, quisiéramos, antes de terminar, agregar dos comentarios.

El primero, que una vez sugeridos los parecidos entre ambos discursos, debemos empezar a pensar sus diferencias. La más obvia, y nada menor, es que mientras que Platón pretende curar el mundo existente mediante el *lógos*, los discursos comprometidos con la idea de raza, nación o tradición más bien pretenden hacerlo mediante una terapéutica política donde la razón juega un rol ancilar (más bien de simple diagnóstico) al lado de la “fuerza” o la “salud” entendidas en términos vitalistas. Además, mal podía casar con el rigorismo platónico una ideología nacional o tradicionalista que veía en la historia el refugio de toda una serie de diferencias que el “delirio abstracto” de los jacobinos había querido abolir. De allí que, por ejemplo, Paul Bourget (quien adheriría luego a la *Action Française*), puesto a explicar la decadencia en sus *Essais*, más bien se apoye en una especie de vitalismo biologicista, donde la solución no es la razón sino la virtud moral y militar.

La segunda observación que quisiéramos hacer es que efectivamente uno de los intelectuales más importantes de la época jugó de modo bastante explícito con la idea de retomar el proyecto político platónico. A diferencia de Cabet o de Comte, quienes relegaron a Platón al lugar de precursor ilustre (tomando, claro está, las adecuadas distancias de la propiedad común de las mujeres); a diferencia también de Proudhon, que se burla del utopismo del filósofo griego, o de Marx, quien considera al proyecto platónico “la idealización ateniense del régimen de castas egipcios”, Ernst Renan parece inspirarse de modo bastante directo en la *República*. Así, pone en boca de uno de los personajes de sus *Dialogues philosophiques*, Théocliste, una particular versión de la proyecto político del filósofo griego. En este texto de 1871, escrito tras el doble trauma de la Comuna y la derrota en la guerra-franco prusiana, en un capítulo titulado sin

---

<sup>13</sup> Gaisser, K., *La metafisica della storia in Platone*, Vita e pensiero, Milano, 1988.

tomáticamente *Rêves*, se postula la necesidad de una tecnocracia ilustrada que debería regir los destinos de la humanidad para salvarla de la barbarie del sufragio universal. Se trata de la radicalización de una idea que ya estaba en *En el porvenir de la ciencia*, según la cual el fin de la civilización no es la felicidad de la humanidad sino su perfeccionamiento; claro que mientras que en *En el porvenir de la ciencia* (publicado en 1890 pero escrito en 1848) el autor criticaba, *en bon liberal*, la anulación platónica de las diferencias individuales<sup>14</sup>, aquí se acaricia la idea de una violencia de arriba hacia abajo que sacrificaría a todos los seres al autoconocimiento del Espíritu. Este extraño texto postula la idea de una voluntad universal, surgida de la naturaleza, que se autorrealiza a través del sacrificio involuntario e instintivo de todos los individuos; los *dévas*, tiranos positivistas que aterrorizan a toda la humanidad con el manejo de una tecnología bélica sin precedentes, son los mediadores de esta potencia espiritual, únicos concedores de los fines de un dios que se manifiesta por medio la razón instrumental de un Estado totalitario. No nos detendremos en los detalles de esta sugestiva ensoñación, que mezcla ciencia ficción (se habla de la explotación de recursos naturales de otros planetas y de la probable existencia de inteligencias extraterrestres), temas hegelianos y la idea schopenhauereiana de una voluntad de la naturaleza que engaña a los individuos en interés de la totalidad. Simplemente diremos que si Renan propone esta solución radical (que, según argumenta, Alemania especialmente está en condiciones de llevar a cabo), es porque concibe a su época como decadente; y esta decadencia es para Renan el producto de la americanización del mundo, de la pérdida del instinto de sacrificio de las masas, de un grosero egoísmo individualista y materialista; ahora los hombres, en lugar de tender hacia esa idea racional, jerárquica, que es la de Dios, buscan la igualdad de las clases sociales, incluso la de las razas.

Tal la versión exasperada que Renan presenta de la crítica a la democracia y de la reforma platónicas. Ciertamente, en la lectura que hace Renan de Platón, algún lector de *La sociedad abierta y sus enemigos* de

---

<sup>14</sup> Brix, M., "Platon et le platonisme dans la littérature française de l'âge romantique", *Romantisme* 113, 43-60. 2001.

Popper podrá ver una prueba de que el autor de la *República* es el precursor del totalitarismo moderno; concedámoslo. Pero también agreguemos que la comparación con Renan permite, además, medir la distancia que hay entre la poderosa imaginación política griega y el sueño de una razón instrumental desbocada.