



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

P

Desarrollo y complementariedad en las teorías políticas de Politeia y Politikos en relación al contenido del conocimiento político.

Autor:

Bezus, Pablo

Tutor:

Spangenberg, Pilar

2024

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Magister en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía Política.

Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA POLÍTICA

Desarrollo y complementariedad en las teorías políticas de *Politeia* y *Politikos* en relación al contenido del conocimiento político

Tesis de maestría

Autor: Lic. Pablo Bezus

Directora: Dra. Pilar Spangenberg

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Magister de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía Política

2024

ÍNDICE

Agradecimientos.....	4
Introducción.....	5
§1. El problema: el conocimiento político en Politeia y Politikos.....	5
§2. Estado del arte: la disyuntiva entre evolución y complementariedad.....	7
§3. Hipótesis.....	8
§4. Abordaje metodológico.....	10
§5. Estructura del trabajo.....	11
CAPÍTULO I - EL FILÓSOFO REY.....	14
i. El gobierno del filósofo como condición de posibilidad del proyecto de Politeia.....	15
§1. Allanando el camino: Polemarco y la analogía virtud-arte.....	16
§2. Trasímaco y la justicia en la polis.....	19
§3. ¿Quién debe gobernar?.....	22
§4. El problema de la facticidad y la aparición del filósofo.....	25
ii. Desafíos y paradojas en la figura del filósofo rey.....	28
§1. El desafío humano: definición, naturaleza y educación del filósofo.....	28
Primera paradoja: la multiplicación de funciones.....	34
§2. El desafío histórico: corrupción del alma filosófica y compulsión para gobernar.....	42
Segunda paradoja: la felicidad y la compulsión.....	46
Tercera paradoja: el filósofo y la persuasión.....	57
§3. El desafío metafísico - epistemológico: la naturaleza del Bien.....	61
iii. Filosofía y ciencia política: ¿identificación o complementariedad?.....	68
CAPÍTULO II - EL POLÍTICO TEJEDOR.....	81
i. La ciencia política: ¿conocimiento teórico o práctico?.....	85
ii. El tejedor: hacia la autonomía de la política.....	90
§1. El modelo del tejido.....	90
§2. Primera desagregación: las artes productivas.....	95
§3. Segunda desagregación: las artes servidoras.....	97
§4. Tercera desagregación: gobierno de las ciencias y kairos.....	99
§5. El producto: equilibrio dinámico para la duración de la ciudad.....	105
iii. Ley y conocimiento: la dualidad de Politikos.....	114
§1. La crítica a la ley.....	114
§2. La superioridad del conocimiento político.....	116
§3. La ley como instrumento del político.....	117
§4. La ley como medio de imitación del verdadero régimen.....	118
iv. Limitaciones en la definición del político.....	124
§1. Lo general y lo particular.....	124

§2. El origen.....	126
§3. La identificación.....	127
§4. La ruptura entre político y gobernante.....	129
§5. La fragilidad del conocimiento político.....	130
CAPÍTULO III - EL PROYECTO DEL GOBERNANTE SABIO: ¿COMPLEMENTARIEDAD O EVOLUCIÓN?.....	134
i. Complementariedad y evolución: términos de un debate.....	137
§1. Enfoques interpretativos.....	137
§2. Evolución: del gobierno del filósofo al gobierno de la ley.....	141
§3. Complementariedad: sobre paradigmas y aproximaciones.....	146
§4. En búsqueda de un punto medio.....	150
ii. Tres puntos de encuentro.....	157
§1. El fundamento epistémico de la política.....	157
§2. La analogía alma - polis.....	160
§3. Educación y eugenesia.....	164
iii. Distinciones funcionales.....	165
§1. La preservación y la felicidad.....	166
§2. Fundación, reforma y gobierno.....	174
iv. Filósofo y político.....	177
§1. El problema: ¿identificación o distinción del filósofo y el político en Politikos?.....	177
§2. Vías alternativas.....	188
El momento fundacional y el devenir temporal.....	188
Fines y medios.....	190
v. La ciencia política.....	194
§1. Presupuestos: la condición humana.....	198
§2. El contenido de la ciencia política: la visión comprensiva y el momento oportuno.....	202
§3. El fin del arte político: equilibrio y estabilidad en la pluralidad.....	205
Conclusiones.....	211
Bibliografía.....	219

Agradecimientos

Quiero agradecer, en primer lugar, a Pilar Spangenberg, por haber aceptado guiarme en la producción de este trabajo, por su atenta lectura del texto y por las valiosas observaciones para mejorarlo que compartió conmigo.

En segundo lugar, a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y, de manera especial, al cuerpo docente de la maestría en Filosofía Política. Gracias a ellos, su conocimiento, experiencia y clara vocación de enseñanza, pude descubrir y redescubrir textos, autores y tradiciones cuyo estudio, además de permitirme ampliar mis conocimientos, modificar mis perspectivas y profundizar mi visión crítica, me hizo muy feliz.

La idea original de este texto surgió en el marco del seminario de tesis que, en el año 2020 y con el trasfondo de la pandemia, coordinó Gabriel Livov. Vayan mis agradecimientos también a él y a los compañeros y compañeras con los que compartí ese espacio.

Finalmente, le agradezco infinitamente a los amigos y amigas que me alentaron a avanzar con este trabajo y a mi familia: mi abuela, mis hermanos y, muy especialmente, mis padres, Adriana y Rodolfo, cuyo apoyo fue, en todo momento, fundamental.

Introducción

“[...] it is impossible to be neutral about the Republic. If we really grasp what Plato is saying, then we are bound to respond to it. If we disagree with some shocking conclusion, we are bound to ask why, and to be thrown back on arguing in defence of our view. And this is what Plato is basically after; he wants us to think, to do philosophy, rather than to fall in dully with what he says” (Annas, 1981, 2).

“[...] writing is potentially anti-authoritarian, in so far as it makes possible not only reading but re-reading and consequently more detailed analysis and criticism” (Blondell, 2002, 44)

“[...] tanto si alguien cae en una pequeña piscina como si cae en el mar más grande, debe nadar” (Politeia 453d)

§1. El problema: el conocimiento político en *Politeia* y *Politikos*

El presente trabajo tiene como objeto un tema nodal de la filosofía política platónica: la noción de conocimiento político.¹ Esta noción forma parte de una premisa que opera en distintos textos platónicos, la que sostiene que un buen orden político supone un conocimiento de tal tipo. En otras palabras, la respuesta a la pregunta de quién debe gobernar² es que deben hacerlo los que saben: el régimen político óptimo es la sofocracia o epistocracia. La cuestión es cómo definir el saber que caracteriza, en ese régimen, al grupo gobernante. El punto de partida de esta tesis, por tanto, es el siguiente: ¿cómo caracteriza Platón el conocimiento propio de aquel/aquellos que, por poseerlo, debe/deben gobernar la *polis*?

El trabajo no intenta responder a esta pregunta, sin embargo, abarcando la totalidad de la obra platónica, sino a partir de dos diálogos particulares, los indicados en el mismo título: *Politeia* y *Politikos*.

Politeia es tal vez el diálogo político más célebre de Platón, en el cual la idea de que deben gobernar los que saben deriva en la figura del filósofo rey, un personaje con cualidades casi divinas que sabe lo que es mejor para el conjunto en razón de su conocimiento de la Idea

¹ En todo el trabajo utilizo de forma indistinta las voces conocimiento político, ciencia política y arte político.

² La definición de la mejor forma de gobierno es uno de los tres problemas centrales de la filosofía política, según reseña Bobbio; los otros dos son los relativos al fundamento del Estado (que incluye el problema de la obligación política) y la esencia de lo político (2012, 71). En su lectura crítica de Platón, Popper sostiene que este “promovió una seria y duradera confusión en la filosofía política al expresar el problema de la política bajo la forma ‘¿Quién debe gobernar?’ [...] Resulta difícil evitar las respuestas de este tipo: ‘el mejor’, ‘el más sabio’ [...]. Pero cualquiera de estas respuestas [...] es [...] completamente inútil” (1985, 125). Para Popper es una ilusión vana esperar al buen gobierno, siendo más importante reconocer desde el principio la posibilidad de un gobierno malo y diseñar las estructuras institucionales que permitan hacer la vida posible dentro de él.

suprema: el Bien. Esta figura fundamental del diálogo es introducida en una extensa digresión: la forma de su presentación está condicionada, así, por el proyecto de construcción de la ciudad justa al que Sócrates se lanza, construcción que tiene a su vez como objetivo descubrir la justicia. El filósofo rey es equiparado en el texto con un pintor que, observando las Ideas del Bien y la Justicia que conoce en razón de su entrenamiento filosófico, las imita hasta donde es posible hacerlo en la constitución de la ciudad que funda y gobierna.

Politikos, menos célebre fuera del círculo de estudiosos especializados en Platón y relativamente poco estudiado hasta hace algunas décadas, aborda nuestro problema principal de investigación de forma más directa: la pregunta “¿qué es el político?”, que rápidamente se convierte en “¿cuál es la ciencia del político?” y cuya respuesta a partir del modelo del arte del tejedor la vuelve a transformar en “¿qué hace el político?”, constituye el eje a partir del cual se construye el texto. La ciencia del político es descrita en este diálogo como una que gobierna otras ciencias en la ciudad a partir de su conocimiento del *kairos*, el momento propicio para actuar o abstenerse de hacerlo, y su objetivo es el equilibrio a lograr entre los ciudadanos en términos de tendencias comportamentales innatas que, libradas a su libre desarrollo, pueden provocar la destrucción de la ciudad. En *Politikos*, sin embargo, no solo se describe esta función definidora del político, sino que se esboza paralelamente un régimen segundo en orden de preferencia, el gobierno de la ley, que es necesario considerar ante la muy probable ausencia del político.

Se trata de dos diálogos diferentes cuyas tesis han sido encontradas frecuentemente en conflicto unas con otras. Un hecho relevante en este sentido es que el protagonista principal de cada uno de ellos es, de hecho, diferente: Sócrates en el diálogo más temprano, un Extranjero de Elea en el más tardío. A diferencia de Sócrates, el Extranjero no propone una identificación abierta entre el filósofo y el político, dejando de lado la tesis más potente de *Politeia*. La segunda pregunta de este trabajo y el problema principal de investigación es, por tanto, cómo entender la relación entre las respuestas que un diálogo y otro le dan a la pregunta por el conocimiento político. ¿Son compatibles la figura del filósofo rey de Sócrates y el político cuya función es descrita por el Extranjero de Elea a partir del modelo del tejido? ¿Representa la teoría ofrecida en *Politikos* una renuncia al ideal del filósofo rey postulado en *Politeia*? ¿Expresan las diferencias entre los dos textos un cambio en el pensamiento político de su autor? ¿En qué sentido hay continuidad y ruptura?

§2. Estado del arte: la disyuntiva entre evolución y complementariedad

Estas preguntas nos ponen en el marco de un debate interpretativo entre los estudiosos de Platón. En efecto, los diálogos políticos de Platón (para la revisión de la literatura se hace necesario considerar, además de *Politeia* y *Politikos*, la última obra platónica, *Nomoi*) han sido leídos desde dos grandes enfoques (Schofield, 1999).

El primero es el evolucionismo, hegemónico en gran parte del siglo XX. Según los autores que adscriben a este enfoque, las diferencias entre los postulados políticos de los distintos textos son producto de un desarrollo o evolución en el pensamiento político platónico que se explica por las experiencias políticas que Platón vivió y que se narran en la *Carta VII*. El filósofo habría pasado de un optimismo idealista en *Politeia* a un mayor grado de pesimismo y realismo en *Politikos* y *Nomoi*, lo que se expresa en su toma de conciencia de que el modelo ideal (el gobierno del filósofo y la ciudad esbozada en *Politeia*, con su rígido sistema educativo y su comunismo de bienes, mujeres e hijos en las clases superiores) no puede realizarse y que se debe optar, entonces, por un orden político que es segundo en orden de preferencia, definido en estos diálogos tardíos como un régimen legal. Entre quienes adhieren a este enfoque interpretativo encontramos por ejemplo a Annas (1995), Barker (1959), Klosko (2006a y 2006b) y Owen (1953).³

El segundo enfoque es el de la complementariedad, que se inscribe dentro del unitarismo. Este último, rastreable hasta la obra de Paul Shorey a comienzos del siglo XX, plantea que hay una unidad doctrinal en la obra escrita platónica; las diferencias entre los diálogos, si las hay, son menores y no tan radicales como entienden los evolucionistas. Una versión más moderada de esta postura, a la que con Schofield (1999) denominé de complementariedad, intenta ya no sostener que los diálogos políticos platónicos exponen lo mismo y que no se registran grandes cambios entre uno y otro sino que admite, de hecho, las diferencias entre los proyectos que en cada uno se diseña, pero entiende que Platón los dispuso conscientemente para que resulten complementarios entre sí. De forma más precisa, Platón construye primero, en *Politeia*, lo que para él es su ideal político, lo mejor que podría hacerse en las ciudades, pero siempre con plena conciencia de que se trata, al fin y al cabo, de un ideal irrealizable. En *Nomoi*, en cambio,

³ Cada uno de estos autores tiene su propia interpretación de la evolución del pensamiento político platónico, compartiendo solo un esquema general. En III.i. §2 analizo sus lecturas de forma profundizada.

construye lo que entiende como la aproximación factible a ese ideal, el régimen segundo en orden de preferencia que es posible implementar históricamente en las ciudades. Entre quienes adhieren a este enfoque interpretativo encontramos a Laks (1990 y 2022) y a Saunders (1970 y 1992).

Hay al menos dos aspectos que comparten ambos enfoques. El primero es que en términos generales le confieren a *Politikos* un lugar menor respecto a *Politeia* y *Nomoi*. Los dos diálogos mayores presentan los proyectos o programas políticos que Platón propone y cuyas diferencias se comprenden a partir del concepto de evolución o del de complementariedad. *Politikos*, que no propone un proyecto de ciudad completo y que en cambio parece ser más una búsqueda de carácter especulativo sobre lo que define a un político, queda reducido en ambos tipos de lectura a funcionar como un puente o una transición entre los dos diálogos mayores, bien expresando el estadio de indecisión y el proceso de cambio al que se enfrenta el pensamiento político de Platón, bien contribuyendo teóricamente a la construcción de la ciudad que es segunda en orden de preferencia al presentar el sistema legal como uno imitativo del gobierno del verdadero político.

Por otra parte, ambos dos enfoques comparten su lectura de los diálogos platónicos como textos doctrinales que exponen sistemáticamente las ideas políticas del autor en el momento en que escribe a través del protagonista principal de cada obra, Sócrates en un caso, el Extranjero de Elea en el otro. Este tipo de lecturas sistemático doctrinarias ha sido objeto de críticas en los últimos años por ignorar el carácter dialógico de los textos platónicos: no se puede leer a los diálogos como si fueran tratados, haciendo caso omiso a todos los aspectos dramáticos que estos contienen; tampoco se puede hacer una identificación lisa y llana entre lo que dicen los personajes principales de cada diálogo y aquello que piensa Platón (ver por ejemplo Blondell, 2002; Forciniti, 2023; González, 1995).

§3. Hipótesis

Mi interpretación se funda sobre estos últimos puntos, al rechazar la comprensión de los diálogos como dispositivos que se limitan a comunicar las teorías filosófico políticas de Platón y al aspirar a un tipo de lectura que ponga en pie de igualdad a *Politeia* y a *Politikos* (abandonando, así, el carácter de puente que se le ha asignado a este último), aunque ciertamente sin la pretensión de proveer una explicación global de la filosofía política platónica o de refutar

en todos sus términos las posturas evolucionistas y de complementariedad, desde el momento en que, por una parte, dejo fuera de consideración a *Nomoi*, y por otra parte, mi intención es menos refutar ese tipo de lecturas que apostar a una alternativa.

Mi hipótesis es la siguiente: la diferente manera en la que *Politeia* y *Politikos* presentan al conocimiento político responde, más que a la evolución en el pensamiento platónico o a la intención consciente de construir proyectos complementarios, a la naturaleza diversa de los proyectos filosóficos que se emprenden en cada diálogo. La base sobre la que se asienta esta afirmación reside en la comprensión de los diálogos no como herramientas comunicantes de teorías políticas sistemáticas y cerradas sino como ejercicios filosóficos que ponen a prueba hipótesis que le interesa explorar a Platón y que pretenden, a su vez, involucrar al lector en la misma actividad filosófica. De esta manera, adhiero a una postura comúnmente aceptada entre los estudiosos de Platón: que cada diálogo debe explicarse desde sí mismo y evaluarse en sus propios términos (Blondell, 2002, 5; Guthrie, 1998, 73), lo cual no excluye, sin embargo, la existencia de un trasfondo común a los textos explicable por su pertenencia a un mismo autor, el cual expresa, a través de sus escritos, un interés sostenido sobre ciertos temas, uno de los cuales es la naturaleza del conocimiento político. Esto no implica que Platón presente en sus diálogos, a través del protagonista principal de cada uno, sea Sócrates o el Extranjero de Elea, una respuesta cerrada a la cuestión. La exploración del mismo asunto en distintos momentos y desde diferentes aristas, de forma más o menos directa, sugiere, más bien, un estado de indeterminación en Platón, la existencia de una búsqueda o investigación filosófica que está en proceso y no cerrada, y que el mismo autor nos invita a continuar. Es con este propósito que, al tiempo que rescato lo que denomino puntos de encuentro o coincidencias entre los discursos de Sócrates en un diálogo y del Extranjero de Elea en el otro, intento explicar las diferencias entre ellos, la más relevante de las cuales se refiere a la llamada desaparición del filósofo rey.

Al buscar una explicación de las diferencias entre ambos textos en razón de los diferentes contextos dialógicos y al detectar los puntos comunes, de forma más implícita o más explícita, entre los discursos de Sócrates en *Politeia* y del Extranjero de Elea en *Politikos*, mi propuesta de lectura se acerca ciertamente más al enfoque de complementariedad que al de evolución, adoptando y profundizando la estrategia interpretativa de autores como Schofield (1999 y 2006) y Lane (2005a). Con todo, ni rechazo la existencia de una evolución en el pensamiento platónico, que bien puede existir pero que es difícil de sostener por la dificultad misma de asignar a Platón

la titularidad de los pensamientos expresados en sus diálogos por personajes distintos de él, ni supongo que este haya escrito sus diálogos políticos con la intencionalidad de que se complementen en los términos de “ideal irrealizable” - “aproximación al ideal capaz de tomar existencia empírica”. Mi propuesta de lectura, en cambio, es entender a los dos diálogos en estudio como distintas formas que Platón prueba para aproximarse a un tema que le resulta digno de estudio filosófico, el del conocimiento político.

§4. Abordaje metodológico

En consistencia con lo dicho, mi abordaje del problema de investigación, evidente en la estructura de la tesis que pasaré a describir en lo inmediato, parte del estudio individualizado de cada texto, *Politeia* primero, *Politikos* luego, y de la forma en que los personajes de cada uno de ellos considera la temática del gobierno y el conocimiento que debería estar a su base. Procederé a realizar una lectura de los pasajes de ambos diálogos referidos a la cuestión, una descripción del contexto de estos y una evaluación de los problemas que suscitan atendiendo a la individualidad y la coherencia propia de la búsqueda que cada uno de ellos emprende. El abordaje es fundamentalmente analítico.

Si bien estudiaré diferentes secciones de los textos, los pasajes que gozarán de una atención preferencial serán, en *Politeia*, los referidos al filósofo rey, que aparece en 473d y abre paso a una extensa digresión que se extiende hasta el final del Libro VII; y en *Politikos*, los que exponen la utilización del modelo del tejido para la comprensión del arte político (287c-291c y 303e-311c), pero también algunos pasajes de la primera *dialresis* (258b-261a) y el dedicado a la cuestión de la ley (291d - 303d).

El trabajo no consiste, por tanto, en un estudio exhaustivo de los dos diálogos, los cuales abundan en la literatura especializada, sino en una detección de aquellos elementos clave que en uno y otro permiten traer claridad sobre lo que constituye el conocimiento político. Detección que antecede al estudio, sí, de la relación entre los diálogos a la que referí antes. En efecto, tras realizar un análisis pormenorizado de cada texto, paso a realizar una lectura conjunta de ellos, intentando establecer un diálogo entre los diálogos que le haga justicia, sin embargo, a la integridad de cada uno de ellos.

Resta realizar una aclaración sobre cómo interpreto en este análisis la voz de los personajes principales de los diálogos. Mi estudio rechaza la identificación de la voz de Sócrates

y la del Extranjero de Elea con la de Platón; en otras palabras, no entiendo que esos personajes hablen por el filósofo y evito en todo el texto atribuir las tesis de ellos al autor del diálogo.

§5. Estructura del trabajo

El trabajo está dividido en tres capítulos, que se corresponden con las consideraciones que hice respecto al abordaje metodológico en el punto anterior, es decir: el primero se ocupa de *Politeia*, el segundo de *Politikos* y el tercero de la relación entre los dos. Antes de continuar, realizo una aclaración respecto de la terminología que utilizo en el texto: denomino secciones a las grandes divisiones de cada capítulo, indicadas por números romanos en minúscula (para diferenciarlos de los números romanos en mayúscula que indican el número del capítulo); así, el primer capítulo tiene tres secciones: I.i, I.ii y I.iii. Por otra parte, denomino apartados a las divisiones internas de cada sección, que ordeno con numeración decimal; así, la primera sección del primer capítulo tiene cuatro secciones: I.i.§1, I.i.§2, I.i.§3 y I.i.§4. Solo en I.ii y III.iv hay subapartados, los cuales no reciben una numeración especial.

El primer capítulo, como adelanté, versa sobre *Politeia* y tiene como objeto analizar el conocimiento del gobernante que Sócrates imagina para la ciudad buena que construye en discursos, identificado a partir del L.V con un filósofo. El capítulo está dividido en tres secciones. En la primera, analizo el camino que lleva, desde la discusión inicial del diálogo en torno a la naturaleza de la justicia, a la determinación de la coincidencia entre la filosofía y el poder político como condición de posibilidad de la ciudad buena y justa. En la segunda, analizo la complejidad inherente a esta coincidencia desde diferentes perspectivas: la definición del filósofo, su educación y el objeto de su conocimiento, la difícil compatibilidad temporal entre la tarea de gobierno y la actividad filosófica, el problema en torno a la compulsión que se debe ejercer sobre el filósofo para que asuma la función de gobierno y la consistencia del argumento persuasivo que se imagina para realizar esa compulsión. Finalmente, en la tercera sección abordo el problema de la relación entre la filosofía y la ciencia política en el texto, rechazando la identificación entre ambas. Mi tesis general en este primer capítulo es que, con su foco puesto sobre la filosofía, *Politeia* no aborda de hecho el problema de la definición de la ciencia política, es decir, qué constituye el saber propio de un político, aunque sí deja establecido que la filosofía tiene un rol político que cumplir.

El segundo capítulo se ocupa de *Politikos*, donde responder la pregunta recién planteada constituye el eje de la investigación emprendida por el Extranjero de Elea. El capítulo constituye un análisis de esta investigación y sus resultados, y se encuentra dividido en cuatro secciones. En la primera abordo el carácter cognoscitivo que el Extranjero le asigna a la ciencia política en la división inicial del texto. En la segunda paso a considerar *in extenso* la aplicación del modelo del tejido para la definición de lo propio del político, abarcando su separación de las otras artes que contribuyen, de manera más o menos importante, al cuidado de la comunidad, hasta llegar a las más cercanas a la política. En el último apartado de la segunda sección estudio el producto que el Extranjero le asigna al político: la constitución de un equilibrio dinámico entre las distintas tendencias comportamentales de los ciudadanos que impida la autodestrucción de la ciudad. En la tercera sección paso a analizar la digresión dedicada a la ley, que es primero criticada y puesta bajo el dominio del político y recuperada luego como el fundamento de la *segunda navegación*. Finalmente, en la cuarta sección abordo las limitaciones y problemas que la definición del político alcanzada por el Extranjero posee. Mi tesis general es que la definición del político del Extranjero, de carácter funcional, es incompleta en tanto no precisa los contenidos que podrían garantizar su adquisición y permitir, así, la reproducción de una clase gobernante; la definición adolece además de otros defectos, entre los que destaca la dificultad de identificar empíricamente al político a partir de ella.

El tercer capítulo es el más extenso y está construido sobre las bases recogidas en los dos primeros. En la primera sección planteo los términos del debate que presenté brevemente aquí, la disyuntiva entre la evolución y la complementariedad, considerando simultáneamente otros problemas interpretativos a los que la lectura de Platón nos enfrenta. Expongo allí los elementos de mi propia interpretación, base de lo que sigue. En la segunda sección abordo tres puntos de contacto claros entre los discursos de Sócrates y el Extranjero de Elea: la necesidad de un fundamento epistémico para la política, la analogía entre alma y *pólis* y el recurso del político a dos herramientas fundamentales para su trabajo, la educación y la eugenesia o política matrimonial. En la tercera sección trato distinciones que, sostengo, operan en ambos diálogos y complejizan sus postulados: la distinción entre la felicidad y la conservación como fines de la política y la distinción entre la fundación, la reforma y el gobierno. Con el auxilio de esos elementos, paso a considerar en la cuarta sección un problema central al que ya referí: el lugar del filósofo en *Politikos*. Reconstruyo en esa sección las distintas posiciones que se han ofrecido

al respecto, distinguiendo aquellas que entienden que el político del Extranjero es al fin y al cabo un filósofo y aquellas que sostienen que Platón rechaza esta identificación; mi postura es una intermedia, según la cual la identificación es posible pero no forzosa. Finalmente, en la quinta sección procedo a realizar una síntesis de elementos encontrados en ambos diálogos y recopilados en distintos momentos de este escrito que, sostengo, constituyen las bases que Platón ofrece para que la construcción de una ciencia política continúe adelante.

CAPÍTULO I - EL FILÓSOFO REY

En *Politeia* encontramos la primera exposición profunda de la tesis de que quien gobierna debe poseer un tipo de conocimiento acorde a tal función, lo que presupone la existencia de dicho conocimiento. La dificultad de definirlo y la pregunta por la posibilidad de que el arte de gobernar y el gobierno coincidan efectivamente⁴ son cuestiones menores, desde la perspectiva socrática, comparadas con la consecuencia que se derivaría de negar su existencia: si no hay un conocimiento político, no hay una excelencia posible en el gobierno, es decir, el buen gobierno es quimérico.

En este diálogo, el gobierno del mejor, i.e. del que sabe, se corporiza en la figura del filósofo rey. El análisis de dicha figura será el objeto de estudio de este primer capítulo, que estará centrado, consecuentemente, en los libros centrales de *Politeia*⁵ (L. V, VI y VII).⁶ En la primera sección (I.i), presentaré la tesis de que los filósofos deben gobernar en el contexto del hilo argumental del diálogo, ya que, aunque central, esta tesis toma la forma de una digresión. El punto central a marcar, sin pretensión de novedad, es que el filósofo rey aparece como condición de posibilidad de la ciudad justa que Sócrates ha construido en *logoi*.

En la segunda sección (I.ii) realizaré un análisis pormenorizado de los problemas y paradojas que la figura del filósofo rey genera. Ordenaré los problemas en tres grandes “desafíos”: uno humano, relativo a la naturaleza y las capacidades del filósofo rey; otro histórico, relativo a las dificultades de realización histórica del proyecto; y uno epistemológico, relativo a la definición del contenido del saber del filósofo. Paralelamente exhibiré tres paradojas que surgen del planteo: la primera resulta del conflicto entre la figura del filósofo rey y el principio de especialización de las funciones; la segunda remite a la inconsistencia entre la tesis de que el hombre más justo es el más feliz y la de que el filósofo debe ser obligado a gobernar contra su voluntad; y la tercera, a la circularidad en el argumento por el cual se justifica la obligación política del filósofo. Las dificultades que la figura del filósofo rey suscita no pueden ser resueltas

⁴ En otros términos, la cuestión es si la normatividad puede tornarse en hecho empírico, si el hecho de que quienes saben gobernar deben gobernar puede traducirse en que efectivamente lo hagan.

⁵ Centrales por su ubicación y por la importancia que tienen para la totalidad de la obra. Estos libros (especialmente el VI y el VII) han sido calificados clásicamente como los más importantes del diálogo; por ejemplo en Eggers Lan (2000, 5), Russell (1945, 119) y Strauss (1964, 127). Sin embargo, en el contexto de este toman la forma de una digresión, un discurso que se aparta del hilo para aportar elementos relacionados con él y necesarios para su solidez argumentativa.

⁶ Abrevio Libro(s) por L. en todo el texto.

de forma concluyente, lo cual muestra que el proyecto construido en el diálogo no puede entenderse como una propuesta cerrada sino, únicamente, como la mejor hasta que aparezca una propuesta superadora. En otras palabras, debemos entender la propuesta socrática en un sentido propiamente filosófico.

Finalmente, en la tercera sección del capítulo (I.iii) buscaré establecer la relación entre el conocimiento político y la actividad filosófica. Mostraré que no hay, en el diálogo, una descripción de la ciencia política pero que sí hay indicios de su existencia diferenciada de la filosofía. El no tratamiento de esta, sin embargo, responde a que el problema central de *Politeia* no es la ciencia política sino la filosofía, que toma el lugar de la primera.

i. El gobierno del filósofo como condición de posibilidad del proyecto de *Politeia*

El filósofo rey no aparece hasta el L. V (473d), y lo hace no como parte del hilo argumental que Sócrates⁷ propone seguir en su búsqueda de la justicia y la comprobación de su conveniencia por sobre la injusticia, sino como una digresión generada a partir de la intervención de sus interlocutores.⁸ La indagación, tras lo que puede considerarse una introducción en los L. I-II, se divide en dos partes.⁹ Primeramente, se busca captar la esencia o el *qué* de la justicia, objetivo no alcanzado en el L. I (354b-c).¹⁰ La segunda parte busca pasar del establecimiento del contenido de la justicia a la demostración de su conveniencia por sobre la injusticia.¹¹ En el pasaje de esta primera sección (II-IV) a la segunda (VIII-X) tiene lugar la digresión (V-VII) y el filósofo rey hace su aparición.

⁷ Todas las menciones de Sócrates refieren al personaje de *Politeia* salvo indicación en contrario.

⁸ Intervención que, a diferencia de las anteriores, es generalizada: la inicia Polemarco y se unen a ella Glaucón, Adimanto y Trasímaco. La demanda generalizada puede ser señal de la importancia del tema. Para Strauss, los actores se comportan aquí como una ciudad (democrática), tomando una decisión que toca a Sócrates obedecer (1964, 115-116).

⁹ Este planteo de la estructura es más bien simple pero útil a los fines del trabajo. Una postura diferente es la de la estructura en anillo, véase Barney (2010) y Nails (2012).

¹⁰ Para las lecturas evolucionistas, el fracaso del L. I es el fracaso de la aproximación socrática a los problemas filosóficos, más precisamente del *elenchos*. El L. I sería el punto de ruptura de Platón con su maestro (Klosko, 2006b, 33-34, 67-68; Reeve, 1988, 3-5, 7-9); en desacuerdo Morrison (2007) y Rowe (2007).

¹¹ Este procedimiento no es nuevo. En sus indagaciones, Sócrates considera necesario atajar primeramente la definición del fenómeno en análisis y luego las consecuencias que se derivan de ella. Así, la pregunta por el “qué es” es prioritaria frente a cualquier otra. Sócrates destaca en *Banquete* la decisión de Agatón de “exponer primero cuál era la naturaleza de Eros mismo y luego sus obras” (199c). De la misma forma, la pregunta por la piedad y la impiedad no es, en *Eutifrón*, especulativa, sino fundamental para el juicio que posteriormente se haga sobre el curso de acción correcto. La definición que busca Sócrates es ciertamente diferente a lo que nosotros llamamos comúnmente definición: no se preocupa por determinar el significado de una palabra como por asir la esencia o verdad de las cosas a las que nos referimos con ella; vale decir: no le interesa la palabra “justicia” sino la justicia en sí. Su definición es una “delimitación del ser de cada cosa” (Raúl Gutiérrez, 2017, 113).

§1. Allanando el camino: Polemarco y la analogía virtud-arte

A pesar de lo tardío de la aparición del filósofo rey, encontramos más temprano algunas referencias al conocimiento que debe poseer quien gobierne la ciudad justa. Lo primero que cabe observar, sin embargo, es la ubicación de la justicia en el plano político.

Las reflexiones iniciales de Céfalo nos hablan de una justicia a nivel individual y muestran menos una preocupación por la justicia en sí que por las consecuencias en términos de beneficios y perjuicios de las justicias e injusticias cometidas en su vida. A Céfalo, quien define la justicia en términos de devolver a cada uno lo suyo, no le interesa tanto haber sido justo como no haber dejado injusticias sin saldar, y esto por las consecuencias que de ello pueden derivarse tras morir, es decir, por un motivo de su estricto interés. La refutación de Sócrates se encuentra en el mismo plano. El diálogo debe avanzar, sin embargo, hacia su dualidad característica, que constituye la base metodológica sobre la que se construye la argumentación: la discusión paralela en el doble plano *psyche - polis*.

Con Polemarco se opera un movimiento hacia la definición de la justicia como un tipo de arte. Hasta el momento en que Sócrates involucra a la medicina y el arte culinario (332e) no había habido referencias a la justicia como un arte. Su introducción plantea la existencia de un conocimiento que corresponde a la justicia, en tanto arte, un objeto que producirá y un destinatario de tal objeto (332d).

La analogía de algo tan noble como la justicia con la medicina o la cocina puede parecer desconcertante. Lo cierto es que, aunque introducida por Sócrates, es aceptada tácitamente por Polemarco (y acaso por el resto de los dialogantes, que ni entonces ni luego la cuestionan): o bien pensaba en la justicia como un arte y no lo había expresado aún, o bien no se dio cuenta de la operación socrática de convertir a la justicia en un arte, utilizando las características de este último para desarticular su concepto de justicia.

Annas señala dos caminos que Polemarco podría haber tomado para salir del apuro. El primero es sostener que la justicia no es un arte más, al mismo nivel que los otros, pues su objetivo, la felicidad, es más general. Las artes particulares, como la medicina y la cocina, no son ajenas a tal fin e incluso cooperan para su realización, pero no es ese su objeto específico. Al ser cualitativamente diferentes, el arte de la justicia y las otras artes menores no se excluirían mutuamente: un médico puede ser médico y justo, pues la justicia incluye el ejercicio de las artes

menores. El segundo camino consiste en tomar una postura kantiana y sostener que las reglas morales y las reglas de un arte determinado son esencialmente diferentes, en tanto estas últimas se dirigen a un fin y son dependientes de él, pero las primeras tienen valor independientemente de los fines (1981, 26-27). Una tercera opción es sostener que las artes tienen fines predeterminados y tratan de los medios para alcanzarlos, mientras que el arte político no tiene fines predeterminados (Andrew, 1983, 520). Aún puede pensarse una cuarta opción: negar de plano la analogía, rechazando que la justicia sea entendida como un arte.¹²

Como Annas señala, Platón tiene en sus diálogos una relación dual con la analogía arte-virtud, presentándola en ocasiones (en *Protágoras*) y mostrando reservas en otras con respecto a su exactitud (en *Cármides* o *Hippias menor*) (1981, 25). Para otros, como por ejemplo Reeve (1988, 4-5), el principio de que la virtud es comparable a un arte es una constante en la obra temprana de Platón, atribuible a la influencia del Sócrates histórico. Sócrates acude a la comparación de las virtudes con las artes asumiendo que si estas “tienen alguna característica particular, las virtudes deben tenerla también” (1988, 4).¹³

La pregunta por el *qué* del arte resulta, entonces, pertinente. El término griego al que alude es “*tékhne*”. La traducción por “arte” es la más común (Camarero, 2017, 122; Eggers Lan, 2014, 17; y en las traducciones al inglés (“*art*”) de Bloom, 1991, 8; y Cornford, 1941, 9); en una versión alternativa, Divenosa y Mársico traducen el término por “técnica” (2005, 112). La *tékhne* aparece como un cuerpo organizado de conocimientos que nos permite acercarnos a un fin dado (Annas, 1981, 25)¹⁴ y que puede ser transmitido a otro, algo que lo asemeja e incluso confunde con la ciencia (*epistéme*) (Bloom, 1991, 443).¹⁵ Como explica Annas, lo que le interesa a Platón en esta analogía es la alusión al conocimiento que hay detrás del hacer de un artesano, pues si lo que se debe demostrar es que la virtud es conocimiento, el arte es lo más cercano a la experiencia común para comparar y comprobarlo.

Un problema con la analogía reside en que no solo la dimensión del fin a alcanzar es diferente entre un arte cualquiera, por caso la carpintería, y una virtud como la justicia, sino que en un caso el fin está claro y a lo que apunta al arte es a la mejor forma de llegar a él, es decir, es un conocimiento de medios, mientras que en el otro caso el fin no aparece tan claramente

¹² El rechazo de la equiparación de arte y virtud estará, por ejemplo, en Aristóteles, *Ética Nicomaquea* II.5.

¹³ Trad. propia.

¹⁴ Hay algún desacuerdo con la medida en que el término *tékhne* implica un fin o producto externo diferente al propio arte y su ejecutor; véase Roochnik (1996, p.5).

¹⁵ En Dorter (2001) la *tékhne* aparece como una variedad de la *epistéme* que incluye una utilidad práctica (338).

determinado (lo que lo vuelve de interés filosófico). Un arte no se pregunta por el fin, sino solamente por los medios para alcanzarlo (Annas, 1981, 26); es un tipo de conocimiento instrumental. Al preguntarnos por la justicia, sin embargo, no nos preguntamos, al menos en principio, por la mejor forma de alcanzarla, en tanto esta es una pregunta subsidiaria de otra que debemos responder, por orden lógico, primero: ¿qué es la justicia?

Rescato a continuación los aspectos en torno a la *tékhnē* que aparecen tanto en la refutación a Polemarco como en la posterior refutación a Trasímaco:

- 1) El arte tiene un producto que aplica sobre algo previamente existente. Así, por ejemplo, la medicina da remedios a los cuerpos. Posee, en este sentido, una utilidad limitada a los objetos que le corresponden (332c - 333a).
- 2) El arte capacita tanto para lo bueno como para su contrario: el que es capaz del mayor bien es capaz, también, del mayor mal (332d-e). Así, el médico tiene el conocimiento que permite dar salud a los cuerpos y, también, causarles mal. Esta idea reaparecerá en la corrupción de las naturalezas filosóficas (491d-e).
- 3) En tanto conocimiento, el arte no se equivoca. Este es el argumento que Trasímaco da como respuesta a la refutación de Sócrates basada en el principio de falibilidad. Es extraño decir que un conocimiento no se equivoca;¹⁶ en realidad, es quien practica un arte el que se equivoca o no. Lo que Trasímaco sostiene es que, en cuanto alguien aplica su arte y, por tanto, en cuanto es verdaderamente artesano, este no se equivoca: habla en términos teóricos estrictos.¹⁷
- 4) El arte es autónomo en lo que respecta a su objeto (342a-b): al determinar lo conveniente para él, no requiere del auxilio de ningún otro arte.
- 5) Es en vistas a la conveniencia del objeto al que se aplica que se ejerce un arte dado (342d-e, 345d, 346e), nunca a la de su practicante. Este aspecto demuestra la inexactitud de la analogía, pues Sócrates menciona un arte que sí beneficia a su practicante, el de hacer dinero. Por otro lado, ¿por qué no pensar que un arte pueda beneficiar tanto al artesano como al objeto sobre el que ejerce su arte? El médico

¹⁶ Esto se sostiene en los libros centrales. La *doxa* puede llevar a creencias verdaderas pero también a falsas, por lo que no es confiable; el *conocimiento* genera siempre nociones verdaderas porque es de lo que es completamente (Reeve, 1988, 68).

¹⁷ Hay una constante en los diálogos platónicos que es definir al hombre a partir de sus facultades y a las facultades a partir del hombre, lo que Sprague (1976) llama principio experto-facultad-objeto (9). Al preguntarnos quién es carpintero, nos estamos preguntando qué es la carpintería, y a la inversa.

trabaja en pos de la conveniencia de los cuerpos enfermos, pero el hecho de hacerlo bien le significa una retribución económica, una reputación en la ciudad y una satisfacción interna de cumplir adecuadamente su rol.

A partir de la analogía, la justicia aparece como un tipo de conocimiento; no obstante, vemos que en estos primeros intercambios con Céfalo y Polemarco la justicia no se ha puesto aún en el plano político. Quien realiza este pasaje es Trasímaco.

§2. Trasímaco y la justicia en la polis

Al explayarse en su idea de que lo justo es “lo que conviene al más fuerte” (338c), Trasímaco identifica al más fuerte con el gobierno, “el que tiene la fuerza en cada Estado” (338d), quien siempre establece las leyes que son de su conveniencia (338d-e). No había habido, hasta este momento, ninguna referencia ni al gobierno ni a las leyes. La justicia, a pesar de haber sido planteada con Polemarco como una virtud relacional que permitía el emprendimiento de acciones colectivas, se trataba de forma particularizada, refiriendo a cómo uno se comporta con los demás. Con Trasímaco ya no se trata simplemente de las acciones particulares de un hombre en sus relaciones con otros, sino de su comportamiento en vistas al contexto social íntegro en el cual se encuentra inserto, es decir: es una noción de orden que, como tal, implica la existencia de un todo (la ciudad) conformado por partes fácticamente desiguales. Digo fácticamente porque no hay indicios en el discurso de Trasímaco de si la desigualdad se basa en cuestiones naturales o no: el fuerte es fuerte de hecho porque gobierna, y el débil lo es porque no gobierna y está sometido al fuerte. Esto difiere del retrato de la génesis de la justicia y la injusticia de Glaucón en el L. II. Allí, la fortaleza y debilidad de los individuos no son propiedades situacionales sino connaturales a estos: uno es fuerte y por eso actúa conforme a su potencia, mientras que el otro es débil y hace lo propio. La diferencia entre los dos estriba, justamente, en que Glaucón plantea una génesis (¿cómo aparecen la justicia y la injusticia en la ciudad?), mientras que Trasímaco solo pretende describir cómo la justicia y la injusticia son en la ciudad. Sócrates seguirá el camino iniciado por Glaucón: partirá del hombre considerado en su esencialidad básica y, nuevamente, al hacerlo nota, además de la insuficiencia de su condición (el desequilibrio entre sus necesidades y sus capacidades de satisfacerlas individualmente), la desigualdad natural entre

las personas. Esa desigualdad es la base de su ciudad justa, de la división del trabajo, del gobierno de los sabios, en definitiva: de la justicia misma.¹⁸

La tesis de que el gobierno implanta las leyes que son de su conveniencia¹⁹ implica que el gobernante tiene un doble conocimiento: primero, el de aquellas cosas que le convienen; y segundo, el de la legislación, para que sus leyes sean acordes a dichas cosas.

Sócrates refuta primeramente la tesis de Trasímaco sobre la base del principio de falibilidad (339c; el gobernante puede equivocarse y legislar lo que no le conviene), que deriva en la paradoja de que la justicia podría ser, para el súbdito, tanto obedecer como desobedecer al gobernante. No es la primera vez que el principio de falibilidad aparece: Sócrates lo usó antes para refutar a Polemarco (334b-e) sin que este lo cuestionara. Trasímaco no lo acepta con la misma mansedumbre: su uso resulta para él intelectualmente deshonesto, propio de un “tramposo” (340d) y contrario a las reglas tácitas que debieran ser base de la conversación.²⁰

Tras.: [...] usamos la expresión ‘el médico se equivocó’ o ‘el calculador o el gramático se equivocan’. Pero cada uno de estos, [...], en la medida que es aquello por lo cual lo denominamos así, [...] jamás se equivoca. [...], en sentido estricto, [...] ningún artesano se equivoca, puesto que el que se equivoca al carecer del conocimiento respectivo se equivoca en algo en que no es artesano. Y así como el artesano o el experto, ningún gobernante se equivoca cuando es gobernante [...] (340d-e).

Desde el punto de vista de Trasímaco ni el médico, ni el gobernante, ni cualquiera que esté definido por su arte se equivoca. Que el ser humano sea falible, como efectivamente es, resulta inconducente en la discusión: no podría definirse jamás ningún arte si hubiera que agregar a toda proposición una cláusula que atienda la posibilidad de error. Sócrates acepta rápidamente esta norma de atenerse a los conceptos estrictos y no a su eventual falibilidad, y en el resto del diálogo se atiene rígidamente a ella; si no lo hiciera, todas sus afirmaciones tendrían que ser matizadas. Un zapatero, por caso, sabe hacer zapatos, pero alguno puede salirle defectuoso. Las

¹⁸ La desigualdad ya aparece en Polemarco cuando este refiere a los amigos y enemigos y define a uno como bueno y al otro como malo (332a). Esta distinción, sin embargo, no se hace sobre la base de las capacidades: nada se dice sobre si el malo es tal por su incapacidad de ser bueno o si, como Glaucón podría sugerir, el bueno es tal por su incapacidad para ser su contrario.

¹⁹ Es Trasímaco quien introduce la cuestión de la conveniencia o no de la justicia (Annas, 1981, 38).

²⁰ Un análisis más detallado en Tordesillas (2021).

causas del error pueden ser variadas y difícilmente puedan ser contenidas en una proposición, por lo que su eventual consideración es un obstáculo para el avance de la indagación. Debemos asumir que el zapatero sabe hacer zapatos y, en tanto zapatero, no se equivoca; un zapatero, luego, puede equivocarse, pero no estamos indagando sobre un zapatero particular sino sobre uno modélico, condición para que la filosofía pueda avanzar.

En la escena de Trasímaco aparecen algunas premisas que luego se asentarán firmemente en el diálogo.²¹ Tanto para Sócrates como para Trasímaco la justicia es un principio de ordenación que se basa en un supuesto de desigualdad y el gobierno una especie de conocimiento. Evidentemente, a partir de esa base común surgen las diferencias, que giran fundamentalmente alrededor de una noción omnipresente en *Politeia*, la conveniencia. El error de Trasímaco reside en entender que la conveniencia del gobernante tiene como contracara un perjuicio para los súbditos. Su profundo individualismo le impide ver que la justicia no trata primariamente sobre la conveniencia de los individuos sino del todo que estos conforman. En la ciudad justa, lo que veremos es una convergencia de intereses.²²

En el contexto de la refutación a Trasímaco, más concretamente en el momento en que Sócrates corrige la concepción de arte de este, declarando que un arte se ejerce siempre en beneficio de aquello a lo que se aplica y no de quien lo ejerce, aparece por primera vez la idea de que deben ser los “mejores” y “más aptos” (347a-b) quienes gobiernen. Sucesivamente se desarrolla esta noción de “lo mejor” (352d-353d). Sócrates sostiene que algunas funciones se corresponden con un único objeto que las ejecuta, como la vista con los ojos (352e). No hay debate en torno a que tal órgano debe ejercer dicha función: nadie pretendería oír con otra cosa que sus oídos. Otras funciones, en cambio, pueden ser realizadas por más de un órgano o instrumento, pero siempre hay, de entre estos, uno que es el que lo hace mejor y que es, por eso, el más apropiado. El ejemplo que Sócrates ofrece es el de cortar un sarmiento: uno puede utilizar un cuchillo, pero lo mejor será hacerlo con una podadera, la herramienta diseñada específicamente para cumplir tal función. Sócrates ya no habla aquí de arte sino de cualquier tipo de acción que uno puede realizar, utilizando para ello los instrumentos naturales de los que está provisto (su cuerpo), los instrumentos naturales exteriores a él y los construidos con su arte.

²¹ En la lectura de Strauss (1964), el contenido del diálogo está anticipado en el primer libro (68-69). Algo similar sugieren Rowe (2007, 41-42, 51-52) y Sedley (2007).

²² La diferencia, en definitiva, se reduce a si los intereses pueden encontrar un punto de armonía o si la tensión entre ellos es irresoluble (Aronson, 1972, 392).

Si bien el planteo se da en términos instrumentales, se puede proponer la presencia de un trasfondo más amplio que conecta con una noción que aparece explícitamente en el L. II. Las distintas artes pueden ser ejercidas por diferentes personas: un zapatero puede gobernar, un filósofo hacer zapatos, un guerrero tejer; evidentemente, sin embargo, hay una función que cada uno de ellos ejercerá de mejor manera, y lo hará porque tiene para ello una excelencia (353b). La cuestión radica entonces en identificar la excelencia que se corresponde con cada quehacer y vincular esta con un tipo de persona o clase social, es decir, el proyecto que emprende Sócrates en búsqueda de la justicia. Cada uno tiene diferentes disposiciones naturales que determinan la función que debe desempeñar (370a-b).²³ Entre estas funciones está, naturalmente, la del gobierno.

§3. ¿Quién debe gobernar?

La pregunta por quién debe gobernar tiene dos respuestas diferentes (mas no excluyentes) previas a la aparición del filósofo rey.

En la refutación a Trasímaco aparece expuesta primero la paradoja según la cual el mejor gobernante es el que no desea gobernar. Su reluctancia se debe a que el gobierno, en tanto *tékhnē*, no procura el bien de quien gobierna sino el de aquellos a quienes gobierna (342e, 345d-e). Esto es así para la generalidad de las artes, por eso quienes las practican buscan una retribución. Esto lleva, contra el sentido común según el cual el poder es deseado *per se* en tanto beneficia a su poseedor, a la tesis de la involuntariedad del gobierno (346e).

Para gobernar se necesita entonces un móvil diferente al simple “amor al arte”. Sócrates menciona tres: dinero, honores y castigo. Los tres son catalogados como “remuneraciones”, lo que desconcierta a Glaucón por asignarles este un carácter positivo a los dos primeros pero negativo al tercero. En realidad, o es a la inversa, puesto que la necesidad del castigo sería una prueba de que quien gobierna es la persona indicada mientras que los otros dos pruebas de lo contrario, o bien los tres tienen un carácter negativo. Sócrates indica que “los hombres de bien no están dispuestos a gobernar con miras a las riquezas ni a los honores”, por lo que “es necesario que se les imponga compulsión y castigo para que se presten a gobernar”,²⁴ al “amor a los

²³ Esta función es lo que hace que a cada uno le sea provechoso vivir (407a). El hombre está, así, al decir de Hegel [1821, §262, Agreg.], determinado naturalmente: no tiene la libertad de elegir la ocupación que quiere para su vida (1999, 384).

²⁴ Por segunda vez en el diálogo aparece la noción de compulsión; en efecto, en la escena inicial es el mismo Sócrates es que es víctima de ella, al ser obligado a permanecer en el Pireo (327c-328b).

honoros o la plata” los califica de “reprobables” (347b-c), y el castigo en cuestión consiste en que si el mejor se niega a gobernar estará condenado a ser gobernado por alguien inferior a él (347c).

La paradoja de que el mejor para gobernar es el que no lo desea pero aún así acepta hacerlo posee la ventaja, para Platón, de eliminar un motivo de disputa interna en la ciudad: “[...] si has hallado para los que van a gobernar un modo de vida mejor que el gobernar, podrás contar con un Estado bien gobernado; [...] cuando el gobierno se convierte en objeto de disputas, semejante guerra doméstica e intestina acaba con ellos y con el resto del Estado” (520e-521a). La paradoja se da, entonces, por razones de estabilidad política (Klosko, 2006b, 170; Mahoney, 1992, 272; Oppong Peprah, 2021).

Hacia el final de la exposición de la ciudad justa aparece nuevamente la pregunta por quién debe gobernar. Sócrates nos dice que: (a) “los más ancianos deben gobernar [...]”; (b) “[...] han de ser los mejores de aquellos”; (c) “han de ser [...] los más aptos para guardar el Estado” (412c).

La afirmación (a) se considera “patente”; Sócrates no da ninguna explicación y nadie parece necesitarla. Uno puede asumir que se valora la experiencia ganada en los años de servicios a la ciudad. En el L. VII la afirmación de que deben gobernar los más ancianos es revisada. Sócrates dice allí que la selección de los gobernantes no puede ser de entre ancianos, pues la capacidad intelectual necesaria para la filosofía disminuye con la edad (536d). Quienes gobiernen deben tener, aproximadamente, 50 años (540a-b), y lo harán hasta que hayan educado a otros para ocupar su lugar.

La afirmación (b) no agrega nada nuevo: todavía resta afirmar qué es lo que hace mejor a uno para el gobierno. La afirmación (c), por su parte, arroja algo de claridad sobre la función del gobierno: guardar la justicia evitando el cambio. El gobierno tiene una misión de conservación (esto reaparece en 536b): debe evitar las grandes diferencias de riqueza y pobreza que rompen la unidad de la ciudad (421d-422a), debe defender a esta de los posibles ataques externos (422a-423d) y, sobre todo, debe cuidar que no se haga innovación alguna en la educación ni se violenten las normas establecidas para esta (424b-424e). Sócrates no explicita, sin embargo, qué tipo de conocimiento garantiza poder cumplir tal función.

Más tarde, al distinguir las virtudes que coexisten en una ciudad, la sabiduría, la valentía, la templanza y la justicia, Sócrates vuelve a asociar la sabiduría con quienes gobiernan y califica

a este conocimiento particular de prudencia, para distinguirlo de otros conocimientos presentes en la ciudad (428b).²⁵ Todos aquellos que tienen un arte poseen un tipo de conocimiento: el carpintero sabe cómo debe hacerse correctamente una cama; el zapatero, un zapato. Cada uno de esos conocimientos está enfocado en un quehacer particular. El conocimiento propio de la clase dirigente debe ser más amplio en perspectiva: un conocimiento “por el cual no se delibere sobre alguna cuestión particular del Estado sino sobre este en su totalidad y sobre la modalidad de sus relaciones consigo mismo y con los demás Estados” (428d; 2014). Se trata de un conocimiento general y sinóptico que trata sobre la ciudad en términos globales, regulando las relaciones que hay en su interior de tal manera que se procure su conservación y las relaciones con otras ciudades, la política externa, cuyo *summum* es la guerra. La prudencia es un tipo de conocimiento dirigido hacia la toma de decisiones óptimas en un contexto dado.

Hasta aquí hemos visto que la justicia requiere un orden y que el orden requiere que, de acuerdo a las condiciones innatas en las personas, desarrolladas y perfeccionadas por medio de la educación, gobiernen los más aptos y obedezcan los demás, ateniéndose cada uno a aquello que mejor puede hacer. Es decir: tenemos la hipótesis de que ciertas personas están especialmente capacitadas para gobernar por condiciones innatas y formativas y de que la justicia demanda que estas gobiernen efectivamente. No hay ninguna mención al filósofo rey. El gobernante posee la virtud de la sabiduría, que se entiende como prudencia y que trata sobre la totalidad de la ciudad y no sobre algún aspecto particular de ella: eso es todo.

La única vez que la filosofía aparece en el diálogo antes del L. V es en el contexto de la elucidación del carácter de los niños y niñas que deberían ser seleccionados para la formación como guardianes. La filosofía aparece aquí en términos de *eros* y no específicamente humanos, ya que Sócrates encuentra esta inclinación filosófica en los perros: “[...] para llegar a ser un verdadero guardián, se requiere [...] a la fogosidad, añadir el ser filósofo por naturaleza?”, luego: “[...] ese es un rasgo exquisito de la naturaleza del perro, el de ser verdaderamente amante del conocimiento, o sea, filósofo”; y finalmente: “¿[...] acaso no es lo mismo [...] el ser amante de aprender y el ser filósofo?” (375e-376b). Sócrates trata aquí a la filosofía de manera literal: es el amor por el conocimiento. La filosofía que presenta luego como conocimiento necesario para establecer la ciudad justa será algo diferente: si es extraordinaria entre los seres humanos, es

²⁵ El término que Sócrates utiliza para calificar este Estado sabio es *euboulos*, y la virtud *euboulia*. Eggers Lan (2014) y Camarero (2017) hablan de “*prudencia*”, Divenosa y Mársico utilizan la expresión “*habilidad para deliberar*” (2005, 290), similar a la traducción inglesa de Bloom, que habla de “*good counsel*” (1991, 106, 456).

completamente ajena a la naturaleza animal. El perro, dice Sócrates aquí, considera amigo a aquel al que conoce y enemigo al extraño. La filosofía, en términos estrictos, comporta un movimiento en sentido inverso: un cuestionamiento de lo que se cree conocer y el abrazo de lo que es extraño pero real. Lo que sí se mantendrá, no obstante, es la característica básica de ser amante de aprender.

Llegados a este punto no encontramos ninguna referencia al filósofo rey ni mayores precisiones sobre el saber propio del gobernante. Sócrates se ha preocupado más por establecer las condiciones que generen una armonía de intereses tal que los gobernantes estén dispuestos a reinar en vistas al bien común y no al propio, a diferencia del gobernante de Trasímaco. Cuando el filósofo rey hace su aparición en el L. V, la discusión se ha movido de plano.

§4. El problema de la facticidad y la aparición del filósofo

Finalizada la primera sección de la indagación dedicada a la elucidación de lo que la justicia es, Sócrates se predispone a cumplir de forma íntegra con la misión encargada por Glaucón y Adimanto, mostrando la conveniencia de ser justo a partir de la comparación de la justicia con las distintas formas que la injusticia puede tomar. Una nueva intervención, sin embargo, fuerza a Sócrates a dar precisiones sobre la posesión común de mujeres e hijos.

Sócrates desglosa el problema en dos niveles. El primer desglose se da entre la pregunta por lo mejor y la pregunta por lo posible (450c-d). Los distintos interlocutores de Sócrates han intervenido por cuestiones de conveniencia (¿cómo argumentamos satisfactoria y suficientemente a favor de la posesión común de mujeres e hijos?) y profundización (la posesión común puede tomar muchas formas, ¿a cuál se está refiriendo Sócrates?), pero no de posibilidad. Quien introduce el problema de la facticidad en la discusión, clave para la entrada en escena del filósofo rey, es Sócrates, aunque luego sea puesto en boca de Glaucón (471c-d).

En un segundo nivel, el desglose se da entre la relativa igualdad de los sexos en lo referente al cuidado de la ciudad y la conveniencia de que hijos y esposas sean comunes. En el tratamiento del segundo punto se retoma la distinción entre lo mejor y lo factible, y Sócrates, que ha introducido este segundo nivel de análisis, pide mantenerlo separado, por el momento, de la discusión (458a-b). Hay una disociación, así, entre lo paradigmático, que como tal no debe dar cuentas de su posibilidad de realización, y la factibilidad de que las cosas puedan ser acordes a ese paradigma.

Cuando Glaucón exige el tratamiento de la tercera ola, la “más grande y la más peligrosa” (472a), que Sócrates incitó pero pidió postergar, se opera una fina traslación en cuanto al alcance de la pregunta por la factibilidad, pues Sócrates la había planteado con respecto a la posesión común de mujeres e hijos (457d) y Glaucón pregunta, en cambio, “si es posible que llegue a existir tal organización política y de qué modo” (471c). Ciertamente, el comunismo familiar puede aparecer como el requisito de más difícil realización en el proyecto delineado, pero otros puntos implican también grandes dificultades: el comunismo de bienes, el estricto régimen de educación, la implantación de la noble mentira, etc. La pregunta por la posibilidad debe, pues, englobar todos estos temas.

En 473d Sócrates presenta la condición bajo la cual la ciudad delineada en la discusión puede cobrar existencia histórica:

Soc: A menos que los filósofos reinen en los Estados, o los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen de modo genuino y adecuado, y que coincidan en una misma persona el poder político y la filosofía, y que se prohíba rigurosamente que marchen separadamente por cada uno de estos dos caminos las múltiples naturalezas que actualmente hacen así, no habrá [...] fin de los males para los Estados ni tampoco [...] para el género humano; tampoco [...] se producirá, en la medida de lo posible, ni verá la luz del sol, la organización política que [...] acabamos de describir verbalmente (473d-e).

El centro del pasaje es, naturalmente, la coincidencia de poder político y filosofía. El método a través del cual esta coincidencia se alcance resulta indistinto: puede el filósofo asumir el poder o el gobernante volcarse a la filosofía. La consecuencia es radical y ambiciosa: el fin de los males. La dimensión de tal fin justifica la compulsión como medio para garantizar la mencionada coincidencia. Si la nobleza del objetivo justifica la compulsión, esta es necesaria porque las naturalezas del político y del filósofo son diferentes y, por tanto, como el pasaje reza tienden a tomar caminos diversos en la vida.

A partir de esta presentación, toda discusión sobre la posibilidad de la ciudad justa se traslada hacia la pregunta por la posibilidad de la coincidencia entre filosofía y poder político.²⁶ Los problemas que debieran abordarse son: la definición precisa de ambos términos (filosofía y

²⁶ Dialécticamente, Gutiérrez entiende a la coincidencia entre filosofía y poder político como hipótesis a partir de la cual se evalúa la factibilidad de la ciudad buena (2017, 123).

poder político), la evaluación de su conveniencia (es decir, la consideración de las ventajas y desventajas del gobierno de los filósofos y de los no-filósofos) y, finalmente, la comprobación de su posibilidad. Este tratamiento no es, sin embargo, dispensado.

Respecto al primer punto, Sócrates no cree necesario definir al poder político. En la discusión con Trasímaco hubo una aparente y tácita coincidencia en entender al fuerte, al gobernante y al poseedor del poder político como una y la misma cosa: aquel que legisla, es decir, establece leyes de conducta en la comunidad. La diferencia entre Sócrates y Trasímaco emerge a la hora de determinar si quien gobierna lo hace en su conveniencia o en la de otros y si lo hace por su propia voluntad o es forzado. Conforme avanzamos en la exposición socrática, sin embargo, la legislación no parece ser la ocupación preeminente del gobernante, sino la educación (423d-e; Andrew, 1983, 514). El guardián, en tanto gobierna, guarda la justicia, y para hacerlo cuida las distintas instituciones y normas establecidas en ella, todas las cuales se reducen al sostén del sistema, la educación.²⁷ La legislación y las leyes tienen un papel secundario en *Politeia*. Aunque no totalmente ausentes,²⁸ Sócrates les resta relevancia: si el entorno educativo está debidamente garantizado, las leyes son inútiles y aparecen como obviedades que no necesitan enunciarse para ser observadas; si el entorno está corrompido, la enunciación de las leyes es necesaria pero inútil, pues no serán obedecidas (425a-e, 426b-427a).

La filosofía, por otro lado, sí requiere ser definida con precisión, por ser algo que escapa al entendimiento de la mayoría y por existir una falsa filosofía que ha generado para la verdadera una reputación negativa. A esta definición esclarecedora se aboca en lo sucesivo y en ella parece encontrar justificación el segundo punto mencionado, su conveniencia. La factibilidad de que el filósofo rey gobierne es tratada vagamente, generando una serie de paradojas que abordaremos en la sección siguiente.

El filósofo rey aparece como condición de posibilidad²⁹ de la ciudad buena y justa pero no, en principio, como una parte constitutiva de esta (I.iii). En tanto viene a poner fin a los males de la ciudad, supone la existencia previa de estos males: solo hace acto de presencia cuando se

²⁷ Y, sin embargo, estas leyes no son establecidas por los gobernantes sino por los fundadores. Los gobernantes tienen una existencia posterior a la de los fundadores; aunque en los hechos puedan coincidir ambas funciones (fundación y gobierno), no necesariamente lo hacen, y aun si lo hacen entrañan operaciones diferentes: la legislación se corresponde con la fundación, mientras que el gobierno con la conservación del cuerpo de leyes. Así, contra el retrato común del filósofo rey de *Politeia* como un gobernante absoluto, vemos que, al menos en principio, si hay una figura absoluta es la que funda la ciudad, no el filósofo que la gobierna luego.

²⁸ Contra la idea de una “ausencia del derecho” (Sabine, 2013, 73-79).

²⁹ Condición de posibilidad que es suficiente, en tanto es el único cambio necesario en las ciudades históricas, y necesaria, pues de no darse no puede alcanzarse la ciudad justa (Gutiérrez, 2017, 123).

discute la posibilidad de transformar las ciudades que ya poseen existencia histórica pero que son injustas y corruptas. El filósofo queda, sin embargo, incorporado a la imagen original de la ciudad buena, lo que se verifica en el diseño de un tramo de educación superior para ellos en el L.VII (521d-534e). En la próxima sección pasaré a delinear con mayor precisión quién es este personaje y los problemas que la definición de su naturaleza genera.

ii. Desafíos y paradojas en la figura del filósofo rey

§1. El desafío humano: definición, naturaleza y educación del filósofo

Sócrates busca una coincidencia entre dos naturalezas diferentes, la del filósofo y la del político. El punto de partida es la definición del filósofo, que discurre por dos sendas. Primeramente encontramos la definición del filósofo *qua* filósofo: ¿qué lo caracteriza como tal? Luego, retomando la tesis según la cual todos los seres humanos poseen predisposiciones hacia el desempeño de ciertas funciones, se determina la naturaleza del alma filosófica.

Lo que distingue al filósofo es el tipo de conocimiento que posee. A diferencia de quienes tienen conocimientos parciales, el filósofo “anhela la sabiduría de forma íntegra”, no una parte de ella;³⁰ y, dado que la sabiduría se refiere a la verdad y no a las apariencias, filósofos son quienes “aman el espectáculo de la verdad” y lo persiguen por medio de un sostenido estudio (475b-e).

El conocimiento verdadero aparece como el conocimiento de lo que es en forma pura y absoluta, las Ideas o Formas, no sujetas al devenir y la variabilidad de las cosas materiales. Lo bello en sí es simplemente bello: no depende de tiempo, circunstancias ni subjetividades. Lo mismo sucede con lo justo en sí: es justo sin más (Annas, 1981, 207). Por el contrario, una cosa particular puede ser bella en un momento dado y desagradable en otro; también dos personas diferentes pueden considerar simultáneamente bella y fea una misma cosa; e incluso una misma persona puede considerar que una cosa tiene elementos de belleza y de fealdad. La posibilidad de predicar contrarios de un mismo ente no habla de una imperfección en nuestra captación de ellas

³⁰ Esta definición es problemática; como señala Annas (1981), al analizar la justicia y la injusticia, o la belleza y la fealdad, Sócrates establece que el interés del filósofo se dirige a los miembros positivos del par, pero en principio podrían existir las Ideas negativas correspondientes (la Injusticia, la Fealdad) y, si el filósofo ama la verdad de forma íntegra, también debería querer conocerlas (208). Esto puede evitarse si entendemos que la Injusticia y la Fealdad no son en realidad Ideas sino, simplemente, ausencia de Justicia y Belleza. Aún dejando de lado esto, es evidente que el amor íntegro por la verdad no debiera ser obstáculo a la especialización: el filósofo es humano y no puede abarcarlo todo. En ese sentido, aun amando todo tipo de aprendizaje, el filósofo debe subordinar algunos a otros (Rosen, 2005, 212).

sino de una imperfección en ellas mismas. De acuerdo con lo desarrollado en la línea dividida ofrecida en el L. VII, dicha captación no es conocimiento propiamente dicho, sino opinión (*doxa*). Quienes son capaces, por medio de un estudio consciente y esforzado, de elevarse desde la observación de las cosas múltiples hacia la unidad subyacente a³¹ y superadora de todas ellas (las cosas bellas contra la Belleza, las cosas justas contra la Justicia) son filósofos; quienes en cambio permanecen en lo mudable y temporal de las múltiples cosas bellas o justas, son *filodoxos* y están a medio camino entre el no ser de la ignorancia y el ser puro de la filosofía (478e-480a).

La filosofía no se presenta aquí como un movimiento sino como un estado: el filósofo es el sabio. Expresado de otra manera: el filósofo no es el que filosofa, es el que sabe, el que ya ha aprehendido aquello que la filosofía busca. Naturalmente, sabe porque filosofa (o al menos filosofó), pero es diferente subrayar un aspecto o el otro. Si destacamos la actividad o la faceta dinámica de la filosofía, no suponemos necesariamente que el fin de tal actividad, la contemplación de la verdad, sea alcanzado. El filósofo no tiene por qué ser un sabio aunque se dirija a la sabiduría; puede ser que nunca alcance esta meta, tal vez incluso sea imposible hacerlo. En cambio, si filósofos son “los que contemplan las cosas en sí” (479e), estos no solo están inclinados a la búsqueda de la verdad y se dedican con ahínco a ella, sino que ya la han captado.

Respecto de la naturaleza de los filósofos Sócrates menciona:

- a) El amor por el estudio de aquello que los ayuda a avanzar hacia la realidad estable, eterna, inmóvil, perfecta (485a-b).
- b) El amor por la verdad y el odio por la falsedad, puesto que conocimiento y verdad aparecen emparentados (485c).
- c) La facilidad de aprendizaje y la buena memoria (486c), pues el no poseer estas cualidades generará frustración y mala disposición hacia el estudio.
- d) La gracia y mesura en su carácter, lo que podríamos caracterizar como apertura de mente, pues el filósofo debe dejarse “guiar fácilmente hacia el aspecto de lo que es cada cosa” (486d)

³¹ Por su relación de causalidad con las cosas sensibles (Soares, 2010, 164).

- e) La moderación respecto a los placeres corporales, las riquezas y los demás deseos mundanos que, comparados con la verdad, son de poca valía.³²
- f) La exclusión de ciertas características incompatibles con el alma que aspira a lo más noble, como la vileza, el miedo a la muerte y la cobardía (486a-486b).

El alma del filósofo debe reunir todas estas características sin exclusión de ninguna, lo que explica por qué “surge pocas veces” y “en pequeño número” (491b).

Tenemos hasta aquí dos términos: lo dado por naturaleza, que predispone y posibilita pero no determina, y la definición del filósofo consumado. Para que la persona poseedora de un alma filosófica cumpla su potencial interviene un tercer término: el proceso de educación. Este se entiende como un camino desde lo que aparenta ser pero no es completamente, en tanto está sometido al devenir, hacia lo que es verdaderamente y siempre, la esencia inmutable y eterna (521c-d). Se trata de un ascenso arduo (lo muestra la alegoría de la caverna) y en etapas (lo muestran la imagen de la línea y la alegoría de la caverna), diferente al proceso educativo general para los jóvenes guardianes. Esta primera etapa de la educación busca inculcar “no conocimientos científicos, sino acordes armoniosos y movimientos rítmicos” (522a). Dado que es una educación del carácter, el imperativo es inculcar buenos hábitos y una intuición general sobre la belleza, la bondad, la justicia, sin necesidad de dar cuenta, argumentativamente, del porqué de cada uno de estos. La educación superior, por otro lado, reclama una evaluación más profunda de las cosas hasta llegar a sus fundamentos. Si la educación inicial parece un tipo de estandarización con vistas al fin de la armonía social, la educación superior reclama romper con esa estandarización a partir del desarrollo de la capacidad crítica. No obstante, si dicha capacidad crítica se desarrolla adecuadamente confirmará aquello que en la educación inicial se había aceptado por bueno o bello, mas con la posibilidad, ahora, de dar cuenta racionalmente de estas cosas.

³² La idea de moderación merece una observación. Sócrates utiliza un “argumento hidráulico” (Beatty, 1976, 554): “[...] cuando los deseos se dirigen con violencia hacia un objeto, tienen menos fuerza para todo lo demás, porque el torrente corre [...] en esta sola dirección [...]. Y aquel cuyos deseos corren hacia el saber y cuanto se le asemeja, aspirará [...] al placer puro del alma y renunciará a los placeres del cuerpo [...] será moderado [...] porque los motivos que a otros mueven a hacer grandes sacrificios en persecución de las riquezas no ejercen influencia [...] sobre él” (485d-e [trad. de Camarero]). ¿Es esto moderación o es, acaso, un caso de *pleonexia*, aun siéndolo de la parte del alma más noble? La moderación del filósofo en este pasaje parece ser algo engañosa. Es útil recordar, con Annas (1981, 133-134), que la parte racional del alma no es solamente una coordinadora de deseos de las otras partes del alma sino que tiene los suyos propios.

Cuando la educación primaria y general finaliza, alrededor de la edad de 20 años, se avanza hacia una fase de la cual Sócrates no da mayores detalles, pero en la cual se busca que los jóvenes comprendan que los distintos estudios que abordaron antes están relacionados entre sí. El programa educativo superior contempla luego una sucesión de disciplinas matemáticas que desembocan en el estudio de la Idea de Bien (522c-530c). Las disciplinas matemáticas, útiles por su abstracción de lo material, mudable y temporal, deben presentárseles desde chicos y de forma no compulsiva (536d). La no compulsividad de la educación en este punto, observemos, es contraria a la compulsividad característica de toda la educación restante. El argumento que esgrime Sócrates es que el hombre libre “no debe aprender ninguna disciplina a la manera del esclavo”, y que al niño debe educársele jugando, no por la fuerza, para “divisar aquello para lo cual cada uno es naturalmente apto” (536e-537e). El hecho de que esta etapa de la educación no sea compulsiva, entonces, es una prueba más en la selección de los mejores, que se combina con otras que prueban su amor por el Estado en los placeres y en los dolores (503a). El alma verdaderamente filosófica ama la verdad en su integridad y el estudio para dirigirse hacia ella; por tanto, elegirá realizar estos estudios, que no son más que un prelude a la verdadera disciplina (531d), la dialéctica. El ejercicio de esta, que permite llegar al estado en que uno es capaz de explicar las cosas existentes acudiendo a los primeros principios de estas, es vedado a los jóvenes y reservado a los adultos por Sócrates.

Concretamente, los guardianes seleccionados comienzan a ejercitarse en la dialéctica a los treinta años, siendo su única actividad durante cinco años (539d). Uno podría pensar que esta es la consumación del filósofo y que, en este tiempo, llega a la contemplación de las Ideas, pero por lo que nos dice posteriormente Sócrates parece no ser así: estos jóvenes emprenden un camino sin llegar a completarlo. Si no se les permite hacerlo es porque todavía deben ser probados una vez más.

En ese sentido, el filósofo debe descender a la caverna para mandar en los asuntos bélicos y desempeñar cargos públicos por 15 años (539e-540a). El objetivo es doble. Por una parte, el futuro filósofo rey, que ha avanzado en sus estudios filosóficos, debe ganar experiencia en otras cuestiones mediante el ejercicio de funciones públicas, primer indicio de que la filosofía no basta para el gobierno de la ciudad. El segundo objetivo de este período de alejamiento de la filosofía y ocupación en las cosas públicas es, nuevamente, probar su carácter y ver si, arrojado al calor de la guerra y los asuntos políticos, conserva la integridad y la rectitud hacia lo que es bueno para él

y para la ciudad o no, dejándose arrastrar por fines de menor valía que el conocimiento, como las riquezas, el poder y/o los honores. Si supera estas pruebas, a sus 50 años será obligado a emprender una vez más el ascenso y, esta vez, completar el camino. En la alegoría de la caverna, este momento se corresponde con la contemplación del Bien. Se trata del “clímax en la biografía del filósofo”, tras el cual solo queda “la tragedia”, que consiste en la incapacidad de habitar ese plano superior debido a su condición mortal (Arendt, 2015, 67). El filósofo es obligado, primero, a ser completamente filósofo, y luego, a dedicarse a los asuntos de la ciudad:

Sóc: [...] se les debe forzar a elevar el ojo del alma para mirar hacia lo que proporciona luz a todas las cosas; y, tras ver el Bien en sí, sirviéndose de este como su paradigma, organizar durante el resto de sus vidas, cada uno a su turno, el Estado, los particulares y a sí mismos, pasando la mayor parte del tiempo con la filosofía pero, cuando el turno llega a cada uno, afrontando el peso de los asuntos políticos y gobernando por el bien del Estado, considerando esto [...] como algo necesario (540a-b).

Según este pasaje, el filósofo rey hace filosofía y gobierna alternadamente, intercalándose con los otros filósofos; esto es válido siempre que sean varios los filósofos que la ciudad ha formado, lo que no puede garantizarse por lo extraordinario de su naturaleza.

¿Es humanamente posible que exista el filósofo tal como lo caracteriza Sócrates? Se trata de una pregunta legítima que podríamos calificar de pre-política. El filósofo (o la filósofa) ha ascendido a la contemplación de las cosas divinas, “la contemplación sublime del tiempo todo y de toda la realidad”, por lo que puede dar “la razón de la esencia” (486a) de cada cosa. El filósofo posee un conocimiento absoluto de cada cosa y de las múltiples relaciones que hay entre ellas. Por su conocimiento del Bien, sabe cuál es el modo de obrar y comportarse en los asuntos públicos y privados. La diferencia entre estos filósofos y quienes solo tienen opinión de las cosas o un conocimiento particular, como es el de cualquier arte, es abismal. Uno puede sentirse inclinado a considerar la naturaleza filosófica como divina o cuasi divina, superando lo puramente humano. Sócrates mismo utiliza la apelación a lo divino para referirse al filósofo (498b-c, 500c-d, 540c).

La descripción grandilocuente y las varias referencias a la divinidad, sin embargo, no deberían ser tomadas sin los matices que el mismo texto les impone. Veamos por ejemplo las

alusiones a la divinidad. Sócrates dice que “en cuanto el filósofo convive con lo [...] divino y ordenado se vuelve él mismo ordenado y divino, en la medida que esto es posible al hombre” (500d). Esta última cláusula, “en la medida en que es posible al hombre”, es la determinante. El filósofo toma algo de lo divino en sí, pero solo hasta cierto punto, limitado por su condición mortal. Sócrates construye un ser humano superior por su conocimiento, pero no debemos perder de vista que este conocimiento tiene límites; estos, sin embargo, solo pueden ser determinados por él mismo. El filósofo que alcanza el mayor grado de conocimiento humanamente posible es quien puede determinar la frontera de lo cognoscible. El filósofo es, en este sentido, quien lleva la humanidad hasta sus límites.

Considerando esto, ¿puede equivocarse el filósofo o es un ser infalible? Si fuera verdaderamente divino, podríamos hablar de infalibilidad, pero el filósofo es aún humano y, en tanto tal, se equivoca; de hecho es un error en el cálculo de los momentos más propicios para la procreación lo que desencadena la degeneración de la ciudad buena (546a-547d). Debemos recordar, en este punto, la refutación al principio de falibilidad de Trasímaco en el L. I (I.i. §2), y podríamos decir, a partir de ella, que el filósofo, en efecto, es infalible, pero lo es en tanto filósofo. Lo que es infalible es siempre el conocimiento, y desde el momento en que una persona se identifica con un conocimiento dado resulta, por lo mismo, infalible, pero cuando sin saberlo abandona ese conocimiento, rompiendo con la identificación, puede equivocarse. Nuestra posesión del conocimiento es frágil, por eso la identificación entre una persona y el conocimiento que esta posee es imperfecta.

En conclusión, aunque el filósofo que describe Sócrates resulte ser demasiado perfecto para un ser humano, no debemos tomar literalmente todo lo que este dice, o, más bien, debemos tomarlo de la misma manera en que este nos invita a entender la ciudad buena, como un paradigma aspiracional. La imagen del filósofo debería ser un ideal rector, una aspiración para quien haga filosofía, pero desde el comienzo debería saber que hay un límite a lo humanamente posible; de lo que se trata es de alcanzar esos límites de lo humano ya no en los discursos, sino en la *praxis*.

Primera paradoja: la multiplicación de funciones

La primera paradoja que surge de la figura del filósofo rey, que analizaré aquí con el fin de evaluar la consistencia de esta con el contexto argumental más amplio del diálogo, no ha sido objeto de gran atención en la literatura.³³ Puede formularse en los siguiente términos:

El hombre justo es el que cumple su rol en la ciudad y no multiplica sus funciones. El mejor gobernante es aquel en quien coinciden el poder político y la filosofía. El filósofo rey gobierna y filosofa. Por tanto, el filósofo rey multiplica sus actividades y, en consecuencia, no cumple con el criterio básico de justicia que implica el ejercicio de una sola función.

Esta paradoja muestra una discordancia entre: (a) el principio de división del trabajo (369e-370a); (b) el principio de especialización de las funciones (370b); (c) la coincidencia de poder político y filosofía (473d).

Los principios de división del trabajo y especialización de funciones, sobre los cuales se funda la ciudad, son aquellos sobre los que también se construye la definición de justicia como “hacer lo que corresponde a cada uno” y no “dispersarse en muchas tareas” (433b). Esto está basado en un criterio de eficiencia: es mejor para el conjunto que uno desempeñe solo una tarea y que esta sea aquella para la que se encuentra mejor dispuesto (370a-b). Esta disposición, a su vez, parte de un componente natural que es perfeccionado por una adecuada educación.

En el apartado anterior vimos cuál es la naturaleza del alma filosófica, cuyas características son repetidamente puestas a prueba y desarrolladas en el proceso educativo. Este proceso educativo mezcla instancias de preparación para la filosofía y filosofía propiamente dicha (539d, 540a-b) con actividades públicas (539e-540a), manteniendo unas y otras siempre separadas. En efecto, en el tiempo que se ejercitan para ser capaces de practicar la dialéctica, los jóvenes guardianes no cumplen, propiamente, la función de guardián: solo se dedican a los estudios; Sócrates es tajante al respecto: deben permanecer “aplicados a la dialéctica de modo serio y perseverante, no haciendo ninguna otra cosa” (539e). Luego, en lo que metafóricamente es el primer reingreso a la caverna, dedican quince años a diferentes funciones públicas también de forma exclusiva (539e-540a). No podemos decir que su formación como filósofos haya

³³ Algunas excepciones: Bloom (1968, 407), Hyland (1995, 102-103) y Schofield (2005, 227-228).

avanzado en este tiempo; en todo caso, estos quince años les han proveído experiencia en cuestiones prácticas y han servido para probar, una vez más, su carácter, pero no les han brindado *a priori* ninguna herramienta que los auxilie para asir aquello trascendente a lo cual, *qua* filósofos, aspiran. En el período que comienza a los 50 años ambas actividades se siguen manteniendo separadas: el filósofo debe terminar el camino que inició al prepararse para la dialéctica, primeramente, y luego sí asumir el gobierno con el auxilio del conocimiento al que arribó mediante la dialéctica. Los guardianes no hacen filosofía y gobiernan al mismo tiempo, aunque su actividad gobernante suponga la actividad filosófica; los filósofos, dice Sócrates, “pasan la mayor parte del tiempo con la filosofía pero, cuando el turno llega a cada uno, afrontan el peso de los asuntos políticos y gobiernan por el bien del Estado” (540b). Puede pensarse acaso que la no coincidencia temporal es producto de lo demandante que resulta tanto la actividad filosófica como la actividad política. Dado que la filosofía requiere tiempo y concentración, ¿no será el ejercicio de gobierno un obstáculo? ¿Y no será la práctica de la filosofía una distracción de la atención que debe prestarse a los asuntos públicos cuando se gobierna?³⁴

Debemos recordar la razón por la que Sócrates introduce el principio de especialización de las funciones, que aparece como natural en la ciudad: porque es más eficiente que su alternativa, la no especialización del trabajo. Es eficiente en el sentido de que una persona que se dedique a una única cosa logrará en su hacer un resultado mejor que el que obtendría si, además de dedicarse a ella, se ocupara de otros menesteres. Es eficiente también porque la persona hará únicamente aquello para lo cual está naturalmente mejor dispuesta, sin realizar otras para las que cuenta con alguna desventaja innata.

Es relevante analizar, por otra parte, la relación entre el principio de división del trabajo y el de especialización de funciones, que Sócrates presenta de forma simultánea pero que podemos separar analíticamente. El principio de división del trabajo es el resultado de la asociación misma a la que las personas son llevadas por su incapacidad de satisfacer individualmente sus necesidades, en principio naturales (en el sentido de dadas; son también infinitas, ya que deben ser satisfechas de forma sostenida durante su vida). Al asociarse, suman el trabajo de cada uno para formar una nueva totalidad, la suma total del trabajo de las partes, cuyos productos serán intercambiados según las necesidades de cada uno: se genera así una situación de

³⁴ Lane (2005a) encuentra esta disyuntiva en otro diálogo, el *Teeteto*: la filosofía requiere abundancia de tiempo libre, mientras que la política se caracteriza por el poco tiempo libre que le deja a quien la practica (330).

interdependencia económica. La división del trabajo se deriva del simple hecho de la asociación; la especialización de las funciones no. Aunque ambos principios son resultados de una inclinación racional, el presupuesto que opera en la división del trabajo es uno de igualdad con el que Sócrates debe romper inmediatamente. Lo que iguala a los hombres en esta primera instancia son sus necesidades. Ahora: si tres personas tienen necesidades que no pueden satisfacer por sí solas y se asocian, cada una aportará a la asociación la misma cantidad de trabajo que hasta entonces realizaba en solitario. El producto del trabajo deberá dividirse entre tres, y dado que ninguno de ellos podía generar lo suficiente para satisfacer sus propias necesidades, el resultado de la asociación sigue siendo insuficiente: las carencias persisten. El principio de división del trabajo separado del de especialización de funciones no es en sí completamente racional, o lo es solo en cuanto presupone el segundo. Para avanzar hacia algo eficiente, de hecho simplemente eficaz, debe dejarse el plano de igualdad fundado en las necesidades comunes e ingresar en el de la desigualdad, fundado en las diversas inclinaciones naturales de los seres. En ese punto sí podemos hablar de racionalidad plena: el hombre se ha asociado y ha encontrado en la asociación una forma de proveer con suficiencia a la satisfacción de las necesidades. La especialización de funciones es racional y natural, satisfaciendo los requisitos de eficacia (cumple su fin) y eficiencia (lo hace de la mejor manera posible): “[...] se producirán más cosas y mejor y más fácilmente si cada uno trabaja en el momento oportuno y acorde con sus aptitudes naturales, liberado de las demás ocupaciones” (370c). Este es el principio racional detrás de la organización de un todo compuesto por diferentes partes; es el principio de armonía entre esas partes y, por eso, es parte esencial del concepto de justicia.

¿Por qué la regla de organización racional que rige para todos los miembros de la comunidad no debería aplicarse al filósofo? ¿No es acaso más eficiente que el gobernante solo gobierne, sin distraerse en otras cuestiones? Exploremos algunas posibles respuestas:

a) *La coincidencia de filosofía y política no rompe el principio de especialización porque la filosofía no es una función en la polis*

Esta es la postura de Greco (2009) y Schofield (2005). El principio de especialización, sostienen, es válido únicamente en lo que hace a las funciones sociales. A Sócrates no le interesan todas las actividades que los ciudadanos realizan sino solo aquellas que contribuyen a la satisfacción de una necesidad social: eso es lo que define a un trabajo en el esquema platónico y la filosofía no satisface ninguna necesidad, amén del valor intrínseco que puede tener para

quien la practica (Greco, 2009). La filosofía no es, entonces, una función social, sino una parte de la educación de los gobernantes que los prepara para ser tales (Greco, 2009, 39; Schofield, 2005, 227), lo cual pone a la filosofía en condición de medio para un fin. La tensión entre política y filosofía no es una tensión entre roles cívicos (Schofield, 2005, 228) y no hay una combinación de funciones sociales diferentes: el principio de especialización permanece intacto (Greco, 2009, 40).

Retomaré luego la idea de que la filosofía aparece, en tiempos de Platón, carente de utilidad social; en lo que respecta a la paradoja en estudio, esta primera forma de resolverla es, a mi entender, consistente, mas no concluyente. Debemos recordar que el principio de especialización de funciones se basa en un criterio de eficiencia. Aceptar que este refiere a los trabajos que satisfacen algún tipo de necesidad social y que la filosofía queda fuera de ese grupo no elimina el problema, ya que negar la existencia de un rol cívico de la filosofía no equivale a negar que esta sea una ocupación de tiempo completo, que tiende a abstraer a las personas de la existencia puramente mundana y, por tanto, a distraerlos en algún punto de las cosas políticas. La filosofía y la política comportan dos géneros de vida distintos; el problema del filósofo rey, en otras palabras, es su dualidad constitutiva. En la coincidencia de poder político y filosofía no surge algo nuevo que sintetice las dos naturalezas en una sola, sino algo en lo que conviven ambas naturalezas en una tensión permanente. Y sin armonía, no puede haber justicia ni felicidad. Además, debe observarse también que para el filósofo la filosofía no es, como sostuve hace un momento, un medio para un fin, sino un fin en sí mismo; de ahí, justamente y como profundizaré luego, que se lo deba obligar a bajar hacia la caverna una vez que ha salido de ella. Si la filosofía es un medio, lo es únicamente desde la perspectiva de la ciudad, desde la perspectiva del fundador al que aludiré luego.

b) La filosofía es una dimensión de la actividad política: la educativa

Esta sentencia es correcta pero inconducente con respecto al problema en examen. En primer lugar, habría que preguntarse de qué educación hablamos. El filósofo practica una educación ciudadana que es dispensada a todo aquel que quiera aceptarla: el examen socrático descrito en *Apología* y *Gorgias*. En este último diálogo Sócrates sostiene de hecho que él es el único que “se dedica al verdadero arte de la política” (521d), pues, como dice Popper (1985), basa su vida en la creencia de que “la forma de perfeccionar la vida política [...] era educar a los ciudadanos en el ejercicio de la autocrítica” (133). Este verdadero arte de la política, sin

embargo, era retratado en *Apología* como una retirada de la escena pública y una reclusión en lo privado (31d-32a), algo contrario a la coincidencia de poder político y filosofía. No es este el modelo educativo que Sócrates defiende en *Politeia*.

Una segunda concepción de la educación es la instrumental. Mientras la educación socrática se dictaba en forma privada pero era abierta a todos, ahora hablamos de una educación pública dispensada solo a personas cuidadosamente seleccionadas, que resulta beneficiosa para el educando y para el educante. Expliquemos esto. Un problema en la figura del filósofo rey es el referido a la naturaleza de su conocimiento: ¿es absoluto o superior pero no aún completo? Ya hice algunas referencias a los límites humanos, pero aquí enfocaré la cuestión desde una óptica diferente siguiendo a Beatty (1976). Para este, considerar al filósofo como sabio, i.e., como aquel que completó el ascenso a la contemplación del Bien, es lo mismo que considerar que su camino ya terminó, que no tiene más que aprender y que solo le queda ver lo mismo una y otra vez (1976, 563-564). Sin embargo, dice Beatty, el hecho de describir al filósofo como dialéctico, entendiendo a la dialéctica como una justificación argumentada de las cosas, nos señala la necesidad del filósofo de confirmar su conocimiento en la escena pública. El filósofo necesita discutir y confrontar con opiniones diferentes para alcanzar una verdadera comprensión del Bien. El gobierno, entendido en este sentido educador, es entonces parte de la realización filosófica (1976, 564, 567), o lo que es lo mismo: la política es ahora un medio para la filosofía.

Esta postura es interesante pero insatisfactoria para resolver la paradoja. En primer lugar, el argumento identifica la política y la filosofía a partir de un tercer término, la educación. Si la filosofía es una actividad educativa o que, al menos, requiere de la educación, y la política es, a su vez, una actividad principalmente educativa, la distancia entre la naturaleza de ambas actividades se ve anulada. Sin embargo, que la política sea una actividad puramente educativa no es algo que Sócrates establezca. Evidentemente la educación es una parte no menor de ella, tal vez la más importante, pero no hay elementos suficientes para sostener que sea la única. La política incluye quehaceres distintos a cuyo cumplimiento el filósofo sí podría ser reluctante. En segundo lugar, aceptando que la filosofía requiere de un intercambio dialógico con otros para completar su camino de ascenso, ¿por qué necesitaría el filósofo asumir el gobierno para mantener este intercambio? Podría hacer, como Sócrates, su tarea educativa de forma privada, sin necesidad de involucrarse en aquellos aspectos de la política que le resultan de menor valía y que lo distraen de su verdadero interés. Aunque se pueda explicar de esta manera el descenso del

filósofo a la caverna, no se deriva necesariamente que dicho descenso esté acompañado del gobierno.

c) Política y filosofía no son opuestos: la filosofía es una forma alternativa de hacer política

Esta posición también elimina la dicotomía entre política y filosofía, realizando para ello una genealogía del concepto de filosofía. Es el caso de Bocancea (2009), quien advierte contra la común pero distorsionada interpretación de la filosofía en Platón a partir de los cánones aristotélicos. La idea del filósofo como persona dedicada a la contemplación que se desentiende de las cosas a su alrededor no se corresponde, según el autor, con la concepción de la filosofía que existía en tiempos de Platón: esta era una actividad contemplativa y, simultáneamente, una actividad relacionada con la política que no concluía en la verdad sino que sustituía a esta (2009, 155). ¿Qué quiere decir con esto último? Que la verdad a la que da acceso la filosofía, a partir de la dialéctica, no es la de un contenido enunciable e irrefutable, no se identifica con el conocimiento de unos principios, sino que es el método mismo (2009, 169), una forma de argumentar y, por tanto, de pensar. La asunción del filósofo rey significaría, así, sustituir un modo de hacer política por otro que se piensa mejor, aquel que se relaciona con el mundo a partir de la perspectiva de un dialéctico.

¿No habla Sócrates, sin embargo, de unir dos naturalezas diferentes? Bocancea observa, primero, que todas las concepciones de la filosofía previas a Platón compartían la creencia de que las virtudes tienen su lugar siempre dentro de un contexto social, lo cual no se pierde en el ateniense: el filósofo es siempre, primero que nada, un ciudadano (2009, 160, 173). Uno no puede evadirse de las funciones cívicas y ser virtuoso simultáneamente. Por eso la filosofía no es nunca puramente especulativa sino que tiene, siempre, consecuencias prácticas. Aún más importante, Sócrates nunca señala como opuestas a la filosofía y a la política, sino que, en la formulación de la tesis del filósofo rey, nos habla de filosofía, por un lado, y de poder político, por el otro. Existen diferentes formas de hacer política, pero siempre hay una que está en el poder; Sócrates busca que la forma filosófica de gobernar sea la que tenga el poder (2009, 162-163).

Sin necesidad de rechazar ninguna de estas observaciones, debo marcar lo siguiente: entender a la filosofía como una forma más de hacer política no anula el hecho de que no es la

forma más eficiente de hacerla. El filósofo rey no dedica todo su tiempo ni a la filosofía ni a la política, sino que se divide entre una y otra; ya vimos, sin embargo, que lo mejor es que cada uno se dedique a una única ocupación. El filósofo en *Politeia* es una dualidad, no tanto porque esté involucrado a la vez en la contemplación y la *praxis*, sino porque tanto la contemplación del filósofo como la *praxis* del político resultan ser actividades absorbentes.

Hay, sin embargo, una alternativa cercana a Bocancea para resolver el problema a partir de los aportes de Wieland (1991), que consiste en entender el conocimiento que defiende Sócrates en *Politeia* y otros diálogos como uno de orden disposicional, no proposicional. En su análisis de los límites de la comunicabilidad, es decir, de la imposibilidad de poner el conocimiento en forma escrita por los límites propios del lenguaje y el carácter no discursivo del conocimiento, Wieland observa cómo es una constante en varios diálogos platónicos la prioridad del saber de uso sobre otros tipos de saber, como el de producción; ese conocimiento consiste en “una competencia que no se deja objetivar y comunicar en la forma de proposiciones” (1991, 23). El conocimiento es disposicional en el sentido de que se refleja en un modo de lidiar con las situaciones, algo que necesariamente se afirma en la práctica y que no puede, entonces, ser adquirido en una abstracción de esta. Si el saber que Sócrates asigna al filósofo rey es uno de este tipo, la coincidencia de filosofía y política no es un problema sino, de hecho, una necesidad: solo el ejercicio concreto de la justicia puede demostrar el conocimiento de esta. En otras palabras, la disyuntiva a la que antes aludí entre contemplación y *praxis* sería solo aparente.

d) Hay una división temporal de las funciones, por la cual, estrictamente hablando, el filósofo no multiplica sus actividades en un momento dado

Este argumento es inconducente, desde el momento en que confirma la anomalía que está en la base de la paradoja analizada: no es natural que una persona realice dos actividades diferentes en la ciudad. Para ser justo, el filósofo no debería abandonar temporalmente la filosofía, sino hacerlo definitivamente, dedicando todo su tiempo a la única función que tiene en la ciudad, el gobierno. Dejaría de ser, entonces, filósofo, para ser propiamente gobernante. El filósofo rey, en cambio, es alternadamente político y filósofo, ya que hace filosofía o gobierna: aunque es filósofo rey, siempre es, en un momento determinado, filósofo o rey.

Beatty (1976) nos dice que, al ser doble el programa de *Politeia* (un programa es filosófico y consiste en mostrar que la justicia hace al hombre más feliz que la injusticia, el otro

es educativo y busca formar a alguien capaz de enlazar su felicidad en la justicia con la felicidad en la justicia de los otros), la respuesta a dónde encontrar “sirvientes desinteresados” de la ciudad reside en “educar a individuos para que, contrariamente al principio una persona - un trabajo, estén calificados para dos trabajos pero amen solo uno” (570).³⁵ La respuesta es satisfactoria para cumplir el objetivo de encontrar gobernantes que no deseen gobernar y que lo hagan únicamente como una necesidad, pero rompe con el principio que fundamenta todo el sistema construido a partir del L. II; y de hecho, Sócrates nunca dice que una persona tenga que amar su función, sea el gobierno u otra, solo que tiene que cumplirla.

La paradoja analizada no es ni una nota de color ni una inconsistencia fácilmente salvable. Aun si aceptamos que el filósofo no ejerce dos funciones diferentes por negarle esta denominación a la filosofía, lo cierto es que el filósofo sí multiplica sus actividades, afectando el fundamento eficientista del principio de especialización de las funciones que implica en el ecosistema social una maximización de la utilidad. El filósofo, el ser más justo de la ciudad, resulta de esta manera injusto según la propia definición socrática.

Una clave para resolver esta paradoja evitando esta conclusión, sin embargo, puede residir en la noción antes aludida de Wieland del conocimiento filosófico-político como uno disposicional y no proposicional. Si la filosofía es un saber de tipo disposicional que se aprende y ejerce a través de la práctica misma, la oposición entre la vida del filósofo y la del político gobernante desaparece, especialmente desde el momento en que ambas parecen apuntar a un mismo objeto: cuál es la forma de vida que conviene a uno, lo cual se vincula directamente con la justicia. A lo sumo, puede observarse a esta afirmación que aunque ciertamente la filosofía y la política comparten el objeto de la justicia, la filosofía tiene intereses más amplios, un punto que retomaré en la tercera sección del capítulo. Por otra parte, cabe preguntarse por qué el filósofo se resistiría a asumir el gobierno si al hacerlo no estaría abandonando la filosofía sino, de hecho, consagrándose a ella. En otras palabras, ¿por qué debe ser obligado el filósofo a gobernar si hacerlo no limita su actividad filosófica sino al contrario? El problema continúa siendo que la política y la filosofía aparecen como dos géneros de vida diferentes.

³⁵ Trad. propia.

§2. El desafío histórico: corrupción del alma filosófica y compulsión para gobernar

Paso ahora a tratar lo que denomino el desafío histórico que implica la figura del filósofo rey, con el cual me refiero a la dificultad de que poder político y filosofía coincidan considerando el trasfondo histórico social en que esta coincidencia debería darse. Para Sócrates, “ninguna de las constituciones políticas” de su tiempo era “digna de la naturaleza filosófica”. Esto no significa que la naturaleza filosófica no pudiera surgir, sino que el entorno social resultaba corruptor para estas, tendiendo a desviar sus inclinaciones naturales y malogrando su potencialidad “tal como una semilla exótica sembrada en tierra extraña se desnaturaliza” (497b).

Una educación adecuada a la naturaleza de cada uno es capaz de realizar la mejor versión que puede existir de este y la más útil en términos sociales. La falta de educación o una mala orientación de esta puede malograr tal realización. Si a esto agregamos que la potencialidad para el bien es una potencialidad para el mal de igual magnitud, obtenemos que, mientras el alma educada y plenamente realizada puede llevar a cabo grandes cosas, mal educada y pervertida es capaz de las peores: el alma filosófica es la más peligrosa si se desvía del camino que naturalmente debe seguir (493d-e). Tratar adecuadamente el alma de los filósofos es necesario no solo para producir el mayor bien, sino también para evitar los mayores males.

El desvío de las almas filosóficas es un hecho que Sócrates evidencia en su tiempo y que explica la reluctancia a entregar el poder a los filósofos e, incluso, a tomarlos seriamente. Los filósofos son vistos, según Adimanto, como extraños, depravados e inútiles para los asuntos públicos (487c-d); Sócrates agrega: “inútiles y charlatanes de las cosas que están en lo alto” (489c). En tanto esta imagen no se corrija, la coincidencia entre poder político y filosofía no podrá darse. Aquí hay dos puntos para observar.

Primero, la imagen del filósofo importa. A menudo leemos en los diálogos platónicos que la opinión de la mayoría es algo de lo que no deberíamos preocuparnos (*Critón*, 44c, 46b; *Laques*, 184d-e). En *Politeia*, la idea de que la mala reputación de los filósofos es de poca importancia viniendo de la muchedumbre es rechazada por Sócrates, y esto por una cuestión pragmática: el gobernante necesita el consentimiento de los gobernados. Por eso la necesidad paralela de la persuasión en la ciudad y la declaración de amistad con Trasímaco (498c-d; Strauss, 1964, 124). Trasímaco y los de su tipo tienen una función en la ciudad buena: infundir

en la mayoría opiniones correctas, la primera de las cuales es la rectificación de esa imagen negativa que de los filósofos se tiene.

El segundo punto es que esta imagen que se busca desterrar es admitida por Sócrates como verdadera, pero en un sentido histórico únicamente. La muchedumbre cree aquello que ve, y lo que ve son almas filosóficas corrompidas por su entorno social (535c). Es en este contexto que aparece el primer ataque a la democracia, muy anterior al de 555b.

La imagen de los filósofos en la ciudad, que refleja un hecho realmente negativo, tiene un origen social, el entorno corruptor, y una solución también social, la persuasión de la masa. Los factores corruptores son varios. Están primero los falsos practicantes de la filosofía (500b), discutidores profesionales que aman la discusión por la reputación que les da triunfar en ellas y no, como el verdadero filósofo, por considerarla un medio para alcanzar la verdad. Sócrates no lo dice, pero bien puede ser que estos falsos filósofos, que dicen ser tales pero no lo son (490b), sean los filósofos potenciales corrompidos por el entorno. En 491b nos da, sin embargo, un indicio de algo diferente al hablar de “las almas que imitan la naturaleza filosófica y se abocan a tal ocupación, arribando a una ocupación que las sobrepasa y de la que no son dignas [...]” (491a). Los falsos filósofos pueden ser, por un lado, las personas con inclinaciones naturales hacia la filosofía que por el entorno social se han desviado de su naturaleza, y, por otro lado, las personas que sin inclinaciones naturales hacia la filosofía la practican como deporte, de mala manera, intentando obtener de ella algún otro beneficio que la pura contemplación de la verdad.³⁶

En segundo lugar, hay una imputación a la democracia, el gobierno de la muchedumbre que en masa celebra unas opiniones y/o conductas y condena otras con tal ímpetu que una persona se ve arrastrada a coincidir (492b-c). Lo que, con una expresión moderna, podríamos denominar como presión social, se ve acompañado del uso de la fuerza cuando la persona se

³⁶ En cualquiera de los dos casos puede pensarse que Sócrates está hablando aquí de los sofistas. En *Protágoras*, Sócrates presenta al sofista como un vendedor de enseñanzas cuya calidad alaba pero en verdad desconoce (313c-d). En un diálogo posterior, *Sofista*, el Extranjero de Elea define al sofista en términos de una mala imitación del filósofo (o más precisamente del sabio, *sophos*, de quien toma un nombre semejante, 268c), alguien que no tiene conocimiento pero que actúa como si lo tuviera, obligando por medio de discursos breves a hacer entrar a su interlocutor en contradicciones (*Sofista* 268b; ver también *Politeia* 539c, donde Sócrates opone quienes se entregan a las discusiones como un medio de búsqueda de la verdad y quienes lo hacen entendiendo a dichas contradicciones como un juego). Veremos reaparecer al sofista inmediatamente en el discurso de Sócrates en *Politeia*; por cierto, este no especifica si los discursos del sofista en quien piensa son breves o extensos, refutativos o propositivos. Como Guthrie indica, el Extranjero en *Sofista* parece estar considerando al sofista básicamente como un erístico (Guthrie, 1992, 171-172), lo que difiere de la presentación que de este se hace en otros diálogos, como *Protágoras*, donde se lo muestra más tendiente a la formulación de largos discursos y evasivo a una evaluación del tipo socrático (*Protágoras*, 334d-335c).

resiste a adoptar los pareceres de la mayoría (492d).³⁷ La única forma de no sucumbir a la presión parece ser con el silencio. La retirada de Sócrates del ámbito público en *Apología* (31d-32a) encuentra aquí una justificación. De hecho, Sócrates nos dice que si en este entorno corruptor algo potable logra salvarse puede deberse únicamente a una intervención divina (493a), lo que recuerda al *daimon* de *Apología* (21e, 23b, 28e, 30a).

Un tercer factor corruptor son los sofistas, que refuerzan la tendencia opresora de la muchedumbre al no enseñar cosas diferentes a “las convicciones que la multitud se forja cuando se congrega” (493a), dando a estas un aura de sabiduría. La muchedumbre con sus discursos públicos apasionados y completamente seguros de sí mismos genera una influencia difícil de evadir; los castigos propinados a quienes osan dudar de los contenidos de dichos discursos los disuaden de expresarlos en público y quita, así, posibilidad de existencia a discursos opuestos a los dominantes; los sofistas retroalimentan y consolidan este proceso, entrenando a los sujetos para que sus discursos resulten más persuasivos.

Si pasamos ahora al proceso de corrupción, vemos que se explica a partir de una capacidad intuitiva básica de las personas y una debilidad constitutiva en su ser. La capacidad intuitiva es la de reconocer algo de valor. Desde pequeños, aquellos con inclinaciones naturales hacia la filosofía son los mejores y destacan; esto no escapa a quienes se encuentran a su alrededor, quienes querrán beneficiarse de esos jóvenes empleándolos para sus asuntos (494b). En consecuencia, les dedicarán elogios y honores; y tanta adulación activará el segundo elemento antes aludido, la debilidad por la cual nacen la vanidad, la arrogancia y la ambición. Aquel que por amor a la verdad debe consagrarse en su búsqueda rechaza hacerlo por considerarse ya en posesión de esta. La intervención que podría realizar un sujeto exterior tal como Sócrates resulta impotente para revertir esta situación: el filósofo desviado no querrá escuchar a quien le dice que, contra lo que cree, en realidad no sabe nada y que, si desea saber verdaderamente, debe hacer para ello grandes y sostenidos esfuerzos (494d). Incluso si aceptara dicha intervención y volviera a la senda de la filosofía, quienes antes quisieron usar el valor de este atacarán pública y privadamente al interventor (494e).

No hay lugar para la verdadera filosofía en la ciudad corrompida: solo queda la opción de practicarla privadamente. La solución a esta situación debemos encontrarla, como señalé, en la

³⁷ En el L. VIII encontramos una lectura más positiva de la democracia por la variedad de formas de vida que, debido a la libertad, se desarrollan en ella, lo que la torna “muy apropiada para indagar [...] una organización política” (557d); en otras palabras, la democracia es un régimen rico para la filosofía política.

persuasión, entendiendo esta como un medio para la realización de la coincidencia entre filosofía y poder político. La persuasión no debe aplicarse únicamente a la masa; incluso podríamos decir que la aceptación del liderazgo del filósofo por parte de la muchedumbre es un problema menor al de la aceptación del gobierno por parte del mismo filósofo. Resulta relevante entender que la obligación política es, a partir de lo que en la teoría política moderna se denomina principio de correlatividad (Simmons, 1979, 14), un problema de doble vía, en el cual no solo ha de justificarse la obligación del gobernado de obedecer al gobernante, sino también la del gobernante de mandar al resto. *Politeia* aborda ambos elementos que, conjuntamente, hacen al problema de la obligación política, pero el foco central está siempre al nivel de élite.³⁸

Sócrates compara, en un pasaje célebre, la relación entre la comunidad y el filósofo con la relación entre la tripulación de una nave y un piloto (488a-489b). El piloto es aquel que tiene un conocimiento verdadero de la ciencia del pilotaje y a quien, por tanto, le corresponde en el esquema de división del trabajo dirigir la nave. Dicho conocimiento se caracteriza por prestar atención a diversos factores, poniéndolos en común para determinar cuál es el mejor curso de acción en cada momento: “[...] necesariamente presta atención al momento del año, a las estaciones, al cielo, a los astros, a los vientos y a cuantas cosas conciernen a su arte” (488d). Los tripulantes que ansían, sin embargo, ponerse al mando del navío por medio de la persuasión o la violencia sobre el dueño ciego de este (a quien podemos identificar con la ciudadanía misma; Rosen, 2005, 234; Shields, 2007, 261),³⁹ no son capaces de reconocer la valía del verdadero piloto, o, más precisamente, de identificar en aquel que lo tiene el arte del pilotaje. Esto es natural siendo que, como Sócrates desliza en el *Ion*, solo aquel que es experto en algo puede identificar quién, al hablar sobre ello, habla bien o mal (*Ion*, 531e-532a), es decir, solo quien sabe puede identificar cuando otro sabe sobre lo mismo. La tripulación no puede determinar quién tiene un conocimiento adecuado a una materia, pero viendo al piloto preocuparse por cosas cuya relación con el arte del pilotaje escapa a su comprensión, verá a este como un “charlatán e inútil” (489a).

Lo más relevante de esta imagen para mi lectura es la conclusión en 489b-c:

³⁸ Por el lado de la obediencia, la obligación política es tratada en *Apología y Critón*, aunque naturalmente no hay allí ninguna referencia al gobierno del filósofo sino solo a la obediencia de la ley. Al respecto véase Bookman (1972), Rosen (1973), Shklar (2019), Stephens (1985) y Woozley (1971).

³⁹ No hay consenso en esto; Reeve (1988) lo identifica, por ejemplo, con el joven con naturaleza filosófica (5).

Sóc.: [...] no es acorde a la naturaleza que el piloto ruegue a los marineros que se dejen gobernar por él, [...] Lo que verdaderamente corresponde por naturaleza al enfermo [...] es que vaya a las puertas de los médicos, y a todo el que tiene necesidad de ser gobernado ir a las puertas del que es capaz de gobernar; no que el que gobierna ruegue a los gobernados para poder gobernar.

En esta sentencia encontramos dos problemas. Primero, la necesidad de pedirle al mejor que gobierne. El mejor para gobernar, dice Sócrates, es el filósofo; pero el filósofo sabe de un género de vida mejor, por lo que se lo debe persuadir para que asuma el poder. Segundo, la persuasión debe venir de aquellos que requieren ser gobernados, pero estos deben, en primer lugar, ser conscientes de que no son capaces de gobernar; luego, tener la templanza suficiente para aceptar su condición de inferioridad; y por último, reconocer a aquel que sí tiene el conocimiento necesario para gobernarlo. Aun sabiendo la muchedumbre que no puede gobernarse a sí misma, resignándose a entregar el mando a uno que sea mejor, ¿cómo sabrá quién es este? En lo que sigue me dedico a analizar estos dos problemas o paradojas en torno a la formulación de la doctrina del filósofo rey.

Segunda paradoja: la felicidad y la compulsión

La paradoja de la compulsión y la felicidad⁴⁰ es la que mayor debate ha suscitado en la literatura. De alguna manera, el propio Sócrates la presenta al sostener, primeramente contra Trasímaco, que el mejor gobernante es aquel que no quiere gobernar (347b-d). Una formulación de la paradoja puede presentarse en los siguientes términos:

El filósofo, la persona más justa, es obligado con justicia a asumir el gobierno y vivir un tipo de vida distinta a la que considera de mayor valía. Esto contraría dos argumentos: a) que el hombre más justo es el más feliz, i.e., que es en beneficio de uno ser justo; b) que de la justicia solo derivan cosas buenas, i.e., si damos una orden justa a alguien ha de ser en su beneficio.

⁴⁰ Comúnmente llamada paradoja del filósofo rey (Brickhouse, 1981), aunque Santas (2005) habla de la paradoja del filósofo rey en otro sentido: esta es el resultado de la simple coincidencia de poder político y filosofía, por ser contraria al sentido común (122). La literatura también lo ha calificado como el *problema de la compulsión* (Buckels, 2012; Oppong Peprah, 2021) o el *contraejemplo* del hombre justo (Aronson, 1972; Woods, 2009).

Podemos desglosar esta formulación en los siguientes componentes:

- a. La tesis general según la cual el hombre justo es un hombre feliz, pues la justicia implica los mayores beneficios para el ser humano (354a, 420b).
- b. La concepción de que existen tipos de vida más valiosos que otros (465e-466c).
- c. La tesis de que el filósofo es, de todos los hombres, el más justo, pues es quien por vía racional, y no por simple acondicionamiento en la educación primaria, establece un orden armónico en su alma; siendo el más justo es, a su vez, el más feliz (517c, 521a).
- d. El imperativo de que los filósofos gobiernen (473d).
- e. La renuencia de los filósofos a asumir esa función y su calificación de “necesidad” (517c, 540b).
- f. La existencia de una instancia compulsiva para que efectivamente coincidan filosofía y poder político (520a-b).

Propondré para clasificar las diferentes respuestas que esta paradoja ha generado dos criterios relativos a la compulsividad ejercida sobre el filósofo: el origen de la compulsión y el carácter de la motivación del filósofo para aceptarla.

Respecto del primer criterio, la compulsión ha sido leída como eminentemente interna o eminentemente externa,⁴¹ es decir, como ejercida, en el primer caso, desde el interior del sujeto sobre el cual la compulsión es efectuada, entendiendo un conflicto entre diferentes partes de su alma y la imposición de una sobre las demás; o, en el segundo caso, como ejercida desde un sujeto externo al propio agente, a través de un rango de operaciones diversas que podrían ir desde la persuasión hasta la violencia física (el diálogo no dice si la coerción física podría ser un medio para garantizar el gobierno del filósofo).

Respecto del segundo criterio, la paradoja es resuelta atendiendo de forma prioritaria a motivaciones morales, es decir, reparando en cómo atenerse a lo que la compulsión demanda es correcto y beneficioso en última instancia para el agente; o a motivaciones políticas y/o

⁴¹ Digo “eminentemente” puesto que, dado que hay distintas instancias de compulsión en el diálogo, podemos entender que algunas son de origen interno y otras de origen externo. La noción de compulsión es ambigua y Sócrates aprovecha esta ambigüedad, como analiza, para el caso del ascenso, Barney (2008, 10). Este primer eje que distingue compulsión externa e interna, por cierto, se corresponde con uno de los criterios de clasificación de la compulsión de Shields (2007, 26-28). El segundo criterio de Shields, que no adopto aquí, es el del carácter adecuado o incorrecto de ejercer esta compulsión. Otras clasificaciones posibles en Andrew (1972, 510-512), Buckels (2012b, 2-5) y Oppong Peprah (2021, 178).

utilitarias, entendiendo que la obligación no se basa en una consideración de lo que es más justo, sino de lo que es mejor a los fines políticos y/o a los fines del mayor beneficio del sujeto afectado.⁴²

Todavía resta una posibilidad por fuera de las cuatro alternativas que surgen de la combinación de estos dos ejes: que la paradoja no tenga solución y, por tanto, nos indique que el proyecto emprendido en *Politeia* no es posible y que ni siquiera pretendía ser posible. La paradoja es, así, conscientemente generada para demostrarnos algo más de lo que dice textualmente el diálogo, un subtexto que corresponde a nosotros, lectores, detectar.

En lo que sigue analizaré diferentes formas que estas alternativas de lectura han tomado, tras lo cual presentaré un balance general.

a) *Motivación moral y compulsión interna*⁴³

Según esta primera interpretación, la compulsión es el reconocimiento de un deber moral del filósofo. Para unos, este deber moral deriva de su conocimiento del Bien, que le permite saber qué es lo moralmente correcto en cada caso y constituye una motivación suficiente para actuar. Para otros, el deber moral tiene su origen en el proceso educativo. El punto central es que el filósofo tiene como motivación ser justo; para serlo debe cumplir los requerimientos de la justicia; como sabe que gobernar es un requerimiento de la justicia, se obliga a sí mismo a hacerlo. El gobierno sería así un bien de tercer tipo, bueno por sus consecuencias pero no en sí mismo (357c-d).

Para Brickhouse (1981), la resistencia del filósofo se da inicialmente porque no comprende su deber de gobernar, ya que la contemplación del Bien le da un conocimiento del propio Bien pero no necesariamente le hace saber, sin reflexión previa, qué cursos de acción en el mundo temporal se corresponden con ese Bien. Una vez que entiende que posee una deuda con la *polis*, la asume sin más (1981: 7). Brickhouse observa que la palabra griega que se traduce por compulsión, *anagkaiōn*, al igual que el inglés *constraint* y que las posibles traducciones al español *constricción* y *compulsión*, es equívoca y puede significar que alguien esté forzado a hacer algo por la imposición de un tercero como que alguien esté constreñido por un principio.

⁴² Hay una tercera variable que no incluyo en esta clasificación porque complicaría el ordenamiento: se trata de la respuesta que se da a la pregunta de si, al gobernar, el filósofo sacrifica su felicidad.

⁴³ Incluyo en este grupo a Brickhouse (1981), Greco (2009), Mahoney (1992), Sheffield (2021) y Vasiliou (2015).

Este último es el sentido que Brickhouse entiende que el término tiene en el diálogo: el de un requerimiento moral. Si quiere ser justo, el filósofo debe gobernar; si rechaza esto, será injusto.

En una lectura diferente, Vasiliou (2015) sostiene que la motivación moral del filósofo para aceptar gobernar no deriva de la contemplación de las Formas (de hecho, las Formas motivan la reluctancia a gobernar), que le permite saber qué cosas son justas y buenas, sino de su inclinación natural hacia esas cosas y del fortalecimiento de tal inclinación a partir de la educación, entendiendo esta última como un proceso de acondicionamiento que nos persuade a actuar siempre de forma correcta (42, 67). En la misma línea, Sheffield (2021) rechaza que sea el conocimiento del Bien lo que motiva a los filósofos a gobernar: la motivación real es un vínculo afectivo (*philia*) derivado de la noción de mutua interdependencia que es inculcada por el régimen educativo. Los miembros de una ciudad entienden que es en interés de todos asistirse mutuamente, y el gobierno es la forma en que el filósofo retribuye al resto los bienes que de ellos recibe. El elemento de interés está presente, pero el filósofo no acepta gobernar porque sea en su beneficio, sino porque sabiendo que la vida en comunidad satisface su interés, contrae con sus conciudadanos un vínculo afectivo que le impone un deber moral. Este deber se identifica con una de las nociones vulgares de justicia, la de devolver lo que nos es dado (442e), que a su vez concuerda con el argumento socrático de que el filósofo está en deuda con la ciudad (520a-c); se condice también con la idea de Sócrates según la cual la *polis* debe ser una comunidad de placer y dolor (461e).

Mahoney (1992), por otro lado, sostiene que los filósofos, en tanto filósofos, tienen como la cosa de más valor lo que es justo y, si aceptan gobernar, es porque lo consideran justo (271). No hay ninguna referencia a una compulsión externa, sino únicamente a un discurso que justifica el deber de gobierno por parte de los filósofos; estos, sin embargo, no necesitan de tal discurso, ya que al haber contemplado el Bien conocen las demandas de la justicia: el discurso está dirigido en realidad a Glaucón y a los lectores. Si hay un sentido en el que Sócrates obliga a los filósofos es en el de haber creado las condiciones bajo las cuales gobernar resulta lo justo para ellos (1992: 271). Mahoney sostiene además que del hecho de que la vida filosófica sea mejor que la del gobierno no se infiere necesariamente que, al elegir la segunda, el filósofo esté sacrificando su felicidad (1972: 269), pues aunque la filosofía es un bien de primera clase (bueno en sí y por sus consecuencias) y el gobierno uno de tercera clase (bueno solo por sus

consecuencias), este último funciona como medio hacia un bien mayor que el brindado por el primero.

Greco (2009) opta por no enfocar la cuestión desde la particularidad de la clase gobernante. El deber moral que obliga al filósofo a gobernar es el mismo que obliga al guardián a cumplir su función guerrera y al productor a producir: es el derivado del principio de especialización de funciones. Este deber no se deduce de la posesión de una inclinación natural hacia el desempeño de una función sino del profesionalismo supuesto en el ejercicio de una *tékhne*: quien practica un arte está llamado, moralmente, a hacerlo con excelencia (2009: 31). Esto aplica a todas las artes presentes en la ciudad, entre ellas la del gobierno. La interdependencia establecida entre los ciudadanos, según la cual cada uno se especializa en distintas artes, supone una obligación de cada uno de cumplir su función en la comunidad. El filósofo tiene la obligación de, primero, formarse en un arte (es el costo de la membresía social) y, segundo, ejercerlo de la mejor forma posible.

Una última variante de este tipo de lectura es la de Kraut (1992a) y Cooper (1977), para quienes la contemplación de las Formas se conecta con un deseo de gobernar al expandir la esfera de intereses de los filósofos: porque conoce el Bien, el filósofo quiere maximizar la cantidad de este en el mundo, realizándolo en todo, también en la ciudad.

b) Motivación político-práctica y compulsión interna⁴⁴

La segunda lectura posible parte de la noción del autointerés. Es el caso de Woods (2009; 2010), que distingue un momento inicial en que el filósofo, embelesado por las Formas, reniega de lo mundano y rechaza gobernar, y un momento posterior en el que asume el rol que le corresponde, aunque lamentándose (2009, 1-2). ¿Cómo se pasa de un punto al otro? A través de un reconocimiento interno del hecho de que ellos mismos se benefician cumpliendo el rol social que les corresponde (2009, 11). En este sentido, la compulsión es interna pero no moral: el argumento no atiende a lo correcto sino a lo conveniente.

Si bien la vida del gobernante es inferior a la del filósofo, es necesario que el filósofo asuma el gobierno ya que su propia condición humana y social le impone vivir en interdependencia mutua con otros (2009, 11). Los filósofos comparten con el resto de los mortales su carácter de auto-insuficiencia. Necesitan del resto de la ciudad, dependen de ella, y

⁴⁴ Incluyo en este grupo a Andrew (1983), Beatty (1976), Cross & Woosley (1970), Reeve (1988, 2007) y Woods (2009; 2010).

ella solo les dará lo que necesitan si estos cumplen su parte (2009, 18). Es por esto que los filósofos estarán dispuestos a asumir la posición que les corresponde. No hay oposición entre la compulsión en sentido interno y la voluntariedad de los actos,⁴⁵ ni tampoco tensión entre el gobierno y la actividad filosófica (Woods, 2010), porque de hecho el único régimen en el que la actividad filosófica es apoyada activamente es aquel en el que los ciudadanos esperan el gobierno del filósofo y el filósofo está dispuesto a gobernar.⁴⁶ Son dos, de hecho, los motivos por los que gobernar es lo más conveniente para el filósofo. El primero, positivo, se relaciona con el bienestar material: el filósofo tiene necesidades en este mundo y su actividad filosófica supone que alguien más está velando por su satisfacción; esto es posible gracias a la división del trabajo (2010, 4-6). Hay luego un argumento negativo: el filósofo que no gobierna es gobernado, como vimos antes, por un inferior a él; y dado que el régimen toma el carácter de su gobierno, este régimen será hostil a la filosofía.

El mayor valor del análisis de Woods reside en su realismo: según la autora, una vida de dedicación ininterrumpida a la filosofía es simplemente imposible (2010, 9). Siendo así, el problema de la felicidad deja de existir. No hay un conflicto entre una vida más feliz y otra menos feliz: la vida dedicada a la filosofía es posible únicamente en tanto y en cuanto requisitos previos (sustento material y seguridad) estén satisfechos, y para que lo estén, se debe respetar la división del trabajo. Lo más beneficioso para el filósofo *qua* filósofo es cumplir su función de gobierno: esto le garantizará la posibilidad de seguir haciendo filosofía.

Una lectura alternativa es la de Beatty (1976) y Andrew (1983). Para el primero, como vimos, entender al filósofo como un sabio es contradictorio con su calificación de dialéctico (1976, 562-565). El filósofo es quien busca la verdad y no cesa jamás en su búsqueda. En ese sentido, debe haber algo de valor para tal búsqueda en la función de gobierno que lo fuerce a desempeñarla. Para Beatty se trata de la oportunidad de confirmar argumentativamente su entendimiento de las Formas y el Bien, es decir, de contrastarlo con las opiniones presentes en la ciudad y con los discursos de otros filósofos que lo desafíen dialécticamente. Para poder contar con este desafío, es necesario que el filósofo tome las riendas del gobierno y, por medio de la educación, haga aflorar a los filósofos potenciales (1976, 564-566). Desde una perspectiva cercana, Andrew (quien también rechaza entender al filósofo como un sabio) destaca la faceta

⁴⁵ Lo mismo sostiene Reeve (1988, 14).

⁴⁶ Reeve destaca que la justicia demanda de los filósofos de la ciudad buena mucho más de lo que demanda de ellos en otras ciudades, pero también son mayores las recompensas por el desempeño de su función (1988, 22).

educativa de la filosofía para explicar la compulsión en el regreso a la caverna como una necesidad interna del filósofo; de hecho, ascenso y descenso son dos facetas de la educación, dado que el maestro necesita estudiantes y el estudiante, maestros: ninguno es auto-suficiente (1983, 513, 527). La enseñanza, a su vez, permite conectar la teoría y la práctica propias del filósofo y el político, desde el momento en que la política consiste en *Politeia*, según Andrew, en una actividad fundamentalmente educativa (1983, 514). La motivación, tanto para el ascenso como para el descenso, es el *eros*, la búsqueda erótica de la verdad, y este incluye una faceta de procreación: el filósofo pretende immortalizarse por medio de la propagación de la filosofía (1983, 525, 530). El filósofo, entonces, desea gobernar: si parece lo contrario es porque el discurso de Sócrates se dirige a no-filósofos (1983, 531).

c) *Motivación moral y compulsión externa*⁴⁷

Para este tercer grupo de lecturas, el requerimiento de que el filósofo asuma el gobierno es impuesto externamente a este pero tiene fuerza motivacional por su justicia. Se trata de una lectura bastante literal del texto, desde el momento en que Sócrates dice que los fundadores sancionan una ley que obliga al filósofo a tomar las riendas del gobierno (519c-e). Esta ley debe cumplirse porque es justa y la justicia exige obediencia a las leyes justas, aunque su contenido no sea en sí un requerimiento de la justicia (Brown, 2000 y 2004; Buckels, 2012a). La distinción entre lo que es requerimiento de la justicia y lo que demanda una ley justa sirve a los fines de deslindar a la justicia de la responsabilidad de que los filósofos acepten una forma de vida inferior a la que podrían tener. En efecto, no es por la justicia que ellos son menos felices, sino por la ley que sancionan los fundadores de la ciudad (Brown, 2000). Dos preguntas se imponen. Primero, ¿por qué la ley justa no se corresponde con los requerimientos de la justicia? Porque los fundadores no están obligados a sancionar tal ley para hacer la ciudad justa, sino que lo hacen como respuesta al objetivo de garantizar la estabilidad de dicha ciudad (uno puede preguntarse, acaso, si este objetivo de guardar la justicia no es un requerimiento mismo de la justicia, es decir, si esta no manda que se la preserve). Segundo, ¿por qué es justa esta ley? Porque aunque el fundador no está obligado a hacerla, sí tiene justificación para ello: los filósofos reciben grandes beneficios de la ciudad, razón por la cual es justo pedirles un sacrificio (Brown, 2004, 282). Esta lectura tiene semejanza con la interpretación ya estudiada de Woods; sin embargo, la obligación

⁴⁷ Incluyo en esta línea a Annas (1981), Brown (2000, 2004) y Buckels (2012a, 2012b).

en Brown es impuesta externamente (por medio de una ley) y se justifica no en lo que conviene al filósofo, sino en lo que resulta justo.

Una variación de este tipo de lectura es la de Annas (1981). La autora explica la paradoja en base a una despersonalización de los filósofos. Estos obedecen la ley que les manda gobernar porque saben que es justa; la justicia, a su vez, prescribe aquello que es mejor en sí, no para uno u otro. El filósofo descende al entender que hacerlo es lo mejor, no para ningún particular (ciertamente no para él), sino simplemente lo mejor. El filósofo no busca su propia felicidad ni la de otros, sino que hace lo que es impersonalmente mejor (1981, 267). Esto no resuelve, sin embargo, el problema: aun si el filósofo busca el bien de forma impersonal, no pensando en sí mismo, al hacerlo, es decir, al actuar con justicia, resulta arrojado a una vida menos feliz. La respuesta de Annas es que a partir de su comprensión del Bien el filósofo deja de entender su propia felicidad en términos personales; de hecho, su entrenamiento se dirige a que piensen abstrayéndose de su punto de vista personal (1981, 268-269).

d) Motivación político-práctica y compulsión externa⁴⁸

Esta cuarta lectura se caracteriza por aceptar la posibilidad de una vida dedicada exclusivamente a la filosofía y su superioridad respecto de la vida dedicada al gobierno. Parte de la existencia, además, de dos bienes distintos: el de cada persona y el de la comunidad de la cual forma parte; es en nombre de este último que el primero puede ser sacrificado.

Para Aronson (1972) la paradoja del filósofo rey constituye un contraejemplo de lo que Sócrates debía probar: que el hombre justo es más feliz que el injusto. Al menos para el filósofo, esta tesis no aplica: la máxima felicidad no es compatible con la justicia (1972: 384), o al menos con la justicia en la ciudad.⁴⁹ En efecto, Aronson parte de una distinción entre la justicia en el hombre y en la ciudad. Ambas comparten su participación en la Forma de la Justicia; y tanto el hombre como la ciudad constituyen totalidades compuestas de partes que, al guardar un orden y cumplir la función para la que están mejor inclinadas funcionan con justicia (384-385, 388). No obstante, el ser humano tiene una naturaleza dual: es una totalidad considerado en sí mismo, pero una parte considerado en su relación con la ciudad. Eso lleva a que haya dos justicias diferentes

⁴⁸ Incluyo en este grupo a Aronson (1972), Kraut (1973) y Oppong Peparah (2021).

⁴⁹ Debo aclarar que Aronson no define el carácter de la compulsión: su preocupación es solo demostrar que al actuar con justicia respecto a la ciudad el filósofo sacrifica su felicidad. No obstante, lo ubico en este grupo desde que la motivación para el gobierno no aparece fundada en deberes morales sino en la necesidad de la ciudad de que los filósofos gobiernen (1972, 594) y porque, además, en ningún momento el autor analiza por qué el filósofo, siendo en su perjuicio, aceptaría gobernar sin una compulsión externa practicada sobre él.

que no necesariamente coinciden; en el caso del filósofo no lo hacen: este sería más feliz cometiendo una injusticia para con la ciudad que aceptando gobernar (1972, 393).

Para Oppong Peprah (2021) no hay contraejemplo: la compulsión sobre el filósofo es coherente con el objetivo del diálogo. Dicha compulsión es necesaria debido a lo paradójico de tener que encontrar gobernantes que no quieran gobernar, e involucra, por un lado, el proceso educativo, ya que antes de obligar al filósofo a descender a la caverna se lo obliga a ascender hacia el Bien, y por el otro lado, la ley que los obliga a gobernar (2021, 193). Al filósofo en la ciudad justa se le dan dos opciones: filosofar y gobernar o renunciar a la oportunidad de hacer filosofía en la ciudad (2021, 178, 180, 185). A diferencia de Aronson, Oppong Peprah no se concentra en las consecuencias que esto tiene para la felicidad del sujeto: su interés es puramente político. La necesidad es que gobiernen los mejores y los mejores son los que no quieren hacerlo, por eso se los debe obligar. La ley que lo hace es justa en tanto logra este cometido, y se complementa necesariamente con el proceso educativo, el cual forma personas que desprecian el gobierno (2021, 188, 193).

e) *La paradoja irresoluble*⁵⁰

Dentro de las lecturas que rechazan la existencia de soluciones satisfactorias a la paradoja destaca la straussiana, según la cual la dificultad de conjugar filosofía con poder político y la necesidad de involucrar una instancia de compulsión para que eso suceda es prueba de la intención real de Platón: advertir sobre los peligros del idealismo político y presentar un alegato en favor de la moderación política.

Strauss (1964) considera que la ciudad justa es imposible por ser *contra natura* (127). Su carácter antinatural se ve en la figura del filósofo rey, que implica, a partir del comunismo que se le impone respecto de bienes, mujeres e hijos, una negación de una de sus dos partes constituyentes, el cuerpo, en tanto este lleva a los seres humanos a hacer la distinción entre lo propio y lo ajeno, es decir, a la individualidad (1964, 115-116). La ciudad ideal no es, en consecuencia, una ciudad en la que quisiéramos vivir (127). Bloom (1968) realiza una lectura que sigue a la de su maestro. La necesidad de obligar al filósofo a gobernar da cuenta de que esta no es una decisión que este tomaría libremente por no ser en su interés. La felicidad máxima a la que el hombre puede aspirar está en la vida filosófica, que comporta un movimiento de evasión de los asuntos políticos. No hay nada en la ciudad que contribuya a profundizar el conocimiento

⁵⁰ Incluyo en este grupo a Bloom (1968), Heinaman (2004) y Strauss (1964).

del filósofo; obligarlo a reingresar en la caverna es por eso una injusticia que da por tierra con todo el proyecto construido en los libros previos, ya que la ciudad justa no puede comprender la actividad más elevada del hombre, la filosofía (1968, 407-408). Lo que Platón intenta decir en *Politeia* es que la ciudad perfecta es imposible y que buscarla es nocivo; se trata, por eso, de “la mayor crítica del idealismo político jamás escrita” (410).⁵¹

Más recientemente, Heinaman (2004) sostiene que no solo en el caso del filósofo rey el principio de que la justicia paga es quebrado, sino que este principio es falso para todos los miembros de la *polis* (379). Respecto del filósofo, el análisis de Heinaman se basa en un rastreo de los elementos que definen el gobierno: es un mal en sí mismo, es necesario, difícil, trabajoso, no genera disfrute (383-385). Al hacer lo que es justo, gobernar, los filósofos acceden a actuar de una manera contraria a su interés; lo aceptan como una necesidad, y la necesidad no es un bien sino una acción realizada para evitar un mal mayor (385). Respecto al resto de los trabajos, Heinaman interpreta que Platón los considera poca cosa: son intrínsecamente malos (388). El fundamento de esto es que los bienes de tercer tipo, aquellos buenos por sus resultados pero no en sí mismos, son en realidad malos en sí aunque sus consecuencias sean buenas (379, 388), siendo la consecuencia del trabajo manual la posibilidad de intercambiar el dinero ganado con él por bienes necesarios.

Aunque me he limitado a presentar las posturas de los autores sin comentarios propios, haré uno aquí: la jerarquización de géneros de vida no implica la maldad de los inferiores. Lo que no es excelente no es necesariamente malo, solo no es completamente bueno. Que la filosofía constituya un género de vida superior al gobierno no implica que la vida de gobierno sea mala. Lo que la hace mala es la posibilidad del filósofo de elegir entre ambas. La apelación a la idea de “necesidad” podría eliminar esa posibilidad: el filósofo no puede elegir entre gobernar y filosofar, si quiere filosofar debe gobernar. De la misma manera, que las formas de vida disponibles para la mayoría productora de la sociedad no sean excelentes no implica que no sean las mejores disponibles para ellos: el género de vida mejor no es alcanzable para todos.

⁵¹ Trad. propia.

A continuación presentaré no una solución a la paradoja aquí analizada, sino una lectura a modo de balance, considerando las interpretaciones expuestas. Para empezar, no es claro si el sentido de la compulsión es unívoco o equívoco en el diálogo (ver Barney, 2008, 10). En principio, se aplica tanto al ascenso (515c, 515e, 519c) como al descenso (499b-d, 500d, 519d, 520b) de la caverna: antes de ser obligado a gobernar, el filósofo es obligado a filosofar, mas no sabemos si la obligación en ambos puntos es equivalente. Lo que hace al ser humano emprender el camino de ascenso es comúnmente identificado con el *eros*,⁵² el amor por el conocimiento que es parte de la naturaleza filosófica. ¿Por qué la referencia a la compulsión si es el deseo de la persona recorrer ese camino? Porque el camino no es de hecho uno sencillo, comporta esfuerzos y dolores (como los sucesivos encandilamientos ante el encuentro con cosas más luminosas que las conocidas -515c, 515e, 516a; Barney, 2008, 9). Si concedemos que la compulsión en el ascenso es la que resulta de la fuerza del propio *eros*, ¿debemos aceptar que es igual en el descenso? Quienes así lo entienden consideran la compulsión como un fenómeno interno al propio sujeto. Ahora bien, este tipo de lecturas le asignan una suficiencia demasiado extrema al filósofo: este toma por sí solo conciencia de que debe gobernar, aun no queriéndolo, y, por esa sola toma de conciencia, automáticamente decide hacerlo. Esto no se acomoda bien a la imagen de la caverna. Si bien el ascenso parece un trayecto solitario, se evidencian varias instancias de intervención externa: el sujeto es primero liberado de sus cadenas, ¿por quién?; luego es forzado a volverse, se le hacen preguntas y se le muestran cosas, ¿pero quién lo hace? (515c-d). Sócrates mantiene en la sombra el accionar de este agente externo que conduce al prisionero liberado, pero en la narración tiene un papel claro.

Si la resistencia en el ascenso se explica por lo dificultoso de este, la resistencia al descenso se da por la superioridad de la vida del filósofo con respecto a la vida del político y de cualquier otro en la ciudad. La vida dedicada a la reflexión filosófica, que se retrata como mejor y más feliz, genera un desprendimiento y desinterés del resto de las cosas. Esto es lo que Sócrates explícitamente buscaba: una vida de mayor valía para que el filósofo quiera otra cosa que el gobierno. Si el principio que dirige la búsqueda es paradójico, no debe extrañar que la solución sea paradójica. No obstante, aunque el filósofo abraza lo intelectual (la reflexión, la discusión, la búsqueda de la verdad) y rechaza lo puramente material (los otros placeres más bajos de los seres humanos, relacionados con su existencia mundana o corporal), no puede

⁵² Andrew, 1983; Barney, 2008; Rosen, 2005, 273-274.

desprenderse de esta última dimensión porque resulta parte de su condición humana. Para dedicarse a la filosofía, el filósofo debe garantizar primero su sustento, de otra manera moriría de inanición. La ventaja de vivir en sociedad es que otros pueden proveerle lo que necesita, pero para que estén dispuestos a hacerlo él mismo debe dar algo a cambio. Si pudiera asumir una función que los demás acepten, debería hacerlo, por más que le signifique un costo en términos de tiempo dedicado a la filosofía.

El filósofo necesita a la ciudad no solo por el alimento, el abrigo, la defensa, sino también, como señala Beatty (1976), por la provisión de cierta materia prima para su actividad. La ciudad que el filósofo rechaza gobernar es la que le provee el intercambio dialógico a partir del cual puede avanzar en su búsqueda de la verdad.⁵³ Si el filósofo toma conciencia de que para hacer aquella actividad que lo define como tal necesita a la ciudad, que para que lo dejen hacerlo libremente debe darle algo a esta y que ese algo debe ser querido por ella, entonces aceptará gobernar aunque preferiría no hacerlo; de ahí que sea una necesidad. La compulsión no tiene que ser, necesariamente, una ley, como aparece en el diálogo, ni mucho menos una coacción física. La compulsión puede ser la fuerza misma de las circunstancias, que fueron cuidadosamente diseñadas por los fundadores de la ciudad y que obligan al filósofo a encontrar una función útil para sí en la ciudad.

Un último punto. Se puede sostener que, dado que el filósofo necesita el sustento de la ciudad, aceptará, contra su deseo, asumir la función que se le ofrece para disfrutar de tal manutención. Si es así, no estaríamos obligando al filósofo a vivir una vida menos feliz de la que podría vivir porque la otra vida no sería posible. ¿Pero por qué no? ¿No sería posible que una ciudad dé apoyo a la actividad filosófica sin pedirle nada a cambio? Lo que hace improbable esta respuesta es, nuevamente, la noción de interés que es nodal en *Politeia*. Cualquier actividad que se dé en la ciudad debe justificarse a sí misma en el marco del interés común, debe explicar cómo es útil al todo y más: esta explicación de utilidad debe ser aceptada en la ciudad; no solo tiene que ser verdadera, sino también convincente. Esto nos lleva a la tercera paradoja.

Tercera paradoja: el filósofo y la persuasión

La tercera paradoja que analizaré⁵⁴ se puede formular de la siguiente forma:

⁵³ Dice Sócrates en *Fedro*: “Me gusta aprender. Y [...] los campos y los árboles no quieren enseñarme nada; pero sí, en cambio, los hombres de la ciudad” (230d).

⁵⁴ Bloom (1968, 400, 407), Rosen (2005, 236), Strauss (1968, 123; 2014, 66).

Para gobernar, el filósofo debe ser persuadido por medio de un discurso que apunte a la deuda que mantiene con la ciudad. Quienes han de persuadirlo, sin embargo, deben ser persuadidos antes de que el filósofo es el mejor para gobernar. Y quien ha de persuadir a estos de ello debe saber que el mejor gobierno es el del filósofo, es decir, debe ser el filósofo mismo.

La persuasión engendra un círculo que no puede resolverse sin apelación a un tercer elemento externo que persuada al filósofo para que este persuada a su vez a los habitantes de su ciudad o bien a estos últimos para que le dirijan al filósofo el discurso adecuado. En el diálogo, esta tercera instancia es ocupada por los fundadores, título que Sócrates se da a sí mismo y a sus compañeros (379a, 519c). Dicha figura, sin embargo, es problemática. Para empezar, Sócrates, Glaucón y Adimanto son fundadores de una ciudad en palabras. ¿Quién será el fundador de la bella ciudad (*kallípolis*) efectiva? ¿No deberían ser, acaso, filósofos? Porque para saber cómo hacerla buena y justa deberían tener acceso a las Ideas del Bien y la Justicia; y si fueran filósofos, ¿por qué querrían fundar una ciudad y transformarse en gobernantes, algo que les restaría tiempo en aquella actividad que de hecho ya realizan, en tanto son filósofos?

Por otro lado, hay dos registros diferentes que se entremezclan en el diálogo generando confusión: el de la fundación y el de la reforma. Si bien Sócrates habla de una fundación, es problemático asignarle esta función al filósofo rey en tanto este es, según aparece en el L.V, un médico de ciudades degeneradas: viene a fundar la justicia donde reina la injusticia, pero la ciudad que va a gobernar lo preexiste. El filósofo rey es, entonces, un reformista. Y a este filósofo no se le puede exigir que haga sus reformas por la presunta deuda que contrajo al haber sido educado por la ciudad, porque de hecho no fue educado por la ciudad (esto por una cuestión temporal: la ciudad que funda es la que, justamente, pretende educar en la filosofía). Respecto de este último punto puede pensarse, sin embargo, que la deuda que el filósofo tiene con la ciudad no es únicamente en razón de la educación filosófica provista sino también de la satisfacción de otras necesidades básicas que la posibilidad de hacer filosofía presupone, como puede ser la de alimento y defensa de los enemigos. Se debería ampliar, entonces, el argumento para ver con qué otras cosas ha beneficiado la ciudad al filósofo; esto sucede de hecho en *Critón* 50c-51c, donde la ciudad aparece aportando todo el marco ontológico bajo las cuales la vida de uno, en las diferentes formas que pueda tomar, incluyendo la filosófica, es posible.

El discurso que se le dirigiría al filósofo cuando se resista a gobernar realiza una apelación a la justicia (González, 2012) basada, a su vez, en un deber de gratitud:

Soc: [...] es natural que los que han llegado a ser filósofos en otros Estados no participen en los trabajos de estos, porque se han criado por sí solos, al margen de la voluntad del régimen político respectivo; y aquel que se ha criado solo y sin deber alimento a nadie, en buena justicia no tiene por qué poner celo en compensar su crianza a nadie. ‘Pero a vosotros os hemos formado tanto para vosotros mismos como para el resto del Estado, para ser conductores y reyes de los enjambres, os hemos educado mejor y más completamente que a los otros, y más capaces de participar tanto en la filosofía como en la política (520b-c).

Esto confirma lo antes dicho: el argumento funciona únicamente en un momento posterior a la fundación, cuando el sistema educativo ya ha sido firmemente establecido y el filósofo es producto de este y de la manutención que la ciudad le provee, no siendo legítimo obligar a gobernar a los filósofos que han llegado a ser tales sin auxilio de la ciudad. El filósofo contrae un deber con su ciudad únicamente en el momento en que le debe algo, es decir, solo si se ha beneficiado de esa pertenencia. El hecho de pertenecer a una ciudad, sin embargo, implica ya algún tipo de deuda; tal vez no por la educación, pero sí, como señalé, por otros elementos que colaboran con la conservación de los individuos.

Por otra parte, la idea de deuda remite al primer concepto desechado de justicia, el de Céfalo, que ponía el acento en la devolución de lo adeudado, es decir, en una especie de justicia conmutativa. Al filósofo se le provee educación y manutención, por eso debe retribuir con algún bien que pueda ofrecer y que la otra parte quiera aceptar.

El argumento de la gratitud puede ser comparado con la cuarta ley de la naturaleza de Hobbes (cap. XV de *Leviathan*), según la cual el “hombre que reciba beneficio de otro por mera gracia” debe esforzarse “para que aquel que lo haya dado no tenga causa razonable para arrepentirse [...]” (2015, 148). Hobbes habla, naturalmente, de relaciones interindividuales; en Sócrates, por el contrario, no se trata de una persona que contrae una obligación moral con otra por algo que esta le dio sino de una que contrae con la ciudad toda. La desigualdad entre las partes es notable, mientras que en Hobbes está supuesta la natural igualdad entre los seres humanos. Para el filósofo inglés nadie hace nada que no sea en su beneficio, por lo que si no

somos agradecidos con aquel que libremente nos hace un bien, este cesará de hacerlo e incluso podrá hacernos un mal. Uno puede esperar que, en consonancia con el énfasis del auto interés, Sócrates esgrima una argumentación similar. Para el filósofo, resistirse a gobernar significaría dejar de ser sostenido por la ciudad. Sin embargo, Sócrates no realiza en este punto una apelación al interés sino que simplemente establece un deber: la gratitud o la obligación de saldar las deudas contraídas. Deudas que no necesariamente parten de un contrato voluntario (de ahí que hablemos de gratitud): el filósofo no puede sostener que la deuda es inválida en tanto él no pidió expresamente su educación, ya que disfrutó el beneficio de esta. Mas no solo no pidió el beneficio que disfrutó, podemos replicar, sino que fue obligado a disfrutarlo: recordemos la compulsividad en el ascenso, pues si bien establecí que puede interpretarse como la fuerza del *eros*, al menos en una oportunidad los fundadores aparecen como los autores de ella (519c-d). Es evidente que a Sócrates no le interesa la voluntariedad en la contracción de deudas. En este punto hay una diferencia con el deber de gratitud tal como aparece en *Critón*: allí, las leyes le recriminan a Sócrates que bien podría haber dejado la ciudad si lo hubiese querido (52e), por lo que su deuda con Atenas tiene parte de voluntariedad; parte porque lo primero que le debe no tiene nada que ver con su voluntad: hay referencia a las leyes de matrimonio, por ejemplo, que permitieron su nacimiento (50d).

Recapitulemos lo dicho. La resistencia del filósofo a gobernar (intencionalmente buscada) debe ser remediada por medio de un discurso persuasivo; quien persuade debe ser la parte no gobernante, para lo cual debe ser ella misma previamente persuadida de la necesidad del gobierno del filósofo. Como esto genera un círculo, se hace necesaria una tercera parte externa al círculo. Esta podría ser la del fundador; sin embargo, el fundador mismo debe ser filósofo para conocer la necesidad del gobierno del filósofo, y si lo es, nuevamente encontraremos resistencia. La figura del fundador no nos permite salir del círculo; genera además confusión, porque el filósofo rey aparece con una función de reforma de la ciudad, no de fundación. Por otra parte, el discurso con el que se debe persuadir al filósofo es también problemático al encontrarse en un registro diferente al del diálogo en general: no hay una apelación al auto interés sino a un deber de honrar las deudas, pero este deber prescinde de la noción de voluntariedad en la contracción de deudas. A esto se suma el problema de la temporalidad: el discurso podría funcionar en la ciudad justa ya puesta en movimiento, pero en su momento inicial no hay, *a priori*, deuda alguna, ya que el filósofo que es llamado a reformar la ciudad no ha sido educado por ella (salvo, como

indiqué, que decidamos ampliar la noción de deuda para abarcar algo más que la educación); debe buscarse, entonces, un discurso alternativo o forzarlo a que gobierne, ¿pero por qué sería llamado a reformar la ciudad si quienes lo llaman no fueron antes persuadidos de tal necesidad?

§3. El desafío metafísico - epistemológico: la naturaleza del Bien

Si en el apartado anterior reparé en las dificultades e inconsistencias que plantea la figura del filósofo rey en términos históricos, vale decir, en términos de procurar una efectiva coincidencia de filosofía y poder político, en este paso a concentrarme en su fundamento epistémico. El filósofo debe gobernar porque es el mejor para hacerlo, y lo es debido a su conocimiento, que se corresponde con el objeto más alto y noble, la Idea de Bien. Antes de avanzar debo aclarar la existencia de una disyuntiva en la comprensión de la relación que el filósofo tiene con el Bien, a la que ya aludí en algunos puntos previos. Básicamente, existen dos interpretaciones en la literatura: o bien el filósofo llega a contemplar el Bien y, de esta manera, lo aprehende (en cuyo caso la filosofía termina, si esta es entendida como proceso), o bien logra acercarse a él tanto como es humanamente posible sin llegar nunca a una contemplación y aprehensión plena.

El Bien aparece en 505a.⁵⁵ Sócrates observa que es un tema sobre el que ya ha hablado y rechaza dos concepciones comunes que lo identifican con el placer y la inteligencia (505b).⁵⁶ Sucesivamente, y tras negarse a dar una definición,⁵⁷ nos presenta tres imágenes, cada una de las cuales revela distintos elementos que deberían acercarnos a una comprensión de él: es un camino indirecto, tal vez el único que los interlocutores y nosotros, los lectores, podemos transitar.⁵⁸

El Bien aparece, en un primer acercamiento, como: (a) el objeto de estudio supremo; (b) aquello a partir de lo cual “las cosas justas y todas las demás se vuelven útiles y valiosas”; (c) aquello que “toda alma persigue y por lo cual hace todo, adivinando que existe, pero [...] sin poder captar [...] qué es” (505a-e). El enfoque que se le da aquí apunta a la utilidad (Rosen, 2005,

⁵⁵ Una reunión completa de las tesis que Sócrates propone sobre el Bien en Szlezák (2003, 87-89).

⁵⁶ La identificación con el placer soslaya la cuestión de que no todo placer es bueno, mientras que quienes identifican al Bien con la inteligencia caen en la tautología de definirlo como la inteligencia del Bien (505b-c). La primera identificación está en Aristipo de Cirene, la segunda en Euclides de Megara (Joseph, 1981, 8-9).

⁵⁷ Hay de hecho desacuerdo entre los intérpretes respecto a si el bien es definible o no; por ejemplo, no lo es para Rosen (2005, 253; tampoco lo sería, según lo ya visto, para Wieland, dado que se trataría de una noción no proposicional), mientras que sí lo es para White (2006, 357).

⁵⁸ Sobre la relación entre las tres imágenes suscribo a la postura de Eggers Lan (2000): ni exponen las tres lo mismo de distinta manera ni es cada una completamente ajena a las otras dos: “Hay una unidad sustancial subyacente a las tres alegorías, pero [...] la temática de cada una -aunque esté entrelazada de una a otra- es distinta, [...]” (5-7).

250): sin el Bien, cuya existencia aceptamos intuitivamente, es decir, sin mediación necesaria de la razón, no hay nada valioso o útil. El Bien da utilidad a todas las cosas y permite ver dicha utilidad. Esta aparece, de hecho, como no inmanente a las cosas: para cobrar existencia exige una disposición a cumplir una finalidad pero también una inteligencia capaz de notar tal disposición. El ser pensante es el único capaz de darle este sentido de utilidad a las cosas según las disposiciones previas que estas tienen. El Bien es, así, algo que confiere utilidad en un doble sentido. A partir de esta noción introductoria, Sócrates enlaza el Bien a la política afirmando que “[...] nuestro Estado estará perfectamente organizado si el guardián que lo vigila [...] posee el conocimiento de estas cosas” (506a-b). Lo declarativo de esta aserción no es, sin embargo, acompañado de una explicación.

La imagen del Sol (506e - 509b) le agrega a lo dicho hasta aquí un elemento ontológico y causal. El Bien es causa de todo conocimiento (es idea suprema en el plano inteligible) como el sol lo es de toda visión (el sol goza de supremacía en el plano sensible), pero es además causa del ser mismo de la cosa conocida. El Sol, su análogo en el mundo sensible, es causa de la vista (haciendo visibles los objetos y habilitando el poder de ver -507d-) pero también del ser: “[...] el sol no solo aporta a lo que se ve la propiedad de ser visto, sino también la génesis, el crecimiento y la nutrición, sin ser él mismo génesis [...] a las cosas cognoscibles les viene del Bien no solo el ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia” (509b). ¿Cómo entender esta causalidad fundante que el Bien tiene en relación a las cosas todas?⁵⁹

Una primera respuesta, que rechazaré inmediatamente, podría sostener que aquello que no se percibe no tiene entidad verdadera. Las cosas, afirmarían, son en cuanto se nos aparecen, y para hacerlo requieren la intervención de algo externo a sí mismas, el Sol en la imagen bajo estudio. Si el sol no estuviera iluminando las cosas no podríamos percibir las y, por eso, las cosas no serían. De la misma manera, sin el Bien no podríamos percibir las Ideas y estas no serían. Esta respuesta adolece de más de una deficiencia. En principio, la existencia y la inteligibilidad de un ente son dos propiedades diferentes, por más que el Bien sea causa de ambas. Además, interpretar la cuestión de esta manera implicaría atribuirle a Platón una tesis relativista; si

⁵⁹ Puesto que el “Bien ha producido el Sol [...] y este es [...] la causa de todas las cosas sensibles, la Idea del Bien también es [...] la causa de todas las cosas, las sensibles y las inteligibles” (Szlezák, 2003, 88).

extendemos el argumento, podríamos decir que si nadie percibe verdaderamente la justicia, esta no existe.⁶⁰

Una segunda respuesta posible podría apostar a relacionar estructuralmente el hecho de que el Bien es causa del conocimiento y causa del ser de las cosas: si, en efecto, el Bien es fundamental para nuestro conocimiento de tales cosas, debe ser también fundamental en su naturaleza, pues de otra forma no habría una correspondencia entre el conocimiento y su objeto (Annas, 1981, 246). Esta no es una solución verdadera: el Bien puede ser parte de la estructura de las cosas sin ser necesariamente causa de estas.

Una tercera respuesta posible, la más satisfactoria a mi entender, es la teleológica: el Bien es “el objetivo o el fin hacia el cual el mundo se dirige” (Klosko, 2006b, 96)⁶¹, el propósito que da sentido a la existencia de algo. Implícitamente, esta postura supone que no hay verdadero ser sin un fin que lo justifique. Esta lectura es desarrollada por González (1998, 213-216) a partir de aportes de Wieland, Ferber y Ebert y puede resumirse en los siguientes puntos: (a) primero, para Wieland el Bien no es un objeto de conocimiento teórico sino lo que gobierna el uso de cualquier otro conocimiento que poseamos, es decir, un conocimiento práctico; (b) segundo, para Ferber las Ideas son en sí mismas ideales, normas de aquello que debería ser; (c) para ser un ideal, la Idea debe ser buena, y dado que esta bondad es común a diferentes Ideas, suponemos que se trata de un elemento exterior a ellas mismas pero sin el cual ellas no pueden satisfacer su propio fin, i.e., no pueden ser cabalmente ideales; (d) para Ebert, la palabra “bueno” no indica la presencia sino más bien la exclusión de ciertas características: las imperfecciones y demás características negativas; (e) en este sentido es que, para Wieland, el Bien es una “norma de normas”. En resumen, el Bien aparece como el principio subyacente a toda idealización (González, 1998, 216), capaz de hacer aparecer a las Ideas como lo mejor en su género (Eggers Lan, 2000, 70; también Broadie, 2021, 154).⁶²

Aceptar esta última propuesta implica reconocer en la exposición socrática un fuerte elemento finalista: la existencia es plena en cuanto está dirigida hacia un fin. Este sentido de dirección nos permite conectar con las otras dos imágenes. En la línea (509d-511e), la única de

⁶⁰ Rosen (2005) coincide: “[...] las cosas son lo que son sea que las veamos o no, y esto es especialmente cierto respecto de las Ideas platónicas” (268; trad. propia).

⁶¹ Trad. propia. Ver también Lane (2006, 179).

⁶² En ese sentido diferencia Eggers Lan (2000) la Idea platónica de la forma aristotélica: mientras en Aristóteles la forma es “lo común a todas las cosas de una misma especie, la Idea platónica es aquello a que aspiran todas las cosas de una misma especie” (73).

las tres imágenes en la que el Bien no se menciona, encontramos cierto sentido de proceso en el avance del alma hacia el conocimiento por medio de diferentes operaciones mentales, correspondientes con diferentes objetos que son captados, los cuales, divididos entre el plano inteligible y el sensible, guardan una correspondencia entre sí.

Esta duplicidad de planos es constitutiva de las tres imágenes. Aunque lo sensible y lo inteligible son naturalmente diferentes, Sócrates postula entre ellos una analogía estructural que le permite explicar lo segundo a partir de lo primero (510b). Diferenciación jerárquica (el nivel de realidad es mayor en uno que en el otro) y correspondencia estructural parecen ser los dos principios subyacentes a las alegorías. La analogía estructural es, sin embargo, problemática. Por caso, un tema de debate en la interpretación de la línea refiere a la naturaleza de los entes matemáticos intermedios correspondientes a la parte inferior de la sección superior, es decir, la inteligible. Si en la primera sección es claro el establecimiento de objetos y facultades correspondientes entre sí (imágenes y conjetura en la parte inferior, objetos sensibles y creencia en la superior), en la sección superior la diferencia entre la parte inferior y la superior parece ser más de método que de contenido. A partir de esto, se puede pensar que, más que una diferencia de entes, es decir una de tipo ontológico, lo que hay en las distintas instancias de la línea es una diferencia de objetos, entendiendo a estos últimos como algo que se constituye como tal a partir de un abordaje particular. La línea dividida parece mostrar, en este sentido, distintos caminos o estrategias de abordaje de la realidad misma.

Si el carácter de la imagen del sol era mayormente metafísico, la línea ha sido entendida como de carácter fundamentalmente epistemológico. Parece haber correspondencia entre la idea de ascenso en la alegoría de la caverna y la progresión de actividades mentales que en la línea llevan desde la contemplación de imágenes hasta, por medio de la dialéctica, la contemplación del principio de todo que, a su vez, ilumina todas las cosas que de él dependen. Este principio primero, podemos suponer, es el Bien.

En la primera alegoría no hay noción de proceso: es más bien un retrato basado en una analogía. En la línea aparece el proceso: cada operación se relaciona con la inmediatamente anterior. Así, la creencia tiene por objeto aquello cuya imagen es objeto de la conjetura o imaginación (*eikasía*); el pensamiento discursivo (*dianoia*), por su parte, avanza a partir de las cosas objeto de la creencia (*pistis*) como si fueran imágenes; y la inteligencia (*noesis*) parte también de supuestos que en el pensamiento discursivo aparecían considerados como principios.

El Bien, no mencionado explícitamente, aparece como un punto de llegada que, sin embargo, desata posteriores indagaciones que discurren exclusivamente a partir de y hacia las Ideas (lo cual permite, tal vez, arrojar nueva luz sobre esa diferencia de interpretaciones señalada al comienzo de este apartado respecto a la relación entre el filósofo y el Bien: que el filósofo llegue a la contemplación del Bien no implica necesariamente que el proceso de la filosofía se cierre).

El camino para llegar a ese primer principio es el de la dialéctica (511b), sobre la que Sócrates explica que se dirige a la esencia de cada cosa sin mediar el uso de sensaciones, es decir, valiéndose únicamente de la razón; y que, por medio de la cancelación de los supuestos, llega al principio mismo (532a-b). Un aspecto relevante de la dialéctica y del Bien es su carácter universal y relacional. En 537c-d, mientras Sócrates discute la educación de los guardianes, afirma que a los jóvenes de 20 años escogidos se les debe compilar los estudios que hasta entonces se les impartieron de forma aleatoria en “una síntesis de las relaciones entre conocimientos y de la naturaleza de lo real”, pues “es la más grande prueba de la naturaleza dialéctica [...] el que puede operar la síntesis es dialéctico y el que no puede, no” (537c).⁶³ Casi como un comentario al margen, Sócrates expone un aspecto central de su noción de Bien, su concepto de dialéctica y su concepción de la filosofía misma: la síntesis, que supone una adecuada comprensión de los diferentes elementos componentes de un fenómeno pero no de forma aislada únicamente, sino en su necesaria interrelación. El Bien, que es el elemento universal del que participa cada Idea (y, por derrame, todo el mundo sensible), es también, en ese sentido, la única base que tenemos para entender la relación entre las diferentes esencias. El Bien es el principio unificador de la realidad;⁶⁴ sin él, solo puede haber dispersión y ausencia de sentido. La idea de unidad aparece, de hecho, en la progresión de las tres imágenes. En el sol, como señala Annas, contamos con dos términos diferentes (lo visible y lo inteligible) que son comparados para establecer una analogía que permita explicar uno (lo inteligible) desde el otro, cuya experiencia nos resulta más cercana (lo sensible); en sí, no se establece una relación entre ambos términos: que sean análogos no implica que tengan una conexión.⁶⁵ La línea, por otra parte, aunque esté dividida es una (Annas, 1981, 249). Lo mismo podemos decir de la caverna: el

⁶³ Sigo aquí la traducción de Divenosa y Mársico (2005, 488-489).

⁶⁴ Es fundamental, para Szlezák (2003, 103), considerar la equiparación entre lo uno y el Bien.

⁶⁵ Lo más cercano a esto es la consideración del Sol como un vástago del Bien (506e).

ascenso desde lo visible hacia lo inteligible⁶⁶ es posible porque hay un punto de contacto, que no es en sí una ruptura, el paso a otro mundo, sino el paso a un plano superior de la misma realidad.

Esta tercera imagen es la más dinámica, pues si en el sol hay puro estatismo explicativo y en la línea se introduce de forma teórica la noción de proceso, en la caverna el proceso se pone en movimiento.⁶⁷ Se trata de la alegoría más política (para empezar, es la única en la que se habla de personas diferentes, con algún tipo de intercambio entre ellas)⁶⁸ y es planteada, en principio, como una analogía con nuestra educación y falta de educación (514a)⁶⁹. Sócrates relata una progresión de movimientos del prisionero liberado que se corresponden explícitamente con las diferentes operaciones mentales mencionadas en la línea. Primero considera como reales las sombras proyectadas sobre el fondo de la caverna. Liberado y tornado hacia el fuego, pasa a percibir, tras un inicial encandilamiento, los objetos que eran reflejados en las sombras. Forzado a salir de la caverna y enceguecido por el sol, posa la vista no en los objetos exteriores sino en las sombras que estos proyectan en el agua. Finalmente, se ve capaz de observar los objetos mismos y, más tarde, el sol. En ese momento, en el cual retornamos a la primera imagen, porque el sol es el Bien, aparece la felicidad. En toda la instancia de ascenso no hay referencia a la felicidad del ser liberado, solo al esfuerzo que este movimiento le exige y los dolores que trae aparejados: en pocas líneas hay tres referencias al encandilamiento de los ojos (515c, 515e, 516a). No es menor destacar esto: la felicidad, que antes trajeron a colación los interlocutores de Sócrates, es introducida ahora por él, pero solo en este punto, el del final de un proceso.

Al final de la imagen, Sócrates establece el contacto entre las tres imágenes y retorna al Bien que pretendía iluminar con estas (517b-c). Caracterizándolo como “causa de todas las cosas rectas y bellas”, se dice que “es necesario tenerlo en vista para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público” (517c). En ese punto, Sócrates deja la discusión del filósofo y retorna a la del filósofo rey.

⁶⁶ Annas (1981) no coincide en este último punto (254).

⁶⁷ En la Caverna “se cuenta una historia que se desarrolla en el tiempo” (Lizano Ordovás, 2003, 37).

⁶⁸ Para Rosen (2005), es problemático entender a la caverna como una representación sin más de la ciudad. Antes de la liberación del filósofo no hay, de hecho, ningún tipo de contacto entre los distintos seres atados (269-270).

⁶⁹ Es no solo un retrato de nuestra condición en sociedades degradadas, sino de nuestra condición *per se* (Annas, 1981, 252), de cuya deficiencia e imperfección es necesario tomar conciencia para que avanzar hacia el gobierno de la razón en la ciudad sea algo posible (Broadie, 2021, 14).

Es momento de ordenar las nociones aludidas. El Bien, objeto final al que el filósofo aspira, es una Idea jerárquicamente superior al resto de las Ideas;⁷⁰ así como los objetos sensibles suponen la existencia de las Ideas, las Ideas mismas suponen la existencia del Bien. Sócrates rechaza definir esta idea y se limita a ilustrarla por medio de imágenes, las cuales nos revelan fundamentalmente dos cuestiones: la multifuncionalidad del Bien y las operaciones mentales necesarias para arribar a su contemplación; voy a concentrarme aquí en lo primero. El Bien es fundamento de todo conocimiento, causa de utilidad de las cosas, causa del ser de los objetos cognoscibles y principio de unidad de la realidad. El mundo es comprensible y teóricamente explicable porque es uno, y lo que está detrás de su unidad es la finalidad; una finalidad que es intuitiva para todos los hombres, desde el momento en que todos, aun sin poder definirlo ni poder aclarar en qué consiste, aspiramos al bien.⁷¹ Si queremos explicar la realidad necesitamos remitirnos a ese primer principio, que es tanto el final de un camino como el comienzo de otros, pues así como el camino de ascenso lleva a ese punto final, desde él descendemos a los estadios inferiores para, valiéndonos del conocimiento más alto y comprensivo, llegar a comprender con su luz las realidades inferiores.

El carácter de “principio de unidad” del Bien es lo que podría establecer un punto de contacto con la política. El Bien nos permite captar las relaciones que, en su conjunto, determinan la unidad de la realidad. Paralelamente, el político debe identificar las relaciones que determinan la unidad de una ciudad. Quien gobierna, gobierna a la totalidad, no a una parte; lo hace, a su vez, en vistas a la utilidad y el bienestar de la totalidad; su función de guardar la justicia consiste en preservar la unidad, que tiende a romperse si la armonía entre las partes no es debidamente conservada. Para realizar y preservar la unidad, el político debe comprender en qué consiste, y comprender implica la capacidad de justificar argumentativamente; dicha capacidad argumentativa⁷² es la que posibilitaría que el principio de gobierno sea la racionalidad.⁷³ Cuando Sócrates habla de “obrar con sabiduría” querría decir esto: ser capaz de justificar argumentativamente la decisión de obrar en un sentido u otro a partir de un conocimiento de los fines y de las relaciones entre las partes que conforman un todo y que configuran la unidad de

⁷⁰ Para Ooms (2003), lo que define la superioridad del Bien con respecto a las otras Formas es aquello que esta tiene y de lo que las otras carecen: su función explicativa (81).

⁷¹ Las diferentes formas de concebir el Bien no serían, entonces, producto de apreciaciones subjetivas diversas, sino de falencias en nuestra comprensión de él.

⁷² Que supone una capacidad comprensiva; de hecho en la capacidad de explicación reside la sistematicidad propia del entendimiento, véase Annas, 1981, 242-243.

⁷³ Véase Mié (2005) y Ooms (2003).

este. Por cierto, la capacidad explicativa no implica que el filósofo deba explicar sus decisiones y el porqué de un determinado orden en la ciudad acudiendo a las razones últimas de estas, que solo serían accesibles, de hecho, a los propios filósofos. La pedagogía debe ser parte del instrumental del filósofo rey. Por caso, debe saber persuadir mediante discursos, relatos, imágenes, incluso mentiras; la mentira de los metales, cuya posibilidad de ser implantada es definida como muy difícil, es posible, sin embargo, pero no así la comprensión de los fundamentos metapolíticos y suprasensibles que configurarían la verdad subyacente a la mentira. En síntesis, el filósofo necesita la filosofía para entender filosóficamente, es decir, comprender en los términos más estrictos en que una realidad puede ser comprendida, pero necesita paralelamente, para gobernar, capacidad de explicar en términos no filosóficos, lo que supone a su vez una capacidad de discriminación entre los contenidos fundamentales y los no fundamentales.

Todo lo dicho está en un nivel de abstracción demasiado alto para traducirse en una aplicación práctica. Y hay al menos dos problemas relevantes sin resolver. Uno es el de la estabilidad: si el conocimiento del filósofo gobernante no es estable (pues conforme avance en su búsqueda de la verdad podrá confirmar ciertas tesis y refutar otras), se introduce un factor de inestabilidad en la ciudad, como veremos en la próxima sección (I.iii). El otro problema es el de la conexión entre el Bien y las Formas en general con el mundo sensible en el que el político debe actuar. ¿Podemos asumir sin más que el conocimiento dialéctico del Bien y la Justicia nos permitirán identificar en cada caso qué es lo bueno y justo?

iii. Filosofía y ciencia política: ¿identificación o complementariedad?

En esta última sección busco determinar el tipo de relación que existe entre la filosofía y la ciencia política, lo que supone entender que se trata de dos fenómenos diferentes. Esto se comprueba en la separación de las actividades del filósofo rey (I.ii.§1): si bien su gobierno supone el conocimiento del Bien y, por tanto, su actividad filosófica, en un momento dado el filósofo rey practica la filosofía o gobierna; de ahí que el filósofo deba ser forzado a retirarse de una vida plenamente dedicada a la filosofía para prestarse a gobernar.

Aunque Platón dedica un importante espacio del diálogo al problema de la filosofía sin detenerse en la esencia de la política, hay elementos que permiten reconstruir la concepción que de esta última se maneja en el texto. Como ya señalé, hay más puntos en común entre Trasímaco

y Sócrates de lo que a primera vista parece. Para Trasímaco, la política trata del ejercicio del poder en beneficio propio a través del establecimiento de la justicia. La ciencia política ha de ser, en ese esquema, aquella que permita enlazar el beneficio propio con el establecimiento de la justicia. Dado que la justicia se corporiza en las leyes, la ciencia política es el arte de la legislación. Esta ciencia supondría, primero, la identificación precisa del propio interés; segundo, la determinación de las normas de justicia que convienen a este; tercero, la adecuación de estas normas con criterios de sostenibilidad. Este último punto implica establecer un equilibrio entre el beneficio buscado con las leyes y el contexto de orden en la ciudad, sin el cual el propio beneficio sería efímero.⁷⁴ Un conjunto de leyes que explote burdamente a toda la ciudad en beneficio de uno o pocos puede durar más o menos, pero llegará un punto en el que caiga. Es en interés del fuerte, sin embargo, seguir siendo fuerte, es decir, que su dominio sea sostenido en el tiempo. Con un conocimiento que garantice estos criterios, la política resulta una actividad beneficiosa para el sujeto y su ejercicio voluntario.

Para Sócrates, la política trata también del ejercicio de poder,⁷⁵ pero a partir de la analogía justicia - arte, la finalidad cambia: ya no es el beneficio propio sino el del objeto al que se aplica. El objeto es la ciudad: no un individuo ni una clase ni tampoco una esfera particular, como su sistema de necesidades o su cuerpo de defensa. La ciencia política debe buscar el bien de la ciudad como totalidad. Esto implica, paralelamente a lo dicho de Trasímaco, la capacidad de identificar lo que es el bien para el todo comunal, la determinación de las normas de comportamiento y organización que promoverían este bien y la atención a criterios de sustentabilidad en dicha determinación. La duración es un interés de la ciencia política, pero la duración en la esencia: hacer durar una ciudad que de la justicia se tornó a la injusticia no es, en la concepción socrática, propio de la ciencia política, que en tanto ciencia procura el bien a su objeto. Por eso Sócrates dice que el guardián debe guardar la justicia. Con el conocimiento que permita conservar la justicia y por tanto el bien en la ciudad, la política resulta una actividad beneficiosa para el sujeto que la practica pero de una manera indirecta, en tanto este es también miembro de la comunidad cuya felicidad se fomenta; su ejercicio aparece, por esta conveniencia de segundo grado, como involuntario.

⁷⁴ Para ser durable, la explotación debe ser medida. Vale recordar que, como explica Bobbio (2010), la causa de degeneración de un régimen político reside en un exceso del principio que lo define (27). No hay medida, sin embargo, en la injusticia: la estabilidad solo es asequible (y hasta cierto punto) en el orden justo.

⁷⁵ Es irrelevante que no lo diga explícitamente: nadie sin poder puede censurar poetas, conservar sin fisuras el comunismo de bienes, mujeres e hijos o desterrar a todos los mayores para implantar la ciudad justa.

El poder que en la ciudad permite maximizar el bien y la justicia es un tipo de conocimiento que aparece relacionado, cuanto menos, con la filosofía. La pregunta es si la filosofía reúne en sí todas las capacidades requeridas para gobernar, o si es una condición necesaria y primaria pero no suficiente. En otras palabras, ¿es la filosofía equivalente a la ciencia política? Analizaré en lo que sigue dos posibles respuestas:

(a) *Identificación*: podemos concebir que la filosofía sea equivalente al conocimiento político. Esto puede entenderse de dos maneras diferentes: o bien hay una identificación absoluta y la filosofía es igual a la ciencia política, o bien esta última es parte del conocimiento del filósofo.

La primera opción puede desecharse rápidamente: la filosofía es mucho más que la política, por eso el filósofo rechaza el ejercicio del poder, porque sabe que hay algo más valioso; si ese algo está en la filosofía, es porque la filosofía es superadora de la política. El filósofo conoce la Justicia pero también, por ejemplo, la Belleza. Por otra parte, la política es propia de la caverna, pues la sociabilidad, prerequisite de la política, se da solo en este ámbito, mientras que la filosofía, que también surge en la caverna, ciertamente, y que la supone en tanto encuentra en ella un alimento o una materia prima, como son las opiniones a analizar y eventualmente refutar, implica sin embargo la salida de esta. Además, si pensamos en los asuntos básicos que la gestión de los asuntos comunes supone, como la producción suficiente de bienes o la seguridad frente a enemigos externos, estamos también en el ámbito de lo temporal, particular y contingente. La caverna es el lugar donde habitamos y el ámbito en el cual la condición humana se configura. La afirmación decisiva de Sócrates es que aunque el hombre pertenece aquí no es capaz de habitar satisfactoriamente este ámbito sin recurso a lo que queda fuera de él.

La segunda opción es más factible: dentro del amplio conocimiento de la filosofía está contenido todo lo que el gobernante debe saber. Sin embargo, el propio Sócrates da indicios de que no es así.⁷⁶ El primer indicio es el que ya observamos en el proceso formativo del gobernante: tras un primer entrenamiento preparatorio para la dialéctica de cinco años, Sócrates

⁷⁶ Para Klosko (2006b), Platón es consciente de que el Bien no alcanza para gobernar; el problema es que ni siquiera explica cómo el Bien es relevante para ello (175). Según Vlastos (1969, 513), Platón da por descontadas las “numerosas calificaciones técnicas” (como la legislación, planificación económica y eficiencia burocrática), lo que Andrew (1983) rechaza alegando que Platón estaba, probablemente, pensando en delegar estas funciones administrativas para reservar la fundamental (la educación) a los filósofos gobernantes (514-515). A este respecto debo decir que la delegación supone una cierta capacidad de agencia. El filósofo que delega es uno que debe estar preparado para asumir, en situaciones extraordinarias, la función delegada (a la vez que supervisar el ejercicio de tales funciones por los subordinados), y para eso debe poseer las calificaciones necesarias.

indica el triple de tiempo para ganar experiencia en asuntos bélicos y ejercicio de cargos públicos (539e; Soares, 2010, 171-172). El segundo indicio es una referencia a las virtudes prácticas. En 484d queda claro que el conocimiento del filósofo puede ser lo más importante pero que hay otras cosas necesarias: el guardián debe “conocer lo que es cada cosa” pero no ser inferior a otro “en cuanto a experiencia”, debiendo alcanzar “ambos tipos de cualidades” (484d - 485a)⁷⁷. El conocimiento del Bien, por un lado, pero la experiencia y las virtudes prácticas como la templanza y la valentía por el otro (487a; González, 2012; Rosen, 2005, 228).⁷⁸ Otro indicio es el engeguamiento de los filósofos en su reingreso a la caverna (516e). La contemplación de lo real genera un paralelo extrañamiento de las cosas múltiples y particulares con las que, sin embargo, debe lidiar si pretende gobernar. Aunque la filosofía sea una condición necesaria para el buen gobierno, no es suficiente (Shields, 2007, 271). Siendo así, no puede sostenerse una identidad entre esta y la ciencia política.

Complementariedad: entre la autonomía y la subordinación. Si no hay identificación, debe haber una complementariedad entre la filosofía y el conocimiento político. Ahora bien, la complementariedad supone autonomía y/o subordinación.

Recordemos que en 342a-c Sócrates estableció un principio de autonomía según el cual cada arte determina por sí solo el bien de aquella cosa sobre la que es arte (I.i.§1). Si bien presenta este argumento para rebatir la tesis trasimaqueana de que la justicia beneficia a la parte fuerte de la relación y no a la débil, la conclusión es que cada arte es, respecto de su objeto, autónomo. Si es así, cada objeto ha de tener, para su perfección, un arte particular. Si la filosofía y la ciencia política son diferentes, han de tener objetos diferentes. Esto no quiere decir que no pueda haber una cooperación entre dos artes distintas para el bien de un mismo objeto, pero este

⁷⁷ Uso aquí la traducción de Divenosa y Mársico (2005, 390-391).

⁷⁸ Kamtekar plantea esto de otra manera. Para ella, *Politeia* resuelve el problema de definir el contenido propio del experto político asignando a este conocimiento un objeto concreto, las Formas, y un producto también específico, las virtudes políticas (2013, 512-513). Las virtudes políticas son, en su lectura, la condición del alma educada que posee creencias verdaderas sobre cómo debe vivir su vida. Su argumento es el siguiente: conocer el Bien nos permite identificar la bondad en cada cosa. Eso habilita al filósofo a establecer convenciones sobre lo bueno y justo. En razón de esos juicios es el más competente para gobernar: por su conocimiento del Bien sabe mejor que nadie cómo debe vivir cada uno para que su vida sea buena (una lectura similar en Bobonich, 2007). Lo que Kamtekar llama conocimiento político es entonces filosofía y la filosofía apunta a hacer virtuosos a los seres humanos. Los problemas con esta lectura son: primero, la brecha entre el conocimiento de las Formas absolutas y la capacidad de juzgar sobre las acciones particulares (por ejemplo, Rosen denuncia la ausencia de un contextualismo en este tipo de lecturas: el político, dice, mira las acciones, no las Ideas, y la justicia de las acciones está determinada por sus consecuencias (2005, 224); también Annas, 1981, 244, 261); segundo, el hecho de que no parece explicar por qué el conocimiento filosófico no es suficiente para gobernar; tercero, cierto retorno a una visión individualista de la filosofía, que pone el foco en el beneficio que puede darle a cada persona en tanto individuo, cuando el registro de *Politeia* apunta a la filosofía por su valor para la totalidad.

objeto ha de ser particular a solo uno de ellos. A su manera, todas las artes en la ciudad cooperan para el bienestar de la totalidad, pero el objeto del auxiliar o del zapatero no es el bien común, sino la seguridad y la defensa, en el primero, y la perfección en los zapatos, en el otro.

¿Es la felicidad común de la ciudad el objeto de la filosofía? Y si es así, ¿dónde queda el arte político, dado que desechamos la tesis de la identificación? Es posible que equiparar la filosofía con el arte sea inconducente. La filosofía aparece con un carácter cualitativamente diferente a las demás artes por la forma global y no instrumental en la que aspira al conocimiento. La filosofía no busca la utilidad sino la verdad (que sin embargo está enlazada con la utilidad, como vimos en I.ii.§3). Ahora, aunque consideremos inexacta la equiparación arte - filosofía, la filosofía es una actividad con un objeto preciso, la verdad propia de las Formas. Podemos aceptar que este conocimiento está relacionado con el conocimiento político, pero claramente lo supera. El filósofo no se ocupa primariamente de determinar el bien de la ciudad, sino de conocer el Bien en sí, sin predicados. Además, uno hace filosofía por amor al conocimiento, no a la ciudad. El objeto del filósofo está fuera de la caverna, el del político dentro de ella.

Si asignamos el bien de la ciudad como objeto de la ciencia política, esta ciencia parece ser diferente a las otras en que para hacer su trabajo tiene necesidad de la filosofía. Quien posee el conocimiento político por sí solo es incapaz de determinar lo que es conveniente para su objeto, la ciudad, y necesita que un elemento exterior a sí mismo se lo indique. El arte político no es entonces autónomo, sino que se encuentra subordinado a otro. Si es así, el arte político no es arte (al menos en los parámetros antes establecidos). Una salida a esta complicación sería la determinación de relaciones de subordinación entre las diferentes artes. Este camino, que será explorado en *Politikos*, no se toma en *Politeia*. Evidentemente hay artes más relevantes que otras: la carpintería es menor en jerarquía al arte bélico, por ejemplo, pero esto no implica de ninguna manera que el general pueda decirle al carpintero cuáles deberían ser las características de los objetos que produce. Las artes no son todas de igual valía pero sí son iguales en su estatus de arte.

Ahora bien, hay al menos una excepción a lo dicho:⁷⁹ el legislador, que rechaza hacer poesía porque no es poeta, sí le dice al poeta cómo debe componer su poesía (379a). Se respeta la división de funciones en la ciudad pero se conecta un arte menor (la poesía) a un arte mayor (el gobierno). La autonomía parece violentada: el poeta no determina por sí lo que es mejor para su producto poético, sino que lo hace el legislador, siendo el poeta un simple ejecutor que, en todo caso, define sí la mejor manera de llevar a cabo esa ejecución.

Puede entenderse la relación entre el político y el filósofo de la misma forma. El político no es capaz de determinar lo mejor para su objeto, sino que eso es establecido por otro, el filósofo, siendo el político un simple ejecutor que define la mejor manera de llevar a cabo esa ejecución. La tensión radica en el hecho de que la capacidad de juicio de un conocimiento superior sobre un conocimiento subordinado no tiene porqué limitarse a la determinación de los fines, sino que bien puede abarcar también los medios. Estamos realizando una diferenciación entre el qué y el cómo, y se hace evidente que al poner estos elementos en diferentes manos se genera una tensión. La figura del filósofo rey intenta superar esta tensión, pero al hacerlo genera, sin embargo, una multiplicación de las tensiones (I.ii); además, supone una especie de negación del elemento subordinado, la ciencia política, puesto que esta es completamente reemplazada por la filosofía. La negación de la ciencia política se torna una negación de la política cuando consideramos la dimensión esencialmente temporal de esta última. Si las Ideas configuran el ámbito de lo estable e inmutable, la vida terrena supone temporalidad, cambio y movimiento. La filosofía, que se ocupa del primer ámbito, parece desatender la contingencia de los hechos políticos.⁸⁰ Para sostener esto, remitiré a las imágenes que Sócrates presenta para referirse al quehacer del gobernante.

La primera analogía es con el médico y aparece en el tratamiento de la noble mentira (389b; también en 489b y 564c). Allí la mentira es equiparada al remedio y el gobernante al médico. Esta analogía concuerda con el principio de autonomía: a través de la imagen del

⁷⁹ Hay otra que no analizaré pero que se suscita con la afirmación, en 601d, de que de cada cosa hay tres artes, el de quien la usa, el de quien la hace y el de quien la imita, y que es el que la usa el que más entiende de ella y puede decirle al fabricante de qué modo fabricarla. Esto se puede relacionar claramente con la prioridad del saber de uso a la que aludí en I.ii.§1, en referencia a un artículo de Wieland (1991).

⁸⁰ El conocimiento político debe ser estable, es decir, independiente de contextos: para ser útil no puede ser relativo ni situacional (Lane, 2006, 178); sin embargo, al ser independiente de todo contexto, es difícil determinar cómo se aplicará a las situaciones concretas inmersas en un contexto específico. Rosen (2005) concluye que la figura del filósofo rey expone, mas no supera, el dualismo entre teoría y práctica (228-229); la interpretación de Bocancea (2009) y Wieland (1991) a las que aludí antes, que ve al objeto propio de la filosofía como uno disposicional o que, en palabras de Bocancea, entiende al método como el conocimiento mismo, puede ayudar a superar esta dificultad.

médico, Sócrates reclama que solo el especialista en un arte determinado puede disponer los medios que convienen a su objeto. Los medios, a su vez, tienen valor por su utilidad: la mentira es despreciable pero útil a los fines del gobernante. La utilidad de la mentira reside en que tiene afinidad con verdades superiores a la de sus enunciados;⁸¹ mal aplicada es, sin embargo, sumamente nociva, como el remedio si no lo administra el médico.

La segunda analogía es la del piloto (488a-489c; I.ii.§2). El piloto es quien conoce los distintos fenómenos que impactan sobre un hacer particular y quien, por esa razón, puede ejercer tal quehacer. Al igual que el del médico, se trata de un conocimiento práctico. Además, en ambos casos los fines están predefinidos. La medicina debe lograr la salud en el cuerpo por medio de la erradicación de la enfermedad. El arte del pilotaje debe llevarnos de forma segura al punto de destino. Se supone que el médico y el piloto conocen estos fines: su función no es debatirlos sino disponer los medios para cumplirlos.

Tras presentar la filosofía, Sócrates acude a una tercera imagen: la del pintor de organizaciones políticas (501a-c).⁸² En el trabajo del pintor político, dice Sócrates, hay tres etapas. Primero, la limpieza de la tabla de pintura (501a), cuya radicalidad conocemos en 541a. El pintor necesita una tabla en blanco para poder hacer una obra propia; de la misma manera, el filósofo requiere una ciudad purgada de costumbres, leyes, instituciones e incluso personas no suficientemente maleables debido a su edad. El filósofo reformista se ha transformado ahora sí en un fundador: no viene a transformar las ciudades sino a construir sobre sus ruinas. En segundo lugar, tenemos el bosquejo. Toda obra supone un proceso de reflexión y planificación previa. No podemos lanzarnos a construir sin saber con precisión qué: el conocimiento precede a la acción. Tercero, la pintura propiamente dicha, que debe ser una imitación de “lo que por naturaleza es Justo, Bello, Moderado [...]”. En tanto imitación, es siempre imperfecta; lo que se ha de buscar es el mayor grado de perfección posible, i.e, la mayor similitud posible con aquellas entidades eternas a las que el pintor político puede acceder (501b).

El pintor político es entonces el filósofo que intenta imitar en la ciudad el Bien y la Justicia. ¿Y luego qué? Una vez terminada la pintura, ¿qué debe hacer el filósofo? Según nos

⁸¹ Sobre la mentira ver Macías (2011), Macías y Marcos (2012), Marcos (2008), Schofield (2005) y Yu-Jung (2017).

⁸² La pintura importa diferencias con respecto a las dos profesiones anteriores; en principio, el pintor ni siquiera tiene una función clara que justifique su existencia en la ciudad. Hay un punto en que no me detendré pues excede mi tema, pero que muestra los límites del Estado dividido en tres clases de Sócrates. Digo que el artista no tiene una función determinada en la ciudad y que sí la tienen el médico y el piloto, ¿pero en cuál de las tres clases deberíamos ubicarlos? No parecen *a priori* ubicables ni en la guardiana, ni en la auxiliar, ni en la productiva.

dice Sócrates, gobernar tomando turnos (540b). Hay una traslación aquí que nunca se hace explícita pero que es problemática. Así como antes diferencié fundación de reforma, debo distinguir ahora la fundación del gobierno que permite la persistencia de la ciudad. El filósofo rey fue introducido para hacer posible la existencia de la ciudad buena partiendo de las ciudades injustas. Aparece como reformista, toma el rol de fundador y se establece como gobernante. Ahora: una vez introducida la justicia y bondad en la ciudad, solo queda conservarla, evitando todo cambio, desde que el cambio desde lo perfecto es siempre para peor (380e). Si bien la ciudad buena no es perfecta, sí es óptima, la mejor realización posible en la tierra, con lo cual podemos prever que todo cambio que se le introduzca sea negativo; y los cambios sucederán antes o después porque el movimiento es parte de la condición terrena.

La imagen de la pintura representa el momento de la fundación. Aceptemos que es necesaria la filosofía para realizar esta pintura. Una vez terminada, solo le queda degenerar. Y el filósofo, sostiene Sócrates en la misma imagen, no está dispuesto a “tocar al Estado [...] ni a promulgar leyes, si no los reciben antes limpios o los han limpiado antes ellos” (501a). La ciudad degenera por la misma razón por la que no puede alcanzar la perfección: porque está arrojada al tiempo. La política trata, justamente, de la duración y conservación (484b-c; 502c-d). Y conservar no es lo mismo que instaurar. El pintor político, el filósofo, es un fundador de ciudades, gestiona el instante, no un gobernante, que gestiona la duración. Al identificar al fundador filósofo con el gobernante, el político pierde entidad propia. Sócrates ha desterrado la política de la ciudad.

Explico lo último. No hablo de política en un sentido agonístico, más propio de elaboraciones teóricas modernas que clásicas, aunque no completamente ausente en Platón; hablo, más bien, de la política en un sentido dinámico. La política es movimiento porque pertenece a la caverna, donde las cosas devienen. La ciudad no es nunca una ciudad estática, no puede ser jamás una pintura.⁸³ No obstante, Sócrates nos ofrece eso: un retrato de la ciudad buena en el momento de su surgimiento por la acción de un fundador extraordinario. Es una ciudad en palabras, que alcanza un grado de perfección no absoluto pero sí mayor al que puede alcanzar una ciudad materialmente existente. El hecho de tomar forma en discurso permite pensarla estáticamente, pero si bajamos a la tierra, la ciudad está sumergida en el devenir

⁸³ No me es ajena la utilidad pedagógica de la imagen que remite a la necesidad de actuar siempre en vistas a un paradigma; estoy discutiendo aquí su deficiencia estructural.

temporal y por eso mismo la política se convierte en una gestión del tiempo. Sin embargo, la pintura no gestiona el tiempo. El pintor realiza su obra y la abandona. Paralelamente, el filósofo que funda la ciudad debe abandonarla. ¿O tal vez no? Podemos pensar que así como la política no tiene fin tampoco la filosofía. Como mencioné antes, hay dos formas de entender al filósofo: como aquel que ha alcanzado el conocimiento de lo eterno e inmutable y como aquel que, movido por el *eros*, está permanentemente camino a ello. Si nos atenemos a esta última interpretación, la filosofía aparece como un viaje sin fin hacia un conocimiento que no podemos adquirir completamente en nuestra condición mortal. Siendo así, la comprensión del filósofo puede cambiar con su acceso a mayores niveles de verdad; al entender mejor la Justicia y el Bien el filósofo rey puede formular la necesidad de realizar modificaciones a la pintura de la ciudad. El filósofo rey fundador se convertiría en un reformista permanente, y la pintura de la ciudad buena sería, al igual que el conocimiento filosófico, una aspiración, un proyecto permanentemente en construcción, que cambiaría, efectivamente, pero hacia niveles de mayor realización, es decir, de mayor bondad y justicia. En esta lectura, el problema no es que la ciudad descrita por Sócrates no sea realizable, sino que esta no es la mejor ciudad: la filosofía permitiría perfeccionar constantemente el proyecto.

Hay varios argumentos que ponen en crisis esta última propuesta de lectura. Primero, en el tratamiento del filósofo rey en los L. VI-VII, la imagen predominante del filósofo no es esta: en el discurso socrático, el filósofo llega efectivamente a contemplar el Bien. Con todo, este argumento no es determinante si consideramos, como sostuve en I.ii.§3, que la contemplación del Bien no debe significar el fin de la filosofía: nuevas indagaciones pueden surgir a partir de dicha contemplación.

Segundo, si aceptamos la concepción del filósofo como uno que permanece siempre en la investigación, estaríamos aceptando darle el gobierno no a alguien que posea sólidamente un conocimiento sino al que más cerca está de alcanzarlo. No hay garantías en este trato. Además, desde que el conocimiento no admite error, el filósofo no tendría conocimiento real (el conocimiento debiera ser conclusivo).

Otro punto en contra de esta lectura es la inestabilidad que introduciría en la ciudad. La estabilidad y el orden son razones no menores para la introducción del filósofo rey, mientras que la inestabilidad y el conflicto civil están asociados a la ambición de poder propia de los políticos tradicionales. Sin embargo, la idea del filósofo como reformista permanente rechaza toda noción

de estabilidad. Esto nos lleva a preguntarnos si, de hecho, la filosofía tiene lugar en la ciudad justa, ya que la crítica y el cuestionamiento constantes desgastan las bases sociales, y lo que es aún más grave: los cambios que pueden derivarse de una mayor comprensión de las verdades superiores podrían llevar, paradójicamente, a un mayor relativismo social, desde el momento en que el nuevo orden no debería entenderse nunca como final sino siempre como provisorio.⁸⁴ El filósofo nos dice, técnicamente, qué acciones son justas y qué acciones son injustas, pero como su comprensión del bien y la justicia cambian, puede entender como injusta hoy la acción que ayer entendía como justa. Con razón podemos dudar de lo que nos dice:⁸⁵ califica como justo lo que en realidad no sabe como tal. Finalmente, la función del guardián ya no sería la que originalmente Sócrates le asignó, la conservación. Conservar lo que no es óptimo es negar lugar a la mejora. La misión del filósofo rey, sería, en cambio, el perfeccionamiento.

Recapitulemos. En *Politeia* el conocimiento necesario para establecer la ciudad justa se identifica con el propio del filósofo, pero este no es un conocimiento suficiente: se supone además la posesión de la ciencia política. Sin embargo, el diálogo ofrece solo una definición de la filosofía, no de la política ni de la ciencia política. A su vez, se opera una traslación: el conocimiento filosófico aparece como el necesario para implantar la justicia y luego se transforma en el necesario para conservarla, es decir, para gobernar de forma continua. El conocimiento del filósofo, sin embargo, trata sobre lo inteligible, verdades que quedan presuntamente por fuera de lo mudable y temporal (aun si se puede establecer una conexión con este ámbito, idea que sostiene la figura del filósofo rey), con lo que la política debe lidiar.⁸⁶ La identificación, entonces, de la filosofía con el conocimiento necesario para gobernar parece acaso

⁸⁴ La misma conclusión se derivaría de la lectura de Klosko (2006b), para quien el filósofo no es un implementador pasivo de un proyecto ajeno a él sino que este, en razón de su conocimiento, puede evaluar y criticar el propio Estado que está construyendo o ha construido (179).

⁸⁵ Beatty (1976) plantea esto como un dilema: si el gobernante de la *polis* ideal carece de un conocimiento absoluto, su legitimidad está en cuestionamiento (563).

⁸⁶ Como señala Rosen (2005), en el diálogo hay conocimiento perfecto solo de las Ideas, mientras que de las cosas sensibles y temporales hay opinión. El filósofo no puede tener conocimiento, entonces, de la justicia o injusticia de las acciones, solo opinión. Para Rosen, el conocimiento de la Idea de la Justicia implica la capacidad de definir lo que es la Justicia, no de juzgar la justicia de acciones en cada caso (2005, 224); en un sentido similar, Klosko (2006b) señala que Sócrates no explica nunca el valor práctico del conocimiento de las Formas (172). Véase también Shields (2007, 257-260).

más conflictiva que la que lo relaciona con el arte necesario para fundar la ciudad justa. A este respecto puede pensarse, sin embargo, que entre los saberes del filósofo está tanto el que le permite el ascenso como el que le permite el descenso respecto de lo inteligible; tal vez el mismo proceso educativo habilita esto, siendo que, como vimos, el primer ascenso no completado es seguido de un primer reingreso a la caverna (o lo mismo: la educación en las disciplinas preparatorias para la dialéctica es interrumpida en un momento para que el guardián se dedique a las cuestiones públicas). Mi punto ha sido que incluso en ese descenso, el auxilio de la filosofía no es suficiente para gobernar: es necesario, paralelamente, un conocimiento político, relacionado y tal vez subordinado a las nociones o habilidades filosóficas, pero con una identidad propia, sin embargo.

¿Por qué se llegó a una negación de la política, entendiendo tal negación como una virtual ausencia en el argumento socrático y su reemplazo por un tipo de conocimiento que, aunque pueda establecer un tipo de relación con ella, es diferente? Puede pensarse, hipotéticamente, que Platón estaba poniendo a prueba una hipótesis: tal vez no sea necesario construir una nueva ciencia para posibilitar el buen gobierno, sino que todo lo necesario puede estar en la práctica de la filosofía. También puede pensar que no había en Platón una intención de definir la ciencia política, como sí la hay en cambio en *Politikos*, o que al menos este no era el punto principal del diálogo. El problema central de *Politeia* es menos el gobierno que la relación entre la filosofía y la ciudad. Sócrates busca establecer cuál es la utilidad de la filosofía.⁸⁷ La utilidad justifica la existencia: si no puede definirse el para qué de la filosofía en la ciudad, esta no tiene por qué permitirla, más aún cuando la filosofía puede tornarse una actividad desgastante para el orden público. Esto nos retrotrae a *Apología*. La práctica de la filosofía alejada de la política genera cuestionamientos a aquello que no se debería cuestionar. No está en el interés común que Sócrates, por ejemplo, evalúe si es justo o no desobedecer un fallo de los tribunales, como hace en *Critón*, por más que la respuesta aquí sea en beneficio de la obediencia: la evaluación ya expresa una puesta en duda de las bases sobre las que se asienta la autoridad de la ley.⁸⁸

⁸⁷ Como indica Strauss (1968), la filosofía es introducida como medio y no como fin (122), aun si, como observé antes, para el propio filósofo la filosofía es un fin en sí mismo.

⁸⁸ La filosofía puede mostrar su utilidad en términos humanos o políticos; en *Apología* y otros diálogos, se demuestra en los primeros, estableciendo el valor que tiene la filosofía para la vida humana, pero esto deriva en un fracaso: Sócrates siendo condenado. En *Politeia*, en cambio, el foco está en qué utilidad tiene la filosofía para la ciudad como un todo, no para una persona.

Es evidente que, para justificar una utilidad para la filosofía, hay que defenderla primero de su mala reputación, la cual surge y se retroalimenta de diversos elementos: la mala práctica de esta, la ignorancia de la masa y el engaño de los sofistas y demagogos (por ejemplo en 493a-c). No alcanza, sin embargo, con defender a la filosofía de su mala fama. No es suficiente para Sócrates demostrar que la filosofía sea inofensiva: debe cumplir además un rol en la ciudad, de otra manera su práctica no está justificada. La filosofía quedaría relegada, en el mejor de los casos, al ámbito del ocio y, por eso, al de la irrelevancia. Esto no puede ser aceptado por Sócrates por el carácter conferido a la filosofía que, podríamos decir, es una ocupación de tiempo completo. Uno no puede hacer filosofía por la noche y cumplir sin más sus funciones cívicas durante el día: la filosofía interferirá con dichas funciones, porque incluso cuando no se está haciendo filosofía estrictamente, uno mira el mundo con su óptica filosófica y toma decisiones con la lógica derivada de sus reflexiones filosóficas (ese es de hecho, y en el mejor espíritu de *Apología*, el fin mismo de la filosofía). Tampoco puede reivindicarse el valor de la filosofía desde una apelación meramente individualista, describiendo el beneficio de su práctica para quien la practica. Se debe explicitar qué función útil puede cumplir en la ciudad. Sócrates, que la considera la actividad más importante y de mayor valía, la identifica entonces, correspondientemente, con la actividad más importante y de mayor valía en la ciudad, el gobierno. La filosofía pasa de ser una actividad inútil y peligrosa a la más útil y beneficiosa para el conjunto. En el camino ha quedado suprimida la política entendida como un campo de conocimiento autónomo que trata sobre la gestión del tiempo y la toma de decisiones óptimas para el conjunto considerando las demandas de cada momento. Cuando Platón aborde la ciencia política de forma directa, como veremos en lo que sigue, será la filosofía la que quede, al menos abiertamente, fuera del tratamiento.

He mostrado en este capítulo, según proponía en su introducción, la complejidad propia de la figura del filósofo rey que, en *Politeia*, encarna el ideal del gobierno del conocimiento, complejidad esta que, según busqué mostrar, deriva de su dualidad constitutiva. En el apartado final sostuve en efecto que, a pesar de la aparente identificación entre filosofía y conocimiento político, estos no son equivalentes: la filosofía puede ser imprescindible para el buen gobierno, pero aun es necesario algo más, un conocimiento específicamente político que le otorga su identidad propia a la figura del político. La naturaleza de la ciencia política misma no es objeto de análisis, sin embargo, en el discurso de Sócrates. Sí lo es en el discurso del Extranjero de Elea

en *Politikos*, el diálogo que me dispongo a abordar en el próximo capítulo. Analizaré allí de qué manera, con el auxilio del modelo del tejedor, se distingue al político de todo el resto de individuos que prestan algún servicio de utilidad a la ciudad, con excepción, sin embargo, de uno: el filósofo, cuya relación con el político, problemática todavía, abordaré en el capítulo final.

CAPÍTULO II - EL POLÍTICO TEJEDOR

Hay en *Politikos* un supuesto compartido con *Politeia*: la calidad de un gobierno depende de que quien lo dirija sea dueño de un conocimiento acorde a tal función (293c). Si, como sostuve en el capítulo anterior, *Politeia* no explica en qué consiste la ciencia política y, de hecho, al subsumir esta en el dominio del filósofo su identidad aparece, cuanto menos, borrosa, el objetivo de *Politikos* es explícitamente definir esta ciencia (lo que no quiere decir que esta definición sea la faltante en el otro diálogo). En efecto, la definición del político, i.e., el establecimiento claro de lo que constituye su identidad y que permite distinguirlo del sofista y del filósofo (la misión acordada en *Sofista* 217a-b), como también de otros posibles competidores a su título, es equivalente a la definición de la ciencia que lo hace ser tal. La primera afirmación del Extranjero de Elea respecto del político es, en este sentido, que debemos “considerarlo entre quienes poseen una ciencia” (258b).⁸⁹

Politikos es un diálogo no muy extenso, pero poseedor de una particular complejidad estructural. Se trata, como el mismo conductor del diálogo dice, de un “discurso que ha desbordado su cauce como un torrente” (302c) debido a las sucesivas digresiones que se apartan momentáneamente del hilo principal. Esta complejidad ha generado que *Politikos* sea caracterizado por algunos lectores de tedioso, árido e insustancial (Rowe, 1995, 9), carente de significación filosófica (Balot y Fossheim, 2020, 387), aburrido (Kochin, 1999, 58), raro (Annas, 1995, x), frustrante, irritante, poco querido (Larivée, 2018, 11), triste (McCabe, 1997, 94), incluso grumoso (Blondell, 2004, 23). Tal es así que no fue un texto que haya suscitado mayor interés hasta hace tres décadas. En efecto, en los noventa ganó atención a partir de los *Proceedings of the III Symposium Platonicum* de 1992 en Bristol, cuyas exposiciones fueron compiladas por Christopher Rowe (1995), y, luego, con la publicación de un texto capital, *Politics and Method in Plato's Statesman* de Melissa Lane (1998), que se propuso conjugar los dos aspectos diversos que caracterizan al diálogo y que por mucho tiempo motivaron una lectura

⁸⁹ Lo mismo se afirma al comienzo del *Sofista* sobre este (219a), aunque con una diferencia: el Extranjero le asigna al sofista una *tékhnē* y al político una *epistéme*, al menos en este punto, ya que luego serán intercambiables las voces de *tékhnē* y *epistéme politike* (Gill, 1995, 294; Griswold, 1989, 162; Lane, 1998, 3, 23, 34; Zuckert, 2005, 9). Ver Márquez (2012), para quien, aunque el Extranjero usa para referirse a la política tanto la voz *tékhnē* como la de *epistéme*, estas no son intercambiables: la última es reservada para las formas de conocimiento que tienen que ver con lo bueno, lo justo y lo noble, mientras que la primera se utiliza para referir a una doble capacidad de leer estructuras eidéticas y usarlas como estándares para la acción (178-181).

fragmentada de este, es decir, el metodológico y el propiamente político.⁹⁰ Más recientemente, el diálogo ha sido objeto de gran atención en diversas obras de realización colectiva (como Bossi y Robinson, 2018; Dimas et al., 2021; y Sallis, 2017).

Sabemos que es parte de una trilogía⁹¹ que comienza en *Teeteto*, el diálogo entre Sócrates y Teeteto en torno a la definición del saber, que termina, por un lado, en una aparente aporía al estilo de los diálogos socráticos; por otro lado, con la retirada de Sócrates, que se dirige a recibir la acusación de Meleto a la que responderá en *Apología*; y, finalmente, con un compromiso: reencontrarse al día siguiente (210d). Esto último sucede en *Sofista*, donde sin embargo no se retoma la discusión del día anterior sino que se emprende una nueva, a partir de la entrada en escena del Extranjero de Elea, caracterizado por Teodoro como un filósofo (216a). Tras definir al sofista junto a Teeteto, la búsqueda continúa en el diálogo objeto de mi estudio, en el cual Teeteto es reemplazado por el Joven Sócrates (JS), discípulo de Teodoro, a propuesta de Sócrates (258a; la aparición de este personaje y la eventualidad de que reemplace a Teeteto se vislumbra ya en *Sofista* 218b).

El tema de *Politikos* es una continuación del de *Sofista*. El objetivo es la distinción de tres personajes diferentes: el sofista, el político⁹² y el filósofo, cada uno de los cuales posee una identidad propia y un valor distinto; esta es de hecho la afirmación con la que abre *Politikos* y es puesta en boca del mismo Sócrates, siendo la única definición que este da en el diálogo (257b).⁹³

⁹⁰ Se realizaron en esos años dos nuevas traducciones del diálogo al inglés: la de Rowe (1995) y la de Waterfield y Annas (1995). Podemos agregar a este itinerario el Issue 1-2 del Vol. 12 de la revista *Polis* en 1993.

⁹¹ Smith (2019) propone una lectura que relaciona los tres diálogos a partir de una progresión de diferentes métodos (la mayéutica, la división dicotómica y la división no dicotómica) que un estudiante de filosofía debe seguir. Alternativamente al concepto usual de *trilogía*, Blondell (2002) propone el de *triada* (7-8) y, en la misma línea, Lane (2005a) el de *trío* (326). Hay quienes, a su vez, consideran que no se trata de una trilogía de diálogos sino de una tetralogía, la cual se abriría con el *Parménides* y avanzaría una nueva concepción acerca de la dialéctica y una serie de reajustes en su objeto (ver, por ejemplo, Cordero, 1992, 321-322; 2021, 9-10).

⁹² La voz *politikos* es un adjetivo sustantivado ‘hombre político’ (Dimas, 2021, 1) -, ya que no existe la palabra exacta para ‘político’ en el griego clásico; este era llamado en general *rhetor* (Middleton, 2015, 4), *politeuomenos*, *sumboulos* o *strategos* (El Murr, 2018, 56). Por cierto, aunque la traducción al español por *Político* parece ser más literal, el título *Statesman* en inglés (que tiene su traducción española por *estadista* y que, a diferencia de *político*, tiene una raíz latina y no griega) me parece una traducción adecuada, en tanto político es un título menos destacado que el de estadista. Político es, para nosotros, todo quien está en política, posea o no un conocimiento, lo haga por interés propio o por vocación; estadista, en cambio, es un título con connotación positiva: es quien entiende de los asuntos de Estado y es capaz de gestionarlos de una manera óptima. Para una evaluación de la traducción de *Politikos* por *Statesman* véase Dimas (2021, 1-3), El Murr (2018, 55) y Larivée (2018, 21).

⁹³ Se ha debatido si la última intervención del diálogo (311c) pertenece a Sócrates o al JS. En su traducción, Rowe las asigna a Sócrates (1995, 175), argumentando que la afirmación en cuestión es demasiado “amplia” y “autoritativa” para ser asignada al JS (245), lo que Candiotta (2018), por ejemplo, considera adecuado (234); en contra ver Dixsaut (1995, 256).

Para conocer la diferencia de valor entre los tres personajes debemos, sin embargo, ser capaces de definirlos primero.⁹⁴ Tal es el presupuesto implícito de la búsqueda y es esa la misión que acomete el Extranjero: la definición del político (258b). En el devenir de la conversación, sin embargo, el Extranjero aduce que no es esta en sí la razón por la cual se hallan allí: “[...] ¿por qué hemos emprendido la búsqueda sobre el político? ¿Es por el político mismo [...] o, más bien, para hacernos más hábiles dialécticos en todo tipo de cuestiones?” (285d). No buscamos al político por su relevancia, sino porque el hacerlo nos permite ejercitarnos en la dialéctica (266d).

Dichas consideraciones llevaron a ciertos intérpretes a entender *Politikos* como un diálogo esencialmente metodológico, donde la política es una cuestión de segundo orden (véase por ejemplo a Barker, 1906, 165; Guthrie, 1992, 177-178; y Sinclair, 2010, 173-174).⁹⁵ La posición expresada respecto de esta última fue también relativizada, hasta cierto punto, como un punto de transición entre *Politeia* y *Nomoi*, algo característico de las lecturas evolucionistas (Annas, 1995; Klosko, 2006b). La escisión entre los estudiosos del método y los estudiosos de la teoría política del diálogo llevaron a una concepción del texto como carente de unidad interna (Annas, 1995, xii; Dimas, 2021, 3-4; Klosko, 2006b, 200).⁹⁶ En términos generales, quienes están interesados en la cuestión metodológica ponen el foco en la primera parte del diálogo, donde se presenta la división dicotómica, y algunas digresiones como la del paradigma y la del arte de medir; quienes están interesados en el aspecto político, en cambio, se enfocan en la segunda parte del texto, especialmente a partir de la aplicación del paradigma del tejido y la disquisición en torno a los regímenes y la ley (Morris, 1967, 320). A estos debemos agregar quienes se concentran en la significación cosmológica del mito (Middleton, 2015).

⁹⁴ El método de la división del Extranjero ha sido criticado por su insuficiencia en términos valorativos: al pretender definir estrictamente el fenómeno del que se trata (el sofista, el político y el filósofo), no deja lugar a la consideración del diferente valor que cada uno de estos tiene (Klein, 1977, 153, 165; Stern, 1997, 265). Contra esta lectura ver Larsen (2020).

⁹⁵ También, en un punto, Rowe (1995), para quien el único momento de ruptura en el diálogo es la discusión puramente política que se abre en 287b, en contraste con la permanente preocupación metodológica (14). Una visión alternativa y sobre la que volveré es la de *Politikos* como un diálogo protréptico, esbozada por Larivée (2018, 29-33): el texto no pretende exponer la visión acabada de una ciencia política sino la necesidad de construir esta. El mismo autor señala la existencia de un enfoque gimnástico, que propone entender al diálogo y sus inconsistencias como medios de entrenamiento y desarrollo de lectura crítica (12, 24), a la manera de Rosen (1995). Entre los que destacan el carácter político del diálogo véanse Castoriadis (2003, 36, 105-106) y Márquez (2012, 8).

⁹⁶ Morris (1967) distingue en el diálogo una primera parte metodológica y una segunda parte política (320), algo parcialmente compartido con Rowe (1996, 164). Castoriadis (2003) lo entiende organizado en torno a dos definiciones, tres digresiones y ocho incidentes, distinguiendo digresión e incidente únicamente en razón de su diferente extensión (38, 144).

Como señalé, los últimos 30 años han sido testigos de un renovado interés por el diálogo, y este es acompañado de un esfuerzo por entender la unidad subyacente a las diferentes facetas que presenta (Lane, 1998; Márquez, 2005 y 2012; Middleton, 2015; Pfeffer Merrill, 2003; Sampson, 2020; y Rowe, 1996). El mencionado libro de Lane parte de esta tesis en su mismo título: en *Politikos*, método y política marchan de la mano. Uno puede, como es mi caso, atender preferentemente al contenido político del diálogo, pero no en abstracción del trasfondo metodológico de la obra; lo mismo puede sostenerse a la inversa.

El objeto de este capítulo es presentar analíticamente la definición de la ciencia política que se construye en *Politikos*. En ese sentido, estará centrado en la segunda parte del diálogo, mas sin ignorar lo dicho previamente, es decir: me valdré de elementos de todo el texto sin pretender construir una explicación global de este. La división inicial (258b-261a) y la aplicación del modelo del tejido a la política (287c-311c) recibirán una atención preferencial.

En la primera sección realizaré una reseña de la *diáresis* inicial que establece al conocimiento político como uno cognoscitivo y autodirectivo. Contra ciertas lecturas que postulan la inconsistencia del diálogo en este punto, rescataré esta caracterización inicial por considerar que resulta fundamental para el aislamiento que del político se realiza más tarde.

En la segunda sección abordaré el progresivo cercamiento que se hace del político a partir de la aplicación del modelo del tejido. La política aparecerá como una actividad cognoscitiva con fuertes implicancias prácticas que se traducen en la confección de un producto propio, el equilibrio entre tendencias comportamentales diferentes y opuestas en la ciudad, a partir del gobierno, en virtud del conocimiento del *kairos*, de las ciencias que aparecen como causas cooperativas del bienestar y la estabilidad de la ciudad.

En la tercera sección abordaré la relación entre la ciencia política y la ley, estableciendo que el Extranjero lleva una discusión en doble plano. Por un lado, se habla del régimen óptimo, que es aquel en el que gobierna la ciencia política. Este régimen óptimo no es sin embargo excelente, sino solo el mejor posible, limitado en su capacidad de perfección por los factores que constituyen la condición humana en este mundo: el político necesita, por eso, de la ley como un mal menor, aunque siempre puesta bajo la égida de su conocimiento, soberano en la ciudad. Por otro lado, la ley toma el lugar de soberana cuando estamos en un régimen de imitación, es decir, en ausencia de la ciencia política.

Finalmente, en la cuarta sección apuntaré a algunas limitaciones y dificultades de la definición de la ciencia política que se construyó en el diálogo. La tesis general es que la política aparece en *Politikos* como un conocimiento sin bases sólidas: el Extranjero precisa qué hace el político, pero al estar ausente toda referencia a su formación, es decir, a la manera en que este ha adquirido su conocimiento, carecemos de precisiones de aquello sobre lo que este se funda. A esto se suman otros problemas de tipo práctico, entre ellos la dificultad de reconocer al verdadero político en la ciudad y, finalmente, el problema que en el próximo capítulo definiré como determinante: la presencia elusiva del filósofo.

i. La ciencia política: ¿conocimiento teórico o práctico?

La política es presentada por el Extranjero de Elea como una ciencia, primer paso decisivo no cuestionado por el JS;⁹⁷ inmediatamente comienza la aplicación del método de la *dialresis* o división dicotómica para precisar qué tipo de ciencia es esta. Dicha división tiene dos fases: la primera referida al carácter de esta ciencia y la segunda a su objeto.

La primera división que el Extranjero hace entre ciencia práctica (*práktiké*) y ciencia cognoscitiva (*gnostiké*) no despierta mayores cuestionamientos, pero sí la inmediata inclusión de la política en el segundo grupo por la casi intuitiva inserción de esta actividad en la esfera de la *praxis*. Las artes prácticas, explica el Extranjero, están inmersas en las acciones y tienen como objetivo la producción de algo antes inexistente, mientras que las cognoscitivas aparecen como carentes de vínculos con la acción (258d-c). Ejemplo de las primeras es la carpintería y de las segundas, la aritmética. Ahora bien, ¿cómo justifica el Extranjero el carácter cognoscitivo de la ciencia política? Mediante dos argumentos.

⁹⁷ Se trata de una precondition de la búsqueda (Rosen, 1995, 19). Para Castoriadis (2003), hacer esta aseveración sin presentar sus fundamentos es una falacia, siendo más correcto definir al político como poseedor de un saber técnico empírico o, con más precisión, poner a la política en el ámbito de la *phrónesis*, no de la *epistémé* (53-54). El problema parece ser que partimos de una premisa que el mismo texto no sostiene. Una forma de entender este vacío es seguir la propuesta de Larivée (2018) y entender *Politikos* como un diálogo protréptico dirigido no, como los diálogos platónicos tempranos, a una audiencia amplia, sino a personas ya iniciadas en la filosofía, poseedoras, por lo mismo, de ciertas nociones fundamentales. A esta audiencia, podemos pensar, no sería necesario explicarle por qué debemos entender a la política como un tipo de ciencia. Otra alternativa es suponer que Platón se niega a profundizar en esta cuestión porque ya lo hizo en otros diálogos (Domdii Cliff, 2019, 50-51). Finalmente, podemos interpretar el movimiento del Extranjero como uno intrínseco al procedimiento metodológico: Mié (2021) explica, en este sentido, que el procedimiento de la división en el diálogo supone que el investigador posee una comprensión previa respecto de la clase (*eidos*) de aquello que se está buscando; se trata de una noción necesaria y previa a la división misma (61). En otras palabras, no hay *tabula rasa*: hay ideas y preconceptos que no necesariamente son errados (aunque sí puedan serlos), de los que necesariamente partimos para refinarlos, precisarlos y, de ser necesario, corregirlos por medio de procedimientos metodológicos estrictos.

El primer argumento acude a la noción de consejo y apela a la analogía con el médico: quien es capaz de dar consejo sobre algo posee, evidentemente, el conocimiento referido a ello. Así, quien puede dar consejo a los médicos sobre cómo atender a un paciente en una circunstancia determinada es médico también, en tanto posee el conocimiento que identifica a este (259a). Paralelamente, quien es capaz de dar su consejo a quien reina debe poseer la ciencia necesaria para el buen gobierno, es decir, la ciencia política (259a). Dado que es esta ciencia la que identifica al político, este título le convendrá a quien demuestre su posesión incluso si no coincide con el ejercicio efectivo del gobierno. Esta es una afirmación descriptiva: puede darse el hecho de que quien posee la ciencia política no tenga oportunidad de ejercerla. La consecuencia prescriptiva no afirmada explícitamente, podríamos inferir,⁹⁸ es que tal coincidencia debe buscarse: dado que hay una necesidad de gobierno (porque, se retrata luego en el mito, estamos arrojados a la existencia en un mundo hostil y debemos valernos de nosotros mismos para sobrevivir), lo que corresponde es que ese lugar se le dé a quien tiene capacidad de ejercerlo en beneficio común, y esto solo puede hacerlo quien posee la ciencia política. ¿Pero es verdaderamente así? Tal vez no sea necesario que para que impere el conocimiento del verdadero político este deba ser rey: basta que su consejo sea aceptado; o bien que este mueva los hilos detrás del entramado constitucional de una ciudad. Esta es una opción que no se consideraba en *Politeia*, o que bien se desestimaba automáticamente por el descrédito de los filósofos en las ciudades, que solo podía corregirse una vez que el propio filósofo gobernara: Sócrates no llamaba a que los filósofos asesoraran al gobernante, sino a que directa y públicamente asumieran el gobierno. En *Politikos* se mantiene la idea de que debe haber una conexión entre el conocimiento político y el gobierno, pero se abre el abanico al considerar que la identificación no es la única vía posible.

El segundo argumento es presentado así: “[...] un rey, con sus manos y con su cuerpo todo, es muy poco lo que puede para retener el gobierno, si se compara con lo que logra con la penetración y el vigor de su alma” (259c). Hay dos puntos a observar. Primero, esta explicación supone una profundización de la distinción entre las ciencias cognoscitivas y las prácticas: las primeras hacen uso, principalmente, de las capacidades mentales de una persona, mientras que las otras exigen, necesariamente, una actividad física. El quehacer del político no supone un

⁹⁸ Inferencia basada en el axioma de que cada uno debe hacer lo que sabe hacer. El zapatero es zapatero porque sabe hacer zapatos, pero al igual que el político puede darse el caso de que no esté ejerciendo su profesión. Si buscamos alguien para hacer zapatos, sin embargo, acudiremos a este que posee el arte de su producción.

esfuerzo físico, como el de la carpintería, sino uno intelectual.⁹⁹ Segundo, el extranjero puso la estabilidad o duración de los regímenes de gobierno como un fin de la ciencia política. Dicha noción reaparecerá luego en el diálogo; de hecho, el cierre mismo de este lo lleva a su punto cúlmine: el predominio excluyente de un carácter sobre otro en la ciudad, sea la valentía o la sensatez, termina llevando a la extinción de la comunidad, mientras que el equilibrio entre ambas partes de la virtud, que es obra del político lograr, es lo que garantiza su estabilidad y, por tanto, su subsistencia (Kochin, 1999, 69-70).

Me detengo antes de proseguir en un punto que ha ocasionado gran debate en la literatura: el hecho de que, una vez dejado de lado el método de la *diáresis* por haber sido incapaz de llevar a los interlocutores a una definición satisfactoria del político, el Extranjero opta por la utilización de un paradigma y elige, para esto, una actividad esencialmente práctica o productiva, la del tejido (279b; Dixsaut, 1995, 259; Griswold, 1989, 146; Rosen, 1995, viii, 20, 24). No solo eso, sino que el diálogo concluye en lo que es el esclarecimiento de aquello que la ciencia política, siguiendo el modelo del tejido, produce. Es decir: el paso final en la indagación sobre la esencia del político se encuentra en la exposición de su producto. En consecuencia, diversas lecturas proponen que la ciencia inicialmente cognoscitiva se torna, en el transcurso del diálogo, una práctica o teórico-práctica (Griswold, 1989; Rosen, 1995; Stern, 1997).¹⁰⁰ Esto se basa, evidentemente, en una comprensión de la división inicial que entiende lo “práctico” de la ciencia como “productivo” (El Murr, 2018, 57, 69; Rosen, 1995, 20) y que le quita a la ciencia cognoscitiva toda conexión con esto último.¹⁰¹

⁹⁹ Esto es evidente desde el momento en que el político está solo frente a un número mayor de personas a las que domina aun sin poseer una fuerza suficiente para hacerlo; se deriva que su gobierno debe acudir a otro recurso, entonces, que el de la fuerza (El Murr, 2018, 64).

¹⁰⁰ Debemos observar que el Extranjero hace en 292b una recapitulación del carácter de la ciencia política alcanzada en la primera división y la establece como una ciencia crítica y prescriptiva o imperativa (las traducciones coinciden: Benardete, 1984, III.44; Rowe, 1995, 123; Santa Cruz, 2014, 177; y Taylor, 1961, 311). A mi entender, el pasaje es confuso porque incluye a la política dentro de las ciencias críticas, de las que antes fue separada; sin embargo, esto muestra, acaso, la fragilidad de estas divisiones. La crítica es parte de la ciencia cognoscitiva, que no actúa sino que realiza juicios; lo que se diferencia en la segunda división, al separar las ciencias críticas de las directivas, es el carácter puramente crítico de las primeras. En otras palabras, la diferencia entre el cálculo y la arquitectura (259e-260a) no es que una realiza juicios mientras la otra emite órdenes, sino que, aunque ambas emiten juicios, los de la segunda son imperativos y los del primero no.

¹⁰¹ Esto, a su vez, implica equiparar la distinción entre ciencia práctica y cognoscitiva del *Politikos* con la de ciencia productiva y adquisitiva del *Sofista*; sin embargo, esta equiparación es problemática desde el momento mismo en que el Extranjero explícitamente abandona la última y opta por una diferente, más acorde, debemos suponer, a la naturaleza del objeto buscado ahora. Véase Márquez (2007, 36-38); también Lane (1998, 35-37), quien, basándose en Skemp, entiende a las divisiones como mapas que nos permiten ingresar en la realidad; y, como todo mapa, ninguna división es definitiva sino siempre relativa a los objetivos de la investigación.

Lane (1998; 2020) y Márquez (2007; 2012) imputan esta lectura y la atribuyen a una caracterización errónea de la relación que en Platón tienen teoría y práctica. Dicha caracterización le imprime a la concepción de Platón características aristotélicas, considerando a la teoría como una forma de contemplación y a la práctica como una forma de producción. En realidad, sostiene Lane, al conocimiento práctico se le asigna en *Politikos* un papel específico y limitado que tiene que ver con el trabajo manual y en ningún momento se plantea al conocimiento cognoscitivo como divorciado de toda práctica. La división posterior de las ciencias cognoscitivas en críticas y directivas muestra justamente esto (Lane, 2020, 463; también El Murr, 2018, 70).

Por su parte, Márquez (2007) sostiene que la división entre teoría y práctica surge en Platón a partir de la división previa entre cuerpo y alma, reflejando la forma en la que el conocimiento puede estar encarnado o desencarnado (32, 34).¹⁰² Lo característico de las ciencias teóricas, sostiene, es que no están encarnadas en ninguna actividad física y que, por tanto, su acción sobre el mundo solo puede darse de forma indirecta o mediada. El hecho resaltado por Márquez es que aun el conocimiento teórico tiene un producto, un *ergon*, pero que algunas ciencias pueden obtenerlo por sí mismas y son por eso autosuficientes, mientras que otras necesitan servirse de ciencias diversas para completar su trabajo. De esta manera, la calificación posterior de la ciencia política como una ciencia directiva no busca ponerla en un lugar preeminente de autoridad sino más bien resaltar su fragilidad, en tanto debe ser mediada por otras artes diferentes a ella misma (2007, 32, 46-47; 2012, 156; también Clark, 1995, 240).¹⁰³

En definitiva, para Márquez al igual que para Lane (1998, 141) -puede agregarse a Mié (2021, 56)-, y en una lectura que comparto, que el conocimiento sea teórico no es en Platón obstáculo para que tenga consecuencias prácticas; lo que implica es que no está encarnado en acciones físicas específicas y que su acción sobre la realidad solo puede ser indirecta (2007, 32). De ahí que el tejido, un arte práctico en tanto requiere la acción física del tejedor, pueda compartir el carácter productivo con el arte del político.

La división subsiguiente de las ciencias cognoscitivas reconecta a la política con la acción que intuitivamente entendemos está asociada a ella. No es, en efecto, una ciencia crítica

¹⁰² La progresión de artes que el Extranjero separa de la política luego, aplicando el modelo del tejido, avanza de hecho, según indica el autor, de las formas más encarnadas de arte a las menos (Márquez, 2012, 305).

¹⁰³ Fragilidad acentuada por el hecho de que la obediencia de las artes asociadas no puede darse por descontada (Márquez, 2007, 47).

(*kritiké*), que se limita a juzgar sobre aquello de lo que sabe, como el cálculo, sino una directiva (*epitaktiké*), equiparable a la arquitectura, que en razón de lo que sabe dispensa órdenes a quienes les corresponde acatarlas (259c-260b). El político, que primero fue apartado de los hombres de acción, es ahora puesto en el de dirección, ya que, en efecto, “manda como amo” (260c). Y lo hace por iniciativa propia, según se intenta demostrar con la tercera división. Hay, en efecto, una ciencia directiva, que el Extranjero no se preocupa en etiquetar pero que ejemplifica con los heraldos, que transmiten órdenes ajenas, y los revendedores, que venden productos que otros fabricaron; y otra que es autodirectiva (*autepitaktiké*) en tanto es ella misma fuente de las órdenes que da (260c-261a). Podríamos diferenciarlas, entonces, señalando que una se limita a la reproducción o transmisión de órdenes, mientras que la otra es ella misma productora de directivas. La política, naturalmente, se ubica en el segundo grupo, y su autonomía respecto de otras ciencias es por primera vez señalada en el diálogo.

En este punto del texto ya conocemos el carácter de la ciencia que buscamos y el Extranjero pasa a dividir entonces su objeto, tras lo cual llegará a la primera definición de la política como la ciencia de la crianza colectiva de los hombres (267c).¹⁰⁴ Esta definición, aunque levemente modificada luego de la exposición del mito (276b-c), posee dos defectos fundamentales. El primero es que asume tácitamente que el gobernante y los gobernados son esencialmente diferentes, como lo son los dioses respecto de los seres humanos en el mito que el Extranjero relata a continuación. El segundo es que la definición no nos dice lo específico del arte político. Esta es la razón por la que otros pueden reclamar que son ellos quienes ejercen la política (268c). La segunda parte del diálogo, tras la presentación de la noción de paradigma o modelo, se dirige a desestimar, uno por uno, estos posibles reclamos, limpiando el contorno de aquello que define al político y encontrando, finalmente, a este. Esto no debería hacernos

¹⁰⁴ Lo característico de los seres humanos y, por tanto, el carácter diferenciador del resto de los animales, sin embargo, no es su racionalidad: estos son definidos como cerdos bípedos (266a-c) o bípedos sin plumas (266e). Para Morris (1967), no hay mucho que aprender de esta primera parte de la división en tanto pocos necesitan que les expliquen que la política trata sobre el gobierno de hombres y no de otros animales (321). Para Lane (1998), se dirige a mostrar la necesidad de que la división vaya acompañada de un ejemplo: dado que la división se dirige a la detección de similitudes y diferencias y considerando la ubicuidad de las similitudes que podrían ser señaladas, se necesita de un modelo para guiar la búsqueda, el cual debe determinar qué similitudes y diferencias son relevantes para la definición del fenómeno en estudio (86-87); la pedagogía subyacente a los “errores” de la búsqueda es resaltada por Rosen (1995, 65). Márquez (2012), en cambio, encuentra un sentido más profundo para estas divisiones y sus resultados: el objetivo del Extranjero consistiría en señalar que lo más relevante para definir a la actividad política no es la racionalidad característica del hombre sino su limitada sociabilidad o propensión a establecer relaciones cooperativas con sus pares (30, 70, 73-74). Un punto similar en Zuckert (2005, 10); también en Clark (1995), para quien el Extranjero define el trabajo del político como una domesticación de criaturas que, de no mediar su labor, serían salvajes (238, 240).

desechar, sin embargo, lo hasta aquí alcanzado. Tal vez la *diáresis* no nos pueda llevar a una definición satisfactoria del político, pero sí, al menos, nos dejó con un punto de partida: sabemos que se trata de una ciencia cognoscitiva, más vinculada con el pensamiento que con la acción física y que se dedica a dar órdenes de las cuales ella es la única fuente.

ii. El tejedor: hacia la autonomía de la política

§1. El modelo del tejido

El uso del modelo o paradigma se introduce como procedimiento metodológico alternativo para remediar las deficiencias de la definición que se alcanzó por medio de la división dicotómica. Una de esas deficiencias es la amplitud de la noción de cuidado de la que se vale: son muchos quienes pueden reclamar que proveen al cuidado de las comunidades humanas, por lo que el título de político estaría en disputa.¹⁰⁵ La otra, como mencioné sobre el final de la sección anterior, es la desigualdad esencial que el modelo del pastoreo supone, la cual no se da en las relaciones políticas; en este sentido, la introducción del mito supone un cambio de rumbo: el político no es ya un ser ajeno a la ciudad y diferente a todos sus miembros sino un miembro más, él mismo, de esta. En ese marco, hay nociones que deben ser objeto de revisión y otras que, como sostuve antes e intentaré demostrar en este apartado, se mantienen.

La lógica del modelo como procedimiento metodológico radica en comprender un fenómeno complejo a partir de otro más simple que guarde similitudes estructurales con el primero,¹⁰⁶ permitiendo conocer lo desconocido a través de lo conocido (Castoriadis, 2003, 81; Kato, 1995, 162; Smith, 2019, 16): “[...] un modelo se forja [...] cuando una misma cosa que se halla en otra cosa diferente y aislada de la primera es objeto de una opinión acertada y, al ser comparada, da nacimiento a una única opinión verdadera sobre una cosa y la otra juntas” (278). Las mencionadas estructuras suponen tanto una unidad como una diferenciación interna de sus partes; el modelo se conforma, así, en base a un principio de diferencia (de las partes internas) y

¹⁰⁵ Contra Castoriadis (2003), según el cual el Extranjero abandona la definición revisada sin explicar por qué (39, 55-56), sostengo que el Extranjero no necesita repetir un argumento que, de hecho, ya dio incluso antes de la presentación del mito (267e-268a) y que vuelve a hacer explícito poco más adelante (279a).

¹⁰⁶ Esto guarda cierta similitud con el procedimiento metodológico seguido en *Politeia*. En efecto, la analogía entre alma y ciudad supone que es más fácil ver la justicia en la ciudad porque está a una mayor escala; a partir de ella, podemos buscarla en el alma, que comparte con la ciudad una similitud estructural. Al respecto, Lane (1998) observa que Sócrates usa frecuentemente analogías sin evaluar nunca la validez de este método; en *Politikos*, en cambio, se explora el uso de estos (19-20, 76-82, 90-93).

otro de identidad (que unifica), y supone de parte de quien lo utiliza la doble operación de agregar y separar elementos diversos (Vale dos Santos, 2018, 175).¹⁰⁷

Del pasaje antes citado se desprenden las características que el modelo seleccionado debe poseer para resultar útil a los fines de la investigación. Lane (1998) compara estos criterios con los presentados en *Sofista*, bastante similares: en el primer diálogo se establece que el modelo debe ser menor al objeto buscado, familiar o cercano a nuestra experiencia y poseedor de una definición (*logos*) (22; *Sofista*, 218d-e), mientras que en el diálogo que nos ocupa se menciona que debe ser menor, estar a la mano y compartir la misma función con la política (47; *Politikos*, 279a-b). La pregunta es: ¿por qué el tejido? Parece haber cierta arbitrariedad en la forma en que el Extranjero introduce este arte (Castoriadis, 2003, 57-58, 80).¹⁰⁸ Hay dos posibles respuestas.

La primera es que el Extranjero ya recorrió el camino que ahora le está haciendo recorrer al JS, vale decir, que descubrió anteriormente el tejido como un modelo adecuado para la comprensión de la política, tanto por la relativa facilidad con la que se pueden desprender de él distintas artes conexas que colaboran con su producto sin ser causa principal de este, como por su carácter combinatorio, rasgos que comparte con el arte político.¹⁰⁹ Aceptar esta primera alternativa equivale a aceptar que el Extranjero sabe desde un principio qué es lo que busca y se limita a exponerlo a modo de enseñanza. Podemos encontrar un elemento a favor de esta interpretación en *Sofista*, donde Teodoro señala que el Extranjero ya ha aprendido sobre el tema

¹⁰⁷ Para la autora, la habilidad de formular analogías, estableciendo relaciones y proporciones entre diferentes elementos es lo que define el mismo acto de pensar (Vale dos Santos, 2018, 175-176, 179; ver también Bravo, 1995, 80). La complejidad de los objetos estudiados que, por lo mismo, requieren un modelo para su comprensión, no radica tanto en el extenso número de sus partes internas (objetos más simples pueden dividirse en múltiples elementos), sino más bien en su escasa o nula materialidad (Castoriadis, 2003, 97): la materia sobre la que el tejedor trabaja y el bien que produce son materiales; no así los materiales y el producto del político.

¹⁰⁸ Hay también cierta pasividad en el JS, que acepta el modelo del tejido sin sorpresa y sin pedir explicaciones al respecto. Para una exposición de las numerosas ventajas del modelo del tejido véase Blondell (2017); para la autora, el modelo del tejedor permite contrarrestar la popular figura del pastor, que posee un contenido altamente autoritario y explotativo, en tanto solo el pastor se beneficia de la crianza del rebaño y no sus miembros (sería, para conectar con un punto del capítulo anterior, una imagen que Trasímaco podría utilizar). Contra esta lectura ver Pfeiffer Merrill (2003, 45-46), para quien el texto sostiene de hecho, tras haberlo desechado en un primer momento, el paradigma del pastor como modelo del político; el mismo punto en Clark (1995, 240) y Weiss (1995, 218-219). Ver también Casadesús Bordoy (2010), para quien el paradigma del tejido permite humanizar al gobernante y asignarle una mayor dimensión práctica. Otros análisis de la pertinencia del modelo en Browning Cole (1991), Sampson (2020) y Sánchez Madrid (2018).

¹⁰⁹ En definitiva, esta respuesta apunta a que el Extranjero ya tiene las respuestas antes de empezar la búsqueda (Rowe, 1996, 174; Zuckert, 2005, 1). Esto plantea, como sostiene Rowe (1996, 175), el problema de que los métodos que se ponen en juego no buscan tanto alcanzar una definición como confirmar posiciones ya establecidas.

a tratar (el ser diferente del sofista, el político y el filósofo; 217b) y el Extranjero mismo se expresa avergonzado por tener que hablar como si diera una conferencia (217e).¹¹⁰

La segunda opción es la intuitiva: el Extranjero puede no haber pensado antes en el modelo del tejido, pero sí ha reflexionado sobre la política e intuye que hay cierto parecido en la función que ambos artes, el de tejer y el de gobernar, realizan en sus respectivos ámbitos.¹¹¹ Esta opción confirmaría la idea de que en esta segunda parte del diálogo el Extranjero reemplaza su método inicial, más abstracto y sin referencia a ninguna noción de bien, por un acercamiento propiamente dialéctico, que se basa no únicamente en la razón sino también en la intuición y la experiencia (Stern, 1997, 265-266).

Entre estas dos opciones, me inclino por la primera. La elección del tejido no es fortuita, como quedará demostrado una vez que aborde su aplicación. Por otra parte, hay un punto relevante que señala Márquez respecto de la irrupción de la intuición y la experiencia que, según mencioné recién, Stern encuentra en esta segunda parte del diálogo, y es el siguiente: hay una fuerte presencia de la intuición ya antes, en el método de la división, pues esta es la base de la elección de en cuál de los elementos divididos, ‘a’ o ‘b’, se encuentra el elemento buscado (Márquez, 2012, 45), en este caso la política. Una observación similar realizan Larsen (2020, 561-562) y Miller (1980, 17-18).¹¹²

El arte del tejido es uno productivo que, por medio de divisiones dicotómicas, es definido en 280b como aquel que confecciona vestimentas a partir de la combinación de elementos

¹¹⁰ Lo que Miller entiende como una muestra de respeto hacia Sócrates (1980, 2).

¹¹¹ Por ejemplo Larivée (2018, 18-19), quien señala que el tejido es elegido por su capacidad para mostrar la naturaleza arquitectónica de la ciencia política; y Kato (1995).

¹¹² Hay un punto, respecto del tejido, sobre el que volveré en el próximo capítulo, y es su utilidad no únicamente para explicar la labor del político sino también para iluminar la figura del dialéctico. Esta es una de las bases de la identificación, de hecho, entre político y filósofo que algunos sostienen existe tácitamente en *Politikos*. En última instancia, puede sostenerse, así como el tejedor funciona de paradigma en relación con el político, este último oficia de paradigma en relación con el dialéctico, pues el político debe ser capaz de establecer divisiones, de identificar la mismidad y la diferencia, de evaluar si es apropiado o no implementar un cierto método, de la misma manera en que lo hace el Extranjero de Elea; debe poseer, de igual forma, cierta capacidad de intuición para hacer su trabajo, como la que, señalé, debe poseer el dialéctico para determinar en qué elemento de la división ubicar el objeto que busca definir. La discusión sobre el político o, más precisamente, su definición a partir de diferentes procedimientos metodológicos implementados discrecionalmente por parte del Extranjero, es en sí, puede entenderse, una muestra de la dialéctica en acción, como sostiene, por caso, Saunders (1992, 466); ver también Arends (1999), para quien la dialéctica consiste justamente en la habilidad de entretejer (lo que relaciona al concepto de *sinopsis* en el L.VII de *Politeia*, noción que subrayé en el capítulo anterior), que, cuando es aplicada al tejido de los ciudadanos en una ciudad, es la política (98, 103); en un sentido similar ver Martínez Almeida y Zamora Calvo (2010).

diferentes.¹¹³ Sin embargo, al igual que muchos se disputaban el cuidado de los rebaños humanos, otras artes distintas que cooperan con la confección de vestimentas pueden disputarse el título de productores de estas: el del cardador, el de la confección de la trama y la urdimbre, el de abatanar, el de remendar y, con menor sustento, las artes que fabrican los instrumentos necesarios para tejer (281a-c). Estas últimas serán calificadas como con-causas (*sunaitiai*) de producción del tejido, ya que, aunque su rol proveedor es imprescindible, no participan de forma directa en la fabricación del tejido; las otras artes distintas del tejido que sí participan en algún punto del proceso de producción son causas de este (281e) y las que, con más razones, podrán disputarle el título al tejedor, causa principal del tejido.

La distinción es, señala Lane (1998), la principal contribución que el modelo del tejido aporta a la investigación en curso (58), por lo que vale detenerse en las cuestiones de traducción. Santa Cruz (1961) traduce *aitía* por *causa* y *sunaitios* por *con-causa*; en un sentido similar, Taylor habla de artes *causales* y *contributivamente causales* (293). Rowe (1995) refiere a *causas* y *causas contributivas* (95). Pueden agregarse algunas traducciones encontradas en la bibliografía secundaria (indico siempre a continuación la traducción que cada autor/a hace de *aitía* seguida de la que hace de *sunaitios*): Castoriadis (2003) habla de *causa propia* y *causa comitante* (102); Guthrie (1992) de *artes principales* y *artes subordinadas* (178); Lane (1998) de *artes cooperativas* y *contributivas* (54, 140); y Márquez (2012) de *causas directas* e *indirectas* (63).¹¹⁴ La diferencia entre unas y otras debe entenderse de la siguiente manera: dado un producto específico, hay distintas artes que se dedican a su producción, pero que requieren, para acometer su fin, del auxilio de otras distintas a ellas que contribuyen por medio de la provisión de las herramientas o materias necesarias para dicha producción. Encontramos aquí una jerarquización de las artes: las causas tienen mayor categoría e importancia que las con-causas; entre las primeras, a su vez, hay una jerarquía que diferencia a las artes que son causas por su aporte cooperativo al proceso de producción de aquella que es causa directa del producto buscado. Toda esta jerarquización es, naturalmente, relativa al producto del que se esté tratando, vale decir: el tejido es jerárquicamente superior al cardado cuando de lo que se trata es de la confección de vestimentas; respecto a otro producto, el tejido puede ser una causa menor o

¹¹³ Sampson llama la atención sobre el hecho de que lo crucial y determinante en la definición del arte del tejido reside en la combinación de elementos diferentes que, a través de esta combinación, constituyen una unidad (2020, 491, 496). En el mismo sentido Giorgini (2018, 275-276) y Sánchez Madrid (2018, 184-185).

¹¹⁴ Todas las traducciones del inglés al español de los términos aquí referidos son propias, salvo en el caso de Castoriadis, dado que trabajo sobre la traducción al español de su obra originalmente en francés.

incluso una con-causa. Por otra parte, la jerarquía entre las artes que contribuyen, en distinto grado, a la producción de una misma cosa no invalida que cada una de estas artes sea necesaria e imprescindible para dicha producción (281e).

¿Cómo debemos concebir la relación entre el arte que es causa principal y las artes que son causas de segundo orden?¹¹⁵ La primera opción es entender la causa principal como aquella que ejerce el movimiento final para la elaboración de un producto en una cadena de movimientos compuesta por las distintas causas de tal producto.¹¹⁶ La relación del arte que es causa primera, entonces, con el que es causa segunda, sería de sucesión: el arte que es causa principal es tal simplemente porque es el inmediatamente anterior a la concreción del producto. Este parece ser el caso en la presentación del arte del tejido, en tanto se describen una a una las distintas artes que cooperan con el tejido y luego la propia acción de este arte, el “entrelazamiento de la trama y la urdimbre” (283a), que precede inmediatamente a la aparición del producto buscado.

Hay una segunda opción, que no debe considerarse alternativa a la anterior sino complementaria a esta: consiste en entender al arte que es causa primaria como uno supervisor de las otras artes implicadas en la producción de su objeto. Si aplicamos esta segunda interpretación, el tejido no sería únicamente el arte que entrecruza la trama y la urdimbre, sino también el que, por conocer mejor que nadie el estado en que dichos materiales deben llegar a él para ser efectivos y posibilitar un producto de calidad, les dice a los otros de qué manera realizar su actividad. La subordinación de un grupo de ciencias a otra debe entenderse, veremos en la exposición de la política, de una doble manera, siguiendo a Dixsaut (1995): por un lado, la ciencia principal es determinativa de los fines de las ciencias subordinadas; por otro lado, la ciencia principal manda la ejecución de movimientos de las otras (257). La jerarquía cobra un sentido mucho más fuerte en esta segunda interpretación: el tejido no es solamente el paso final de un proceso, sino que cumple el rol de arte coordinador de las otras artes conexas a él. Este segundo rol es el que se destaca en la presentación del político, pero debemos observar que no aparece, explícitamente, en la presentación del tejedor: este rol le es adjudicado luego de la

¹¹⁵ Hablo de causa principal, primaria o causa en sí para referirme al arte buscado: el del tejedor primero y el del político luego. Para referirme a las artes que cooperan con su producto hablo de causas secundarias o de segundo orden.

¹¹⁶ Aparece como un punto clave aquí el hecho de que la descripción del tejido por parte del Extranjero subraye que todo proceso productivo se divide en diferentes etapas (Sánchez Madrid, 2018, 186). El carácter final del arte principal en un proceso donde intervienen distintas artes es señalado también en Márquez (2012, 53).

presentación del político como aquel que gobierna otras ciencias (308d-e). Finalmente, no solo el tejido contribuye a la comprensión del político, sino que el político posibilita una mejor comprensión del tejido.

§2. Primera desagregación: las artes productivas

La aplicación del modelo del tejedor al político implica que, así como se hizo con el primero al separar las causas que contribuyen, de manera más directa o remota, a su trabajo, i.e., que posibilitan la realización efectiva de su producto, debe procederse ahora con el político, separando, en principio, las con-causas de aquel producto de la política todavía no determinado, pero que sabemos tiene que ver con el cuidado de las comunidades humanas.

La desagregación comporta un cambio respecto a la división dicotómica. En efecto, ya no se busca dividir en dos las distintas artes referidas al cuidado de la ciudad hasta llegar a aquella que llamamos política sino que se procede a dividir las “miembro a miembro, como a una víctima sacrificial” (287c), quitando una por una las distintas capas hasta llegar al objeto buscado, la actividad propiamente política.¹¹⁷ Hay dos cuestiones a observar respecto del avance en esta división. Por un lado, la especificidad de las artes desagregadas es cada vez mayor: en la primera desagregación tratamos, más bien, con conjuntos de artes que comparten alguna particularidad en lo que hace a su función en la ciudad, mientras que en la tercera desagregación ya tratamos con artes particulares y de contornos bien definidos. Por otra parte, las artes que se separan y se califican como no políticas son progresivamente más cercanas a la política misma y, por tanto, más dignas rivales a su título.¹¹⁸

¹¹⁷ Middleton (2015) sostiene que, dado que el Extranjero antes prescribió que siempre era mejor dividir en dos, el abandono de la división dicotómica es un ejemplo del político que rompe las leyes que él mismo establece; y lo hace, justamente, porque estas leyes, al igual que las reglas establecidas para la dialéctica, son solo instrumentos de guía (9). Por cierto, la ruptura de la regla no implica una derogación: el Extranjero en ningún momento se desdice de que debe procederse por divisiones dicotómicas siempre que se pueda, sino que afirma, sencillamente, que no es conveniente hacerlo en este caso. Smith presenta una lectura algo diferente aunque no incompatible: no es cuestión de romper reglas sino de probar las potencialidades y límites de diferentes procedimientos metodológicos: la división dicotómica fue adecuada para diferenciar elementos diversos y revelar la forma del objeto investigado, pero incapaz de proveer a una comprensión de dicho objeto a partir de la combinación de sus distintas partes (2019, 14). No se trata, entonces, de una regla y una excepción, sino de una prudente combinación de diferentes procedimientos metodológicos, necesaria para alcanzar una comprensión acabada de fenómenos complejos como la política. Ver también, a este respecto, Carpenter (2021, 140-142).

¹¹⁸ Larivée (2018) lee que este método de aproximamiento al político es indirecto y esencialmente negativo: definimos su ser por lo que no es, lo que puede ser útil pero, según el autor, deja indefinidas las cualidades propias del político (13). El carácter negativo de la definición es consistente, sin embargo, con el método y el objeto de la investigación: si se busca definir a la ciencia política, debe entenderse todo lo que queda por fuera de ella como una no-ciencia política. En otras palabras, la definición apunta a aislar y diferenciar la entidad buscada de todo el resto.

Las primeras artes desagregadas del cuidado de la ciudad ni siquiera suponen, en principio, un contexto social; se trata de aquellas que producen o recolectan objetos útiles para la supervivencia y que son identificadas en razón de ellos (Carpenter, 2021, 139, 144): (1) la “posesión primigenia del hombre” que consiste en la obtención de la materia prima natural con la que todas las demás artes hacen su trabajo (288d-e); (2) las artes que producen instrumentos con los que las otras artes pueden trabajar las materias primas y fabricar nuevas cosas (287d); (3) las que construyen recipientes para conservar lo ya fabricado (287e); (4) las que producen objetos de apoyo o soporte (288a); (5) las que proveen medios de defensa a los seres humanos, entendiendo esta de manera amplia, i.e., abarcando desde las vestimentas hasta los muros (288b); (6) las que proveen al juego o, podríamos decir, el entretenimiento y el goce estético, y que incluyen la música, la pintura, la ornamentación, etc. (288c); (7) las proveedoras de alimento y otros bienes necesarios para la conservación de la salud, como la agricultura, la caza y la medicina (288e-289a).

Esta enumeración inicial de las artes presentes en una ciudad cualquiera plantea, para algunos, un escenario más rico que el de la ciudad justa de *Politeia*, especialmente con la inclusión de las artes que el Extranjero denomina como de juego, reconociendo así como primarias necesidades que en *Politeia* podían reconocerse solo como de segundo grado, algo que Castoriadis (2003) califica como una “relativa humanización” de Platón (60).¹¹⁹ Hay otra diferencia respecto al diálogo analizado en el capítulo anterior. Como mencioné antes, la división en tres clases de *Politeia* es problemática si queremos ubicar en ellas algunas artes como, por ejemplo, la medicina o las que aquí son referidas como de juego; uno puede sentirse inclinado a incluirlas en la clase productora por ser la más numerosa y de mayor variedad, y por tener las otras dos clases contornos mucho más definidos, pero los criterios de inclusión en esta clase productora no son tan claros (tal vez, justamente, para resultar más inclusivos y ser funcionales a la variedad de artes necesarios en la ciudad). En *Politikos*, en cambio, donde no hay una división de clases de la ciudad sino únicamente una enumeración de las artes que forman parte de ella y contribuyen a su bienestar, todas las artes, la minería, la agricultura, la caza, la música, la

Lo cual se corresponde, siguiendo a Bravo (1995), con la ontología de la definición presente en Platón al momento de escribir el diálogo, según la cual “la definición debe formular el signo por el cual el definiendum se distingue de todo lo demás”, fundamento del método de reunión y división, siendo la diferencia “el concepto fundamental de la definición de la definición” en *Politikos* (78).

¹¹⁹ Dado que todas las artes presentadas en esta desagregación contribuyen al bien en la ciudad, podemos suponer que efectivamente todas responden a alguna necesidad. Y, como vimos con el tejido, cada arte que es con-causa resulta necesario para que el arte que es causa primaria pueda terminar su trabajo.

medicina, aparecen como necesarias en el entramado de la vida política. Aunque, y este es el objeto de la enumeración, diferentes a la responsable única de ese entramado, la política misma.

§3. Segunda desagregación: las artes servidoras

La segunda desagregación nos presenta un problema. Si en la primera podemos estar seguros de que cada una de las artes contribuye al cuidado de la comunidad humana por medio de la provisión de instrumentos necesarios y es, por eso, con-causa de la ciudad, en la segunda desagregación vamos a encontrar tanto artes que efectivamente sirven al entramado político de la ciudad como otra que aparentemente no, pero que, por estar presente en las ciudades históricas y pretender tener un rol que no posee en realidad, debe ser abordada y señalada como falsa. Esto es, reafirmo, aparente. Es cierto que a los políticos tradicionales de las ciudades, señalados como sofistas y grandes embaucadores, no se les asigna, como a los demás personajes desagregados, una función en la ciudad: son, simplemente, usurpadores de un título que no les pertenece, el de político. Sin embargo, estos falsos políticos son hacia el final del diálogo integrados en la estructura de la ciudad, desde el momento en que (a) la presencia del verdadero político no puede garantizarse y, en su ausencia, solo puede contarse con imitaciones; y (b) incluso en presencia del verdadero político hacen falta gobernantes, ya que la actividad propiamente política es, veremos, diferenciada de la del gobierno.

La desagregación del grupo de servidores de la ciudad¹²⁰ comienza con el establecimiento de una diferencia entre servidores libres y no libres: estos últimos, los esclavos, que constituyen una posesión y pueden ser comprados por dinero, son los primeros en ser desechados como posibles reclamantes del título de políticos. El Extranjero no fundamenta demasiado esta operación que resulta, sin embargo, intuitiva; sostiene que estos “poseen una ocupación y un carácter opuestos a los que sospechábamos” y que “de ningún modo pueden pretender al arte real” (289d). Amén del lugar del esclavo en el mundo griego, lo que debemos observar es que su actividad no se corresponde con ninguno de los parámetros establecidos en la primera división como constituyentes de la esencia del político: su arte, si podemos llamarlo así, es práctico en tanto implica la intervención de su cuerpo; a la vez, el esclavo no da nunca órdenes, sino que, al contrario, las recibe y acata.

¹²⁰ Para Carpenter (2021), que las artes de las que la política debe ser diferenciada aparezcan como servidoras refleja el hecho de que la política es, en sí, una especie de servicio, amén de su carácter directivo (148-150).

El examen prosigue con las artes servidoras que ejecutan hombres libres. El Extranjero enumera a: (1) quienes se dedican al intercambio de bienes, como los comerciantes (289e); (2) quienes sirven a cambio de un salario (290a); (3) quienes cumplen funciones administrativas en la ciudad, incluyendo a los heraldos (los mandos medios cuyo rol es transmitir órdenes dadas por otros), los escribas y los magistrados (290b); (4) los adivinos y sacerdotes, que interpretan los mandatos y deseos de los dioses y que pueden ofrecer sacrificios y plegarias adecuadas a estos en beneficio de los hombres (290c-e).

Hasta aquí tenemos a actores fundamentales de la economía de una ciudad -esclavos, comerciantes y trabajadores, que se suman a los productores reseñados en la primera desagregación- y servidores muy cercanos a la política pero que no se confunden con ella -los funcionarios administrativos: magistrados, heraldos, escribas, y también los adivinos y sacerdotes. El último movimiento desagregador se dirige a los sofistas. Como adelanté, a diferencia de todos los mencionados anteriormente ninguna función positiva le es asignada al político sofista.¹²¹ Los sofistas son señalados por su ignorancia -“[...] lo insólito es siempre resultado de la ignorancia”-, su variedad - “una raza formada de especies de todo es la suya”- y su habilidad para mostrarse como lo que no son -“rápidamente intercambian sus características y sus aptitudes” (291a-c). Los sofistas son, en este pasaje, los políticos tradicionales en las ciudades: personas que hablan como si supieran cuando en realidad no saben y que pretenden pasar por poseedores de la ciencia real cuando desconocen de qué trata esta. Ellos, a diferencia de todos los otros servidores, no tienen aparentemente nada que aportar a la ciudad; son presentados como farsantes y usurpadores del título que corresponde a otros. Sin embargo, veremos que hay una idea de readmisión en la ciudad fundada en la posterior aparición de la retórica entre las principales ciencias de la ciudad y su estricta subordinación al arte del político (Lane, 1998, 185).¹²²

¹²¹ Ver Candiotta (2018), para quien el abordaje del sofista en *Politikos* y la necesidad de diferenciarlo del político, después de haber llegado ya a una definición del sofista en el diálogo previo, tiene un trasfondo socrático: hay una necesidad de abordar al sofista porque este comparte un campo de actividad con el político y, desde que ambos usan la retórica para sus fines, son difíciles de distinguir; pero también para reafirmar que Sócrates no era un sofista corruptor de los jóvenes. Ver también Miller (1980, 1-3) y Rosen (1995, 6).

¹²² Para la autora, esta readmisión es posible porque los sofistas no son los causantes de los conflictos en el interior de la ciudad; el origen de estos aparece, de hecho, en la naturaleza misma. Por cierto, nótese que esta readmisión en *Politikos* es similar a aquella que, de forma más velada, señalé en *Politeia* (I.ii. §2).

§4. Tercera desagregación: gobierno de las ciencias y *kairos*

Tras las productoras y las servidoras, el tercer grupo de artes a diferenciar de la política es el que comprende a las más afines a ella: la estrategia, la jurisprudencia y la retórica (304a). Las tres comparten con la política el carácter cognoscitivo y directivo que le fue asignado a esta en la primera división, siendo el último aspecto de dicha división, el autodirectivo, lo que las diferenciará. La relevancia de esa primera división, aun cuando haya derivado en una definición deficiente, se muestra claramente en este punto.¹²³ En efecto, es a partir del carácter “heráldico” de estas ciencias que quedan distinguidas de la única que, respecto a los asuntos comunes de la ciudad, tiene plena autonomía. Esta autonomía se fundamenta en el dominio del *kairos* del político, es decir, en su capacidad para determinar el momento en que las otras ciencias entran en acción.

La exposición parte de una analogía con el aprendizaje de la música, que involucra a al menos dos ciencias: por un lado, la música misma, y por otro, una ciencia superior en jerarquía que decide la conveniencia de su aprendizaje. Inmediatamente, el Extranjero presenta tres alternativas respecto de la relación entre estas: (a) no hay relación de gobierno entre una y otra; (b) el arte a aprenderse debe gobernar al arte que decide si debe efectivamente aprenderse; (c) el arte que decide si la música debe aprenderse debe gobernar a esta (304b-c). La forma en que el Extranjero presenta las opciones es bastante clara respecto a la respuesta que demanda, pues esta es una de las pocas ocasiones en que el JS debe contestar una pregunta entre varias alternativas en vez de expresar asentimiento o disconformidad ante lo expuesto por quien dirige la conversación o bien elegir entre solo dos opciones. El JS da una respuesta acertada: la ciencia que determina lo que debe aprenderse gobierna a aquella que se aprende. Mediante este recurso, el Extranjero introduce el tema del gobierno de las ciencias, que como remarqué es propio de la exposición del político. En efecto, al presentarse el arte del tejido este aparecía respecto de los artes que son con-causas y causas de segundo orden como uno más que los seguía y que ejecutaba el movimiento final antes de la aparición del producto buscado: no había referencia a que el arte del tejido gobernara, por caso, el arte de la confección de la trama y la urdimbre. Debemos ver en qué consiste este gobierno que la política ejerce respecto de artes afines a ella.

¹²³ La centralidad de las divisiones iniciales es rescatada por Dixsaut (1995, 257), Lane (1998, 140-142), Márquez (2012, 305-306, 310), Mié (2021) y Weiss (1995, 217).

La retórica, el arte de quienes persuaden, es tradicionalmente asociada a la política. La identificación debe ser, sin embargo, rechazada: mientras la primera tiene como función “persuadir de lo que es justo [...] a través de la narración de historias”, la segunda le señala si debe hacerlo o no en una situación determinada (304a-d). La retórica cumple un rol en la sociedad, pero es únicamente el político quien determina en qué circunstancias resulta útil y en qué otras es prescindible o es conveniente la utilización de medios diferentes.¹²⁴ El carácter de medio es, justamente, el que la retórica toma en relación con la política.

Respecto de la observación que hice antes del carácter cognoscitivo y directivo de las tres artes abordadas en este pasaje, podrían caber dudas del carácter cognoscitivo de la retórica. En efecto, el arte del retórico se ve en las palabras que transmite oralmente. Valga aquí para el retórico la observación del Extranjero respecto del político: es mucho más lo que puede hacer con su mente que lo que puede con sus manos y su cuerpo;¹²⁵ es en su interior que el retórico se debate entre las diferentes formas de contar una misma cosa y se decide por una como la más efectiva. El carácter directivo de su arte parece más claro: todo discurso se dirige al fin de la persuasión, y la persuasión implica la adopción de criterios respecto a la forma correcta e incorrecta de actuar, i.e., el orador nos ordena ser justos en una manera que, tal vez, evite el tono imperativo, utilizando narraciones con moralejas que insten a actuar de esa manera, pero el mandato es de cualquier forma parte esencial de su acción. Por otro lado, es evidente según lo dicho por el Extranjero que la retórica no puede ser un arte autodirectivo: no transmite lo que el orador piensa que es justo o lo que cree mejor en cada momento, sino lo que el político determina en tanto conveniente en una circunstancia específica.

Las otras dos ciencias son analizadas de manera similar. La estrategia o arte bélico busca la mejor manera de actuar con el fin de obtener la victoria, pero quien decide la conveniencia de ir a la guerra o arreglar las diferencias por procedimientos alternativos, dependiendo de las circunstancias, es la política (304e-305a). La estrategia aparece como una ciencia cognoscitiva: el general observa, piensa y decide el mejor curso de acción en cada batalla, sin involucrarse necesariamente él mismo en esta; incluso si se involucra no es ello lo que lo hace ser general. Es también un arte directivo: su trabajo es dar órdenes a sus subordinados. Las órdenes que da

¹²⁴ Lo que subyace a este análisis es la diferencia entre lo que significa saber cómo hacer algo (*tékhnē*) y saber cuándo hacerlo (*kairos*) (Giorgini, 2018, 286; Lane, 1998, 3).

¹²⁵ Las distinciones son siempre frágiles, pero aun así necesarias. Como sostiene Márquez (2007), todo arte requiere cierta acción física mínima para tener efectos sobre el mundo; en ese sentido, toda ciencia es practicada hasta cierto punto, pero lo que distingue a las ciencias teóricas es que solo necesitan expresar su *logos* (35).

pueden ser variadas y muchas deben reconocerse como propias de este arte; hay entonces un elemento autodirectivo en la estrategia. La orden más importante, sin embargo, a la cual todas las otras están subordinadas, no es obra del general: este no puede mandar a sus subordinados a luchar si el político no ha decidido antes ir a la guerra. De la misma manera, no podría ordenar la retirada general de las tropas si el político no ha decidido actuar de esa manera.

Finalmente, la jurisprudencia: el arte de juzgar con rectitud. La resolución de los conflictos corresponde en una comunidad a los jueces habilitados para tomar decisiones compulsivas, pero cada una de estas decisiones, como las de los generales en la guerra antes, está subordinada a una decisión previa y más general que es obra del político: la que se imprime en su legislación. En efecto, el juez juzga de acuerdo a la ley que otro hizo: el político, a quien se le reservó la función legislativa (305b-c). En ese sentido, la jurisprudencia es también directiva (emite órdenes a otros), pero “heráldica”, dado que si bien las decisiones son obras de su ciencia (el juez debe conocer la ley y la forma de aplicarla a las diferentes situaciones), lo son bajo la égida de la ley, obra del político sobre la que el juez no tiene decisión alguna y que no puede juzgar, sino únicamente acatar (ver Lane, 2021, 207).

De esta manera, el Extranjero llega a la definición de la política como una ciencia gobernadora de ciencias:

Ext.: [...] la ciencia que es verdaderamente real no debe actuar por sí misma, sino gobernar a las que tienen la capacidad de actuar, ya que ella, en lo que toca a la oportunidad o inoportunidad, conoce el punto de partida y la puesta en marcha de los más importantes asuntos de la ciudad (305c-d).¹²⁶

La ciencia política gobierna otras ciencias, al menos las tres que más cercanas y afines le son (la retórica, la estrategia y la jurisprudencia); por una cuestión jerárquica podemos arriesgar que las artes desagregadas anteriormente del cuidado de la ciudad queden también bajo su égida.¹²⁷ El fundamento de dicho gobierno reside en un elemento central presente en la definición recién citada: la noción de oportunidad e inoportunidad, el *kairos*.¹²⁸ En efecto, la política le dice

¹²⁶ El Extranjero parece adelantar, a partir de esta definición, la caracterización que, más tarde, ofrecerá Aristóteles de la política como ciencia arquitectónica en el Libro Primero de *Ética Nicomaquea*.

¹²⁷ Domdii Cliff (2019) lo da por evidente (61). Podemos asumir que, si el gobierno de la política sobre las tres artes más cercanas a ellas es directo, el gobierno sobre las otras artes en la ciudad es indirecto, i.e., mediado por las primeras. En el mismo sentido Márquez (2012, 63-65).

¹²⁸ La palabra *kairos* y sus derivados (*egkairias* - el momento oportuno - y *akairias* - el momento inoportuno) aparece cinco veces en el diálogo, tal como reseña Harry (2018, 147). Se trata de una noción que Platón parece

al orador en qué momento ejercer su arte y en qué momento abstenerse de hacerlo, no arbitrariamente sino en virtud de saber, por su ciencia, qué es lo mejor en cada momento. Paralelamente, le indica al estratega en qué momento ejercer su arte y en qué momento abstenerse de ello, al determinar, nuevamente, no de manera arbitraria sino científica lo que es mejor en cada momento. Finalmente, a través de la ley le dice al juez cómo juzgar de acuerdo a las diferentes circunstancias que se le pueden presentar en los casos a resolver. Así, el juez solo puede condenar o absolver en las circunstancias que el político ha determinado previamente como merecedoras de la condena o la absolución.

En el capítulo anterior mencioné las diferentes interpretaciones respecto a las funciones que el filósofo rey debía cumplir en la ciudad y mencionaba la posibilidad de que este delegara algunas de ellas para ocuparse solo de la más importante, la educación (Andrew, 1983). Observé, sin embargo, que la delegación implica cierta capacidad de agencia: el filósofo rey puede delegar la legislación en un subordinado, pero para hacerlo debe conocer él mismo el arte de la legislación. En la definición del político como gobernante de otras ciencias no tenemos necesidad de replicar ese argumento. El gobierno de las ciencias no es equivalente a la delegación. El político no tiene por qué ser estratega, retórico o juez; el punto del Extranjero es distinguir justamente a estas figuras públicas del mundo griego de la del político, que debe tener un contorno y una función propias. Aun así podríamos pensar que el gobierno de estas ciencias supone que la política las incluye; el verdadero político debe saber dirigir la guerra, debe saber persuadir por medio de la narración de historias y debe saber resolver los conflictos. Esto no se deriva del texto. Tampoco, ciertamente, que el político no pueda conocer estas ciencias; el político podría ser un estratega, pero no es político por su conocimiento de la estrategia ni necesita tener tal conocimiento para ser político: es un atributo accesorio, no una condición necesaria. Todo lo que el político debe conocer es en qué consisten dichas ciencias y en qué momento es oportuno que actúen en la ciudad.¹²⁹ Lo que nos lleva a la temporalidad del arte

tomar de la retórica de los siglos V y IV a.C (Lane, 1995, 279) y que puede ser entendido como aquello que en inglés se determina *timing* (Harry, 2018, 146; Sipiora 2002, 1), si bien sus sentidos son múltiples (incluyendo, como reseña Sipiora, la simetría, la proporción, la ocasión, el tacto, el decoro, la justa medida, entre otros). Lane (1998) realiza un análisis de las etapas de evolución del término, desde su sentido arcaico como punto vulnerable del cuerpo (en los épicos, donde se conoce su uso más antiguo; ver Sipiora, 2002, 2) hasta el uso puramente temporal a finales del siglo IV, pasando por su comprensión como la norma de lo correcto a través de la adaptación a las circunstancias dadas o de una acción decisiva que significa un punto de inflexión (132-136).

¹²⁹ El Murr (2021) sostiene el mismo punto: el gobierno de las ciencias no implica el dominio de estas, sino solo de sus objetivos y condiciones específicas de ejecución y del objetivo al que la ciudad como un todo debe aspirar, lo que determinará la oportunidad o no de que una de sus partes sea puesta en movimiento (257).

político: la política transcurre en el tiempo, el tiempo conlleva el cambio¹³⁰ y el cambio modifica aquello que es conveniente en un momento de modo que puede dejar de serlo al siguiente.

La ciencia política se practica en un momento dado pero supone una continuidad de momentos diversos que exigen acciones y aproximaciones diversas, aun si el fin de la acción política es el mismo. Sostiene Lane (1998): “El conocimiento político es [...] el conocimiento de la relación entre otras formas de conocimiento y las demandas temporales del momento de la acción, o el *kairos*” (3-4, 137, 146).¹³¹ Saber política es saber cuándo actuar; o, más precisamente, cómo actuar en cada momento. El análisis de Lane, sin embargo, desliza la idea de conocer las demandas temporales del momento hacia la de prever el futuro (1998: 6), puesto que, en definitiva, uno actúa de cara a lo que se derivará de las propias acciones. Esta derivación, que asimila el político al profeta, ha sido criticada,¹³² para Larivée (2018), por ejemplo, entender el conocimiento del *kairos* de esta manera implicaría que el político no tiene ya un conocimiento humano sino una omnisciencia divina (18; también Domdii Cliff, 2019, 13-14). El político no es un adivino ni un profeta, sin embargo; su ciencia no es la visión del futuro sino la proyección: si manda hacer la guerra en un momento específico es porque considera que tal acción derivará en consecuencias positivas para su ciudad. Dado que, efectivamente, en tanto ser humano no puede ver el futuro y su único punto de apoyo es la cuidadosa consideración de las circunstancias presentes (tal vez también el conocimiento de escenarios pasados con circunstancias similares, aunque este conocimiento de las lecciones de la historia no está presente en la exposición del Extranjero), es una proyección frágil, que puede revelarse más tarde como errada (aun cuando el texto no refiera a la posibilidad de error). Por otra parte, debe recordarse que aunque el conocimiento no se equivoque jamás, los seres humanos sí lo hacen: la contingencia del error está supuesta en el ejercicio de toda ciencia, así como la de la eventual irrupción de un suceso inesperado que malogre el ejercicio de un arte en un caso determinado.¹³³ Si las posibilidades de error son mayores en la ciencia política, como simultáneamente son mayores las consecuencias para la totalidad de la comunidad que se derivarían de tal error, es porque la complejidad de esta y su impacto sobre la sociedad es mayor a la de todos los demás.

¹³⁰ La entropía aparece como característica de nuestro mundo en el mito (269d-e, 273c-d; Castoriadis, 2003, 110; Márquez, 2012, 31).

¹³¹ Trad. propia.

¹³² Recordemos que el arte de la adivinación fue uno de los que antes fueron separados de la política (290c).

¹³³ Para Migliori (2018), sucesos como las hambrunas, las guerras y los desastres naturales muestran los límites de las intervenciones racionales de los seres humanos (38).

En la crítica a la definición de Lane, Domdii Cliff (2019) sostiene que lo que caracteriza al conocimiento del político no es la supuesta visión del futuro sino la determinación de la mejor decisión en las circunstancias dadas. No es la visión del futuro sino la situacionalidad lo que define al político. Para Cliff, el énfasis en lo temporal puede minimizar la importancia de las circunstancias, que en definitiva es lo determinante para el político:¹³⁴ si el tiempo transcurre pero las circunstancias no cambian, el juicio del político no ha de cambiar (2019: 26). Hay una deficiencia, sin embargo, en esta corrección. Al destacar las circunstancias (lo que considero acertado) por sobre la temporalidad se pierde, por un lado, la noción fundamental que define a la ciencia política, la durabilidad o estabilidad, y por el otro, el evidente hecho de que las circunstancias, primero, varían en un mismo momento, y segundo, cambian en el tiempo, aunque lo hagan a mayor o menor velocidad.¹³⁵ El cambio es inevitable y resultado de la corporalidad (269d) del mundo que habitamos, que impregna a todo lo que en él habita, y del tiempo (Castoriadis, 2003, 92). El político toma decisiones basándose en su ciencia y en las circunstancias presentes, pero proyectando las consecuencias que de sus decisiones considera se derivarán en el futuro. Lo que podríamos denominar visión de mediano y largo plazo es fundamental. El mismo Cliff termina su análisis de la ciencia política expresando que el criterio para reconocer a quien tiene esta es que con su acción hace a los ciudadanos mejores que antes (297b) y que, a su vez, el criterio para determinar si esto es así es uno solo: la salud o preservación del Estado a través de la virtud. La estabilidad es, entonces, el criterio de identificación del buen hacer del político. Y este está íntimamente ligado al tiempo. En ese sentido, no decimos todo al hablar de la mejor decisión acorde a las circunstancias si no precisamos simultáneamente que esa decisión es proyectiva y se revela acertada o errada con base en las consecuencias futuras que de ella se deriven.¹³⁶

Recapitulando, la ciencia política es presentada, a partir del paradigma del tejido, como una ciencia gobernadora de ciencias en la ciudad, que determina cuándo estas han de actuar o no,

¹³⁴ En el mismo sentido Sampson (2020, 497) y Stern (1997, 267). Sampson subraya, de hecho, la diferencia entre *kronos*, que expresa la noción de tiempo en un sentido general, y *kairos*, que apunta a la oportunidad y el momento justo para cada cosa (498).

¹³⁵ Lane (1998) misma provee una argumentación en este sentido: la corrección de cualquier cosa solo puede ser juzgada en relación a la ocasión, pero esa ocasión necesariamente tiene lugar en el tiempo (133).

¹³⁶ Una característica esta que Sócrates parece adscribir a todo arte en *Teeteto* en el contexto de la refutación de Protágoras, tras la primera definición que Teeteto ofrece del saber como equivalente a la percepción sensorial: lo propio del juicio referido al futuro del que sabe, muestra Sócrates, es acertar en la verdad (177e-179b).

según la lectura que se haga de lo que las circunstancias presentes exigen y el cálculo proyectivo de las consecuencias que de las diferentes decisiones se derivarían.

Larivée critica como insuficiente esta definición. El conocimiento del *kairos*, de lo que cada momento particular exige, puede ser parte de la ciencia política, pero no lo definitorio de ella. Otras ciencias poseen, también, un cierto conocimiento de lo que debe hacerse en cada momento, pero no es eso lo que las define. Es el caso de la medicina, que requiere saber qué hacer, en lo que respecta a su arte, en una situación dada, pero que presupone antes, y depende en mayor medida de ello, un estudio de los cuerpos humanos y los factores que afectan la salud (2018: 18). En este sentido, contra lecturas como las de Lane y Domdii Cliff, para Larivée el diálogo no termina de aclarar cuál es el contenido definitorio de la ciencia política, aunque sí funciona como una invitación a otros a hacerlo. En la cuarta sección del capítulo volveré sobre esto. Procedo ahora a abordar la obra del político. En efecto, este, a través del conocimiento del *kairos*, gobierna a otras ciencias, ¿pero con vistas a qué?

§5. El producto: equilibrio dinámico para la duración de la ciudad

Un escollo para la interpretación de *Politikos* es que aparentemente ofrece no una, sino dos definiciones diferentes del conocimiento político: como gobierno de las ciencias, por un lado, y como aquel que entreteje dos caracteres opuestos en la ciudad, por otro. Dado que ambas definiciones se derivan del paradigma del tejido, es útil retomar algunas cuestiones de este para abordar el problema.¹³⁷

Como señalé antes, el modelo del tejido es ligeramente alterado en la exposición del político: si el primero es caracterizado por su posición en una concatenación de artes (no siendo el tejido, en principio, gobierno de las otras ciencias que cooperan con su trabajo), el arte político es resaltado por su carácter sincrónico respecto al trabajo de otras artes: a partir de su función de gobierno, está presente en todo el proceso de producción.

Dicho proceso es, además, continuo para el político en un sentido en que no lo es para el tejedor. La obra de este último termina cuando la prenda está lista. La del político no puede

¹³⁷ Ver Lane (2021) para una solución alternativa, aunque no opuesta, a la mía; ella identifica, de hecho, tres definiciones diferentes en 305c-d, 305e y 311b-c, y sostiene que el factor decisivo para identificar la naturaleza del conocimiento político es el relativo a la *dunamis* de este, el poder o capacidad que une tres funciones: el gobierno, el cuidado y el tejido. En un trabajo anterior (1995), la misma autora identifica las dos definiciones que yo señalo y provee una respuesta diferente: lo propio del político es la combinación de las dos partes de la virtud en conflicto, mientras que el tejido de las artes escapa a su acción y se deriva de la propia percepción del *kairos* de los ciudadanos que han sido objeto del tejido real (281-282).

terminar, ya que, primero, las necesidades que tenemos producto de nuestro estado de indefensión ante una naturaleza hostil son permanentes y nunca completamente satisfechas (Griswold, 1989, 148, 152; Rosen, 1995, viii, 16, 45; Zuckert, 2005, 10; 2009, 180, 185), y, segundo, el conflicto que el político gestiona es una nota connatural a la existencia humana (Klosko, 2006b, 209; Lane, 1998, 11; Márquez, 2012, 22, 244, 315-316; Migliori, 2018, 39) que no puede eliminarse pero que, sin la intervención equilibradora del político tiende a salirse de sus cauces y ocasiona la propia destrucción de las comunidades humanas. Esta última afirmación debe ser matizada.

Primero, la declinación de la ciudad, en tanto entidad corporal, es inevitable: el desafío político es el de la duración. ¿Cómo se cumple este fin? A través del proceso de combinación de caracteres que veremos aquí, plantando las semillas de la amistad en la ciudad, es decir, de la armonía que mantiene el conflicto en niveles aceptables o, podríamos decir, funcionales, volviendo resiliente a la ciudad (Márquez, 2012, 23). Segundo, el político puede marcharse, como veremos luego, dejando detrás suyo instrucciones sobre cómo deben marchar los asuntos comunes, i.e., leyes. Finalmente, muchas ciudades que no identificamos como gobernadas por el conocimiento político se sostienen en el tiempo, lo que conduce al Extranjero a preguntar por qué (302a). Aparentemente, el gobierno del político no es condición necesaria para la duración que sin embargo identificamos como su objetivo. A este respecto, observé en el capítulo anterior que la duración no puede ser el objetivo político en sí, sino la duración en la justicia: la pervivencia de las comunidades no nos habla de su calidad.

Retomando la comparación entre la política y el tejido, debemos observar que la política posee en relación a las artes cooperativas que le corresponden un carácter jerárquico muy diferente a las que tiene el tejido con las suyas. En efecto, el tejido no solo difiere respecto de la política por su carácter práctico-productivo, sino por su ser más bien pasivo con respecto a las otras artes a las que está asociada: el del tejedor no es un arte directivo, no da órdenes al cardador de la forma en que el político da órdenes al estratega; al menos esto no se deriva directamente de la explicación que del tejido se da en un primer momento. Podemos suponer, ciertamente, que el tejido, en tanto ejecuta el movimiento final de un proceso, posee cierto relacionamiento con las artes que lo preceden y que le brindan las materias que este requiere (pues lo que se subordinan son los fines, y los fines de las otras artes son medios para el tejido; esto se relaciona, por cierto, con la noción de *prioridad del saber de uso* de Wieland a la que aludí en I.ii.§1). Esto es de

hecho establecido en 308d, pero, como ya observé, sucede solo una vez que se expuso, casi en su totalidad, la labor del político siguiendo el modelo del tejido.

Estas diferencias entre el arte del tejedor y el del político justifican que podamos responder a la pregunta de qué teje la política de al menos dos formas distintas, cuando en el caso del tejido no teníamos esta necesidad. En efecto, si nos preguntamos qué es lo que entrelaza el tejedor, la respuesta es sencilla: la trama y urdimbre. Y si nos preguntamos qué obtiene al hacerlo, la respuesta también es transparente: vestidos de lana (283a). La política, en cambio, tiene una doble dimensión:

(1) La política teje en la ciudad las distintas artes y/o ciencias que cumplen un rol, mayor o menor, en el cuidado de la comunidad humana. A esto lo caractericé como el *cómo* de la ciencia política: el tejido político procede de esta manera, indicando a los demás, en virtud de su conocimiento de la oportunidad o inoportunidad para cada cosa en la ciudad, en qué momento deben actuar y en qué momento deben abstenerse de hacerlo. No sabemos, sin embargo, cuál es el *ergon*, el producto, objetivo u horizonte en vistas al cual la política gobierna al resto de las ciencias.

(2) El Extranjero agrega entonces que la ciencia teje también a los propios seres humanos y a dos partes de la virtud, presentes en ellos y por tanto en las ciudades, que presenta como opuestas y en permanente conflicto, con el fin de obtener una ciudad armónica. Este es el *qué* de la política, su *ergon* o *telos* (Lane, 2021, 213).

El arte político, entonces, teje medios (las artes) y teje las propias materias primas sobre las que trabaja (los seres humanos o ciudadanos). El trabajo conjunto de ambos tejidos determina el producto alcanzado. No hay dos definiciones distintas a partir del paradigma del tejido, sin solución de continuidad entre ellas, como señala Castoriadis (2003, 43), sino una única definición de una complejidad mayor a la del tejido, en tanto la política es un fenómeno en sí más complejo, que podríamos calificar de multidimensional.

El Extranjero plantea que la virtud tiene partes y que entre estas estas puede haber conflicto aun si, en conjunto, conforman la unidad de aquello que llamamos virtud.¹³⁸ Esto es relevante por la lectura política que se deriva: la unidad de la ciudad, que es su bien y por tanto condición de su salud y estabilidad, no es una unidad de iguales sino de pluralidades. Las

¹³⁸ Para la compatibilidad o incompatibilidad de esta exposición sobre la virtud con la presentada en otros diálogos véase Bobonich (1995), Bossi (2018), Giorgini (2018), Guthrie (1992, 205-206) y Mishima (1995).

diferencias entre las personas se asumen como dadas y el trabajo del político reside en gestionar tales diferencias, ordenarlas, equilibrarlas, en definitiva: tejerlas, para procurar que de su entrelazamiento resulte una unidad superadora y armoniosa que no sea, sin embargo, anulación de la diferencia, pues dicha anulación es de hecho nociva, atenta contra la estabilidad y la supervivencia de las comunidades políticas; el desafío es convertir el antagonismo en complementariedad (El Murr, 2021, 241).¹³⁹ El planteo, podemos sostener, guarda alguna similitud con el de *Politeia*: allí también se procura construir y conservar la unidad a partir de la conservación de las diferencias naturales entre los seres humanos¹⁴⁰, y esto con el objetivo compartido de evitar la *stasis* (Giorgini, 2018, 269). En dicho diálogo, sin embargo, las diferencias se subsumen en la división en clases de la ciudad, cuestión esta que no se contempla en *Politikos*,¹⁴¹ y al interior de cada una de las tres clases (especialmente de las dos superiores) no hay una conservación de las diferencias entre individuos sino más bien una tendencia homogeneizante. Por otra parte, el énfasis sobre la maleabilidad del alma humana¹⁴² apunta a fines diferentes en cada diálogo. En *Politeia*, la educación provista a la clase guardiana logra generar un equilibrio entre la parte fogosa y la parte templada de sus almas con el fin de explotar sus potencialidades innatas en beneficio del conjunto. Aunque *Politikos* no excluye que la educación contribuya a hacer plena la potencialidad en cada ser, el foco no está puesto en volver a los ciudadanos capaces de desempeñar una función determinada en la ciudad, sino en contar con un grupo de ciudadanos con creencias adecuadas sobre lo que está bien y lo que está mal, independientemente de su rol en la comunidad. Si vamos, por otro lado, a la política eugenésica, vemos que en *Politeia* no se dirige a la combinación de caracteres diferentes sino a la unión de lo

¹³⁹ El tejido político constituye lo que Lane (1998) llama una “unidad compleja”, que no elimina el conflicto sino que lo utiliza en beneficio de la ciudad (173). En el mismo sentido Browning Cole (1991, 207), Giorgini (2018, 275-276), Migliori (2018, 40) y Sampson (2020, 488).

¹⁴⁰ Vale decir: las inclinaciones innatas de las personas hacia cierto tipo de actividad, que determina luego su rol en la ciudad. Este es sin embargo solo uno de los factores que genera la diferenciación de los seres humanos en *Politeia*; el otro es la preponderancia en sus almas de una de las tres partes con su correspondiente amor al conocimiento, a los honores o a las riquezas y los placeres (Giorgini, 2018, 273).

¹⁴¹ Giorgini (2018) entiende sin embargo que, implícitamente, puede reconocerse que la división tripartita funciona en *Politikos* si asumimos que Platón identifica a ciertos grupos sociales con cada parte de la virtud: los comerciantes, campesinos y productores con la moderación y los guerreros con la valentía (276-277), a los que se sumaría el político por encima de ellos. Asumir esta posición implica entender que el carácter predominante en un alma predispone al ejercicio de un tipo de actividad. El problema es que *Politeia* plantea su esquema tripartito como un esquema de división fijo cuyo entrecruzamiento está expresamente prohibido, mientras que *Politikos* promueve dicha cruz.

¹⁴² La maleabilidad tiene sus límites: si en *Politeia* Sócrates pedía limpiar el lienzo de su pintura expulsando a todos los mayores de 10 años (540e), en *Politikos* el Extranjero dice que la política “descarta [...] los materiales malos y toma solo los apropiados” (308c), eliminando al resto.

mejor con lo mejor.¹⁴³ Finalmente, un aspecto que sí se conserva de este diálogo en *Politikos* es la comprensión de la ciudad como una proyección a mayor escala del alma humana. En efecto, las consecuencias que para las personas tiene la predominancia de una parte de la virtud sobre la otra en sus almas es similar a la que tiene tal desequilibrio en la ciudad.

Retomo el análisis del Extranjero. Su atención se dirige a dos partes de la virtud enemistadas entre sí, desde el momento en que se excluyen mutuamente: la sensatez o moderación (*sophrosyne*) y la valentía (*andreia*) (306b).¹⁴⁴ Debemos observar que la calificación de “virtud” no es estricta: no hablamos de una virtud adquirida sino más bien de inclinaciones comportamentales innatas o virtudes disposicionales en los individuos (Bossi, 2018: 288, 302, 304).¹⁴⁵

Ambas partes de la virtud, sostiene el Extranjero, son en sí buenas y dignas de elogio:¹⁴⁶ la valentía, es decir, “la rapidez, la vehemencia y la agudeza del intelecto o del cuerpo”, y la sensatez o moderación, que nos lleva a actuar con “lentitud o suavidad” (306e-307a). El elogio de estos dos caracteres, vale decir, del ser y/o proceder lento y suave o del ser y/o proceder rápido y vehemente, no es sin embargo genérico sino que depende de las circunstancias: lo que elogiamos en determinadas situaciones lo censuramos en otras por su exceso o inoportunidad (307b-c), asignándole otro nombre para distinguir la rapidez o vehemencia que es oportuna y la que no lo es, por ejemplo. En otras palabras, la oportunidad o inoportunidad pueden tornar a la

¹⁴³ En *Politeia* hay una diferenciación entre bueno y malo, mientras que en *Politikos* hay una discriminación de dos tipos distintos de bien: el punto de la eugenesia en *Politeia* es separar a los buenos ciudadanos del resto, mientras que en *Politikos* es la combinación de dos cualidades positivas que son sin embargo divergentes (Giorgini, 2018: 272).

¹⁴⁴ Browning Cole (1991) señala que no debemos suponer que los dos tipos de virtudes se corresponden con dos tipos de seres humanos diferentes, desde el momento en que ambas partes de la virtud pueden ser reconciliadas en una misma persona (203). Esta afirmación puede ser debatida, véase el planteo del problema en Bobonich (1995) y Mishima (1995). Agrego lo siguiente: que el Extranjero trate aquí dos partes no implica que sean todas las partes de la virtud.

¹⁴⁵ La autora encuentra cuatro sentidos diferentes de la palabra *virtud* en los diálogos platónicos: la virtud en sentido filosófico, identificada con el conocimiento; la imitación de la verdadera virtud; la virtud social desarrollada a través del hábito; y las disposiciones naturales, que son innatas y se dan, por tanto, antes de cualquier educación. Dado que los dos sentidos intermedios son aquellos por los cuales hablamos de la virtud de conjuntos de gente, la autora concluye que hay tres niveles de virtud: filosófica, popular y natural (Bossi, 2018, 289, 294, 300). Lo característico de *Politikos* es que pone el tema en una perspectiva dinámica, retratando el camino desde el buen temperamento (la virtud natural) hacia la virtud basada en una opinión verdadera (virtud popular; 2018: 290; ver también Rowe (2018, 319) para un análisis similar de la virtud en varios niveles, desde la innata hasta la fundada en un conocimiento cierto). La virtud filosófica, basada no en opinión verdadera sino en conocimiento, queda reservada al político (2018, 301). Bossi presenta varias razones por las que el argumento de *Politikos* no puede referirse a la virtud verdadera; dos centrales son que, primero, la virtud es siempre adquirida, y no, por tanto, natural; segundo, la alusión a las terribles consecuencias del predominio de una de estas partes de la virtud no hace posible que estemos hablando verdaderamente de la virtud (304).

¹⁴⁶ No hay una relación jerárquica entre ellas (Bobonich 1995, 320; Giorgini, 2018, 276).

parte de virtud en vicio, y esto porque ambas son, justamente partes: sin su opuesta, que es también complementaria, no llegan a realizar la virtud.

A la vez, no solemos encontrar estos distintos caracteres mezclados ni en las acciones ni en las almas (307c): la común es hallar personas moderadas, que en tanto tales excluyen de su ser la valentía, o a la inversa, personas valientes que excluyen de su ser la sensatez. Lo mismo sucede con las ciudades: hay algunas en las que la parte de la virtud predominante es la valentía y otras en las que lo es la sensatez. El caso es que, explica el Extranjero, ninguna ciudad valiente será estable y durará en el tiempo si no posee sensatez, y tampoco lo hará ninguna ciudad sensata carente de valentía. La ciudad debe ser valiente y sensata, debe poseer ambas partes de la virtud, pues la predominancia de una parte sobre la otra aparece como un exceso o vicio, es decir, lo opuesto a la virtud, que supone una justa medida o proporción entre sus partes. Y su destino ha de ser la sumisión en la esclavitud.

El Extranjero retrata ambos casos: en la ciudad sensata los hombres llevan una vida tranquila, se ocupan de sus propios asuntos y están siempre dispuestos a procurar la paz con otras ciudades, lo cual no es negativo en principio, pero a la larga lleva a las personas a “perder toda aptitud para la guerra”, quedando indefensos ante posibles ataques externos (307e). No es malo procurar la paz y evitar los conflictos, pero sumirse en un estado pasivo negador de tales conflictos no genera su desaparición: las agresiones existirán y de no estar preparados se sucumbirá ante ellas. Hay un momento para ser sensato y otro para dejar dicha sensatez, y lo que determina ello son las diferentes circunstancias. A la inversa, en la ciudad valiente con exclusión de la sensatez domina el espíritu bélico, el deseo de guerrear, de manera que sus habitantes, “exponiéndola a enemistad con muchos y poderosos oponentes, acaban por destruirla íntegramente o por reducir sus propios países a la condición de esclavos” (308a).

El problema no es la moderación ni es la valentía, el problema es que la una se presente sin la otra, y que las personas en la ciudad no sepan qué actitud se debe tomar en cada circunstancia; el problema es el sesgo que produce en nuestros juicios el predominio de una parte sobre la otra, desde el momento en que lo que diferencia a los dos caracteres es la forma o los criterios en base a los cuales juzgan lo bueno (Bobonich, 1995, 314). El tema del exceso nos retrotrae necesariamente a la digresión sobre el arte de la medida. En 283d el Extranjero había sostenido que existen dos tipos de medida: la aritmética y la absoluta. La primera es la que nos permite comparar dos objetos o cantidades y determinar que una es mayor y otra menor, pero

este calificativo es siempre relativo a aquello con lo que estemos comparando. La segunda, en cambio, mide algo en relación a un patrón absoluto, un justo medio (283e) que representa “lo conveniente, lo oportuno, lo debido” (284e), a partir del cual distinguimos los hombres buenos de los malos y las obras bellas y buenas de sus contrarias (283e-284a). La medida aritmética, en este sentido, se caracteriza por la ausencia de la dimensión normativa que, en cambio, es la esencia de la medida absoluta (Lane, 1998, 128). En lo que refiere al tema de discusión, el Extranjero explica que toda arte requiere de un conocimiento de esta medida para que sus obras sean logradas (284a-b); dicha medida es, en cierto sentido, un estándar de calidad, que provee a la corrección del producto de un arte, es decir, a su adecuación a los fines por los cuales es producido; dicho de otra forma, la medida nos permite calibrar medios con fines (Márquez, 2012, 222).

La moderación y la valentía deben estar cada una de ellas en relación con el justo medio, con un estándar que en política significa lo que es conveniente en cada momento en orden a la preservación de la unidad y la supervivencia de la ciudad. Con el supuesto de que el conflicto es inevitable, la tarea del político consiste en procesar las partes en conflicto en una unidad superadora: en tanto arte combinatorio, explica el Extranjero, toma los materiales “apropiados y los útiles y, una vez que los ha reunido en una unidad a todos, tanto los que son semejantes como los que son desemejantes, produce una obra con una única función y un solo carácter” (308c). Podemos desglosar el proceso tal como lo presenta el Extranjero en tres fases:

(1) *Educación y selección de la materia prima adecuada*. Partimos de una necesaria selección de los materiales sobre los cuales se trabaja. Para esto se instituye la educación que, como en *Politeia*, tiene un importante elemento de prueba de los caracteres de las distintas personas.¹⁴⁷ Por medio de estas pruebas se sabrá cuáles se prestan a la mezcla del político y cuáles resultan “incapaces de participar de un carácter valiente y sensato” (308e), y se procede a desechar los materiales defectuosos, es decir, aquellos que no poseen la maleabilidad suficiente para prestarse a la mezcla a realizar, separándolos de aquellos que sí la poseen. Esa diferente maleabilidad expresa, en palabras de Giorgini (2018), su diferente grado de politicidad (278; también Dixsaut, 1995, 269): el poder del político encuentra un límite, ya que no puede ejercer su arte sobre todos los seres humanos (El Murr, 2021, 245-246).

¹⁴⁷ Para la similitud entre la educación primaria de *Politeia* y de *Politikos* ver Bobonich (1995, 322-325), Dixsaut (1995, 266-267) y Rowe (2018, 320-322).

Las naturalezas tendientes a la valentía, como sostuvo antes el Extranjero, tienden a reunirse entre sí y alejarse de las naturalezas tendientes a la sensatez, que actúan de igual manera. Aplicando el modelo del tejido, el Extranjero equipara la primera a la urdimbre y la segunda a la trama (309b). Y explica en qué consiste el entrelazamiento de estas dos naturalezas diversas: “En primer lugar, teniendo en cuenta la afinidad, pone en armonía la parte de sus almas que es de origen eterno con un lazo divino y, después de la parte divina, su parte de origen animal, esta vez con lazos humanos” (309c).

(2) *Entrelazamiento a nivel individual: educación en la virtud.* El primer entrelazamiento se da en los propios individuos, que son sometidos a un proceso educativo que tiene por fin inculcarles opiniones verdaderas sobre “lo bello, lo justo, lo bueno y sus contrarios” (309c).¹⁴⁸ Tales opiniones verdaderas (que en tanto opiniones no son conocimiento) se corresponden con verdades trascendentales que quedan por fuera de la determinación del político y del hombre en general. Librada a sí misma, el alma tendiente a la valentía se volverá “bestial”, pero guiada por estas verdades que el político le inculca por medio de la educación se “amansará”, tornándose más suave y sensata (309d-e). Lo mismo aplica a las almas naturalmente tendientes a la sensatez: libradas a sí mismas caerán en la ingenuidad, pero habiendo adoptado las opiniones verdaderas mencionadas se vuelven realmente virtuosas. Estas opiniones, en cuanto constituyen un cuerpo de creencias compartidas por todos los ciudadanos, son el fundamento de la armonía en la ciudad (Browning Cole, 1991, 204; Giorgini, 2018, 280; Márquez, 2012, 332); la admisión de las diferencias debe ser sostenida sobre mínimas bases de acuerdo para que el cuerpo social prospere, es decir, sobre una *homodoxia* (Dixsaut, 1995, 267; El Murr, 2021, 252).¹⁴⁹

El Extranjero no da mayores precisiones sobre el régimen educativo que permitiría esta implantación de opiniones verdaderas, aunque al menos en términos de objetivo no parece diferir demasiado del régimen de *Politeia* (El Murr, 2021, 248; Kamtekar, 2021, 222-223).¹⁵⁰

¹⁴⁸ Giorgini (2018) sostiene que la herramienta que opera esta “formación de carácter” es la filosofía (279-280). Debemos observar sin embargo que la filosofía busca el conocimiento, no las opiniones verdaderas. El proceso educativo no consiste en hacer filosofía; en todo caso, la filosofía puede estar a la base del sistema.

¹⁴⁹ El Murr (2021) explica de hecho el carácter ‘divino’ de este primer lazo a partir de dos argumentos: es divino, primero, porque su origen es el conocimiento, y segundo, porque hace posible que, aun reconociendo las diferencias posicionales naturales entre las personas, estas puedan coincidir en una comunidad consensual basada en lo que es común a todos: la razón (254).

¹⁵⁰ Blondell (2017) difiere respecto de esta afirmación, al señalar que la educación no técnica estaba reservada en *Politeia* únicamente a la clase guardianas y que su objetivo era lograr una homogeneidad entre todos sus miembros, mientras que en *Politikos* la educación no apunta a homogeneizar una elite sino a toda la ciudadanía de acuerdo al mismo estándar de opinión verdadera (39).

Nuevamente nos encontramos con que estamos ante una discusión conceptual y no proyectiva: interesa dejar sentado que el político, a través de opiniones verdaderas que introduce por medio de leyes y del sistema educativo, genera en el alma de las personas una cierta moderación, que aplaca las tendencias excluyentes de sus naturalezas. A partir de esto, las personas, sin perder la inclinación que naturalmente tienen hacia una de las dos partes de la virtud, serán capaces de practicar la valentía y la moderación, considerando lo oportuno en cada momento, o, si no de practicarlas, sí de tener la suficiente apertura de mente para aceptar que, en determinadas ocasiones, el curso de acción que él preferiría tomar por sus tendencias innatas no es el óptimo (Márquez, 2012, 326); en este sentido, a partir de la implantación de opiniones verdaderas se introduce en los seres también cierto sentido de *kairos*: si no de percepción de lo conveniente en cada momento, sí al menos de una conciencia de que cada conjunto de circunstancias puede demandar actitudes y respuestas diversas.

(3) *Entrelazamiento a nivel comunitario: política matrimonial*. El objeto del político, sin embargo, no es el hombre en su individualidad, sino las comunidades humanas (Larsen, 2020, 566). La intervención que sobre las almas de las distintas personas realiza a través de las leyes y la educación no responde a ningún objetivo de mejoramiento personal, sino colectivo; establecemos la educación y las leyes no para hacerle un bien a nadie aisladamente, sino en beneficio del conjunto. Así, el primer entrelazamiento se combina con el segundo, que pone en juego la naturaleza física de los seres humanos, retomando un tópico siempre presente en la filosofía política platónica: la eugenesia. Concretamente, deben orientarse los matrimonios y, por tanto, la reproducción, de modo de alcanzar un balance entre las naturalezas valientes y sensatas, que se aplaquen entre sí sin eliminarse. En este punto, como han señalado Sampson (2020) y Hemmenway (1994), el Extranjero está resaltando la importancia fundamental que la corporalidad tiene para la política.¹⁵¹ Esto no implica, sin embargo, que debamos adscribir al Extranjero la hipótesis de que las tendencias a la moderación o a la valentía son biológicamente hereditarias; lo que se busca, mínimamente, es reforzar la apertura hacia lo diferente, la

¹⁵¹ El foco en lo corporal, que se ve también en la primera división del diálogo, cuando el hombre es distinguido de los demás animales únicamente por sus características físicas, lleva a Kochin (1999) a sostener que la política en *Politikos* sufre una especie de devaluación cualitativa: ya no busca la excelencia de los ciudadanos, sino únicamente su supervivencia, que es corporal; el foco sobre el cuerpo (también señalado en Rosen, 1995, 68) implica así que los fines de la política no tienen que ver con el alma (75-77). Retomaré este punto en el próximo capítulo; cabe observar aquí que este foco sobre la materialidad de la existencia humana se da fundamentalmente respecto de la definición inicial del político como pastor. Hacia el final del diálogo es evidente que el político debe producir, a través de la ley y de su tejido, una imitación de lo justo, lo bello y lo bueno, lo que supera el ámbito de la corporalidad.

convivencia entre las personas con una y otra inclinación, como medio de preservación de las opiniones verdaderas inculcadas a través del lazo divino (Márquez, 2012, 336); en palabras de Martínez Almeida y Zamora Calvo (2010), se trata de “un buen acuerdo de sensibilidades diferentes” (26).

Politikos cierra con una enseñanza positiva: el Extranjero se muestra satisfecho de haber alcanzado una definición adecuada del político. Tenemos ahora el *qué* de la política: el tejido político es la ciudad misma, que contiene a todos los seres humanos que la componen y los entretiene de modo de aplacar los conflictos que naturalmente surgen entre ellos. La obra del político, difícil de alcanzar, no aparece, sin embargo, como garantía de felicidad (311c), aun si, como sostiene Morris (1967), el objetivo del político es justamente producir una ciudad justa (321). La ciudad llegará a ser, en todo caso, tan feliz como pueda. Y lo que determinará esto serán, primero, las condiciones mundanas que imponen ya un límite a lo que puede esperarse en este plano; y segundo, las circunstancias particulares ante las que una ciudad pueda encontrarse.

iii. Ley y conocimiento: la dualidad de *Politikos*

En este apartado analizaré la relación existente entre la ley y el conocimiento político. La digresión sobre la ley incluye: (a) un análisis de esta como instrumento de gobierno que es imperfecto por la incompatibilidad entre su naturaleza estática y la naturaleza dinámica sobre la que pretende tener poder; (b) una reivindicación de la soberanía de la ciencia política sobre la ley; (c) una rehabilitación de la ley como instrumento del político y una caracterización de este como origen de la ley; (d) una rehabilitación de la ley como instrumento soberano en los regímenes políticos de imitación. La dualidad presente en este pasaje radica en el hecho de que se trata, de forma sucesiva, la ley en presencia del político y la ley en su ausencia. En ambos casos, el paradigma del tejido es reemplazado por otras analogías: la del médico y la del entrenador.

§1. La crítica a la ley

La ley es presentada en un primer momento como un criterio entre otros que permite distinguir, de entre las imitaciones del verdadero régimen político (aquel gobernado por la ciencia política), los mejores de los peores (292a; el criterio de la ley se confirma en 293e, mientras que los de riqueza o pobreza de quienes gobiernan y gobierno por consentimiento o

violencia son dejados de lado). Lo que llama la atención del JS, en la que es su reacción más potente en todo el diálogo, es que el verdadero político pueda gobernar con leyes o sin ellas. Esto desata la crítica de la ley *per se* por parte del Extranjero, que presenta dos objeciones a su pretendida conveniencia: su generalidad y su atemporalidad.

La generalidad y la atemporalidad no son defectos en sí, sino únicamente en razón de su divergencia con respecto a la naturaleza de las cosas sobre las cuales las leyes deben aplicarse:

Ext.: [...] la ley jamás podría abarcar con exactitud lo mejor y más justo para todos [...] porque las desemejanzas que existen entre los hombres, así como entre sus acciones, y el hecho de que jamás ningún asunto humano [...] se está quieto, impiden que un arte [...] revele en ningún asunto nada que sea simple y valga en todos los casos y en todo tiempo (294a-b).

Por una parte, la realidad del mundo y de los seres humanos está marcada por su infinita variedad: cada evento queda definido por la concatenación de un conjunto único de circunstancias. La ley no puede abarcar esta variedad, sino que debe dar instrucciones generales, evaluando qué combinación de circunstancias resulta la más común. Por otra parte, al estar arrojado al tiempo, el mismo asunto cambia de carácter de un momento a otro, mientras la ley se mantiene sin cambios. La observancia estricta de leyes que no pueden adaptarse a la complejidad propia de los asuntos humanos, pues está en la naturaleza de la ley no aceptar cuestionamientos sino únicamente exigir obediencia, provoca, entonces, un gran mal. Lo que tenemos es una tensión entre el universal abstracto y el particular concreto (Castoriadis, 2003, 150). El Extranjero lo resume expresando que es “imposible que se adapte bien a lo que jamás es simple aquello que se mantiene constantemente simple” (294c).

La posición del extranjero puede ser cuestionada desde dos ángulos. En principio, uno puede sostener que la legislación es capaz de abarcar un conjunto de circunstancias sumamente amplio, lo que atenuaría su defecto por el lado de la generalidad (por ejemplo Trivigno, 2021, 166). Sin embargo, por más amplia que sea esta comprensión siempre habrá algo que queda fuera: no puede preverse todo. La ley es una regla que se vale de generalizaciones y que por eso no puede acomodarse de forma satisfactoria al criterio consecuencialista y particularista que, el Extranjero plantea, es pertinente para las decisiones políticas (Márquez, 2012, 252). Además, la inclusión de una amplia gama de circunstancias atenuantes o excepciones a la norma general

torna al derecho más complejo, lo cual atenta contra la claridad y simpleza a la que debe aspirar la ley.

También puede cuestionarse que el Extranjero no parece dejar lugar a la posibilidad de reforma de la ley (Lane, 1998, 151). Debemos observar, sin embargo, que aunque la reforma legal sea una posibilidad, es siempre extemporánea: la necesidad de reformar una ley dada se funda en la juzgada inadecuación de su contenido para con circunstancias presentes, pero al momento en que la ley sea reformada es posible que dichas circunstancias ya hayan cambiado nuevamente; en definitiva, es posible que haya siempre un desfase entre el ritmo de cambio de las circunstancias y de la ley.¹⁵²

§2. La superioridad del conocimiento político

Contra este defecto intrínseco de la ley, que por su estatismo no puede adaptarse a una naturaleza que es siempre dinámica, el Extranjero reivindica la soberanía del conocimiento político, que juzga siempre lo más conveniente sin estar atado a las instrucciones previamente establecidas en las leyes: “[...] es evidente que la función legislativa compete al arte real; lo mejor, sin embargo, es que imperen, no las leyes, sino el hombre real dotado de sensatez” (294a). El Extranjero, contra la visión legalista que considera buenos gobiernos a aquellos que se valen de buenas leyes, sostiene que la ley puede ser mejor o peor, pero que en ningún caso fundamenta un buen gobierno: el único fundamento de este es el conocimiento de las cuestiones políticas, que es capaz de superar los principios generales y determinar, con suma flexibilidad, qué es lo mejor en cada momento. El político es capaz de dar cuenta de las razones que justifican una decisión dada en un momento dado, mientras que la ley solo propone la repetición de una misma orden sin dar fundamentos de ella (Trivigno, 2021, 167).

En el mismo pasaje, sin embargo, el Extranjero le atribuye al político la función legislativa. Este nunca, de hecho, rechaza el uso de la ley: se trata de un instrumento del que el político necesita valerse para hacer su trabajo. La postura del Extranjero, entonces, no es la de una erradicación de las leyes, sino la de una nueva jerarquización, que al poner el conocimiento

¹⁵² Para Morris (1967), el político gobierna siempre a partir de leyes, lo que me parece acertado, pero, además, su gobierno sin leyes no implica otra cosa que es él quien controla el proceso de reforma legislativa (325-327). Esto es evidentemente así, pero el poder del político no se limita a la legislación; que su conducta quede por fuera de la ley implica que este tiene la facultad de modificarla pero también de actuar por fuera de sus determinaciones en una ocasión particular sin necesidad de hacer una modificación a esta. Dicho de otra forma: el político puede hacer un uso instrumental de la ley, pero la cuestión fundamental es que en última instancia no está sometido él mismo a ella.

político por sobre la ley, no permite que esta última signifique algún límite al libre movimiento del político. Dicho de otra manera, la crítica que el Extranjero emprende contra la ley señala su relativa inferioridad, no su total carencia de valor (Horn, 2021, 184). Las razones por las que la ley aparece como necesaria en la ciudad están asociadas con la humanidad del político y su incapacidad de ser, como podría serlo el gobernante divino en tiempos de Cronos, omnisciente.

§3. La ley como instrumento del político

El Extranjero procede, tras haber criticado a la ley, determinando, primero, por qué esta es necesaria para el político, y luego, por qué lo es para los gobiernos en ausencia del político. La discusión se da, así, en un doble plano, y auxiliada por dos modelos diferentes al del tejido: el del entrenador de gimnasia y el del médico.

La ley no es una posibilidad: si el verdadero político está presente, gobierna con la soberanía de su conocimiento, pero valiéndose de la ley; si no está presente, la ley es una garantía de que la imitación del verdadero régimen sea mejor. Lo óptimo e ideal es el gobierno del conocimiento; la segunda navegación (300c), lo segundo mejor es el gobierno de la ley. Los regímenes que no se rigen por leyes, en cambio, son malos en sí.

En el régimen bueno, debemos notar, la bondad está ya limitada. El gobierno óptimo no puede ser excelente o perfecto: las condiciones naturales y humanas no lo permiten. Lo ideal sería que hubiese “alguien capaz de pasarse la vida sentado junto a cada individuo para poder así ordenarle con exactitud lo que le conviene” (295b), pero ningún gobernante humano tiene esa omnisciencia y omnipresencia, que solo podemos reservar a la divinidad.¹⁵³ Esta limitación física es la razón por la que el político necesita la ley. Aceptando que este pueda saber siempre qué es lo conveniente, no puede decírselo a cada uno en cada momento. Además, este tratamiento individualizado que correspondería a un ideal irrealizable es en sí antipolítico, porque no es tarea del político atender individuos: su objeto, como queda establecido desde la primera división y nunca es cuestionado, son las colectividades, los conjuntos de personas (Kochin, 1999, 61, 66, 80).

¹⁵³ Es posible que ni siquiera a la divinidad, si reparamos en la posibilidad de que los dioses, atendiendo diferentes cuestiones, se distraen momentáneamente de algunas; así, por ejemplo, sucede con Zeus en el canto XIV de *Iliada*. La figura del médico sentado junto a la cama del enfermo es un punto nodal de la crítica de Castoriadis a Platón; dicha figura implica para él la presunción de que cada ser humano en la ciudad está enfermo (2003, 151). Esto no me resulta tan conflictivo: el ser humano en *Politikos* está, de hecho, en un estado de indefensión permanente ante fuerzas superiores a él mismo, las de la naturaleza del mundo y las de la propia naturaleza humana. Ver en el mismo sentido Rosen (1995, 69).

Para ilustrar este argumento en favor del uso de la ley entra en juego la analogía con el entrenador (294d-295a). Quien entrena a un grupo de personas que se prepara para una competición no puede dar un trato personalizado a cada uno de ellos, sino que ofrece directivas comunes al grupo basándose en lo que, en general, es mejor para las personas que entrenan; subyacente a esto hay un principio de economización (Castoriadis, 2003, 151). La instrucción que el entrenador da, entonces, es una generalización, que como tal ha de ser válida en la mayoría de los casos pero factible de no dar resultado e incluso ser nociva en algunos casos particulares. Lo mismo vale para el político: el Extranjero sostiene que es incapaz de decir siempre a cada uno lo que le conviene, dado que “imparte sus órdenes en conjunto” (295a). Nuevamente debo destacar la relevancia inicial de la división inicial, donde se establece que la política trata de la “crianza común de muchos animales de la misma especie en conjunto” (261e).

Hay una diferencia entre la política y la tarea del entrenador que refuerza este último punto: puede concebirse la idea de un entrenador personal que establezca el régimen de ejercicio que es mejor para una persona particular, pero no la de un político que haga esto. En todo caso, el político puede aconsejar, tal vez certeramente, cómo debe actuar cada persona en una situación dada, pero no lo hace *qua* político, desde el momento en que el interés de este radica no en el interés o bienestar de una persona sino de una comunidad. La figura del político consejero que aparece temprano en el diálogo no escapa a esto. Ciertamente el político que le da un consejo a un príncipe está asesorando a este diciéndole, en determinada circunstancia, qué es lo mejor, pero lo mejor no para una persona particular, sea el príncipe o el último artesano de la *polis*, sino siempre para el conjunto. El político, de hecho, no está interesado en la plena realización de los individuos o en los logros personales que estos puedan obtener. Si el individuo le interesa al político, es únicamente por su contribución al logro de los objetivos colectivos.

§4. La ley como medio de imitación del verdadero régimen

Usando el modelo del entrenador y ahora también del médico, el Extranjero busca probar, a partir de 295c, dos puntos: primero, la necesidad del gobierno de la ley en ausencia del político, y segundo, la necesidad de su subordinación en caso de que el político se haga presente. Hay, en definitiva, dos razones por las que el político verdadero, aun habiendo

establecido su superioridad sobre las leyes, debe hacer uso de estas: por la numerosidad de casos que requieren atención en la ciudad, como vimos en el apartado anterior, y para preservar cierto orden en la justicia durante su ausencia (Lane, 1998, 153).

El entrenador o el médico, sostiene el Extranjero, puede ausentarse durante un tiempo, por lo que considera prudente dejar al paciente instrucciones por escrito a modo de recordatorio de lo que debe hacer. Paralelamente, si el político debe ausentarse por las razones que fueran, puede dejar leyes escritas que les recuerden a los ciudadanos cómo deben actuar. La ausencia puede verse interrumpida, sin embargo: el entrenador o el médico vuelven, y pueden considerar que lo antes prescrito no es ahora lo mejor. Estos no quedan, como sí quedaban sus pacientes, bajo la égida de la ley que ellos mismos dieron, sino que, en una reivindicación de la soberanía del conocimiento, modifican esta si lo creen conveniente.

En síntesis, el político es legislador por dos razones diferentes. La primera es su incapacidad física para decir siempre y en todo momento qué es lo conveniente. En este caso, la ley aparece como una generalización necesaria, que no debe limitar sin embargo la potencia del político para actuar más allá de la ley, si su ciencia así se lo demanda. La segunda razón es su posible ausencia, y en este caso la ley aparece como un recordatorio de aquellas normas generales por las cuales la comunidad humana debe regirse en su ausencia. Inobjetable durante dicha ausencia, son sin embargo prescindibles una vez que el político vuelve (295e-296a); y es irrelevante, a este fin, que la nueva norma sea impuesta por consenso o por violencia, lo que el Extranjero ilustra recurriendo, una vez más, a la imagen del médico (296b-d) y, luego, a la del piloto (296e-297a).¹⁵⁴

La ausencia del político no puede entenderse como un intervalo breve o algo inusual; más bien parece ser la norma por lo extraordinario del conocimiento que lo caracteriza. En este sentido dice el Extranjero que, dado que “el único recto es ese régimen político” gobernado por

¹⁵⁴ Véase Stern (1997, 271) para una lectura según la cual, al sostener el punto del gobierno por consentimiento o por violencia a partir de la analogía con el médico, el Extranjero está de hecho insinuando lo contrario de lo que explícitamente dice: no es equiparable el uso de la fuerza del médico para garantizar nuestra salud a la del político para garantizar el cumplimiento de los objetivos políticos. Una lectura diferente en Trivigno (2021), que sí considera adecuada la analogía porque lo que demuestra es la diferencia entre el criterio a partir del cual se define un arte (su estructura teleológica, es decir, el cuidado de la comunidad en el político, la salud en el médico) y los criterios a partir de los cuales no se define (como la voluntaria aceptación de los cuidados, sea de parte de la comunidad de súbditos o de los pacientes), aunque advierte que esto no debe llevar a la confusión de entender la exclusión de estos últimos criterios con una recomendación práctica, es decir: no debíamos entender que por ser la voluntariedad de los pacientes y súbditos ajenas a la definición del arte en cuestión uno debería ejercer tal arte sin hacer ningún caso de esta (162); el mismo punto en Márquez (2012, 247-248, 261-263).

el conocimiento político, “los demás podrán salvarse solo si se sirven de los lineamientos de aquel”, lo que implica que “ningún ciudadano se atreva a actuar en contra de las leyes y que quien así lo haga sea castigado con la muerte o las más duras penas. Y esto es lo más recto y bello en segundo término” (297d-e). Los regímenes de imitación son buenos, o tan buenos como pueden serlo en tanto imitaciones, en la medida en que la ley es soberana en ellos. Esto último significa entregarse a la actitud del hombre “fatuo e ignorante” (294e), el obstinado que solo pide aplicar la ley sin consideración de las circunstancias ni de la posibilidad de una normativa mejor.¹⁵⁵ ¿Pero qué ley? ¿Se trata, efectivamente, de la ley concedida por el verdadero político? En la imagen del político que se ausenta era así, pero en la imagen crítica de la democracia que el Extranjero presenta en 298a-300a la ley es la establecida por una asamblea de hombres, una pluralidad que, según se estableció antes (292e), es incapaz de adquirir la ciencia política.

El Extranjero retoma en esta imagen un tema usual en la literatura platónica: que aquel que tiene poder para el bien tiene poder para el mal. El piloto y el médico pueden hacernos un gran bien a través de su ciencia, pero la misma les permite causar grandes males (298a). El problema es el de la arbitrariedad del poder: no deben admitirse los márgenes para un ejercicio discrecional del poder que pueda redundar en un daño a la integridad de las personas. La soberanía del conocimiento y la subordinación de la ley a él se torna menos factible por la sospecha que las comunidades de hombres pueden tener respecto de quien reclame para sí un poder absoluto y pretenda modificar las bases de la convivencia, i.e., las leyes. Estas son de hecho introducidas para “no permitir a ninguna de esas dos artes [la medicina y el pilotaje] gobernar por sí misma sin control” (298b).

En términos políticos esto implica la limitación del poder a través de la ley, la designación de magistrados por sorteo y la rendición de cuentas una vez terminado el período de gobierno, que puede derivar en el juzgamiento de estos por no haber actuado acorde a las normativas establecidas por la asamblea de ciudadanos (298e-299a). Aún más: como el parámetro para gobernar debe ser únicamente la ley vigente y no una pretendida ciencia del gobierno, no debe permitirse a ninguno buscar esta y castigarlo severamente si lo hace (299b-d),

¹⁵⁵ La necesidad no es en orden al perfeccionamiento sino a la adecuación: no se trata, en definitiva, de que las leyes puedan ser mejores (Peixoto, 2018, 257), sino de que sean adecuadas a las circunstancias (o a la generalidad de ellas) en un momento pero ya no en otro. El político, en definitiva, tiene la posibilidad de reformar sus propias leyes (es decir, legislar) cuando lo que dictan deja de ser lo conveniente para la mayoría de los casos, o de sustraerse a su obediencia cuando lo que dictan continúa siendo lo conveniente en la mayoría de los casos pero no en alguno particular.

pues “nada [...] ha de ser más sabio que las leyes” (299d). La soberanía inmutable de las leyes, entonces consagra la muerte de las ciencias y, con eso, elimina de plano toda posibilidad de mejoramiento en la vida en común (299e- 300a).¹⁵⁶ Este es, sin embargo, el mal menor: peor que el gobierno soberano de las leyes es la arbitrariedad del ignorante (300a).

La diferencia entre buena y mala imitación, como señala Rowe (1996), se relaciona con qué aspectos del régimen bueno (que, insisto, no es excelente) se reproduzcan. La imitación en sí está naturalmente, en tanto tal, un piso por debajo de lo óptimo. La imitación mejor, más cercana a lo óptimo, reproduce la característica que el Extranjero ilustró por medio de la figura del médico o entrenador ausente: las leyes no son modificadas en ausencia del experto. La imitación peor, por otro lado, es la imitación de una prerrogativa propia del político verdadero que contraría lo anterior: la intervención y modificación de la ley escrita (1996, 168-169).

El panorama que el Extranjero retrata es desolador: el buen gobierno, que nunca puede ser perfecto, es una posibilidad remota; la alternativa mejor es la del gobierno inmutable de las leyes, que es en sí un mal, observemos, porque coarta toda posibilidad de mejoramiento y ancla el funcionamiento de la vida en común en normas generales que por su propia naturaleza y la de la materia a la que se aplican terminarán mandando, en ciertas circunstancias particulares, lo que no es justo ni conveniente. Y debemos entregarnos sin embargo a esa alternativa, porque lo que resta es la arbitrariedad absoluta que, al estar guiada por algo distinto al conocimiento, solo puede ser causa de males mayores. Arbitrariedad que es, a su vez, la razón por la que, recordemos, se ve con desconfianza la licencia con la que el verdadero científico de la medicina, el pilotaje o la política actúan. Esto constituye un límite fáctico a la posibilidad de que, si el verdadero político se hace presente, pueda gobernar soberanamente, sin estar atado a las leyes.

Aún queda revisar en qué consisten estas leyes, pues como observé, las normas que se introducen para regular el quehacer de los especialistas, entre ellos del político, no son las que este mismo da a modo de recordatorio. Klosko (2006b), que detecta esta diferencia fundamental, califica a estas leyes producto del verdadero conocimiento político de ‘buenas leyes’, y llama ‘leyes ordinarias’ a las que son aprobadas en la asamblea (212), producto de

¹⁵⁶ La imagen, vale aclarar, no se corresponde con la democracia histórica de Atenas, donde ni las leyes eran inmutables ni la investigación era prohibida de esa manera (Lane, 1998, 154). La prohibición de toda investigación que pueda llevar al mejoramiento de las reglas que rigen la vida en común puede deberse, más que a una justificación del juicio y la condena de Sócrates, como en ocasiones ha sido entendida, a lo contrario: la comprensión del exceso que significa entender el imperio de la ley de esta manera y del error de entender a la ley como la codificación cerrada de un conocimiento (Márquez, 2012, 284-286).

nuevas fuentes, diferentes al conocimiento del político (Lane, 1998, 156). ¿Es suficiente sostener, como señalamos hace Rowe, que la buena imitación consiste simplemente en atenerse a la obediencia a las leyes vigentes? ¿No debería buscarse un buen orden legal, aunque no sea el óptimo, más que un simple orden legal que, en tanto tal, puede ser mejor o peor? (Horn, 2021, 186).¹⁵⁷ Debemos analizar cuál es el fundamento por el cual la obediencia a estas leyes puede ser, en algún punto, conveniente, más allá del carácter negativo de la alternativa, i.e., el gobierno arbitrario de alguien sin conocimiento. El Extranjero menciona tres criterios: el consejo y parecer de especialistas y particulares (298c-e), la experiencia (298e, 300b) y la aceptación voluntaria de quienes conforman la comunidad (300b).

Respecto de lo primero, el Extranjero explica que sobre los distintos aspectos que competen a una ciencia dada pueda expresar su parecer “cualquier simple particular y quien se dedique a cualquier otro oficio”, a lo que luego se agrega el “consejo de algunos médicos o pilotos [las artes que están bajo discusión], o bien de otros simples particulares” (298c-d). Encontramos en este pasaje que el conocimiento no es excluido de la discusión (lo que le permite decir al Extranjero, más tarde, que estas leyes están escritas por “hombres que, en la medida de lo posible, poseen el saber” -300c), pero sí es puesto en pie de igualdad con la opinión de quien no conoce necesariamente los fundamentos de un arte dado, para lo cual no se da justificación alguna. Si quisiéramos podríamos especular que la apertura a voces que desconocen del arte se debe a la necesidad de no dejar el tratamiento de la cuestión a los involucrados en el ejercicio de este, de cuya arbitrariedad se sospecha *a priori*. Sea así o no, debemos observar que el hecho de que los especialistas de una ciencia estén involucrados en la confección de las normas que han de regular su ejercicio puede sumar un fundamento epistémico a estas normas, pero al convertirse estas en directivas fijas e indiscutibles, terminan siendo igualmente coartadoras del libre ejercicio de esta, que carente de flexibilidad se transforma en puro proceder mecánico incapaz de detectar la variedad de circunstancias en la cual se aplica.

¹⁵⁷ Podemos evadirnos de esta pregunta: según Márquez (2012), sea la ley producto del político o de la ciudad reunida en asamblea hace poca diferencia, porque en ambos casos se trata de una “opinión verdadera”, inferior al conocimiento en sí (234). ¿Cuál es la garantía, sin embargo, de que la ciudad legislará de una forma medianamente correcta, es decir, que producirá ciertamente opiniones verdaderas? Según el autor, la evidencia (i.e., la duración de las ciudades que el Extranjero atinadamente observa) muestra que, a pesar de su inferioridad con respecto al conocimiento, la experiencia es una fuente valiosa: es prudente hacer aquello que, hasta el momento ha posibilitado la pervivencia de la comunidad. La diferencia entre las leyes del político y las legisladas por la asamblea en base a la experiencia compartida no es otra, según Márquez, que la duración: las primeras seguramente durarán más al ser aplicables a un mayor rango de circunstancias específicas, pero ambas resultan ser funcionales (277-278).

El segundo criterio es el consenso o la aceptación por parte de la muchedumbre: lo que le resulta “aceptable a la muchedumbre” se graba “en tabletas o columnas” y se instituye “como costumbre nacional” (298d-e). Es interesante que se le dé valor epistémico a la aceptación por parte de la muchedumbre, sobre la que antes se dijo que es incapaz de poseer un arte cualquiera. Podemos pensar que las personas no pueden creer correcto aquello que se demuestra las perjudica. Sabemos, sin embargo, que la masa ciudadana puede ser persuadida tanto de lo verdadero como de lo falso, por lo que su consentimiento no es señal de la corrección de lo consentido. Una alternativa más factible es entender este criterio de consenso no como un fundamento epistémico, sino como moral y/o funcional. En el primer caso, el consenso implica un cierto respeto a la dignidad de aquel que debe obedecer la ley; el problema con esta opción es que el texto no le da sustento. En el segundo caso, el consenso es una herramienta que funciona para garantizar la obediencia a las leyes: es más probable que las personas obedezcan una ley a la que dieron su consentimiento que a una que rechazan y les es impuesta forzosamente desde una fuente externa.

El tercer criterio es la experiencia. Esta puede entenderse de dos maneras: es la experiencia de quienes aconsejan una determinada regulación, es decir, de los consejeros especialistas antes mencionados que saben lo que es mejor y más conveniente en la generalidad de las circunstancias; o es la experiencia de haberse regido por determinadas leyes establecidas como costumbres (298e) y haber comprobado su conveniencia (el hecho de que determinadas tradiciones hayan hecho posible la duración de algunas ciudades da cuenta de su valor; Horn, 2021, 178). Las dos opciones no son mutuamente excluyentes.

Lo que es evidente, según se deduce de este breve análisis de los tres criterios que el Extranjero presenta, es que las leyes que pone como piedra de base de los regímenes de imitación no son las leyes recordatorias legisladas por el político, sino las leyes consensuadas en la asamblea con la participación tanto de especialistas como de no especialistas. Al político, a quien se le había reservado la función de la legislación, le surgen ahora nuevos competidores que buscan sustraerle este relevante poder. Lo que nos lleva a considerar, en la próxima sección, algunas limitaciones en la definición del político.

iv. Limitaciones en la definición del político

§1. Lo general y lo particular

¿Qué sabe el político? Su ciencia es, según se deriva de lo expuesto, conocedora de las condiciones necesarias para generar una vida durable en las comunidades humanas, que satisfaga al menos el umbral mínimo de necesidades de los seres humanos y los proteja de una naturaleza que se presenta como hostil, y que produzca, a su vez, un contexto en el cual los seres humanos puedan ser tan felices como les sea posible, gestionando para ello el conflicto inevitable en toda comunidad humana. No se trata de una ciencia directamente responsable de la satisfacción de necesidades: actividades como la caza o la agricultura sí lo son y podrían existir sin necesidad del político. Tampoco es una ciencia directamente responsable de la felicidad de quienes viven en la ciudad: a lo sumo, como señalé, genera condiciones para la búsqueda de esta. La ciencia política, por su carácter indirecto, no responde directamente a ninguna necesidad primaria. Su trabajo es coordinador: entreteje el trabajo de otras ciencias que sí responden a necesidades primarias. Y lo hace en virtud de su conocimiento de: (a) los fines a los que la ciudad, es decir, un conjunto de seres humanos compartiendo su vida, puede y debe aspirar; (b) las condiciones generales de estabilidad de un conjunto humano; (c) el *kairos* o la oportunidad e inoportunidad para que las ciencias que coordina actúen; (d) el valor intrínseco de las personas que componen su comunidad, lo que permite distinguir entre ellas las que tienen potencial político de las que no, a las que destierra; de entre las primeras las que se hallan inclinadas más hacia la parte sensata de la virtud de las que se hallan inclinadas más hacia la parte valerosa; y, finalmente, de entre las personas que entreteje aquellas que tienen mayor potencial para ocupar los puestos directivos en la ciudad bajo la égida de la ley; una facultad, en definitiva, de fina discriminación y lectura de la potencialidad de las almas de quienes son miembros de su ciudad. Dos problemas se presentan inmediatamente. Primero: ¿en qué se funda este conocimiento?. Segundo: ¿cómo se conectan los puntos (a) y (b), de carácter general, con los puntos (c) y (d), de carácter particular?

Retomemos las figuras de las que el Extranjero se sirve para retratar al político. Tenemos por un lado al médico, que atiende la particularidad de un paciente (primera diferencia con el político: el objeto es individual) a partir de un cercano seguimiento de este (segunda diferencia: el médico puede hacer un seguimiento personalizado que el político no) y que mediante la observación realiza un diagnóstico y determina un curso de acción en orden al restablecimiento

de la salud (coincidencia con el político: diagnóstico y decisión del mejor curso de acción acorde a las circunstancias presentes y los resultados esperados de tal curso). Su diagnóstico y su evaluación de las circunstancias posee un fundamento: un pretendido conocimiento de la anatomía y la fisiología, de los síntomas que se corresponden con un malestar en una parte dada del cuerpo, de las respuestas que ante tales síntomas se han dado antes y que han funcionado o tenido efectos nocivos, etc. Las bases pueden ser frágiles o tener mayor sustento, pero están ahí, en construcción; hay una aspiración, cuanto menos, a construir ese cuerpo de conocimientos que fundamente el accionar de los médicos.

La segunda figura es la del entrenador. Nuevamente encontramos en este que atiende lo que conviene a quienes entrenan a partir de un conocimiento general de aquello que conviene a todo el que entrena. Así, la experiencia ha dado a conocer que ciertos ejercicios son adecuados para adquirir fuerza, otros para ganar velocidad, otros para desarrollar resistencia. Las normas generales que están a la base del conocimiento del entrenador pueden ajustarse a cada caso, pero hay un fundamento en las directivas personalizadas que este ofrece. Lo mismo aplica a la tercera figura, la del piloto, que dirige una nave en un momento determinado y bajo circunstancias puntuales, pero que se guía por el conocimiento de ciertas relaciones causales entre los distintos factores que sabe afectan su arte.

En la definición del político del Extranjero falta este elemento: la generalidad que fundamenta la evaluación de la particularidad que es propia del ejercicio del político, en tanto este pone su foco en el flujo de las cosas humanas (Giorgini, 2018, 265-266). Ese fundamento es de hecho lo que constituye la *epistème*, la aspiración a lo universal; de ahí lo conflictivo de señalar a la ciencia política como ciencia en tanto “saber de lo singular y lo concreto” (Castoriadis, 2003, 163, 171).¹⁵⁸ La conexión entre la *epistème*, entendida como conocimiento de las más altas entidades y formas de orden, es decir, lo bueno y lo justo, con la producción de juicios adecuados sobre particulares considerando la variedad de circunstancias presentes en este mundo en flujo permanente, es justamente el núcleo del diálogo (Márquez, 2012, 187-188). Para Márquez, la respuesta al problema radica en entender al arte (*tékhne*) como *epistème* más

¹⁵⁸ Castoriadis (2003) señala que los ejemplos que el Extranjero presenta, el del médico, el del entrenador y el del piloto, no son propiamente ciencias, sino *technais* o, en su francés, *savoir-faire*, saberes hacer que suponen un cierto conocimiento teórico general pero que no se limitan a ello (166). Castoriadis ve una incongruencia: la caracterización de la política como una ciencia cuando es un tipo de conocimiento que versa sobre lo particular; yo prefiero ver una insuficiencia: el Extranjero retrata solo una cara de la ciencia política. Ver también Klosko (2006b, 207-208).

dominio de la medida (2012, 192, 202); es dicha medida, sobre la oportunidad o inoportunidad en cada momento, es decir, el *kairos* en la política, la que permite establecer la conexión entre lo universal y permanente y lo particular y contingente. Los juicios particulares dependen de lo universal, pero si la conexión no es clara es porque lo universal no ha sido, justamente, abordado por el Extranjero.

Aclaremos que la dificultad no radica en la multiplicidad de variables que el conocimiento del *kairos* del político implica, como sostiene Lane (1998, 4-5), sino en la indeterminación de estas. Que sean muchas las variables a considerar apunta a la complejidad; que no estén claras cuáles son apunta a la indeterminación. Nos falta aquello que podría ser parte de un programa de formación del político, los contenidos duros y generales que, referidos a entidades estables y permanentes, fundamentarían su evaluación de las circunstancias en cada caso. La definición no es defectuosa: está simplemente incompleta o, con Larivée, es puramente formal (2018, 17-18).

§2. El origen

Asumamos como segura la posibilidad de existencia del político. Nada sabemos de cómo este se haría presente en la ciudad.¹⁵⁹ De hecho, el político parece un verdadero *deus ex machina*,¹⁶⁰ que aparece como un forastero (o, debiéramos decir, extranjero). Esto se hace especialmente evidente cuando lo contrastamos con *Politeia*. Allí, los guardianes gobernantes son producto de una verdadera fábrica de líderes políticos. Podemos preguntarnos, acaso, por el origen de las naturalezas filosóficas descritas en el L.VI, pero el dato es que estas almas, aunque de forma extraordinaria, pueden aparecer; y de cualquier forma, el elemento natural no es suficiente para hacer un guardián filósofo: lo que hace a ese ser potencial un guardián realizado es el proceso educativo. Nada de esto encontramos en *Politikos*. Podemos explicar esto por el carácter no programático del diálogo, pero no es suficiente, dado que no solo carecemos de cualquier referencia, aun vaga, a la formación de estos estadistas: la forma en que el Extranjero

¹⁵⁹ Larivée (2018) agrega que, en realidad, es poco lo que sabemos del político *qua* persona: se trata de una figura elusiva y ausente, tratada indirectamente, poco visible, porque su función es retratada como ejerciéndose en las sombras (13-17).

¹⁶⁰ Tomo esta caracterización de Morris (1967, 331).

narra su llegada y aún más, la eventualidad de que no estén presentes, parece negar la posibilidad de que puedan ser conscientemente formados por la ciudad.¹⁶¹

La negación de una producción de la clase política implica dos cuestiones. Primero, una reducción del margen que los seres humanos tienen para producir una ciudad justa, pues si para tener dicha ciudad necesitamos un político y al político no se lo puede sino esperar, nos queda solo la resignación al gobierno de la ley hasta su aparición providencial. Segundo, encontramos una puesta en duda del carácter del conocimiento que posee el político. Este conocimiento es caracterizado en el diálogo como *epistème* y como *tékhne*; sabemos que un elemento central de la *tékhne* es la capacidad de ser transmitido de un maestro a un aprendiz. Y ahí radica, justamente, una razón principal para establecer a la política como una ciencia: si lo es, el político actual puede educar a otros que lo suplanten más tarde. En *Politikos* esto no sucede y el texto no explica por qué, lo que evidentemente constituye un limitante: no conocemos de dónde viene ni cómo se forma el político. A pesar de todo lo que se aclaró sobre su trabajo o función, sigue siendo un personaje en la nebulosa.

§3. La identificación

Un tercer limitante, de fuertes implicancias prácticas y extensamente señalado en la literatura, es la dificultad de identificar a ese político que providencialmente aparecería en las ciudades (Castoriadis, 2003, 171; Lane, 1998, 4; Márquez, 2012, 270; Morris, 1967, 323; Neiman, 2007). Al político, en razón de su conocimiento, debe dársele amplios márgenes de acción: su llegada implica la posibilidad de que la ley que hasta ese momento regía la ciudad cambie. Para que esto suceda, debiéramos tener amplias garantías de que el llegado es efectivamente un político y no alguien que solamente clama tener tal conocimiento, puesto que lo peor, quedó establecido, es que quien no posee la ciencia política actúe como si lo tuviera, legislando en la ciudad de una manera que solo sirva a sus intereses particulares. La distinción teórica y analítica que el diálogo ofrece a través de los diferentes niveles de desagregación, especialmente en el punto en que se separa al político de todos los sofistas, no sirve a fines prácticos. Y a falta de herramientas certeras de distinción en la realidad histórico-política, lo que debe primar es la precaución o la prevención: ante la duda de que el supuesto político sea solo un

¹⁶¹ El mismo punto en Márquez (2012, 258, 329). En una lectura diferente que subraya la continuidad entre *Politeia* y *Politikos*, Guthrie (1992) sostiene que Platón no presenta en este último diálogo ningún elemento relativo a la formación de los políticos porque no ve razones para abandonar lo ya expuesto en el otro diálogo (198).

tirano en potencia, la ciudadanía no dará a nadie el poder absoluto que le correspondería al verdadero político.¹⁶²

Antes señalé una forma de salir de este atolladero. Según Domdii Cliff (2019), hay un criterio para reconocer al verdadero político: que con su acción vuelve a los ciudadanos mejores que antes, lo que se refleja, a su vez, en la preservación de la salud de la ciudad a través del fomento de la virtud. No se trata, sin embargo, de un buen criterio de identificación, al menos en términos prácticos, porque para saber si alguien tiene la ciencia política debemos evaluar si ha hecho mejores a los ciudadanos o no, un juicio que solo puede hacerse *a posteriori* de su acción (ver en este sentido Zuckert, 2009, 202). En otras palabras, no podemos saber si aquel a quien se le da el poder hará un buen ejercicio de él por ser verdaderamente político, solo podemos probar y evaluar luego si acertamos o no. Y aun esta respuesta es problemática. Primero porque la evaluación puede ser errónea: la mayoría puede juzgar que un gobernante no los hizo mejores o no contribuyó correctamente a la estabilidad de la ciudad, incluso si lo hubiera hecho; hay ahí una diferencia con la figura del médico, cuyo aporte a la salud, incluso con la intermediación del uso de la fuerza, parece ser más fácilmente visible que el aporte a la salud de la ciudad por parte del político (Márquez, 2012, 262-263). Segundo, y relacionado con lo anterior, porque la evaluación constituye un verdadero contrafáctico: para tener valor real, debería demostrarse que la acción del político preservó la ciudad de un modo en que esta no hubiera sido preservada sin su acción. Nuevamente, lo que ha de primar es la precaución. Supongamos que la generalidad acepta que el político puede hacer un bien a la ciudad, pero a la vez sabe que un falso político con el poder de uno verdadero puede causar grandes males, ¿aceptará el riesgo de cederle, o, si se prefiere, de reconocer y acatar ese poder? No hay una respuesta cerrada. Es posible que en ciertas ocasiones, tal vez de emergencia o crisis, la población se halle más propensa a confiar en alguien que declara poseer un conocimiento cierto sobre las cuestiones políticas. Lo determinante, sin embargo, es que en esos casos a la población solo le queda confiar. No hay signos claros *a priori* de la posesión de la ciencia política que la generalidad de las personas

¹⁶² Impera, entonces, el miedo: miedo, primero, a la dureza de las prescripciones del político, pero, también, a la arbitrariedad del político que actúa no según su ciencia sino según sus caprichos (Lane, 1995, 290). Aun si este fundamento pre-reflexivo para el constitucionalismo es reemplazado, como entiende Gill (1995), por un fundamento filosófico basado en la noción de imitación (292-300), el hecho es que el miedo a la arbitrariedad real sigue siendo un obstáculo práctico al ejercicio efectivo de la soberanía del conocimiento político.

puedan identificar. Aceptar la soberanía del político sobre la ley es una apuesta arriesgada y sin garantías.¹⁶³

§4. La ruptura entre político y gobernante

Comencé este capítulo señalando un punto central del diálogo: el único criterio de un buen gobierno es que esté regido por el conocimiento político. *Politikos*, sin embargo, no exige ya una estricta identificación entre político y gobernante, como sí lo hace *Politeia*.

Este cambio se opera, primero, por una caracterización del arte político como uno indirecto. El político es una figura cuyo trabajo puede hacerse en las sombras (lo que no significa que necesariamente se haga de esa manera). De hecho, la temprana declaración de que este puede encontrarse en el mundo privado o del *oikos*, careciendo de todo poder real, en principio, pero en posesión de la ciencia y, por ello, de un recurso valioso como es el consejo, parece confirmar esto: el político puede, cuanto menos, influir en el curso político de su ciudad sin necesidad de asumir el gobierno.¹⁶⁴

El segundo cambio se opera por una relativa devaluación del estatus del gobernante en la ciudad. Quien gobierna en el día a día es menos importante que quien hace (o teje) a esos gobernantes. Además, su autonomía está considerablemente reducida: en los tiempos del

¹⁶³ Una hipótesis plausible a explorar respecto de este problema es que la identificación puede ser prescindible: interesa que el político (aquel que posee la ciencia política) gobierne, no que sea reconocido como tal. Parte de la capacidad de este se jugaría, en este sentido, en su capacidad de imponerse, lo que es consistente con la noción ya aludida según la cual el consentimiento de los gobernados es irrelevante si lo que se impone supone un verdadero conocimiento. El verdadero político no necesita ser legitimado por otro: se autolegitima a partir de su saber (que tampoco necesita ser reconocido: que el político sea obedecido porque se le reconoce su posesión de la ciencia política o por otras razones es indiferente). Siguiendo esta lógica, aquello que el diálogo omite decir es de qué manera el político se impondría efectivamente en la ciudad.

¹⁶⁴ Para El Murr (2018), *Politikos* continúa en este punto una tarea típicamente socrática de entrebarramiento de los límites entre lo público y lo privado: Sócrates, al decir en *Gorgias* que él era el único poseedor del arte político entre los atenienses, no se contradice, ya que hace todo lo que un (verdadero) político se supone que hace sin necesidad de involucrarse en la política ateniense de su tiempo (67-68). A este respecto debe observarse, sin embargo, que el objeto de Sócrates reside en lo público y no en lo privado (entendido como lo propio), lo que concierne a toda la comunidad política, incluso si no admite como interlocutor al *demos* como tal, sino a una u otra persona particular, e incluso si pretende hacerlo fuera de los ámbitos formalmente constituidos para ello y rechazando el ejercicio de cargos públicos. En todo caso, Sócrates ampliaría la esfera de la acción política, pero eso no implica que lo público se entremezcle con lo privado, lo cual permanece como un espacio diferente de la vida de los ciudadanos.

político, le debe su obediencia a él y a sus leyes; en su ausencia, gobierna siempre, si ha de hacer una buena imitación del gobierno real, bajo el imperio de las leyes.¹⁶⁵

El político es, en definitiva, separado del gobernante (aun si, potencialmente, puedan coincidir). Y es trabajo del político elegir a quienes han de gobernar las ciudades, procurando que ambos dos caracteres, el inclinado a la moderación y el inclinado a la valentía, estén presentes e igualmente representados. Esto se revela en uno de los pasajes finales del diálogo, un punto que no ha dejado de ser advertido por los intérpretes.¹⁶⁶

Ext.: [...] es esta la única y entera obra del entretendido real: jamás permitir que los caracteres sensatos se alejen de los valientes, sino, por el contrario, entretendiéndolos [...] atribuir siempre en común a estos las magistraturas de la ciudad [...] Donde se dé la necesidad de un único gobernante, que elija al que posea estas dos dotes como dirigente; donde, en cambio, sean necesarios más, que combine una parte de unos y otra de otros (310e-311a).

No hay una fábrica de políticos, pero sí una de gobernantes, entendidos como los magistrados que administrarán el día a día de la ciudad. Ellos son el objeto final de la obra del político. Y son definidos, en estos breves pasajes, únicamente en razón del equilibrio alcanzado en sus almas, a través de las dos operaciones o lazos del político, entre esas dos partes de la virtud o inclinaciones comportamentales ya analizadas, cuyo entrelazamiento entraña un cierto dominio del *kairos*, al menos desde el momento en que, por el equilibrio mencionado, son capaces de concebir como posible que la sensatez y la valentía sean ambas dos apropiadas en diferentes momentos (Lane, 1995, 282).

§5. La fragilidad del conocimiento político

En el capítulo anterior señalé que *Politeia* desecha la posibilidad de que el conocimiento y la potencia del ser humano, particularmente en su especie más acabada que es el filósofo, fueran ilimitados, pero que, simultáneamente, Sócrates se niega a establecer esos límites: invita,

¹⁶⁵ La obediencia, por cierto, no implica una relación de fuerza. El político no necesita mandar de manera autoritaria, por miedo; las alusiones a la retórica y también al consenso dan muestra de que el político sabe hacerse reconocer como tal (cómo, evidentemente, no lo sabemos; es lo que exploré en el apartado anterior). De manera que el gobernante que obedece al político, cuando este está presente en la ciudad, es, digámoslo así, quien sigue su atento consejo porque entiende que este posee un conocimiento valioso que le concierne y al que él, gobernante, no tiene acceso.

¹⁶⁶ Casadesús Bordoy (2010, 13); El Murr (2021, 256); Lane (1998, 178); y Márquez (2012, 10), entre otros.

en todo caso, a explorarlos. *Politikos* toma una postura diferente en este punto: la humanidad y las limitaciones del político son temas constantes del texto, al menos a partir del mito y la tajante discriminación entre el político humano y el pastor divino.

Es claro que el poder epistémico del político es amplio: su evaluación de las diferentes circunstancias y la determinación del curso de acción más correcto en orden al cumplimiento del objetivo de la duración de la ciudad no tienen, en el texto, límites explícitos; lo que esto quiere decir es que, de acuerdo a la definición estricta del Extranjero, el político es capaz de determinar siempre lo más conveniente para la ciudad en un momento dado. Esto no implica, sin embargo, la capacidad de evitar lo inevitable: como la ciudad es una entidad corporal, está sometida al mismo flujo de cambio y decadencia que el mundo del que forma parte. El Extranjero no habla, como lo hace Rousseau más tarde en *Du Contrat Social* III.xi (2013, 328), de una muerte del cuerpo político, pero la idea está de cualquier forma presente.

La segura muerte de la ciudad es, sin embargo, solo un limitante al poder del político. Porque aunque su potencia epistémica sea amplia, sus capacidades de implementación son sumamente limitadas. De ahí la irrupción de la ley: en tanto humano, el político gobierna a través de instrumentos o artificios humanos que, de alguna manera, compensan sus limitaciones naturales. Desde que la omnipresencia está descartada y desde que el objeto de atención del político son conjuntos humanos con realidades diversas y cambiantes, el político necesita de la ley.

También es un síntoma de limitación su fragilidad característica, ya señalada antes, por la dependencia que posee respecto a otras ciencias, o lo que es lo mismo, por su carácter cognoscitivo y su aproximación indirecta a la realidad sobre la que pretende actuar. Incluso las ciencias más cercanas a la política, que sostuve tienen también un carácter directivo (aunque no autodirectivo, sino más bien heráldico), pueden hacer su trabajo en ausencia de la verdadera ciencia política; podemos cuestionar, a lo sumo, que no lo harán de manera óptima y que no actuarán siempre de acuerdo al momento oportuno, aunque tampoco debemos descartar que en ocasiones sí lo hagan. En otras palabras, la estrategia, la retórica y la jurisprudencia pueden actuar sobre la realidad sin la presencia de la política; la política no puede hacerlo sin la presencia de estas otras ciencias.

Politikos, que pretendía aclarar aquello que define al político, es decir, su conocimiento particular, nos deja con una definición incompleta. Sabemos que su ciencia supone un conocimiento de ciertos universales que fundamentan juicios sobre ciertos particulares en la ciudad y determinan la conveniencia de actuar en un sentido u otro en cada momento en orden a la preservación de la unidad de la ciudad y, así, su supervivencia. Esa unidad parece ser su *ergon*, el producto del arte político, que se obtiene a partir de una sutil gestión del conflicto, el cual es inevitable por estar anclado en tendencias naturales contrapuestas en los diferentes seres humanos. Sabemos qué hace; no sabemos, sin embargo, sobre la base de qué lo hace.

Aunque dejando de lado la estructura de clases de Sócrates en *Politeia*, el Extranjero de Elea analiza la ciudad y sus actores de una manera similar en el siguiente punto: atendiendo primordialmente a sus roles cívicos. Si al principio del diálogo se asevera que para distinguir al político debemos conocer su ciencia, lo que se presenta en el transcurso de este es su función específica, distinta a todas las demás, pero no la ciencia en sí que permite el cumplimiento de dicha función. Existe, naturalmente, una íntima interrelación entre el político (el personaje o el *quién*), la ciencia política (el arte o el *cómo*) y la política (la acción o el *qué*). El político es quien posee la ciencia política, y poseer la ciencia política es poseer el conocimiento que habilita al cumplimiento del fin u objetivo político. El hecho es que el Extranjero nos propone entender al político a través de su ciencia y nos ofrece luego, en su lugar, el objetivo que esta permitiría cumplir. De ahí que el único criterio de identificación práctico del verdadero político posea la desventaja de ser, como señalé, válido únicamente *a posteriori*: sabremos si alguien tiene la ciencia política porque cumplió adecuadamente con la función que solamente la posesión de ella posibilita cumplir.

A pesar de la común caracterización de *Politikos* como un diálogo que, especialmente en contraste con *Politeia*, intenta abordar la cuestión desde una perspectiva práctica, en lo que hace a la definición del político el texto se mantiene en un ámbito estrictamente teórico. Práctico resultaría si verdaderamente expusiera los fundamentos de la ciencia política y las claves para su comprensión y, eventualmente, obtención y manejo. No desconozco que la caracterización del diálogo como uno práctico no se funda, justamente, en esta definición que ofrece, sino, fundamentalmente, en la digresión en torno a la ley y los regímenes de imitación. Esta digresión resulta ser, en algún punto, una admisión de la incompletitud de la definición ofrecida del

político: si esta hubiera sido satisfactoria, nos proveería de criterios para una identificación certera del político, de las claves para su búsqueda y/o formación, y aún más: de garantías respecto de su existencia.¹⁶⁷ Como nada de eso puede ofrecernos el Extranjero, nos da un paliativo: hasta que no poseamos ciertamente la ciencia política, disponemos de la ley. Nos conviene poner nuestra confianza en ella, en la fuerza de la tradición, en la búsqueda de un cierto grado de aceptación popular de las leyes, en la evitación de la arbitrariedad real.

¿Es este el mayor realismo del Platón tardío? En *Politeia*, Sócrates propone un ideal improbable pero, aún así, sostiene este, factible: el gobierno del filósofo. No hay alternativa, eso es lo único bueno. En *Politikos*, el Extranjero de Elea propone también un ideal teórico, pero atendiendo a su dificultad, ofrece algo: una segunda navegación. Esta segunda navegación es, sin embargo, un “mientras tanto”, una herramienta para atravesar la larga espera. ¿Pero es un “mientras tanto” no esté el político? ¿O un “mientras tanto no sepamos verdaderamente identificarlo”? Porque nada nos dice que la identificación es imposible. El desafío de la identificación es precisar de mejor forma el contorno del objeto buscado. Conocer el producto del arte que lo define puede ayudar, de hecho, a eso, pero no constituye una respuesta cerrada. La propuesta ya expuesta de Larivée, según la cual debemos entender *Politikos* como una invitación a construir esa ciencia que no está verdaderamente presentada en el diálogo, adquiere bajo esta luz bastante sentido.

No puede cerrarse esta conclusión parcial sin hacer referencia al silencio en la exposición del Extranjero que, fundamentalmente por el contraste con *Politeia*, ha llamado la atención: la indeterminación del lugar que en la ciudad le cabría al filósofo. En *Politeia*, política y filosofía fueron entrelazadas como condición de posibilidad de la justicia en la ciudad. ¿Qué sucede con la filosofía en el esquema explicativo del Extranjero? ¿Qué rol juega el filósofo en la ciudad? ¿Qué rol juega el propio Extranjero, que fue presentado como filósofo por Teodoro? ¿Es este el político verdadero que describe el Extranjero, sosteniendo tácitamente una identificación entre ambas figuras como la que en *Politeia* intentaba forzar Sócrates? Cualquier lectura que intente analizar la relación entre los dos diálogos debe responder de alguna forma a estos interrogantes.

¹⁶⁷ Tal vez, pueda pensarse, el conocimiento de esos criterios es algo propio del verdadero político, quedando para el resto la ley. El reconocimiento, o lo que antes llame identificación del político de parte de quienes no son políticos, puede ser una cuestión menor o directamente irrelevante, siendo lo importante que el político se reconozca a sí mismo y se imponga en la ciudad. En términos prácticos, lo problemático sería entonces de qué manera puede imponerse el político (lo que implica no únicamente hacerse con el gobierno sino hacerlo de la manera propia del político: sin constricciones legales a su accionar).

CAPÍTULO III - EL PROYECTO DEL GOBERNANTE SABIO: ¿COMPLEMENTARIEDAD O EVOLUCIÓN?

En los capítulos I y II analicé cómo la noción de un conocimiento político aparece y se desarrolla en dos diálogos platónicos. En *Politeia* encontré, tras una pretendida identificación de político y filósofo, una ausencia de tratamiento de la ciencia política, que queda oscurecida en el de la filosofía; en *Politikos*, una definición funcional de esta ciencia, es decir, configurada a partir de la función que debiera cumplir en una ciudad y del producto que se deriva de su acción. La pregunta que se ha asumido como guía de este trabajo y que será el foco de este último capítulo es cómo entender la relación entre estos dos diálogos en lo que hace a la definición del conocimiento político. ¿Completa *Politikos* el bache que *Politeia* dejó respecto a la definición del contenido de la ciencia política, siendo obras complementarias entre sí? ¿O acaso *Politikos* supone el abandono de una tesis por parte de Platón, la de la coincidencia de la filosofía y la política, para intentar achicar la brecha entre el proyecto ideal y su posibilidad de realización, entre el *logos* y el *ergon*? (Maurette, 2004, 136).¹⁶⁸ ¿Presentan los dos diálogos visiones en conflicto de la ciencia política, inclinándose hacia una concepción más moral, en un caso, o hacia una más tecnocrática, en el otro? (Schofield, 2006, 137). En definitiva, si bien tanto Sócrates en *Politeia* como el Extranjero de Elea en *Politikos* entienden al conocimiento político como un requisito necesario para el buen gobierno, ¿están pensando en el mismo tipo de conocimiento?

Estas preguntas no son nuevas en la literatura. Con todo, a menudo han sido referidas al contexto más amplio de la relación entre *Politeia*, *Politikos* y *Nomoi*, privilegiando la comprensión del salto del primer diálogo al último.¹⁶⁹ En las lecturas evolucionistas,¹⁷⁰ *Politikos* queda reducido a la condición de un puente entre *Politeia* y *Nomoi*, reflejo del cambio de mentalidad de Platón en torno a las cuestiones políticas pero también del estado aún no

¹⁶⁸ Para Costa (2011), Platón presenta por primera vez en la historia de la filosofía política el problema central de esta disciplina: “[...] establecer una relación entre el ideal que proyectan los *lógoi* y la tenacidad de los hechos” (85).

¹⁶⁹ Una excepción a esto es el libro de Sprague (1976), *Plato's Philosopher King*, que intenta clarificar la identidad del filósofo rey de *Politeia* a partir de un análisis teórico de la noción de *tékhnē politiké* en una serie de diálogos, desde *Ion* hasta *Politikos*. Su postura es, para el tema que analiza, una de complementariedad o de unidad de los trabajos platónicos.

¹⁷⁰ Una aclaración terminológica: la mayor parte de la bibliografía anglosajona habla de *development* en el pensamiento platónico y denomina este enfoque como *developmentalism*. Yo he preferido usar, en español, la voz *evolucionismo*, y evitar la de *desarrollismo*, por la resonancia que esta última tiene a cierta teoría del desarrollo económico relevante en la América Latina del siglo XX.

completamente conclusivo de sus ideas (por ejemplo Annas, 1995, ix, xvi; Klosko, 2006b, 216; y Sinclair, 2010, 176). Llamativamente, las lecturas que apuestan a la complementariedad y, en última instancia, a la unidad subyacente a las doctrinas presuntamente presentadas en los diálogos y atribuibles a Platón, no difieren demasiado de las evolucionistas en cuanto al lugar que le asignan a *Politikos*: este continúa siendo un diálogo intermedio que sirve a los otros, al proporcionarles argumentos y herramientas teóricas de las que pueden valerse para sostener sus proyectos (por ejemplo Saunders, 1970 y 1992). A mi entender, este tipo de lecturas no le hace justicia a *Politikos*, reduciendo su valor a aquello que tiene para aportar a los otros textos. En este sentido, mi trabajo abona una lectura alternativa de la relación entre *Politeia* y *Politikos* que deja fuera de consideración el diálogo más tardío de Platón, algo que me permite conjurar la tentación de ver *Politikos* como no mucho más que un paso intermedio entre los dos diálogos mayores.

Mi respuesta a cómo debe entenderse la relación entre ambos diálogos en lo que hace a la definición del conocimiento político y, por tanto, la tesis de este trabajo, es que uno y otro presentan dos facetas diferentes de este, no excluyentes entre sí pero tampoco, *a priori*, concebidas con el fin de que se complementen. Las diferencias en la forma en que se reflexiona sobre el conocimiento político, sostengo, no necesita explicarse acudiendo a un enfoque de tipo evolucionista que identifique las doctrinas presentadas por Sócrates en un diálogo y por el Extranjero de Elea en el otro como las del propio Platón en el momento en que escribía cada texto, sino, simplemente, a una comprensión de la naturaleza diversa de los proyectos emprendidos en *Politeia* y *Politikos*. Esto último, sostengo finalmente, no implica disociar completamente un diálogo de otro, desde el momento en que aunque deben ser comprendidos y cuestionados desde y en sí mismos, son obra de un mismo autor y debe explicarse, de alguna manera, su lugar en el *corpus* platónico. Es por eso que voy a la búsqueda no únicamente de las diferencias, largamente señaladas en la tradición evolucionista, sino también de los puntos de encuentro entre ambos diálogos.

En la primera sección, presentaré los términos del debate: ¿cuáles son los enfoques interpretativos que han sido elaborados para comprender la relación entre los diferentes diálogos platónicos, en general, y entre sus diálogos políticos, en particular? Tras repasar estas visiones, analizaré de qué manera las lecturas enmarcadas en el enfoque evolucionista y en el enfoque de la complementariedad proponen comprender la relación entre los dos diálogos objetos de este

trabajo, presentando en el último apartado los términos de mi propia interpretación, deudora de la obra de Lane y Schofield.

En la segunda sección recupero tres puntos de encuentro relevantes entre los dos diálogos que, al constituir coincidencias entre los discursos de dos personajes diferentes, Sócrates y el Extranjero de Elea, podrían señalar, tentativa aunque no forzosamente, un elemento de pensamiento político atribuible al propio Platón. Se trata, primero, de la necesidad de un fundamento epistémico para garantizar el buen gobierno y así la justicia en las comunidades políticas; luego, de la analogía entre *polis* y alma y la comprensión de la actividad política como una implicada de manera fundamental en las almas de los ciudadanos; y por último, el papel central asignado, en consonancia con el punto anterior, a la educación, la eugenesia y la política matrimonial.

En la tercera sección presento algunas distinciones funcionales que, propongo, operan en ambos diálogos: la distinción entre la preservación o la duración y la felicidad como fines del gobierno, por un lado, y la distinción entre el momento fundacional, el momento de la reforma y el momento del gobierno, por el otro.

En la cuarta sección retomo el problema sugerido al final del capítulo anterior: la ausencia del filósofo en *Politikos* o, como la literatura lo ha tratado, el problema de la desaparición del filósofo rey en la teoría política tardía de Platón (Kamtekar, 1997; Rowe, 2004; Schofield, 1999). Tras analizar los argumentos que se han ofrecido para defender bien la identificación del político del Extranjero de Elea con un filósofo, bien su naturaleza diversa, presento una suerte de solución intermedia según la cual la identificación es posible pero no forzosa, al tiempo que sostengo que lo relevante no es tanto la posible identificación entre las dos figuras como el lugar relevante que Platón, de diferentes formas y en distintos contextos, intenta darle a la filosofía en el mundo de los asuntos políticos.

Finalmente, en la quinta sección me propongo reconstruir, a partir de aportes comunes de los dos diálogos, las bases de lo que, sostengo, podría entenderse por una ciencia política platónica. Mi propuesta es entender a ambos diálogos como proyectivos respecto de la ciencia política: se fundamenta su necesidad y se lanza el desafío de construirla, brindando ciertos elementos mínimos para comenzar. Esos elementos son los que, justamente, intento compilar hacia el final del capítulo.

i. Complementariedad y evolución: términos de un debate

§1. Enfoques interpretativos

La pregunta por la interpretación de la relación entre *Politeia* y *Politikos* supone, necesariamente, la pregunta por la relación entre sus diálogos políticos en general y por la comprensión integral del *corpus* platónico, de manera que podemos contextualizar nuestro tema en el problema más amplio dentro del cual se encuentra inserto, uno inevitable para todo el que se acerca al estudio del filósofo: ¿cómo entender la obra platónica?

La lectura de Platón resulta particularmente complicada por el dispositivo que el filósofo eligió para transmitir su filosofía: el género dialógico. El hecho de que Platón no se incluya en sus obras¹⁷¹ y que los protagonistas de estas sean otros plantea el interrogante de si hay un pensamiento positivo o una doctrina que el filósofo intenta transmitir a través de ellos o no. ¿Podemos identificar, como ha sido usual durante mucho tiempo, el pensamiento expresado por Sócrates en los distintos diálogos con el del mismo Platón? ¿Por qué hay un cambio en los diálogos más tardíos, en los que se deja de lado a Sócrates y otros personajes toman el rol principal, como el Extranjero de Elea en *Sofista* y *Politikos*?

Corlett (1997) señala dos grandes enfoques interpretativos del *corpus* platónico: uno teórico y otro socrático (423-425), este último asimilable a la lectura de tipo dramática de los diálogos (ver por ejemplo Blondell, 2002, 1-52; también Strauss, 1964, 50-62).

La interpretación teórica considera los diálogos como textos que comunican las teorías, doctrinas y/o creencias del mismo Platón (Corlett, 1997, 423). En general, esta estrategia interpretativa tiende a identificar la voz del interlocutor principal en un diálogo (Sócrates en la mayoría de ellos) con la del propio Platón.

Al interior de este enfoque interpretativo hay variedad. Encontramos versiones extremas para las cuales todos los diálogos comunican el pensamiento de Platón y otras para las cuales solo lo hacen los correspondientes al período medio y tardío de producción del filósofo, cuando

¹⁷¹ Por cierto, la inclusión del mismo autor entre los personajes no necesariamente nos libra de la pregunta por la razón de esa inclusión; podemos asumir que el autor se incluye a sí mismo para expresar abiertamente su postura, ¿pero tenemos certezas de que es así y de que el autor no tiene segundas intenciones? Este es un problema que hallamos, por ejemplo, en *Utopía* de Tomás Moro. La dificultad, pues, no radica exclusivamente en la auto-exclusión que Platón hace de sí, sino en la elección de una forma literaria para hacer filosofía política, o, como Blondell (2002) lo expresa, la tensión entre el contenido filosófico y la forma literaria (1).

este se desprende, metafóricamente, de la tutela de su viejo maestro, Sócrates. Así, por ejemplo, se ha postulado que en los diálogos tempranos, generalmente agrupados como “diálogos socráticos” (Guthrie, 1998, 73-76), el personaje Sócrates representa o pretende, al menos, representar las posturas y los modos del Sócrates histórico, mientras que en *Politeia* y otros diálogos correspondientes al estadio de madurez de Platón, este utiliza al personaje Sócrates como portavoz (“*mouthpiece*”) de sus propios pensamientos y teorías (Kraut, 1992b, 3-4; Lane, 2005b, 155-156; Press, 2018, 11-12).¹⁷²

Para otros, la doctrina platónica se expresa en toda su obra, desde los primeros hasta los últimos diálogos, pero esta cambia, se desarrolla conforme transcurre la vida de Platón y en respuesta, también, a las reflexiones y críticas a las que este somete su propio pensamiento. Esta tradición interpretativa, de especial relevancia en lo que hace a la filosofía política, es el evolucionismo, que puede rastrearse hasta el siglo XIX en la obra de Karl Friedrich Hermann (González, 1995, 5), y tiene entre sus principales referentes a Gregory Vlastos (1991) y, en la filosofía política, a Ernest Barker, que publicó en 1906 su clásico texto *The Political Thought of Plato and Aristotle* (1959). Entre las principales debilidades de este enfoque interpretativo deben mencionarse, por un lado, la dificultad de establecer con certeza la cronología exacta de los diálogos platónicos, y, por el otro, la tendencia a hacer una lectura literal de los textos, minimizando sus elementos dramáticos (González, 1995, 6-7).¹⁷³

Dentro de la misma interpretación teórica podemos encontrar el reverso de la postura evolucionista: la idea de que no hay verdadero cambio o desarrollo en la filosofía platónica, sino que más allá de los matices, explicables a partir de los diferentes contextos en que cada diálogo se desarrolla, hay un trasfondo común que se conserva. Una de las voces clásicas que defiende este enfoque unitario de la filosofía platónica es la de Paul Shorey, que a comienzos del siglo XX publicó su obra “*The Unity of Plato’s Thought*” (1903). El trabajo de Shorey se plantea en abierta polémica con los enfoques evolucionistas, cuyos representantes, según él, exprimen cada frase e imagen de los diálogos platónicos para encontrar contradicciones y líneas de evolución, cuando el hecho, según Shorey, es que Platón evitaba el uso de una terminología rígida y precisa (4). Otro punto de crítica que Shorey le dirige a los evolucionistas es el hecho de que supongan que la ausencia de un elemento dado en un estadio de la obra platónica es prueba de la ausencia de

¹⁷² Una crítica de esto en Kahn (1996).

¹⁷³ Para una crítica amplia ver Forciniti (2023, 54-58), que recoge las imputaciones que dirige a este enfoque Debra Nails (1995).

ese elemento en el pensamiento mismo de Platón (aplicándolo a nuestro tema, se podría señalar, siguiendo la lógica de Shorey, que la ausencia del filósofo rey en la obra política tardía de Platón no tiene por qué significar el abandono o el rechazo de esa idea en el autor). La teoría unitaria no debe ser simplificada, por cierto; Shorey no está diciendo que nunca hubo cambios en el pensamiento filosófico de Platón, sino, como él mismo explica, que “es probable que la filosofía de Platón y su concepción de la vida hayan tomado forma a la edad de treinta [...] años, y que sus obras existentes, aunque no constituyan una exposición sistemática predeterminada, sean el reflejo naturalmente variado de un cuerpo homogéneo de opiniones [...]” (4-5).¹⁷⁴ La tesis de Shorey es, entonces, que Platón se estableció intelectualmente alrededor de sus treinta años y que, a partir de allí, sus escritos reflejan variaciones en torno al mismo tronco de ideas. El problema con el enfoque unitario que propone Shorey es, acaso, que comete el error exactamente inverso al que este le imputa a los evolucionistas: si estos últimos tienden a subrayar las rupturas y discontinuidades dentro de la obra platónica, Shorey tiende a minimizarlas y restarles importancia (comparte esta crítica Lane, 2005b, 156).

Tenemos luego, retomando a Corlett, una interpretación socrática de los diálogos, según la cual debe tomarse en mayor consideración el género literario en el que Platón escribe. La elección de este género refleja, según Corlett, un fuerte compromiso con el método socrático de la filosofía, es decir, el dialéctico. La forma adecuada de aproximarse a un diálogo no es, pues, buscar en él elementos de pensamiento positivo de Platón sino, más bien, utilizar a estos como trabajos filosóficamente informativos y “reconocer a Platón, al igual que a su maestro Sócrates, como un maestro de la dialéctica” (1997, 425).¹⁷⁵ Este enfoque se corresponde con lo que Press denomina Nuevo Platonismo, que en reacción a la interpretación de tipo dogmática o sistemática doctrinaria y evolucionista dominante en gran parte del siglo XX (Forciniti, 2023, 12, 16, 48; Márquez, 2012, 35; Press, 2018, 10), propone interpretar los diálogos de una forma que escape por igual al dogmatismo en el que caen quienes intentan derivar una doctrina sistemática de ellos y el escepticismo de quienes niegan que pueda extraerse de su lectura alguna enseñanza positiva (Press, 2018, 10).

El Nuevo Platonismo acentúa, además, la lectura dramática de los diálogos, es decir: propone considerar tanto el contenido de los argumentos expuestos en ellos como el marco

¹⁷⁴ Trad. propia.

¹⁷⁵ Trad. propia.

dramático en el que estos se presentan (Press, 2018, 10). Se aspira, en otras palabras, a una lectura integral, que observe por igual fondo y forma, sin privilegiar ninguno de los dos términos en detrimento del otro. Esto nos pone en contacto con aquello que González (1995) denominó como “tercera vía”: la búsqueda de una alternativa a las opciones de aceptar que Platón transmite una doctrina sistemática en sus diálogos, lo que plantea la dificultad no solo de explicar las inconsistencias entre los diferentes textos sino también de entender por qué Platón eligió el género dialógico para transmitir su doctrina,¹⁷⁶ o la opción escéptica según la cual no hay contenido positivo en los diálogos porque Platón se resiste a expresar sus ideas por escrito (González, 1995, 2-3, 13; Press, 2018, 15).

La tercera vía o el Nuevo Platonismo, así, se presenta como un camino intermedio entre el enfoque unitario y el evolucionista y entre el dogmatismo (generalmente compartido por la tendencia unitaria y la evolucionista) y el escepticismo (común entre las críticas a esos dos enfoques), que presta atención tanto a los argumentos como a los elementos dramáticos, la puesta en escena, los personajes, el contexto dramático, las imágenes y metáforas, la ironía y el humor (Press, 2018, 15). En otras palabras, la propuesta es entender a cada diálogo en su integralidad, considerando todos los elementos que forman parte de él.¹⁷⁷

Esta breve reseña no alcanza, naturalmente, a ilustrar de forma completa el amplio abanico de alternativas en términos interpretativos que los diálogos platónicos han generado. De una manera mucho más integral, Forciniti (2023) ordena analíticamente estas alternativas en términos de tres problemas con los que todo aquel que se acerque a la obra platónica debe lidiar. El primero refiere al *locus* de la enunciación de la filosofía platónica: ¿dónde está, en los diálogos, la voz autoral de Platón? Según Forciniti, se han propuesto dos tipos de respuesta: una pro-portavoz, según la cual “Platón transmitió su pensamiento filosófico a través de un personaje particular de cada obra” (14), y una anti-portavoz, que rechaza la posibilidad de encontrar, en cualquier diálogo, un personaje que hable por Platón (23).

El segundo problema que analiza el autor se refiere a las características de la filosofía platónica, para la cual detecta tres posturas diferentes: la de quienes encuentran una doctrina

¹⁷⁶ Respecto de este punto, desde el enfoque doctrinario - evolucionista ha postulado Kraut que el uso del género dialógico obedece a la intención platónica de incluir, en el mismo texto en que expone sus teorías, las respuestas a las posibles críticas que le pueden dirigir sus lectores (Kraut, 1992b, 3, 27).

¹⁷⁷ Miller (1980) interpreta que los abordajes parciales, que privilegian la argumentación filosófica o los aspectos dramáticos del diálogo, pueden explicarse a partir de la especialización de la academia, fundamentalmente la constitución de la filosofía, la literatura y la pedagogía como campos de estudio autónomos (xxiii).

ordenada y sistemática en los diálogos platónicos, a la cual me referí arriba como dogmática o teórica; la escéptica-dramática, que rechaza que a través de sus diálogos Platón busque comunicar una doctrina y que, sobre todo en las últimas décadas, pone el acento en las características dramáticas de los textos platónicos, aduciendo que lo que Platón intenta transmitir en ellos es la concepción de la filosofía como “una práctica dialógica, polémica y esencialmente abierta, antes que como un sistema de teorías” (37); y, finalmente, la tercera vía, a la que ya aludí, que intenta prestar su debida atención tanto a las argumentaciones presentes en los textos como a sus aspectos dramáticos, aceptando las implicancias del género dialógico sin rechazar que pueda existir algún tipo de filosofía positiva en los diálogos (32-42).

Por último, Forciniti trata el problema ya aludido de la relación entre los diálogos, repasando las características generales del evolucionismo, la tradición unitaria (de la cual veremos, en lo referente a los diálogos específicamente políticos, una forma particular, que denomino de complementariedad) y la pluralista, que subraya las discontinuidades entre los diálogos y rechaza los intentos de imponer un sentido de coherencia *a priori* entre ellos (47-66).

En lo que sigue voy a exponer de qué manera estas estrategias se han aplicado a la consideración del objeto de estudio de este trabajo, a saber: la relación entre *Politeia* y *Politikos*, que deberé ampliar en algún punto con la inclusión de *Nomoi* ya que, como adelanté, el enfoque doctrinario sistemático y evolucionista predominante hasta hace no mucho relegó a *Politikos* a cumplir un papel de intermediario entre los dos diálogos mayores. En el apartado §2 reseño las lecturas adscritas a este enfoque. En el apartado §3 presento algunas formas alternativas que han surgido para entender la relación de los diálogos en términos de complementariedad o de unidad. Finalmente, en el apartado §4 expongo un enfoque alternativo, que puede incluirse dentro de las posiciones de pluralismo (Forciniti, 2023, 52-59; Grote, 2009) y que asocio, en relación al problema de estudio, a las posturas de Lane (2005a) y Schofield (1999). Este último será el enfoque al que suscribiré.

§2. Evolución: del gobierno del filósofo al gobierno de la ley

El evolucionismo plantea, primero, que los diálogos constituyen una exposición más o menos sistemática de la doctrina política platónica (Márquez, 2012, 35), y segundo, que hay una evolución en las tesis de esta doctrina que puede explicarse a partir del impacto que tuvieron en

Platón las experiencias políticas que vivió y que narra en la *Carta VII* (Kahn, 1995, 54; Klosko, 2006a; 2006b, xiii, 13; Laks, 2022, 160).

Las lecturas evolucionistas entienden a *Politikos* como un diálogo intermedio o de transición: al mediar entre *Politeia* y *Nomoi*, conserva aspectos del primer diálogo al tiempo que empieza a construir las tesis sobre las que se asienta el más tardío. Todas las ambigüedades o contradicciones que puedan hallarse en el texto se explican a partir de ello: el pensamiento de Platón está en un proceso de transformación, sus ideas se mueven hacia un punto dado todavía no establecido claramente y, en alguna medida, se resisten a soltar lo pasado (Annas, 1995, ix, xvi; Guthrie, 1992, 207; Kahn, 1995, 51-52; Klosko, 2006b, 216; Saunders, 1970, 25, 27; Schofield, 1999, 32). *Politikos* es un puente, uno necesario para llegar a *Nomoi* pero también inestable por su ambigüedad, por expresar un estadio de indecisión. Castoriadis (2003) lo dice metafóricamente:

El Político es ese pasaje, ese vado, el sitio en que las aguas son menos profundas y se puede cruzar de una orilla a la otra. Se puede pasar del régimen definido absolutamente en *República* como poder de los filósofos al régimen de *Leyes*, en que hay magistrados electivos cuyos hilos [...] son manejados [...] por el consejo nocturno (27).

Lo que se evidencia, según este grupo de lecturas, es el paso de un optimismo idealista a un cierto pesimismo o escepticismo respecto de la posibilidad de llevar a cabo reformas políticas de gran impacto, como aquella pensada en *Politeia*. Un paso, en otras palabras, del idealismo al realismo (Annas, 1995, xvi; Klosko, 2006b, 13, 199; Rowe, 2001, 64; Schofield, 1999, 30).¹⁷⁸ Consciente de que el ideal de un gobierno filosófico no puede realizarse, Platón ensaya alternativas de segundo orden, un piso por debajo del ideal pero aun así mejoras relativas con respecto a la realidad política en la que el filósofo se encontraba inmerso. Platón reformula su teoría con base en un principio de factibilidad. No hay entonces, señala Kahn (1995), un cambio en el nivel de los ideales políticos, sino en la forma en que Platón entiende las realidades del

¹⁷⁸ Según entiende este tipo de lecturas Laks, *Politeia* expresa la esperanza, *Politikos* las dudas y *Nomoi* la resignación (2022, 161).

poder y las complejidades psicológicas e institucionales que hay que tener en cuenta al momento de intentar realizar dichos ideales (54).¹⁷⁹

Desde el evolucionismo se suele destacar la distinción realizada en el mito de *Politikos* entre el gobernante divino y el gobernante humano; este último, a diferencia del otro, pertenece a la misma especie de los gobernados (de ahí el rechazo de la figura inicialmente propuesta del pastor como representativa de la función del político en la comunidad; *Politikos* 274e-275a; Castoriadis, 2003, 39; Klosko, 2006b, 203; Owen, 1953, 91-92). El filósofo rey de *Politeia* sería cercano a esa figura divina que en el mito del Extranjero cuida integralmente del ser humano, al punto en que este no tiene ningún tipo de preocupación: su sustento y la satisfacción de sus necesidades están garantizadas (aunque no, por cierto, su felicidad, como veremos en III.iii.§2).¹⁸⁰ Al resaltar la humanidad del gobernante (contra *Politeia*, en la que, recordemos, se sostenía que el filósofo se vuelve tan parecido a la divinidad como puede llegar a serlo, 500c-d), Platón nos daría el siguiente mensaje: no debemos construir soluciones a los problemas políticos tan ideales que no puedan ser aplicadas, al menos en cierto grado, al mundo tal como es (Annas, 1995, xiv-xv). Si *Politeia* se centra en una política ideal, encarnada en la figura del filósofo rey, *Politikos* “reconoce que ella no es de este mundo” (Guthrie, 1992, 198). En resumen: Platón apostó al idealismo y las experiencias políticas que vivió le demostraron la dificultad de aplicar los ideales sobre un mundo imperfecto, por lo que se empezó a aproximar a una política más realista.

El realismo estaría marcado por el reencuentro de Platón con la ley, cuya importancia había sido disminuida en *Politeia* (Annas, 1995, ix, x, xvii; Gill, 1979, 162; Guthrie, 1992, 201; Kahn, 1995, 51, 54; Klosko, 2006b, 210, 214, 216; Maurette, 2001, 141; Rowe, 2001, 64). El gobierno de las leyes no es señalado como uno óptimo sino como uno segundo en orden de preferencia, pero considerando que lo primero en orden de preferencia es lo ideal y que lo ideal no tiene posibilidades de realización, la idea de un régimen legal cobra mayor valor (Annas, 1995, xvii, xix).

¹⁷⁹ La conservación del ideal es un punto en común con las lecturas suscriptas al enfoque de complementariedad y al de unidad del pensamiento platónico (para el primer caso ver Laks, 2022, 167; para el segundo Rowe, 2001); lo que es diferente es que para los evolucionistas Platón creyó en algún momento que construir el ideal era una posibilidad real, mientras que para las lecturas de complementariedad Platón siempre tuvo en claro la naturaleza ideal del régimen pensado en *Politeia* y los obstáculos insalvables para concretarlo.

¹⁸⁰ Esta completa liberación del peso de tener que velar por la satisfacción de las necesidades básicas que el Extranjero atribuye a los hombres bajo el cuidado de la divinidad en la era de Cronos señala, acaso, un obstáculo para la equiparación que, menciono, se puede hacer entre el filósofo rey de *Politeia* y esta divinidad.

Otro cambio entre ambos diálogos respecto al carácter de las leyes es señalado por Owen (1953) y refiere no a estas como instrumentos para la construcción de un régimen de segundo orden, sino a la diferente relación que con ellas tienen el filósofo rey en *Politeia* y el político científico en *Politikos* (vale decir: el diferente estatus de las leyes ya no entre el régimen óptimo y el segundo en orden de preferencia, sino en el régimen óptimo esbozado en un diálogo y en el otro). En el primer diálogo, señala Owen, los guardianes deben guardar, justamente, las leyes fundamentales de la ciudad, aquellas que son legisladas por los fundadores y que refieren a la política matrimonial, la eugenesia, el régimen de vida de los guardianes. El gobernante filósofo, por más absoluto que sea, no puede evadirse del cumplimiento de tales leyes: si lo hace se desata la degeneración del régimen.¹⁸¹ En *Politikos*, por otra parte, el político científico que algunos, veremos (III.iv), identifican con el filósofo, no está atado a las leyes, porque las leyes son, en todo caso, un instrumento a su disposición para compensar sus limitaciones naturales, mas no un limitante de sus acciones (Owen, 1953, 91); en última instancia, quien sabe si una determinada ley conviene o no ante un determinado conjunto de circunstancias es el propio político, que por ello mismo puede modificar esa ley. El político gobernante en *Politikos* sería, así, más absoluto que el gobernante filósofo de *Politeia*.

Otro punto sobre el que algunos autores adscriptos a este enfoque interpretativo reparan es la mayor consideración que el Extranjero da a los gobernados en comparación con Sócrates en *Politeia*. Según Annas se avanza hacia una visión más igualitaria entre el gobernante y el gobernado, porque sus deseos y/o preferencias, desestimadas completamente en *Politeia*, son ahora consideradas al resaltar la necesidad de un cierto consenso por parte de los gobernados (1995, x, xiii-xiv).¹⁸²

Respecto del conocimiento político, Klosko (2006b) detecta que hay una suerte de complementación entre ambos textos: *Politikos* completa la exposición de la ciencia política que

¹⁸¹ Esta es, insisto, la interpretación de Owen. Según analicé en I.iii y retomaré en este capítulo, si entendemos la filosofía como un proceso abierto, el filósofo rey no puede limitarse a mantener estas instituciones fundamentales, sino que debe ser capaz de modificarlas si entiende que así se aproxima más a la justicia.

¹⁸² Annas está reparando en la distinción que el Extranjero realiza entre el cuidado tiránico y el cuidado político de las comunidades, siendo el primero uno compulsivo y el segundo uno libremente aceptado (276e). Este pasaje ha sido encontrado, sin embargo, en tensión con la aseveración posterior de que no es el consenso lo que define al verdadero político sino únicamente su posesión de la ciencia política (296b-d); ver a este respecto, en una posición cercana a la de Annas pero más medida, a Fossheim (2020, 439-440), para quien el consentimiento de los ciudadanos es un tema subterráneo en el diálogo. Ver II.iii.§4, donde abordé el consenso como una de las fuentes de validez de las leyes en ausencia del político y propongo entenderlo en razón de su rol funcional. El consenso es, a su vez, un punto de contacto de *Politikos* con *Nomoi* (Gill, 1979, 157; Laks, 1990, 221; y 2022, 162-164).

faltaba en *Politeia* (205-206); la preocupación por la definición de esta sería una continuidad con ese otro diálogo que se explica, nuevamente, por el carácter transicional de *Politikos*. Sin embargo, observa Annas (1995), que se conserve la idea de que el gobernante debe poseer una ciencia no implica que la ciencia presentada en un diálogo sea la ausente en el otro; para ella es probable que no lo sea, de hecho, desde el momento en que no hay referencias en el discurso del Extranjero al respaldo metafísico presente en la doctrina del filósofo rey (ix-x). Además, para la autora, el hecho de que en la diaeresis inicial se separe a la ciencia política de las ciencias críticas y se ponga como ejemplo de estas últimas al cálculo (259e-260a) muestra que, para el Extranjero, este tipo de disciplinas abstractas que eran tan importantes en el programa educativo del filósofo de Sócrates no tienen que ver con el conocimiento político (xiii; en el mismo sentido Kraut, 1992b, 19-20, que analiza la desaparición del requisito del estudio de la matemática para los gobernantes en *Nomoi*). También Gill (1979) nota un cambio en la forma en que Platón parece entender el conocimiento político: si en *Politeia* el gobernante es caracterizado por su conocimiento de las Formas, un conocimiento que el autor entiende como de lo general, en *Politikos* se subraya el conocimiento aplicado a lo particular, que permite juzgar cada caso según sus méritos (152).¹⁸³

En resumidas cuentas, la lectura evolucionista de *Politikos* apunta a entenderlo como un diálogo transicional, que muestra a un Platón escéptico respecto de la posibilidad de que sus proyectos de reforma radical, como el de *Politeia*, sean llevados a la práctica, por lo que empieza a pensar que si se quiere construir un buen gobierno, fundado en la razón, se debe acudir a modelos más aplicables aunque estos impliquen, en comparación con el ideal, un déficit en su excelencia. El modelo al que Platón apostará en *Nomoi*, que se empieza a delinear en *Politikos* según este enfoque interpretativo, es el de un régimen legal: lo que gobierna no es ya un conocimiento absoluto atribuible a una figura extraordinaria y de rasgos cuasi divinos, sino un

¹⁸³ Gill no es un autor que pueda ser señalado sin más como uno adscripto al evolucionismo; de hecho, tanto en el artículo citado como en otro escrito (1995, 301-304) realiza críticas tanto al evolucionismo planteado por Owen como a la idea general de un evolucionismo en el pensamiento político platónico. Según Gill, hay puntos en común y también diferencias entre los tres diálogos políticos, pero estas últimas deben ser entendidas no como el producto de una evolución sino del argumento de cada diálogo considerado en su individualidad (1995, 304). Por otra parte, el carácter general del conocimiento del filósofo rey y el particular del correspondiente al político científico de *Politikos* es también señalado por Schofield (2006), un autor que, como veremos, rechaza también la postura evolucionista e intenta posicionarse en una suerte de tercera vía; si bien “se asume que al ejercer su ciencia el político lo hará con una vista hacia lo bueno, lo noble y lo justo”, algo que retomaré en III.iv, hay “un abismo que separa al filósofo de *República*, con sus pensamientos enfocados en lo eterno, y el político del *Político*, con su preocupación con el flujo de los asuntos humanos” (164, 172; trad. propia).

código legal cuidadosamente construido que suscite ciertos niveles de consenso en torno a su legitimidad.

§3. Complementariedad: sobre paradigmas y aproximaciones

Si desde el evolucionismo *Politikos* se ve como un paso intermedio entre *Politeia* y *Nomoi* en el cual el pensamiento de Platón está cambiando y no se decide entre adoptar una nueva postura o conservar la anterior, el enfoque de complementariedad plantea que el diálogo cumple el rol de contribuir a los proyectos de ambos diálogos mediante el tratamiento de la noción de conocimiento político (Schofield, 1999, 32). No habría contradicción entre el contenido de las obras sino que *Politikos* abordaría aspectos importantes de la doctrina política que en el diálogo previo son omitidos, de la misma manera que prepara el terreno para la elaboración del nuevo programa político de *Nomoi*.

El evolucionismo parece partir de la premisa de que no solo Platón se identificaba con el programa propuesto por Sócrates en *Politeia*, sino que lo consideraba factible de ser aplicado en las ciudades. El realismo tardío del filósofo derivaría del hecho de que toma consciencia de la imposibilidad de esto. ¿La ciudad proyectada por Sócrates constituye verdaderamente, sin embargo, un programa político a ser aplicado *tout court*, como podría serlo la plataforma de un partido político moderno?

Debemos observar, por un lado, las repetidas afirmaciones de Sócrates sobre la posibilidad de la ciudad buena: de negar esta, dice, estarían construyendo “castillos en el aire”, algo señalado como ridículo (499b-c, 502b-c, 540d, 592a-b). Por otro lado, y de forma simultánea, Sócrates se encarga de bajar las expectativas respecto de lo que puede lograrse efectivamente en la práctica política: la justicia y la ciudad justa son paradigmas que sirven como modelo hacia el cual aproximarse. Lo primero en relevancia, pues, no es si la realidad puede adoptar perfectamente la forma del discurso (considerando que, como sostiene Sócrates en 473a, la verdad alcanza más a los *logoi* que a los hechos), sino si ese discurso es verdadero, es decir, si captura efectivamente la justicia. Así, Sócrates acude al ejemplo del pintor y pregunta a sus interlocutores: “¿Piensas [...] que un pintor que ha retratado como paradigma al hombre más hermoso, habiendo traducido en el cuadro todos sus rasgos adecuadamente, es menos bueno porque no puede demostrar que semejante hombre puede existir?” (472d). Como vimos en I.i. §4, Sócrates separa el tratamiento de la conveniencia del de la factibilidad: primero se evalúa si el

modelo construido es bueno, luego su posibilidad de ser implantado, pero la posibilidad o imposibilidad de hacer esto último en ningún punto puede afectar el juicio que de su bondad, conveniencia y verdad se hizo antes. Si el modelo es el correcto, no importa que no podamos llegar a hacerlo plenamente: en todo caso, debemos aproximarnos tanto como podamos a él.

A partir de estos presupuestos, las diferencias entre *Politeia* y los diálogos políticos más tardíos pueden explicarse en términos de una complementariedad y no necesariamente de un cambio. Esta es la idea que sostiene Laks en un famoso artículo de 1990, aplicado no a *Politikos* (que de hecho solo aparece mencionado solo una vez) sino a *Nomoi*. Según Laks (1990), Platón presenta en *Politeia* un concepto particular de “lo posible”, entendiéndolo no como una realización plena del modelo ideal sino como una aproximación, la mayor que pueda concretarse (214-216). *Politeia* presenta un modelo ideal, que no puede ser aplicado en todos sus términos, pero que no por eso deja de ser posible según los cánones establecidos por el mismo Sócrates; *Nomoi* presenta la aproximación al ideal, el segundo mejor o segundo óptimo. No hay una revisión, sino una dualidad necesaria entre el ideal, que solo podría realizarse, parafraseando a Rousseau (2018) en *Du Contrat Social*, III.iv, en un pueblo de dioses (312), y lo más parecido que el hombre en tanto hombre, considerando toda su complejidad interna y sus limitaciones, puede realizar en este mundo (Laks, 1990, 210-213).

Es notable que en esta lectura que apunta a la complementariedad entre *Politeia* y *Nomoi* Laks conserva dos puntos en común con los evolucionistas: primero, el parecer de que los gobernantes de *Politeia* tienen un carácter más divino que humano (1990, 213, 217), algo que, como señalé, tiene cierto sustento textual (500c-d); segundo, que la ciudad imaginada por Sócrates, Glaucón y Adimanto no es posible en los términos en que acostumbramos a concebir la posibilidad de algo; sí lo es, en cambio, si por posibilidad entendemos, como Laks postula que Sócrates lo hace, una aproximación (214-215).

¿Cuál es el lugar que, en este esquema, le cabe a *Politikos*? Laks no lo establece en este artículo, pero sí aborda el punto en un texto de más reciente aparición (2022). *Politikos* forma, sostiene, una tríada junto a *Politeia* y *Nomoi* por la cercanía de los tópicos que tratan y los puntos de contacto entre ellos. No obstante, una lectura conjunta de los tres lleva a entender, dice Laks, que la tríada es más una díada: *Politeia* queda de un lado, *Politikos* y *Nomoi* del otro (159-160). Respecto de la relación con *Politeia*, Laks reproduce la postura de Lane según la cual hay una diferencia fundamental de enfoque entre los dos diálogos: uno pone al conocimiento filosófico

en el centro de atención, el otro busca la especificidad del conocimiento político (Laks, 2022, 159; Lane, 1998, 3). Respecto de *Nomoi*, Laks sostiene que *Politikos* le abre el camino a través de diferentes aportes, lo que le permite conservar el carácter de diálogo de transición que los evolucionistas le asignaban pero con connotaciones diferentes: es transicional no por su importancia menor, ni por su carácter indeterminado, ni por su posición cronológica entre los otros dos diálogos, sino porque provee el sustento teórico sobre el que se asienta *Nomoi* (161): la noción de segundo mejor, la consideración del consenso, el tratamiento de la ley y la noción del justo medio (160-166).

Una lectura similar aunque un tanto menos desarrollada de la relación entre los diálogos políticos en términos de complementariedad es presentada por Saunders (1970) en la introducción a su traducción de *Nomoi*. Saunders afirma que, aunque tentadora, la interpretación evolucionista cae en el error de considerar a Platón un *naif* político: un ser ingenuo que cree que el proyecto de *Politeia* es verdaderamente realizable (27-28). Contra esto, Saunders sostiene que Platón es consciente de que lo que presenta en *Politeia* es un ideal, por eso es posible pensar que al mismo tiempo que escribía este diálogo estuviera ya bosquejando un programa político más realista como el que luego presenta en *Nomoi*: los dos diálogos serían caras distintas de la misma moneda y Platón podría haberlos escrito al mismo tiempo (28). *Politikos* no deja de ser, en este esquema, un diálogo puente, que contribuye teóricamente al proyecto de *Nomoi* a partir de su exposición del gobierno de la ley como segundo mejor en relación al óptimo, es decir, el ideal irrealizable del gobierno del filósofo. En un texto posterior, Saunders (1992) sostiene que las dos ciudades de *Politeia* y *Politikos*, Calipolis y Magnesia, son de hecho la misma ciudad con distintos grados de madurez: Calipolis es la más madura al ser gobernada por una persona con conocimiento filosófico, mientras que Magnesia se funda sobre la hipótesis de que ese grado de madurez no se ha alcanzado aún, pero contiene en sí la aspiración de hacerlo (483). Magnesia no es la ciudad del filósofo rey, pero sí la ciudad en la que este podría surgir. Respecto de *Politikos*, Saunders rescata en ese escrito un punto que trataremos en III.iv: que el político descrito por el Extranjero se identifica, de hecho, con el filósofo (466-467).

Hay una versión más extrema dentro del enfoque de complementariedad que podríamos definir, con más precisión, como de unicidad: los proyectos de los distintos diálogos políticos de Platón no serían solo complementarios, sino, de hecho, iguales.

Como vimos en III.i.§1, uno de los grandes exponentes del enfoque unitario es Shorey, quien en 1914 publica un artículo exponiendo su teoría en torno a cómo debe entenderse la relación entre *Politeia* y *Nomoi*. En este sostiene que las divergencias entre los dos diálogos están sobrevaloradas (1914, 347), que la ciudad de Magnesia construida en el diálogo más tardío no deja de ser un ideal como el de *Politeia* (350-351) y que en última instancia hay muchas continuidades entre los dos textos (incluye también aquí a *Politikos*), tales como la dependencia de toda reforma en la educación, la concepción de la educación moral como una inculcación de opiniones verdaderas y hábitos sanos en los individuos, la insistencia en la especialización de las funciones, la subordinación de las artes a la ética, entre otros (359-360). Shorey no presta mayor atención a *Politikos*, al cual entiende como un diálogo principalmente enfocado en el método dialéctico (348) y cuyas divergencias para con *Politeia* califica de malentendidos (349).

El mayor exponente del enfoque unitario en cuanto a *Politikos* es posiblemente Christopher Rowe. Para él no hay divergencia entre los proyectos políticos de *Politeia*, *Politikos* y *Nomoi*: las diferencias que se perciben entre ellos deben adjudicarse a sus diferentes contextos (1996, 157-158; 2018, 323-325). Así, por ejemplo, la idea de que tejer los caracteres moderados y los valientes sea el objetivo específico del político según el Extranjero en *Politikos* se debe a que este eligió el modelo del tejido para describir la política, pudiendo haber elegido otro (2018, 325); el hecho de que no haya referencias a la estructura tripartita de la ciudad en *Politikos* se debe a que esta era únicamente un medio para un fin en *Politeia*, a saber: describir la justicia (2018, 323); y el hecho de que no haya referencias al filósofo-rey de *Politeia* en diálogos posteriores, no solo en los ya reseñados sino en otros más estrechamente relacionados con él, *Critias* y *Timeo*, se explica por los diferentes interlocutores en cada diálogo: Platón adaptaría el argumento de manera de hacerlo comprensible a distintas audiencias, y no es casual que decida excluir el tratamiento de la que Sócrates denominó la ola más grande y difícil de superar (2004, 66-67, 70). Lo que se mantiene incólume es que la mejor ciudad posible es aquella fundada sobre el conocimiento, y no hay, como algunos pretenden ver, especialmente desde el evolucionismo, una mirada más contemplativa con respecto a la democracia o los regímenes legales existentes: su juicio respecto a su calidad y bondad es el mismo que estaba presente en *Politeia*, pudiendo aceptarlos como necesarios y menos malos que otros regímenes sin leyes, pero no como buenos en sí (Rowe, 1996, 158; 2001, 73-74).

En resumen, encontramos al menos dos vertientes en el enfoque de complementariedad: una más extrema que apunta al unitarismo y sostiene que Platón presenta las mismas ideas en diferentes contextos, y otra más moderada que entiende que no hay contradicciones sino proyectos complementarios, uno de carácter ideal y otro de carácter pragmático que está relacionado, sin embargo, con el primero. *Politikos* conserva un rol de puente, aunque la conexión que establece no es ya entre dos estadios diferentes de un pensamiento que ha cambiado, sino que actúa simplemente como un facilitador para la construcción de proyectos complementarios. En la próxima sección quiero explorar una suerte de versión matizada de esta postura a partir de la obra de Schofield y Lane.

§4. En búsqueda de un punto medio

Evolucionismo y complementariedad son dos formas de entender la relación entre los diálogos políticos platónicos que, amén de la presentación esquemática y enfocada en los aportes de ciertos autores particulares que he hecho, admiten formulaciones con diversos matices a su interior. Las dos tendencias asumen que existe una doctrina política platónica y que Platón la expone de forma más o menos explícita en sus diálogos.

Hay una tercera opción, entre el evolucionismo y la complementariedad, que postula la coexistencia de ambos elementos, matizando tanto lo que implica una evolución como lo que implica una complementariedad. Tal es la postura de Schofield (1999), que ante la pregunta por complementariedad o desarrollo contesta: ambas y ninguna. Schofield expone un enfoque de tipo unitario, pero diferente a los que reseñé en el apartado anterior: propone no que los diferentes diálogos expongan una misma doctrina o bien diferentes doctrinas pensadas para que se complementen unas a otras, sino que “las diferencias radicales en temas similares entre los diferentes diálogos pueden deberse, más que a cambios en el pensamiento del autor, a proyectos diferentes”, lo cual no excluye “que un proyecto pueda estar de hecho destinado a complementar a otro en un sentido [...] pero subvertirlo en otro [...]” (33).¹⁸⁴

¹⁸⁴ Trad. propia. El espíritu de este tipo de aproximación es cercano al de aquel enfoque alternativo al evolucionismo y el unitarismo que Forciniti (2023) analiza como “pluralismo” (52-59), cuyas raíces rastrea hasta Grote (2009 -la edición original es de 1865), quien en el prefacio a su *Plato and Other Companions of Sokrates* afirma que trata “cada diálogo como una composición separada” que “representa el alcance intelectual y el impulso de un determinado momento, que puede estar en armonía o no con el resto” (2009, x; trad. propia). Dentro del mismo enfoque del pluralismo debe repararse en la noción que Forciniti rescata de la obra de Nails (1995, 218-219) de “doble apertura indefinida” (*double open-endedness*), según la cual todos los términos del debate filosófico deben permanecer abiertos a los cuestionamientos que puedan surgir (2023, 58-59).

De una forma similar, Lane (2005b) apuesta a la adopción de un punto medio entre unitarismo y evolucionismo:

Un ejemplo de esta convergencia sería hablar de desarrollos en plural, un modismo para el desarrollo constante que Platón hace de su propio pensamiento al interrogarse, refractar y revisar problemas recurrentes en el contexto y por el objetivo que cada diálogo, de manera diferente, despliega (162).¹⁸⁵

Lane (2006) destaca, asimismo, el hecho de que *Politeia*, *Politikos* y *Nomoi* construyen cada uno proyectos diferentes. Objetivos distintos pueden explicar diferencias menores y también mayores, tal como la ausencia del filósofo en *Politikos*:

El objetivo de *República* es mostrar que el conocimiento en el grupo gobernante es la clave del bienestar y la salud tanto en la ciudad como en el alma. La carga de *Político* es explicar en qué consiste ese conocimiento y cuál puede ser la naturaleza de su gobierno. Y el propósito de *Leyes* es mostrar cómo el conocimiento puede ser incorporado en la estructura misma de la ciudad, [...] (171).¹⁸⁶

Por proyectos, vale aclararlo, no me refiero ni entiendo que estos autores se refieran a propuestas o programas políticos; eso, de hecho, dejaría fuera a *Politikos*, que a diferencia de *Politeia* y de *Nomoi* no nos presenta la constitución de un Estado, sino una disquisición teórica. Definir el contenido del saber político es la misión emprendida en *Politikos*, mientras que tanto *Politeia* como *Nomoi* pueden tomar parte en esa búsqueda pero de forma condicionada por los programas políticos que uno y otro intentan llevar adelante.¹⁸⁷ Cuando hablo aquí de proyectos quiero decir, entonces, proyectos filosóficos: qué porción de la verdad se intenta revelar mediante un ejercicio filosófico.

Constituye un principio generalmente aceptado entre quienes estudian a Platón que uno debe acercarse a cada diálogo “como si fuera una unidad independiente” (Guthrie, 1998, 73),

¹⁸⁵ Trad. propia.

¹⁸⁶ Trad. propia. Nótese que este breve fragmento, extraído de un escrito destinado a introducir la filosofía política platónica, parece sugerir un enfoque de perfecta complementariedad.

¹⁸⁷ Schofield (1999) distingue entre un enfoque *bottom up* para los dos diálogos mayores (de abajo hacia arriba, desde la ciudad en su constitución general hacia la particularidad de su grupo gobernante) y uno *top down* para *Politikos* (de arriba hacia abajo, desde la cúspide que ocupa en la ciudad el político gobernante hacia la generalidad de quienes habitan esta) (33). Es tal vez debido a esta especificidad que, como señala Zuckert (2009), en *Politikos* se dice más sobre las posibilidades y limitaciones fácticas de la práctica política que en sus otros diálogos políticos (178).

coincidiendo con Jacob Klein (1977) en que antes de evaluar cualquier tipo de relación entre dos diálogos debe tomarse a cada uno “como un todo” (2) que tiene su razón de ser en sí mismo.¹⁸⁸ Klein sostiene que antes de hablar de cualquier tipo de desarrollo “nos corresponde comprender cada diálogo en sus propios términos” y que dicha comprensión no se alcanza ubicándolo en un determinado período de la vida de Platón, aunque sí “pueda ser ocasionalmente útil conectar lo que es dicho en un diálogo con lo que es dicho en otro” (2).¹⁸⁹ En términos similares, Lane (1998) sostiene que en los distintos diálogos aparecen temas ya tratados en otros analizados desde perspectivas nuevas, de acuerdo al contexto de cada uno (17). Hay, evidentemente, conexiones temáticas, amén de la ausencia de referencias dramáticas cruzadas, entre los diferentes diálogos (Blondell, 2002, 6). Puede ser útil, en este sentido, buscar referencias en otros diálogos para tratar de iluminar aspectos poco claros de aquel bajo estudio. Sin embargo, es necesario ser cuidadoso. Uno de los principales problemas que tanto las lecturas evolucionistas como las de complementariedad tienen con respecto a *Politikos* es que ambas, como señalé, lo reducen a un lugar de transición: la misma existencia de *Politikos* se justifica por la existencia de los otros dos diálogos, contra los cuales debe entenderse. Ciertamente, esta es una actitud que conscientemente se empezó a dejar de lado en las últimas décadas, comenzando a valorar lo que *Politikos* tiene para decir por sí mismo. Y es a partir de ello que puede postularse, como hacen Lane y Schofield, que este diálogo contiene un proyecto diferente al de *Politeia* y que las diferencias que pueda tener con este no necesariamente implican refutaciones o el abandono de las tesis presentadas en el otro diálogo (abandono que, nuevamente, supone la identificación de Platón con las tesis de su personaje Sócrates).

Mi propuesta no es solo que cada diálogo tiene que ser analizado, comprendido y cuestionado en su individualidad antes de lanzar hipótesis en torno a cuál puede ser la relación entre ellos, sino que, como expresa Xavier Márquez (2012), cada diálogo tiene que ser leído como un ejemplo de la propia filosofía en acción (36), que exige de nosotros, los lectores, ser partícipes, sumarnos desde nuestra exterioridad a esa búsqueda común (Klein, 1977, 2; Lane, 2005b, 158). El diálogo platónico es, en definitiva, una invitación sin fecha de caducidad para

¹⁸⁸ También, por ejemplo, Blondell (2002, 5-6).

¹⁸⁹ Trad. propia.

hacer filosofía, y reducirlo a ser el contenedor de una doctrina, la de Platón, tal vez resulte ser, de hecho, contrario a las intenciones del propio filósofo.¹⁹⁰

Retomo el hilo. Schofield (2006) identifica dos maneras en las que Platón caracteriza, en sus diálogos, al conocimiento que debe estar en la base de una ciudad justa. En *Politeia*, este conocimiento es uno ligado a la filosofía, de contenido moral, que apunta, a partir de la distinción entre el bien y el mal, a saber qué hacer. En *Politikos*, en cambio, se trata de un conocimiento más específicamente político, de carácter arquitectónico, que fundamenta el rol tecnocrático del gobernante en tanto coordinador de otras ciencias y artes en la ciudad (137, 145). Este último no necesariamente reemplaza al primero, sin embargo, como consecuencia del mayor realismo de Platón tras sus fallidas experiencias en Siracusa, ya que, Schofield señala, la noción del conocimiento político como un conocimiento más arquitectónico que moral había sido presentada ya, de forma más tentativa, en diálogos generalmente aceptados como previos a *Politeia*, concretamente *Cármides* y *Eutidemo* (144-145).¹⁹¹ Se trata de un punto importante para rechazar la lectura evolucionista. La presencia de una concepción del conocimiento político como la de *Politikos* en un estadio más temprano de la obra platónica, aunque no reciba allí el desarrollo del que sí será objeto en este diálogo por parte del Extranjero, pone ciertas dudas sobre el sendero de desarrollo del pensamiento político en que los evolucionistas ubican a Platón.

El evolucionismo plantea cierta linealidad en el pensamiento de Platón que, de alguna manera, lo simplifica: en un momento pensaba “A”, luego le sucedieron cosas y pasó a pensar “B”. Si reemplazamos “A” y “B” podemos decir que Platón creía en un determinado momento que la solución a todos los desórdenes en la ciudad radicaba en la coincidencia de la filosofía y el poder político; que luego, al intentar aplicar esta fórmula con Dionisio I y Dionisio II de Siracusa fracasa estrepitosamente y que, por eso, pasa a pensar en un tipo de conocimiento diferente, de carácter más tecnocrático, en el cual tampoco coloca tantas expectativas, por lo que al mismo tiempo comienza a idear una alternativa factible: el gobierno de la ley. El argumento resulta convincente, en gran parte, por su estructura narrativa. Contiene, de hecho, varios de los recursos literarios que pueden tornar atractivo un relato, como el héroe enfrentado a una difícil aventura -el filósofo frente a la misión de reformar los regímenes políticos existentes para implantar la

¹⁹⁰ Ver también a este respecto Hyland (1968 y 2004) y Miller (1980, xxvi-xxxi), además de Blondell (2002), que resalta el objetivo educativo de los diálogos (29, 39, 42, 47-48).

¹⁹¹ También Sprague (1976) encuentra la concepción tecnocrática de la ciencia política, o como él lo denomina, la concepción de una ciencia de segundo orden o ciencia de ciencias, en *Eutidemo*.

justicia-, el obstáculo aparentemente insalvable en su camino -el nivel de corrupción de las ciudades históricamente existentes, que pone en peligro la propia vida del filósofo que intenta realizar esas reformas, o el carácter imperfecto de la naturaleza humana, que como demuestra la necesidad del comunismo en *Politeia*, implica en los seres humanos una tendencia a priorizar la satisfacción de intereses y deseos personales por sobre los intereses comunes-, las contradicciones internas que genera en el protagonista -el cuestionamiento de la posibilidad de realizar el ideal- y, finalmente, el hallazgo de la energía y la sabiduría necesaria para hacerle frente a esos obstáculos -el alcance de una cierta madurez intelectual que le permite ponerse metas realistas sin renunciar al objetivo de mejoramiento de las ciudades. El paso del idealismo al pragmatismo es uno con el que es fácil sentirse identificado. Y quizás no sea completamente ajeno a Platón. No obstante, si la concepción del conocimiento político de *Politikos* ya había sido sugerida antes, tal vez debamos rechazar un enfoque tan lineal. Tal vez Platón consideraba ambas ideas como dignas de ser analizadas en profundidad, contrapesadas, revisadas una vez expuestas, en otras palabras: examinadas filosóficamente. Y tal vez Platón no tenía una respuesta conclusiva a este tema, pero sí consideraba que valía la pena buscarla.

De ahí mi propuesta para entender la relación entre los dos diálogos, que desarrollaré en lo que resta del capítulo. Parto de la base de que cada diálogo debe ser entendido en sí mismo, en la especificidad de su proyecto. *Politeia* y *Politikos* comparten al menos una tesis: debe existir un conocimiento particular para la gestión de los asuntos públicos. El objeto primario de *Politeia* no es, sin embargo, aclarar el contenido de este, como sí lo es el de *Politikos*. Naturalmente, esto no excluye que el texto presente, en boca de Sócrates, ciertas ideas más o menos articuladas sobre el carácter de esta ciencia del gobierno.

La hipótesis que opera en *Politeia* es la de la coincidencia entre filosofía y poder político. Esta intenta dar respuesta a un doble problema: el de posibilitar la realización de la justicia en las ciudades por medio de un radical programa de reformas políticas y el de darle un lugar a los filósofos en esta, considerando un estricto esquema de división del trabajo y especialización de las funciones que se funda sobre un criterio eficientista. *Politeia* no se limita a responder qué hace el filósofo *qua* filósofo, i.e., qué es lo que lo define como tal (aun si responder a esta pregunta es una parte esencial del diálogo), sino que presenta una hipótesis sobre el rol que puede jugar en la ciudad, en qué puede serle útil al conjunto de la comunidad. Se trata, en definitiva, de demostrar la utilidad de la filosofía no ya en términos individuales, sino sociales.

Politikos tiene un objetivo claro y no tiene que ver con el rol de la filosofía en la comunidad: su fin es describir al político, precisar su forma y distinguirlo del filósofo y del sofista, lo que se realiza aclarando el conocimiento que lo caracteriza, aquel capaz de guiar a la ciudad hacia una forma de gestión racional y buena para el conjunto. Tal vez la ausencia de la hipótesis de coincidencia entre filosofía y poder político se deba a que esta, incluso aunque fuera deseable (lo que el texto no sostiene abiertamente), dificulta, justamente, la distinción de ambos elementos; los cuales sostuve, por cierto, se mantienen sutilmente discriminados en *Politeia* también (de ahí la necesidad de imponer una coincidencia, algo que no surge naturalmente). En efecto, si en *Politeia* no llegamos a vislumbrar claramente el *qué* de la ciencia política, *Politikos* da una imagen mucho más clara de esta, aunque en última instancia, como señalé en II.iv, también incompleta: se trata de una definición funcional, es decir, construida sobre la base de la función que tal conocimiento debe cumplir en la comunidad. Es una definición abstracta y también ambiciosa: exige facultades y capacidades extraordinarias de parte del sujeto que posee esa ciencia. Tan extraordinarias son, de hecho, que el diálogo se presta a tratar otro tema ausente en *Politeia*, que podríamos denominar la dialéctica entre lo ideal y lo factible, la relación entre lo óptimo o mejor y lo segundo en orden de preferencia. Allí, en ese desdoblamiento que se opera en el discurso del Extranjero, aparece el tópico del gobierno de la ley. No necesitamos, sin embargo, asumir que este último constituye una idea nueva y antes no considerada o directamente rechazada por Platón. En principio, porque otros diálogos platónicos sí hacen referencia a la ley, *Politeia* entre ellos, amén de que el tema no sea abordado con la profundidad y el detalle con que sí se aborda en *Politikos*; además, y según expone Laks, el tratamiento que se le dispensa a este tema en este último diálogo no está necesariamente en contradicción con lo que Sócrates sostenía en *Politeia*.

No rechazo que haya una evolución en el pensamiento platónico: esta es probablemente un hecho ineludible de la propia actividad intelectual (lo que no implica entender a esa maduración como un rechazo, necesariamente, de las ideas previamente sostenidas). Sostengo, sin embargo, que las divergencias entre *Politeia* y *Politikos* en lo referente al conocimiento político pueden explicarse atendiendo a los contextos dialógicos diferentes. La identificación del filósofo con el político en *Politikos*, por ejemplo, ¿no sería un obstáculo para la definición de lo propio del político? El gobierno de la ley analizado en *Politikos* como segundo mejor, ¿no deja

una vez más indeterminado el rol del filósofo en la ciudad? ¿No deja a este, como a Sócrates en *Apología*, recluido en una actividad privada incapaz de demostrar su utilidad social?

Apostar a una comprensión individualizada de los diálogos no excluye, claramente, la consideración de la relación entre ellos: se trata de obras pensadas y producidas, al fin y al cabo, por un mismo autor, y hay un marco común que las contiene. Dicho de otra forma, no considero a *Politeia* y *Politikos* como dos piezas de un rompecabezas que encajan absolutamente entre sí, ni en términos evolutivos ni en términos de complementariedad, pues lo que se busca en cada uno es diferente, pero esto no quita que haya un sustrato común a ambos. Negar esto volvería fútil todo intento de entender, como intento hacer en este escrito, la relación entre ellos. Platón tiene algo que decir sobre el conocimiento político; de mínima, es un tema que le interesa y que considera que merece y tal vez exige ser análisis de una examinación filosófica. No expone en su propio nombre una teoría al respecto, como no lo hace respecto de ningún otro asunto, sino que propone hipótesis de trabajo que coloca en boca de sus personajes, diferentes personajes para analizar y abordar esos temas de forma diversa.

En resumen, mi propuesta se acerca a una noción de complementariedad pero sin identificarse con las posturas de este tipo vistas en el apartado anterior. No supongo que Platón haya escrito sus diálogos como textos destinados a complementarse a la manera de, repito la imagen, dos fichas de un rompecabezas: cada texto tiene sus premisas y objetivos particulares y estos pueden llevar a visiones diferentes sobre temas comunes. Platón deja que sus personajes vayan “allí donde la argumentación, como el viento”, los lleve (*Politeia* 394d). Entiendo que Platón vuelve desde distintas perspectivas, como parte de diferentes proyectos y a partir de distintas aproximaciones metodológicas, a un tema que le resulta relevante y que considera el más digno de tratamiento filosófico, el conocimiento político. En ese sentido, considero válido como ejercicio filosófico la puesta en diálogo de los propios textos que tratan este tópico, sin asumir *a priori* que sus diferencias se deban bien a un cambio en el pensamiento del autor, bien a un intento consciente de complementar sus ideas.

En ese sentido, en la próxima sección analizaré tres puntos de contacto entre los discursos de Sócrates y el Extranjero de Elea, tres coincidencias no menores que entiendo existen justamente por ese sustrato común al que referí. Luego pasaré a analizar distinciones que operan funcionalmente y que, aunque puedan permitir diferenciar en términos generales los dos diálogos (como se ha observado, *Politeia* aborda la política de una forma más bien estática y *Politikos* con

un enfoque más dinámico), sostengo están presentes en los dos textos. Tras ello paso a abordar el problema fundamental que ha desvelado a tantos lectores de Platón: ¿qué pasó con el filósofo rey? Finalmente, procederé a reconstruir las bases para la construcción de una ciencia política que, entiendo, se pueden recoger de *Politeia* y de *Politikos*.

ii. Tres puntos de encuentro

En este apartado voy a señalar tres puntos de encuentro que, con matices a atender, se pueden señalar como coincidencias entre lo expuesto por Sócrates en *Politeia* y por el Extranjero en *Politikos*, con consecuencias en la concepción del conocimiento político que cada diálogo ofrece. Hablo de “puntos de encuentro” o “coincidencias” de forma deliberada para evitar la voz “continuidades”, que supone, o bien la identificación del pensamiento de Platón con lo expuesto por Sócrates y el Extranjero de Elea, algo que rechazo, o bien la suposición de que el Extranjero de Elea conoce el pensamiento de Sócrates expuesto en *Politeia*, algo no solo improbable sino de lo que, de hecho, no hay ningún indicio.

§1. El fundamento epistémico de la política

El primer punto de encuentro es el que fundamenta de hecho este trabajo: la existencia de un fundamento epistémico para la política. La búsqueda de la ciencia política es la búsqueda del fundamento de un buen obrar político, de aquello que hace posible la excelencia en el gobierno y, así, en la vida en común de los seres humanos. Negar la existencia de este fundamento, como observé al comienzo del Capítulo I, es negar la posibilidad de un buen hacer voluntario en la política: las buenas decisiones políticas quedarían fundadas únicamente en el azar o en la intuición, ajenas a toda posibilidad de sistematización.

En *Politeia*, el gobernante aparece desde un primer momento definido como el poseedor de un tipo de conocimiento específico (aquel que, vimos en I.i.§3, refiere no a algún aspecto particular de la ciudad sino a su totalidad -429d) que lo convierte en el más apto para guardar la ciudad (412c). El hecho de que sean los más aptos deja la ventana abierta a que no sean los únicos capaces de hacerlo, al menos hasta cierto punto. Esto se sustenta si retomamos la digresión socrática al final del L.I según la cual hay funciones que se corresponden únicamente con un órgano mientras hay otras que pueden ser cumplidas por más de un órgano diferente,

aunque siempre haya una correspondencia que es más perfecta (un órgano de entre todos los que pueden cumplir la función que lo hace mejor). De hecho, inmediatamente antes de que Sócrates diga que el gobernante debe ser el más apto para guardar el Estado, este aporta otro ejemplo: el de la agricultura, afirmando que los mejores agricultores son los más aptos para la agricultura (412c); queda la opción de que otros distintos de ellos puedan realizar actividades agrícolas, aunque de forma menos óptima. Paralelamente, los guardianes no serían, en principio, los únicos capaces de guardar la ciudad, sino quienes pueden hacerlo de manera más perfecta.

La situación cambia cuando los filósofos han sido introducidos en la discusión. La coincidencia de filosofía y política es un requisito absolutamente necesario para el alumbramiento de la ciudad justa y buena. No hay sustituto para los filósofos, nadie puede cumplir su función fundadora: solo ellos, en razón de su conocimiento superior, pueden traer la justicia a la ciudad asumiendo el lugar que les corresponde en la estructura social. El filósofo es imprescindible e irremplazable.

En *Politikos*, el político (no identificado ahora, al menos de manera explícita, con el filósofo) no es imprescindible. Lo óptimo es su gobierno liberado de todo tipo de restricción, efectivamente, pero si esto no es posible, tenemos un sustituto relativamente aceptable: la ley escrita. Para el Extranjero hay un óptimo pero también, inmediatamente por debajo de este, un subóptimo. Así, si no somos capaces de establecer el mejor orden posible, todavía tenemos margen para establecer, con herramientas humanas como la ley, un orden relativamente bueno y justo.¹⁹²

Este último punto no implica, sin embargo, una diferencia sustancial entre el discurso de Sócrates y el del Extranjero. Sócrates señala en *Politeia*, de hecho, y como vimos en III.i.§3, que lo que importa respecto a la ciudad que ha sido construida en palabras es aproximarse a ella, dado que la perfección expresada en los discursos nunca puede replicarse en el mismo grado en las obras humanas: “La *praxis*, por naturaleza, alcanza la verdad menos que las palabras” (473a). La concepción del proyecto de *Politeia* como paradigma ideal es lo que permite a Laks (1990), justamente, entender este diálogo como complementario de *Nomoi*, siendo la ciudad cuya legislación se construye en este último diálogo la más cercana a la ideal, pero posible ahora por

¹⁹² Incluso el orden perfectamente bueno y justo que se derivaría del gobierno del verdadero político es absolutamente contingente: está siempre sujeto a la continuidad del gobierno de este evasivo personaje y a su infalibilidad, es decir, a su perfecta capacidad de adaptarse, en virtud de su conocimiento, al cambio de las circunstancias que opera en el transcurrir del tiempo.

habituar a la naturaleza de los seres humanos en tanto humanos y no divinos o semidivinos (212-213).

Retomando el punto, lo que está ausente en la argumentación de *Politeia* es la definición del medio o instrumento que permitiría la aproximación al ideal. La coincidencia entre filosofía y política es presentada inicialmente como ese medio; como vimos en I.iii, sin embargo, el filósofo reformista se transforma pronto en un filósofo fundador: no viene a curar a las ciudades de los males sino a refundarlas en la justicia. La coincidencia entre filosofía y política no es, entonces, un medio para aproximarse a la ciudad justa, sino para su realización plena desde el vacío que deja la destrucción de las ciudades existentes; la coincidencia entre filosofía y política es, en otras palabras, parte del mismo ideal que técnicamente posibilita. ¿Cómo podemos acercarnos a la ciudad buena y justa suponiendo que la mencionada coincidencia no es posible? Sócrates no da una respuesta: escapa a los objetivos del diálogo.

En *Politikos*, en cambio, el Extranjero ofrece una herramienta teórica que cumple esa función de mediación entre lo perfecto (atribuible a los discursos) y lo posible (atribuible a las acciones): se trata de la noción de imitación (II.iii).

Observemos sin embargo que la imitación no es, en términos estrictos, igual a una aproximación; es, en todo caso, una aproximación al carácter de bondad del modelo original, pero no a sus particulares arreglos institucionales y/o organizativos. Propongo distinguir ambos términos de la siguiente forma. La aproximación es un acercamiento a las características concretas del modelo óptimo (por ejemplo, el comunismo en la clase guardiana, el régimen educativo, etc), un intento de tornar el paradigma ideal en un hecho real sobre la tierra, ignorando los elementos limitantes de la condición humana y terrenal que pueden hacerlo imposible. La construcción del óptimo, sabemos, implica un cierto conocimiento; en ausencia de él, la aproximación de la manera en que la definí puede provocar de hecho un alejamiento del paradigma ideal.¹⁹³ La imitación, por otra parte, no es el intento de construir el óptimo sino de

¹⁹³ Se trata de una deficiencia fundamental asociada al pensamiento utopista: el peligro de los ideales. Este sería el mensaje que, en la línea de Strauss (1964) y Bloom (1991), Platón intenta hacernos llegar con *Politeia*; y es uno de los mensajes que también intentaría transmitir *Utopía* de Moro, según quienes interpretan la obra como un manifiesto anti-utopista (Galimidi, 2016). Algunos pasajes de *Politeia* pueden dar sustento a esta interpretación, especialmente los que refieren a la degeneración de los regímenes en el L.VIII; allí, por ejemplo, Sócrates explica que el ansia irrefrenable de libertad en la democracia termina dejando a los hombres en la peor de las esclavitudes, dado que “el exceso en el obrar suele revertir en un cambio en sentido opuesto, tanto en las estaciones como en las plantas y en los cuerpos y, no en último término, en las organizaciones políticas” (563e-564a). Maurette (2004) comenta sobre el presunto carácter utópico de *Politeia*: “La *República* resulta ser así no tanto una utopía, [...] sino una verdadera atopía. [...] El término “utopía” es un neologismo acuñado por Tomás Moro, que significa [...] “un

imitarlo a partir de una reflexión teórica que señale qué aspectos deben reproducirse del original, y con qué mecanismos y/o arreglos institucionales particulares, y cuáles no. En el caso de la ciudad en ausencia del político verdadero, vimos como según Rowe (1996, 168-169) lo que debía imitarse era la relación del ciudadano con los mandatos de la autoridad política, las leyes: una relación de obediencia que excluye la posibilidad de que, no poseyendo la ciencia política, uno pueda modificar su contenido. El gobierno de la ley como segundo óptimo queda definido en última instancia por el carácter soberano de esta en ausencia del político, no por su contenido; aunque, como vimos en II.iii.§4, el Extranjero recoge ciertos criterios que permitirían que estas leyes sean relativamente buenas.

La posibilidad de que el conocimiento para la realización del mejor orden no esté presente es una posibilidad en ambos discursos, el de Sócrates y el del Extranjero; la diferencia radica en las previsiones que uno ofrece para esa eventualidad y el otro no (Márquez, 2012, 345).¹⁹⁴ Uno puede apuntar, sin embargo, a que uno y otro poseen un distinto concepto de ese conocimiento para la realización del mejor orden. A grandes rasgos, Schofield (2006) distingue entre el conocimiento moral de la filosofía y el conocimiento tecnocrático que administra y coordina el conocimiento y las habilidades de otros expertos (137). ¿Es el conocimiento del político en *Politikos* autosuficiente, sin embargo, o requiere ciertas nociones sobre la justicia y la bondad a las que se accede por medio del proceder filosófico? Retomaré este problema en la cuarta sección del capítulo.

§2. La analogía alma - polis

El segundo punto de encuentro remite a la analogía estructural entre alma y polis, establecida explícitamente en *Politeia* y asumida de forma implícita en *Politikos*.¹⁹⁵

lugar al que nadie se dirige”, pero que existe y funciona como Estado. La utopía es un espejo invertido del que se debe aprender, mientras que la atopía es una paradoja irresoluble, un discurso extraño y casi absurdo que pone en evidencia los problemas que supone la práctica política. [...] Mientras que la isla de Utopía existe en la ficción de Moro, Calipolis y Magnesia son, en la ficción de Platón, “proyectos”: Estados ontológicamente reales, pero fácticamente irrealizables” (138).

¹⁹⁴ Según Márquez (2012), *Politikos* reafirma el proyecto de empoderar a la razón en la política y comparte con *Politeia* la idea de que el conocimiento político es escaso; lo que diferencia a los textos es la respuesta a la escasez: en uno, la educación de nuevos políticos; en el otro, la creación de un orden legal e institucional que evite que los ignorantes ejerzan el poder y una educación que modere los sesgos de los individuos (345).

¹⁹⁵ Ver Laks (1990), quien sostiene que la analogía se mantiene también en *Nomoi*, aunque con una funcionalidad diferente: en este diálogo es, según el autor, un axioma condicionante de la filosofía política (221).

En *Politeia*, la analogía es propuesta por Sócrates como procedimiento metodológico. El objeto declarado de la investigación no es, recordemos, la política misma o la ciudad, sino la determinación del modo de vida que conviene al ser humano: el alma justa, intenta mostrar Sócrates, vive bien y es feliz (*Politeia*, 353e-354a). Tanto el foco en el alma como la cuestión de la felicidad aparecen desde un primer momento. Para hallar la justicia en el alma, Sócrates propone buscarla primeramente en la ciudad, donde por una cuestión de dimensión será más fácilmente observable, y luego proyectar esta en la realidad más pequeña que constituye el alma; la analogía estructural así establecida (368d-e) constituye el hilo de la exposición.

La analogía sirve a los fines de la comprensión: porque alma y ciudad tienen una estructura similar, puede explicarse una a partir de la otra. La relación entre ambos términos no se limita, sin embargo, a su equivalencia estructural. Por el contrario, la política, entendida como la labor del gobierno, está para Sócrates íntimamente relacionada con las naturalezas individuales de los seres que componen la ciudad, muy particularmente las de aquellos que constituyen su élite. El alma es, en la exposición de Sócrates, un objeto sobre el que la política actúa de forma directa. Establecí en el primer capítulo que, aun si no se puede sostener que la educación sea la única función del gobierno, como Andrew entiende (1983), es innegable que es una de las principales. Y la educación tiene como fin moldear las almas de aquellos sobre los que se aplica. En la educación primaria descrita en los L. II y III, el objetivo de la dosis combinada de música y gimnasia apunta a la construcción de un equilibrio entre dos tendencias opuestas, la fogosidad y la mansedumbre (esta última luego asociada con el ansia de saber; 375a-d, 410e-411a): el objetivo es, en otras palabras, que el alma de los guardianes sea simultáneamente valiente y sabia.¹⁹⁶ Luego, la educación superior de los filósofos constituye una asistencia (que incluye dosis de compulsión necesarias, según vimos, para realizar un camino de ascenso arduo) para lo que constituye un movimiento del alma misma hacia el plano de las Ideas, hasta llegar a la suprema entre ellas, el Bien.

Un último punto antes de pasar a *Politikos*. Si bien la política tiene como objeto o al menos uno de sus objetos al alma, debemos observar que no es un interés individualizado sino siempre subordinado al bienestar de la totalidad. Sócrates, al repetir que no es apuntando a la felicidad de una clase particular (ni, por cierto, de una u otra persona) que se establece un orden

¹⁹⁶ Evitando caer así en la rudeza o en la excesiva blandura (410d-e); excesos que, nótese, se intentan evitar a nivel ciudad en *Politikos*

dado de cosas en la ciudad, sino al de la totalidad, expresa este punto (420d, 466a); de la misma manera lo hace cuando señala que el conocimiento propio de quien gobierna no delibera sobre un aspecto particular de la ciudad sino sobre ella en su globalidad (429d). La política se preocupa por las almas individuales en tanto su constitución y relativo equilibrio comprometen la constitución y la salud de la misma ciudad.

En la búsqueda del Extranjero en *Politikos* la analogía entre alma y *polis* es también un recurso explicativo, pero no un procedimiento metodológico explícito; de hecho esta aparece tardíamente, al igual que el interés que el político tiene sobre las almas de sus ciudadanos. En la primera parte del diálogo, el foco está puesto sobre la naturaleza física de los seres humanos. Así, en la primera división se establece la naturaleza de los seres sobre los que gobierna el político distinguiendo a estos de otros animales únicamente por sus características físicas, mientras que con el mito del Extranjero señala que en el origen de la política en este ciclo del universo está la indefensión del individuo humano ante una naturaleza hostil y una novedosa orfandad tras la desaparición del pastor divino que antes cuidaba de él (274b-c). Si la política apunta a la supervivencia del individuo, apunta a lo físico, a la naturaleza corporal del ser humano; esto es lo que señalan, como apunté, autores como Kochin (1999, 75-77) y Rosen (1995, 68-69).

Algo cambia, sin embargo, con la aplicación del modelo del tejido a la política, fundamentalmente en la última etapa de esta, cuando el Extranjero describe el producto que el político busca con su arte. Como vimos en ii. §5, la definición del político es multidimensional y, al momento de definir el *ergon* de su arte, el Extranjero apunta al equilibrio que se debe obtener en la ciudad entre los caracteres valientes y los sensatos. La analogía entre alma y ciudad reaparece; al fin y al cabo, el equilibrio que se puede y que idealmente se debe alcanzar en las almas es el mismo que se debe buscar en la ciudad, entendida así como una proyección a gran escala del alma individual. No solo el político, en ejercicio de su arte, tiene un interés sobre las almas de sus ciudadanos, sino que la ciudad misma es entendida como un alma en gran escala, con tendencias contrapuestas que deben ser reconciliadas, pues de no serlo redundan en un perjuicio para el conjunto.¹⁹⁷

¹⁹⁷ El Extranjero no analiza sin embargo el conflicto entre dos tendencias contrapuestas a nivel del alma individual, sino únicamente a nivel social, describiendo de qué manera se pueden generar conflictos entre individuos que poseen en sus almas el predominio de una y otra parte de la virtud.

Uno puede observar que el interés que el político tiene sobre las almas es entendiendo a estas como medios y no como fines en sí mismos. En otras palabras: el político no se dirige a la salvación de las almas, no busca la felicidad individual de quienes conforman su ciudad, sino la salvación o preservación de dicha ciudad. Como en *Politeia*, sin embargo, la intervención sobre las almas de los seres humanos es necesaria y una parte imprescindible de lo que define la acción del político. De esta manera, aun si pudiésemos decir, como Kochin y Rosen, que en *Politikos* la política se funda en la naturaleza física de los hombres, esto no quita que su atención a esta dimensión del ser humano le exija intervenir, de manera ineludible, en su dimensión espiritual. De hecho, ¿se funda la política, como dije antes sostienen estos autores, sobre la naturaleza física de los seres humanos únicamente? Si el objetivo es la supervivencia ante una situación de indefensión, debe atenderse a que, primero, las amenazas a la existencia del ser humano provienen tanto de la naturaleza exterior como de su propia constitución, y segundo, que el hombre no es únicamente cuerpo sino alma y cuerpo: la política debe asumir esa integridad esencial al buscar su preservación. Observemos que, por otra parte, en *Politeia* la política parece fundarse también en la naturaleza física de los seres humanos: es, en efecto, a partir de las necesidades que Sócrates hace surgir a la ciudad (368b-c); no obstante, la necesidad de gobierno no se hace explícita hasta la aparición de necesidades artificiales derivadas de los deseos de los individuos originados en la parte menos noble del alma humana; dicho en otras palabras, la política se funda también en *Politeia* como consecuencia de la doble dimensión del ser humano, física y espiritual.

La analogía está presente, así, en ambos diálogos. La diferencia en la forma en que esta es utilizada responde a los objetivos divergentes de estos. En *Politikos* permite comprender la función que el político debe cumplir en la sociedad, el producto particular de su conocimiento; si bien no hay referencias a una partición del alma que se corresponda con una partición social (el Extranjero no presenta, de hecho, una estructura social al estilo en que lo hace Sócrates en *Politeia*), se asume que el equilibrio a alcanzar en la ciudad entre distintos tipos de almas es similar al equilibrio que debería alcanzarse entre diferentes inclinaciones al interior de un alma. En *Politeia*, por otra parte, la analogía permite comprender la estructura de la ciudad y del alma justa, ayudándonos a identificar en ella la justicia. En ambos casos, la analogía (desarrollada en *Politeia* y supuesta, únicamente, en *Politikos*) tiene su correlato en la comprensión del alma como un objeto primordial sobre el que el político debe actuar.

§3. Educación y eugenesia

El tercer y último punto de encuentro se relaciona íntimamente con los dos anteriores. Tanto para el Extranjero de Elea como para Sócrates, la educación y la política matrimonial son instrumentos fundamentales que quedan bajo la esfera de los políticos, el gobernante científico en *Politikos* y el filósofo rey en *Politeia*. Instrumentos, digo, porque no dejan de ser medios para un fin.

Así, como vimos en I.ii.§5, la educación y la eugenesia buscan en *Politeia* preservar la particularidad de la clase superior de la ciudad, la élite gobernante. Para que esto suceda, lo mejor debe conjugarse con lo mejor, y para que eso mejor alcance su potencialidad de excelencia se le debe dar las herramientas que necesita: una educación minuciosamente diseñada que lo ponga a prueba y lo invite a superarse. El foco sobre la élite genera que Sócrates omita hablar de la educación del resto de la ciudad, la clase productora, que es a su vez la más numerosa. La educación, parece ser, es para unos pocos. Con todo, el silencio de Sócrates no tiene que interpretarse necesariamente como un rechazo a una educación más general. El retrato de la ciudad que hace bien puede estar incompleto: establece las líneas generales, mientras que los fundadores verdaderos (no en discursos) deberían luego definir detalles pasados por alto; si la élite gobernante está bien formada sabrá cómo actuar, en manera de educación, ante esa mayoría que constituye en la ciudad la clase productora. Es posible pensar, ciertamente, que para Sócrates la posesión de ciertas herramientas intelectuales por parte de quienes están hechos para tareas diferentes a las más nobles (fundamentalmente la del gobierno) puede ser contraproducente, nociva para el conjunto de la comunidad (el texto da elementos que sustentan esto: como vimos, la práctica de la filosofía por aquellos no inclinados naturalmente hacia ella puede ser causa de grandes males en la ciudad). Con todo, esto implica una exclusión de la llamada educación superior, no necesariamente de la primaria. Podemos asumir que todos los ciudadanos requieren un mínimo de educación que los habitúe a obedecer normas de convivencia básicas. En este sentido, la depuración a la que es sometida la poesía para brindar modelos de conducta adecuados puede alcanzar no solamente a los futuros guardianes sino, de hecho, a todos los ciudadanos que se forman moralmente, cuando jóvenes, a través de la poesía. Además, la posibilidad de que pueda surgir algún individuo con potencialidad filosófica entre la clase productora demanda que se someta a pruebas a todos los jóvenes, quienes deberían participar,

entonces, de la educación primaria a la que son expuestos los auxiliares. Las normas de eugenesia, por otra parte, son más evidentemente transversales a todas las clases; de hecho suponen la ausencia de mezcla entre ellas, como muestra el mito de los metales (414b-415c, 459c-460c).

En *Politikos*, la educación y la eugenesia son dos herramientas que le permiten al gobernante entretrejer los caracteres opuestos que potencialmente entran en conflicto en la ciudad, los valientes y los sensatos. Este mismo objetivo se encuentra, recordemos, en la base del sistema educativo de *Politeia*: se educa a los futuros guardianes para que combinen, como los perros guardianes, la fogosidad y la mansedumbre (375a-d). Respecto de la eugenesia, la diferencia entre el Extranjero y Sócrates es, como señalé, que el primero apunta a la mezcla de lo diferente para la articulación de un equilibrio entre opuestos, mientras que el segundo apunta a la separación de lo diferente para la preservación de lo mejor. A esto puede agregarse que la eugenesia, que en *Politeia* tiene su foco sobre lo hereditario de las capacidades innatas, puede entenderse en *Politikos* de una forma alternativa, no desde lo reproductivo sino desde lo matrimonial: la convivencia en matrimonio de dos seres con tendencias diferentes ya genera, en efecto, un aplacamiento de esas tendencias y una apertura hacia lo diferente (Márquez, 2012, 336); tendencia que es esperable que decante y se afirme en su descendencia, no por la genética sino por el entorno diverso en el que los hijos de este matrimonio crecerían.

En lo que a este trabajo importa, el foco puesto en la educación y la eugenesia o política matrimonial constituye un punto de encuentro relevante en los discursos de Sócrates y del Extranjero; si los dos primeros que traté, el fundamento epistémico de la política y la analogía alma - ciudad, pueden ser entendidos como presupuestos generales a partir de los cuales se entiende la política, este último refiere a una coincidencia en un nivel más práctico, vale decir: una coincidencia en torno a cómo se entiende lo que el político debe hacer.

iii. Distinciones funcionales

En este apartado pretendo delinear una serie de distinciones sobre las que ya he reparado en algunos puntos de los capítulos anteriores y que, sostengo, contribuyen a una comprensión de la complejidad y la dualidad no explícita de los proyectos de Sócrates y el Extranjero.

§1. La preservación y la felicidad

La primera distinción refiere a los fines de la actividad política y, por ende, del gobierno, dado que tanto para el Extranjero como para Sócrates la política no es una búsqueda de o lucha por el poder, es el gobierno mismo, un ejercicio del poder con fundamento en un conocimiento específico en miras a un objetivo dado, objetivo no decidido arbitrariamente por el político sino comprendido por este en razón de ese mismo conocimiento (debo agregar que en *Politikos*, como se vio, la política no es únicamente gobierno sobre la base del saber sino también el saber mismo, que puede estar separado de la función de gobierno, de allí la ruptura de la identificación estricta entre filósofo y gobernante a la que aludí en II.iv.§4).

La pregunta por los fines de la política es equivalente a la de las expectativas que debiéramos tener sobre ella: ¿qué debemos esperar de un gobierno? Hay dos respuestas que aparecen en los diálogos estudiados: la conservación o supervivencia y la felicidad.

En *Politeia*, la felicidad aparece desde el primer momento: el objetivo central del diálogo es demostrar la conveniencia de la justicia; dicha conveniencia se enlaza con el bienestar y, en última instancia, la felicidad (344e-345a, 353e-354a, 358a). A partir de la analogía entre alma y *polis*, se deduce que la ciudad justa será también feliz. Sócrates observa sin embargo, en dos ocasiones diferentes, que al establecer un orden justo en la ciudad no se persigue la felicidad particular de una de sus clases sino la de toda la ciudad (420b-d, 466a). Se repite para la felicidad, acaso, lo que algunos intérpretes han encontrado para la justicia (por ej. Aronson, 1972): hay, dicen estos, una justicia en el alma y una justicia en la ciudad, y puede que la una y la otra entren en conflicto o, cuanto menos, no está claro su vínculo causal (no solo una no sería necesariamente condición de la otra sino que, además, podría afectarla); hay paralelamente, podría sostenerse, una felicidad en el alma y una felicidad en la ciudad, y no necesariamente la una implica a la otra. Pueden verse aquí los límites de la analogía entre alma y ciudad. Los miembros que conforman esta última tienen una existencia individual, deseos y aspiraciones personales y una felicidad propia. No así las partes del alma: la parte apetitiva, por caso, no llega a conformar un ser capaz de felicidad porque es solo una parte. En otras palabras: los seres humanos que conforman las tres clases de la ciudad son seres completos capaces de experimentar la felicidad y la infelicidad, son partes que forman conjuntamente un todo mayor pero que, concebidas en su individualidad, constituyen también un todo. Las partes del alma son siempre partes: no hay posibilidad de existencia individual para ninguna de ellas.

La pregunta es si existe, en un ser que es en sí un todo pero que es a su vez una parte de algo mayor, un vínculo determinante entre la felicidad de ese todo mayor y su propia felicidad individual. Debemos entender que para Sócrates lo hay. Porque la felicidad es el resultado de una vida racional y ordenada, el resultado de la justicia. Es la razón la que nos lleva a establecer las comunidades y a vivir en sociedad. Y es la misma razón la que nos lleva a querer que esa comunidad sea también racional, ordenada, justa. Una comunidad justa será una comunidad feliz (421a-c). ¿Excluye este razonamiento que pueda haber, en algún individuo o conjunto de individuos, un déficit de felicidad a partir de la consecución de la felicidad de la ciudad? En otras palabras, ¿puede ser la felicidad de la ciudad incompatible con la máxima felicidad de algunos seres dentro de ella? Este es el problema que analicé en I.ii.§2 respecto de la llamada paradoja del filósofo rey. Concluí allí que aunque la felicidad del filósofo reside en su permanencia en la actividad filosófica, este no puede desprenderse jamás de su condición humana: necesita un sustento y para ello necesita ser parte de la ciudad, pero la membresía tiene un costo. Si no hay posibilidad de hacer filosofía sin pagar ese costo, sin cumplir un rol en la comunidad que provee el sustento material y, también, la sustancia de la que la filosofía se nutre, el intercambio dialógico, entonces la posibilidad de una vida únicamente dedicada a la filosofía es quimérica. Hipotéticamente sería más feliz, pero tal hipótesis no se evidencia en la realidad. La etiqueta de “necesidad” que se le asigna al deber de descender de la Caverna y asumir el rol gobernante en la ciudad limita, ciertamente, la hipótesis de una felicidad absoluta; pero la necesidad, en tanto tal, es ineludible y condiciona el grado de felicidad alcanzable en la vida. Como reza el título de un artículo ya referido de Woods (2010), los filósofos son tan felices como pueden serlo.

La paradoja del filósofo rey confirma un dato relevante que se desprende en realidad de todo el diálogo y su foco sobre la superioridad de la parte racional en el alma: la felicidad está en llevar una vida racional, porque ella es la que aspira a la parte intelectual, la más propia y noble del ser humano (431a, 432a-b, 441e-442a; Mara, 1981, 361), y la única capaz de determinar lo que es mejor para el conjunto (442c). La vida más feliz está por eso, en última instancia, en la filosofía (521a), que lleva esa parte mejor a su máximo desarrollo y coloca a las otras dos partes del alma bajo su gobierno absoluto. La filosofía está, sin embargo, vedada a la mayor parte de la población a partir de su academización. El contraste es notable si se piensa, por ejemplo, en *Apología*, donde toda vida, desde la más importante a la más insignificante, es factible de ser sometida a la examinación filosófica, u otros diálogos en los que la conversación o examinación

filosófica se presentan como un espectáculo para un público amplio, por ejemplo *Hippias mayor*, *Protágoras* o *Lisis*.¹⁹⁸ Enfoquémonos en *Apología*: allí la auto examinación se receta a todos los individuos que quieran llevar una vida racional; no podemos afirmar sin más que el examen de sí mismos y sus ideas los convierta en filósofos, pero sí los pone en vías a ello. En *Politeia* la vida racional para la mayoría no depende de su auto examinación sino del tutelaje, de la obediencia a aquellos que pueden señalarle con certeza qué es lo que verdaderamente les conviene.¹⁹⁹ Qué vida, en última instancia, los llevará a la felicidad. Una felicidad parcial, no plena, pero sí la más completa que esos individuos pueden poseer. La felicidad no está, entonces, limitada solo para los filósofos por su posición social, por sus deberes para con el todo del que forman parte y al que necesitan en razón de su condición humana: lo está también para el resto de los ciudadanos por sus propias limitaciones innatas, las cuales les impiden acceder a esa forma de vida más alta que es la de la filosofía y la búsqueda de la verdad.²⁰⁰

Las capacidades innatas definen así no solo el rol social que uno puede cumplir para mayor provecho del conjunto sino también el grado de felicidad que le es dado alcanzar. En tanto la ciudad buena socrática les impone a las personas construir una vida de acuerdo a dichas capacidades, desarrollándolas de manera de desempeñar un papel útil en la sociedad y contribuyendo así al ordenamiento de la ciudad y su felicidad, la ciudad socrática implica para cada uno de ellos el grado óptimo de felicidad que pueden alcanzar.²⁰¹ Sócrates lo dice expresamente:

[...] los guardianes deben ser obligados o persuadidos a hacer lo que los haga ser los mejores artesanos de su propia función, y del mismo todos los demás. Y así, al florecer el Estado en su conjunto y en armoniosa organización, cada una de las clases podrá participar de la felicidad que la naturaleza les ha asignado (421b-c).

La política está íntimamente enlazada con la felicidad, entonces: si su trabajo es garantizar la justicia y el orden en la comunidad y en ello reside la felicidad, el gobierno es causa

¹⁹⁸ El cambio desde una filosofía de carácter populista a otra de carácter elitista es señalado por Vlastos (1991), desde la perspectiva evolucionista, como uno de los que opera desde la filosofía temprana hacia los diálogos medios en Platón (48).

¹⁹⁹ Para las lecturas evolucionistas, este hecho ilustra el apartamiento del Platón maduro de la doctrina de su maestro; ver Klosko (2006b, 40, 61, 76, 84-86) y Penner (2005, 164, 170-171).

²⁰⁰ Ver Miller (1980, xxvii).

²⁰¹ ¿Qué sucede con aquellos expulsados por el filósofo en su “limpieza del lienzo”? Evidentemente la expulsión no apunta a su felicidad. Sencillamente, podemos responder, no son ya parte de la ciudad.

directa de esta última. Sin embargo, debemos observar que la política no aparece originalmente para hacer felices a los individuos, al menos no de forma directa. La ciudad surge, según Sócrates, de las necesidades de los seres humanos, incapaces de satisfacer todas ellas de manera individual (369b). En un primer momento, la ciudad perfectamente justa con sus necesidades básicas limitadas, etiquetada por Glaucón como una propia de cerdos (372d), no posee política en el sentido indicado al comienzo de este apartado, es decir, un ejercicio de poder que guíe a la ciudad a su fin propio, la justicia. O Sócrates está callando algo sobre esta primera ciudad (un anónimo mueve los hilos detrás de los bastidores), o está pensando en una suerte de ordenamiento espontáneo²⁰² en la justicia a partir del libre intercambio de bienes y servicios (i.e., de los productos de las distintas artes que responden a diferentes necesidades) que hace innecesaria la existencia de una instancia gubernativa. Esta se torna necesaria, en cambio, una vez que a las necesidades naturales ya satisfechas se agregan otras artificiales y propias del lujo, lo que demanda un engrandecimiento del Estado y, así, la posibilidad de un conflicto con otros (373d-e, 414b). La clase guardiana es primero que nada una clase guerrera, que debe “marchar en defensa de toda la riqueza propia, combatiendo a los invasores” (374a). En esta primera instancia, así, el objetivo de la clase de la que luego serán extraídos los gobernantes es la defensa, la preservación o la supervivencia de la comunidad, no su felicidad.

La política surge a partir de la irrupción del conflicto. Su papel sería no producir la felicidad sino simplemente garantizar la supervivencia e integridad de la ciudad; contribuye, en todo caso, indirectamente a la felicidad de la ciudad y sus individuos, desde el momento en que la supervivencia es un prerrequisito para esta, pero no es su objetivo primero.

La supervivencia está asociada a la existencia física de los seres humanos, a la satisfacción de sus necesidades básicas y la defensa del conflicto que surge naturalmente entre ellos; esto no implica, como vimos en III.ii.§1, que la política vaya a estar ocupada única o siquiera primordialmente en dicha parte física de la naturaleza humana. Al contrario: como la educación y la implantación a nivel social de mentiras nobles son herramientas útiles para guardar la justicia, el moldeo de las almas se constituye en un objetivo prioritario de la política (Klosko, 2006b, 111-116). No es, sin embargo, a su felicidad que se apunta. El objetivo primero es la conservación o la supervivencia. Incluso si busca la felicidad lo hace, como Sócrates bien aclara, a nivel comunitario: no la felicidad de uno u otro, cuyos intereses son incluso

²⁰² El carácter espontáneo de la primera ciudad justa es señalado por Steinberger (1989, 1209, 1210).

sacrificables en la balanza de la justicia social, sino la del cuerpo cívico que todos conforman (la prioridad está siempre en el todo por sobre las partes). Si seguimos la premisa, sin embargo, de que la felicidad común se enlaza con la felicidad individual, de forma indirecta el filósofo rey o gobernante sí contribuye, por medio de su acción, a la felicidad de cada uno; incluso, por cierto, a la de sí mismo.

Pasemos a *Politikos*. ¿El político del Extranjero de Elea procura la felicidad de los individuos y la comunidad que estos constituyen o su conservación? El foco inicial en lo corporal, como señalé, ha dado lugar a una lectura según la cual el político es ajeno a la excelencia de las almas de los ciudadanos y, por tanto, a su felicidad; se preocupa, a lo sumo, por su funcionalidad respecto de los roles que deben desempeñar en el entramado social. En la definición del político reformulada tras el mito, la función del político se restringe al cuidado de los rebaños humanos (275e), aunque dicho concepto de cuidado sigue siendo sumamente amplio para precisar el alcance y la especificidad del hacer del político. El modelo del tejido parece delimitar un poco más su contorno al traer a colación, para la comprensión del político, un arte que declaradamente se desprende, por medio de divisiones, de las cosas que cumplen un fin de protección o reparo (279c-d); en el caso del tejido, reparo contra las inclemencias del tiempo.²⁰³ Paralelamente, la política puede ser entendida como aquella que nos protege de una naturaleza hostil y apunta, así, a nuestra preservación, pero no necesariamente a nuestra felicidad. La hostilidad natural contra la que nos protege primordialmente, sabemos luego, es la que deriva de nuestra propia constitución natural y la tendencia hacia formas de vida diferentes, dominadas por uno u otro carácter que excluye a su opuesto. La política, nuevamente y, ahora, de forma más clara, lidia con el conflicto.

Esto último también se puede derivar de esas artes cercanas a la política que el Extranjero diferencia cuidadosamente de ella a partir de la noción de *kairos*. En efecto, la estrategia es el arte de la guerra, el momento más agonal de la existencia humana; su *ergon* es la resolución positiva de los conflictos externos que amenazan la existencia de la ciudad (sea en un intento puramente defensivo o en uno agresivo que se considere sin embargo necesario para la prosperidad del Estado). La jurisprudencia, por otra parte, lidia con los conflictos internos, intentando resolverlos por medio de la aplicación de la ley y evitando, así, que escalen a un

²⁰³ Zuckert (2009) sostiene que al elegir un arte practicado principalmente por mujeres como paradigma de la política, el Extranjero busca subrayar su carácter defensivo (193).

punto desestabilizante. La retórica, por último, parece dirigirse también a evitar los conflictos a partir de la persuasión: el objetivo es que las personas sigan normas mínimas de moralidad que garanticen un contexto ordenado. Toda la cuestión política gira alrededor del conflicto, que el político debe neutralizar: tal es su tejido, su obra, que nunca está completamente cerrada, de ahí el dinamismo de *Politikos*. El conflicto es inevitable e inacabable, no puede desterrarse. El riesgo es que se desboque. Procurar de forma continuada que no suceda es el trabajo del político.

Esta descripción de la política parece dejar fuera de su ámbito toda consideración de la felicidad, de la excelencia de las almas de los ciudadanos.²⁰⁴ En realidad, debemos notar, esto no excluye que al garantizar la supervivencia de la ciudad por medio del procesamiento del conflicto la política no repercuta sobre la felicidad de sus miembros; en principio porque, como sostuve, la supervivencia es un prerrequisito de la propia felicidad, pero además porque, en cierto punto, la acción del político apunta necesariamente, si ha de ser efectiva, es decir, si ha de cumplir su cometido, a fomentar la virtud de sus ciudadanos, virtud que, a su vez, está relacionada con la felicidad. La política, en todo caso, no tiene como objeto primario la felicidad de los ciudadanos, sino su supervivencia, pero al garantizar esta no solo hace posible su felicidad sino que la fomenta.

La función protectora del político es la que cierra el diálogo: el Extranjero define la obra del político como “la combinación en una trama bien armada del carácter de los hombres valientes con el de los sensatos, cuando el arte real los haya reunido por la concordia y el amor en una vida común y haya confeccionado el más magnífico y excelso de todos los tejidos, y, abrazando a todos los hombres de la ciudad, tanto esclavos como libres, los contenga en esa red y, en la medida en que le está dado a una ciudad llegar a ser feliz, la gobierne y dirija” (311b-c). El político contiene, reúne y preserva la unidad de la ciudad; la felicidad está como una posibilidad, limitada por condiciones que, acaso, queden más allá de su dominio.

Debemos retrotraernos a otro pasaje del diálogo para encontrar una alusión más clara a la felicidad, ubicado en el contexto del mito y su distinción entre la era de Cronos y la de Zeus. En efecto, tras describir las diferencias en la condición humana en cada era del universo, una de

²⁰⁴ En este sentido, la afirmación de Domdii Clif (2019) según la cual el criterio de reconocimiento del verdadero político es que este, con su acción, vuelve a los ciudadanos mejores, se complementa con la aclaración de que se vuelven mejores cuando se mantiene con vida y buena salud al Estado; para hacerlo, se debe fomentar la virtud (69-70; analicé por qué este no es buen criterio de identificación en II.iv.§3). Nuevamente: el político no está interesado en que los ciudadanos sean virtuosos sino en la medida en que esto es condición para la conservación del Estado.

paternalismo absoluto de la divinidad y otra de abandono e independencia total del ser humano que debe procurarse su propia supervivencia, el Extranjero pregunta en cuál de las dos será más feliz el ser humano. El JS rechaza responder, mostrando cierta comodidad para con el paternalismo que el Extranjero le ofrece, similar al que la divinidad le procura a los hombres en el tiempo de Cronos. “¿Quieres, pues, que sea yo quien lo decida por ti?”, pregunta el Extranjero. “Sí, con todo gusto” responde el JS (272b). El peso de la toma de decisión que tan angustiante puede ser le ha sido quitado de la espalda; ¿debemos entender, pues, que el texto nos dice tácitamente que el paternalismo y el prestarse a los cuidados ajenos sin hacerse cargo uno mismo de su supervivencia y bienestar implica una mayor felicidad que la condición humana de nuestro tiempo, en la que debemos valernos por nosotros mismos? Parece dudoso, pues el Extranjero, que ofrece su paternalismo, lo desecha también inmediatamente: no da una respuesta cerrada, sino que le ofrece al JS los parámetros que debería considerar para tomar él mismo una decisión. En esos parámetros es que la noción de filosofía aparece en el diálogo:

Si los retoños de Cronos, al tener tanto tiempo libre y la posibilidad de trabar conversación no solo con los hombres sino también con las bestias, usaban todas esas ventajas para la práctica de la filosofía, hablando tanto con las bestias como entre ellos y preguntando a uno y otro si advertía que alguno de ellos, por poseer una capacidad propia especial, presentaba alguna superioridad sobre los demás para enriquecer el caudal de su saber, fácil es decidir que, comparados con los de ahora, los hombres de entonces eran muchísimo más felices. Pero si, por el contrario, dándose en exceso a la comida y la bebida, no hacían sino contarse entre sí y a las bestias mitos como los que ahora efectivamente se narran sobre ellos, también en este caso, al menos si doy mi parecer, es muy fácil decidirse (272b-272d).

La decisión debe tomarse, pues, sobre la base de información que uno no posee; lo determinante es que lo que maximiza la felicidad es la práctica del diálogo y la filosofía, contra la entrega a los placeres más bajos y banales como los corporales, la comida y la bebida.²⁰⁵ La

²⁰⁵ Práctica que exige, como el pasaje reza, un abundante tiempo libre; esto es relevante desde el momento en que la identificación de político y filósofo anula esa posibilidad: como sostuve en el primer capítulo, ambas dos son actividades de tiempo completo. En este sentido, Lane (2005a) rescata de la lectura del *Teeteto* la noción de que la filosofía exige abundancia de tiempo, mientras que la vida del hombre práctico, con la que se asocia al político, se caracteriza por la escasez de tiempo libre (330; ver la digresión que compara la vida del filósofo con la del legislador en *Teeteto* 172c-177c).

práctica de la filosofía parte no obstante de una decisión enteramente libre (Mara, 1981, 366). La divinidad que cuida y preserva a los seres humanos, evidentemente superior al político descrito por el Extranjero, puede darle a estos la capacidad de practicar la filosofía, llave de su felicidad, pero no forzarlos a usarla. Como Márquez (2012) indica, “[...] si el Dios no puede garantizar que los hombres serán felices en la era de Cronos, entonces *a fortiori* el político tampoco puede hacerlo” (151), agregando que “el político puede, a lo sumo, proveer de un ambiente propicio en el que ciertos tipos de conflictos destructivos sean minimizados, pero no está claro si este ambiente es capaz de impulsar la práctica filosófica” (344).²⁰⁶ No parece, pues, ser obra del político garantizar la felicidad, ni la de los ciudadanos individualmente considerados ni la suya propia;²⁰⁷ de hecho, a diferencia de *Politeia*, la pregunta por la felicidad del gobernante nunca se considera: el Extranjero mantiene estrictamente separadas la cuestión de la definición del político y la de la felicidad (Lane, 2005a, 335).

A modo de conclusión, es claro que hay en el ser humano inclinaciones superiores e inferiores y que la felicidad está en la entrega a las superiores, entrega que cada persona puede hacer en un grado diferente de acuerdo a sus propias capacidades innatas. ¿Debe la política fomentar esa entrega? En otras palabras, ¿es el gobernante responsable de la felicidad de aquellos a quienes gobierna o tan solo de su conservación? En *Politeia* hay una cierta ambigüedad al respecto: la ocupación del político requiere la conservación de la ciudad y, por tanto, de quienes la habitan, pero la cuestión de la felicidad tiene una omnipresencia dictada por el mismo objetivo de la búsqueda emprendida, i.e., demostrar que justicia y felicidad van de la mano. Si el gobernante filósofo procura hacer la justicia, realiza también la felicidad de la ciudad, y si hay un lazo entre la felicidad de la ciudad y la de sus miembros, el filósofo rey es causa, aun si es indirecta, de la felicidad de los ciudadanos. En *Politikos*, es claramente el político quien es capaz de generar las condiciones sociales bajo las cuales los seres humanos pueden alcanzar la felicidad, en la medida en que le es dado a cada uno hacerlo; en otras palabras, la maximización de la felicidad no es posible sin la acción ordenadora del político. Con todo, aun si este apunta a la felicidad, allanando el camino que conduce hacia ella, no provee

²⁰⁶ Trad. propia.

²⁰⁷ Ver Dixsaut (1995, 255), para quien la posesión de la ciencia política en *Politikos*, a diferencia de la posesión de la filosofía en *Politeia*, no modifica en nada el alma de aquel que la posee.

garantías de que los ciudadanos que habitan su ciudad y son parte de su tejido la alcancen efectivamente.²⁰⁸

§2. Fundación, reforma y gobierno

La segunda distinción que realizaré se relaciona con la existencia en los cuerpos políticos de tres momentos diferentes: el momento de la fundación, el de la reforma y el del gobierno.

La fundación implica el alumbramiento de un nuevo cuerpo político, la conformación de una comunidad con una forma particular, es decir con una estructura dada en términos de clases sociales y un régimen político determinado. Esta es la tarea que Sócrates se embarca a realizar junto a Glaucón y Adimanto, y por eso se denominan a sí mismos fundadores (433a, 519c), aun siendo su ciudad una discursiva (472e). La alusión a la fundación de la ciudad buena es repetida numerosas veces a lo largo del diálogo (por ejemplo en 370e, 371b, 379a, 427c, 433a, 453b, 470e, 472e, 473a, 497c, 519c, 592a-b, 595a). Lo característico de una fundación es el punto de partida: al comienzo no hay nada, todo está por construir. Por eso la conversación de Sócrates con Glaucón y Adimanto es una fundación: parten de la simple realidad de seres humanos que no se bastan a sí mismos.

La reforma implica una modificación radical de las características que dan forma a la existencia de una ciudad; se dirige, justamente, a cambiar su fisonomía. En el caso de Sócrates en *Politeia* se trata de tornar la ciudad injusta en justa, es decir, en su contraria. La misión reformista, vimos, le es impuesta por Sócrates al filósofo rey: no es este un fundador, sino un salvador que viene a redimir a las ciudades corruptas para volverlas justas (la alusión a un salvador y a la salvación aparecen en 463b y 465d). La reforma implica, así, una ciudad ya existente que haya sido corrompida, que se encuentre afiebrada (372e), pues es justamente lo que se aparta de la excelencia aquello que admite y reclama modificación (380e-381b); en este sentido, Sócrates critica a los Estados que funcionando mal impiden la búsqueda de alternativas mejoradoras por parte de sus ciudadanos (426b).

²⁰⁸ Según Zuckert (2009), el Extranjero no habla del objetivo o fin (“*end*”) de la política sino de su función (*ergon* o *pragmata*) porque la defensa no es un bien en sí mismo (193). Ver también Zuckert, 2005, 10. Encuentro poco convincente la noción de que la defensa no es un bien en sí mismo, que la autora no fundamenta. Aunque supone la amenaza, la defensa tiene valor en tanto garante de la seguridad, la estabilidad, la conservación, todos los cuales pueden ser considerados bienes; a lo sumo podríamos sostener que la defensa es un bien de tercer tipo según la tipología de Glaucón, es decir, deseable por los beneficios que de ella se derivan (*Politeia*, 357c-d).

Como señalé sin embargo en I.iii, la reforma que Sócrates pretende es tan extrema que puede ser entendida como una nueva fundación. El filósofo rey es comparado con un pintor que debe limpiar el lienzo antes de comenzar su trabajo, expulsando a todos los adultos del escenario (501a-c, 540e-541a). La limpieza inicial del proyecto reformista implica, a fines prácticos, una destrucción del orden previo para la fundación de uno nuevo. Fundación y reforma, conceptualmente diferentes, llegan entonces a coincidir.

El gobierno, por último, alude a la gestión temporal de la política, a la buena administración en el día a día que garantice la conservación del orden, la armonía, la unidad, en definitiva: la justicia. El gobierno supone la continuidad en el tiempo, mientras que reforma y fundación son momentos en la vida de una ciudad. En *Politeia* está presente la idea del gobierno cuando encontramos alusiones a guardar la ciudad y evitar los cambios (412a-c), defenderla de los enemigos (374a, 422b-c), mantener los equilibrios entre riqueza y pobreza (421d, 422a, 423a), preservar la educación adecuada y evitar la innovación en las artes (424b-c), conservar la unidad (423b-c, 428d). Gobernar una ciudad justa es preservarla y evitar su corrupción: los guardianes, originalmente introducidos para defender a la comunidad de sus enemigos externos (374a), se convierten en supervisores que deben evitar los cambios en la estructura fundamental del Estado (412a), dado que el cambio desde lo mejor es siempre hacia lo peor.

En *Politeia* encontramos, así, los tres registros: fundación, reforma y gobierno, todos los cuales se confunden, finalmente, hasta la indistinción en la figura del filósofo rey.²⁰⁹ Este es, en efecto, reformista de las ciudades corruptas hasta tal punto que realiza, en los hechos, una nueva fundación; pero, como indiqué, una vez reformada la ciudad, es decir, una vez instaurada la justicia, el propio filósofo se convierte en parte integrante de esa ciudad y más: en condición de conservación en el tiempo de esta. La existencia de la ciudad buena no está atada a él solo en su momento fundacional sino en todo su devenir histórico. El filósofo debe convertirse en rey para traer la justicia y luego debe seguir siéndolo para conservarla.

Si pasamos a *Politikos*, encontramos una predominancia del último de los tres términos: la política tiene que ver con el gobierno, con la gestión del tiempo y la adaptación a las circunstancias cambiantes, más que con la fundación o la reforma a gran escala. La facultad del político de modificar según su criterio la ley, a la que no puede estar atado de la misma manera

²⁰⁹ En 484c-d se hace alusión a un pintor que, contemplando el paradigma a imitar, implanta en su obra “las reglas concernientes a lo bello, a lo justo, a lo bueno, si hay aún que implantarlas, o, si ya están establecidas, preservarlas con su vigilancia”.

en que un médico no puede estar atado a las prescripciones que dio antes, no implica necesariamente una modificación radical de la constitución política del Estado, sino un ajuste a las circunstancias variables; de hecho, la misma modificación discrecional mas criteriosa de las leyes implica una conservación de la constitución y el orden político, que quedan definidos no por el número de gobernantes, ni por su posición social, su riqueza o el consenso que suscitan, sino únicamente por la presencia de la ciencia política o no en quien gobierna (293c-d).

Hay una diferencia de foco, pues, entre los dos diálogos, y uno puede preguntarse si no es ello lo que determina la distinta concepción que Sócrates en *Politeia* y el Extranjero en *Politikos* presentan del conocimiento político. *Politeia* apunta a la reforma refundacional de las ciudades corruptas y presta menos atención, aunque sin dejarlo completamente de lado, al gobierno regular de los asuntos humanos. Dado que Sócrates está refiriendo a una única ciudad, que es la ciudad buena paradigmática, el gobierno es preservación del orden. El establecimiento de la ciudad justa, que una vez fundada solo resta conservar, supone un conocimiento del paradigma a seguir para que sea efectivamente justa, de ahí, tal vez, el énfasis en la filosofía. Por otra parte, el foco que el Extranjero de Elea pone en la gestión del tiempo y la toma de decisiones correctas considerando las circunstancias presentes puede generar la necesidad de una ciencia de carácter más práctico y cercana a las otras artes de la ciudad con las que debe entrar en relación.

Desde esta perspectiva, *Politeia* presenta una imagen más bien estática de la ciudad: cómo debe ser la ciudad a fundar para que sea buena, cuál debe ser la adecuada disposición y relación de sus distintos elementos componentes para que el todo que estos compongan pueda alcanzar sus fines. La política es una ciencia instituyente, creadora de orden. El gobierno, luego, supone una conservación de la mencionada disposición por medio de la detención de todo cambio, especialmente en lo que hace a la reproducción de la clase gobernante. *Politikos*, en cambio, ofrece una imagen más dinámica: la justicia no parece ser algo que se implante de una vez y solo reste conservar deteniendo todo cambio. Gobernar significa hacer cambios, de hecho, de forma casi permanente (o, al menos, estar listo para hacerlos) para adaptarse a una realidad en constante flujo.

¿No hay referencia a la fundación y/o a la reforma en *Politikos*? La respuesta no tiene que ser necesariamente negativa. En este sentido, debemos atender la atención prestada a la llamada segunda navegación (*deuteros plous*, 300c) y la necesidad del gobierno de la ley, generada por la posible ausencia del político (a lo que se suma, vimos, la dificultad de identificarlo; II.iv.§3). El

Extranjero señala de hecho que al regresar de su ausencia el político no está atado a las leyes que él mismo (u otro político diferente de él) hubiera concedido, sino que tiene la facultad de reformarlas según lo indique su criterio: estamos hablando de una reforma que puede tomar distintas magnitudes, según lo exija el juicio, fundado en su ciencia, del político. Por otra parte, el proceso legislativo original que el político realiza antes de marcharse es una especie de proyecto fundacional. En este sentido, Márquez (2012) señala que el político, debido a lo extraordinario de su naturaleza, es de hecho una figura externa a la *polis* cuya función únicamente puede ser entendida como una de fundación o refundación legislativa mas no de gobierno (121, 345; también Larivée, 2018, 20; y Stern, 1997, 270): su rol no es gobernar sino preparar a la ciudad para su ausencia. Tal es el objeto del tejido que realiza entre los caracteres opuestos pero también complementarios de la ciudad para instaurar una suerte de sentido del *kairos* en los ciudadanos que los habilite a tomar decisiones no sesgadas por sus inclinaciones naturales hacia una una parte de la virtud (Márquez, 2012, 10, 24, 259, 321).

En conclusión, los registros divergentes de la fundación y la reforma, por un lado, y del gobierno, por otro, pueden ser hallados en ambos diálogos; la pregunta ahora es si pueden ayudar a entender las divergencias entre ellos, lo que trataré en la próxima sección a partir de la consideración de uno de los problemas nodales de la lectura de *Politeia* y *Politikos*: el lugar del filósofo en la ciudad.

iv. Filósofo y político

§1. El problema: ¿identificación o distinción del filósofo y el político en *Politikos*?

La tesis central de *Politeia* es la coincidencia del poder político y la filosofía, es decir, la figura del filósofo rey, que se constituye en condición de posibilidad de la ciudad justa esbozada por Sócrates. Tan poderosa y determinante es esta figura que su ausencia en diálogos posteriores ha dado lugar en la literatura a la pregunta por su desaparición, la cual en el contexto de la disyuntiva entre evolución y complementariedad se convierte en una clave para determinar el supuesto desarrollo en el pensamiento político de Platón.

En *Politikos*, a diferencia de *Politeia*, no se ofrece una definición o caracterización explícita del filósofo. Esta era, según el plan propuesto al comienzo de *Sofista*, el objetivo de una tercera búsqueda para distinguir efectivamente al político, el sofista y el filósofo (217b; se

reafirma en *Politikos* 257a). *Politikos* tiene una sola referencia directa a la filosofía, la ya analizada en III.ii.§1, que, en el contexto de la distinción entre la era de Cronos y la era de Zeus, asocia la actividad filosófica con la felicidad. Con todo, uno puede entender, como diversos intérpretes lo han hecho (por ej. Frede, 1996; Lane, 2005a, 340; Miller, 1980, 10), que por medio de sus procedimientos el Extranjero está, de hecho, caracterizando la actividad filosófica. Un tercer diálogo tras *Sofista* y *Politikos* no sería, por tanto, necesario: el mismo lector debería ser quien distinga, a partir de los elementos dados, al filósofo. El peso de la tesis de Sócrates sobre la coincidencia entre filosofía y poder político en *Politeia*, sin embargo, ha llevado a que no pocos concluyan que, al fin y al cabo, y aunque el Extranjero no lo establezca explícitamente, el político descrito en *Politikos* se identifica con el filósofo. En lo que sigue voy a analizar, primeramente, estas posturas; luego, la de quienes rechazan o al menos matizan la identificación de filósofo y político.²¹⁰

La tendencia a sostener que *Politikos* replica, finalmente, la tesis del filósofo rey y que el político descrito a partir del modelo del tejido es un filósofo se fundamenta en dos bases: por un lado, el apoyo en las nociones de lo justo y lo bueno que el político necesita para hacer su trabajo, y por el otro, la naturaleza de su función, que supone cierto manejo de la habilidad de hacer distinciones precisas que solo puede proveerle el entrenamiento habitual en el método filosófico.

Respecto del primer punto, Guthrie señala que el silencio del Extranjero sobre la educación que el político debería recibir para convertirse en tal refleja el hecho de que Platón no tiene intención de cambiar el programa que ya había instituido Sócrates en *Politeia*, es decir: el programa de estudios filosóficos que culmina en la contemplación del Bien. Que el político, aunque no sea identificado abiertamente con el filósofo, necesita conocer el Bien, se confirma por el hecho de que parte de su trabajo es implantar creencias u opiniones verdaderas en los ciudadanos. Para saber cuáles son estas opiniones verdaderas, el político debería conocer su fundamento, es decir, debería conocer la verdad sobre la que están basadas (Guthrie, 1992, 194,

²¹⁰ Adhieren a la identificación, a veces de forma más explícita y otras de manera más sutil, Blondell (2017), Bossi (2018), Campbell (1867, citado en Mara, 1981, 356), Dimas (2021), Guthrie (1992), Klein (1977), Samaras (2002, citado en Schofield, 2006, 179) y Sprague (1976). Rechazan la identificación Candiotta (2018), Griswold (1989), Kochin (1999), Larsen (2020), Márquez (2005, 2012), Rosen (1995), Schofield (1999) y Zuckert (2005, 2009).

197-198), únicamente accesible tras un esfuerzo intelectual y una búsqueda metódica que es lo propio de la filosofía.²¹¹

Hay en *Politikos*, como observa atinadamente Schofield (2006, 164) y también Lane (2005a, 337) y Mara (1981, 368-370), indicaciones textuales de que el político hace su trabajo con un conocimiento implícito de lo bueno, lo noble y lo justo (293d, 295e, 296c-297b, 301d). Así, por ejemplo, al momento de sostener que el único régimen verdadero es el fundado sobre el conocimiento político, el Extranjero señala que hagan lo que hagan, sea enviar a la muerte a alguien, desterrarlo o traer inmigrantes a la ciudad, los políticos construyen el régimen óptimo “mientras procedan con ciencia y justicia para salvarla [a la ciudad] e introduzcan en lo posible mejoras, [...]” (293d). No solo ciencia (su ciencia particular, la que está en proceso de ser descrita a partir del modelo del tejido): también justicia.

En el mismo sentido que Guthrie, Blondell (2017) observa que el hecho de que el político es un filósofo se demuestra por la posesión de la sensatez o prudencia que el Extranjero dice que lo caracteriza, así como por su conocimiento de lo que es justo y bueno (33). Para Dimas (2021), por otra parte, el hecho de que el político tenga la habilidad de reconocer en cada momento qué es lo mejor para los Estados y cómo deben actuar estos implica que sabe claramente qué significa ser un Estado y qué significa ser un ciudadano, así como cuál es el bien para un Estado y cuál es el bien para un ciudadano, todo lo cual exige un conocimiento del Bien en sí. Para conocer el Bien, continúa Dimas, se necesita ser habilidoso en la dialéctica; y lo que caracteriza a un filósofo es ser un dialéctico competente (4-5).

Respecto del segundo punto antes aludido, ha sido señalado que la labor del político, según ilustra el Extranjero hacia el final del diálogo, supone la habilidad de realizar divisiones, de identificar la mismidad y la diferencia, de agrupar elementos según una u otra característica común dejando afuera a los otros. El político debe saber distinguir entre los seres humanos aquellos con una naturaleza inclinada hacia la valentía de aquellos con una naturaleza inclinada hacia la sensatez; y aun antes que eso, debe distinguir las almas que son útiles para el Estado de aquellas que no, separando los materiales defectuosos antes de comenzar su tejido. Esta capacidad de distinción, de división y de establecimiento de taxonomías precisas de las cosas, las

²¹¹ Ver también Bossi (2018, 307). Tanto para Guthrie como para Klein (1977, 200) y Saunders (1992, 466), y, de una forma más tentativa, para Bossi, el Extranjero está aludiendo sin decirlo a las Formas: la Forma del Bien, la Forma de la Justicia. Así, no solo *Politikos* repetiría tácitamente la identificación entre filósofo y político sino que las ideas del Extranjero de Elea supondrían el mismo trasfondo metafísico de Sócrates en *Politeia*.

mismas que el Extranjero pone en acto en la búsqueda del político, es una habilidad filosófica (Saunders, 1992, 466).²¹² No se trata solo, entonces, de que el político supone un conocimiento de los objetos que únicamente un filósofo puede conocer (el Bien, la Justicia), sino también de que este realiza su trabajo por medio de una organización de la realidad que requiere de la técnica filosófica, del método dialéctico: determinando qué criterios distintivos son relevantes y agrupando, según ellos, realidades diversas en dos o más grupos.

Con respecto al primer argumento, i.e., la identificación entre filósofo y político por la razón de que el político debe tener noción de lo bueno y lo justo para hacer su labor, debemos observar que aunque de él se deduce la posibilidad de coincidencia entre filósofo y político, esta no se sigue forzosamente. Por una parte, lo que define al político no es su visión del bien o de la justicia, sino su arte político. ¿Se sigue del hecho de que uno sea filósofo y posea la comprensión del Bien y la Justicia que este posee el arte político? No necesariamente. Podríamos afirmar, acaso, que todo político es filósofo, pero no que todo filósofo es político. La identificación no es perfecta; en todo caso, el político es filósofo y algo más. Esta es, veremos, la lectura que hace Lane y sobre la cual baso mi propia interpretación: la política es un trabajo posible para el filósofo, pero en cuanto se dispone a realizar ese trabajo se opera en él una transformación, de modo que ya no es simplemente un filósofo, sino algo más, un político (Lane, 2005a).

¿Se sostiene necesariamente la afirmación previa de que todo político es filósofo? Está claro que el político requiere el apoyo de nociones filosóficas, pero tal vez no tenga que llegar a ellas por sí mismo sino que puede ser asistido por un filósofo, es decir, por aquel que, según el modelo de *Politeia*, no solo es un buscador del conocimiento sino alguien que lo ha alcanzado y que por ello tiene un conocimiento íntegro del Bien y la Justicia (o, si se prefiere conservar la noción de filosofía como proceso a la que aludí en el primer capítulo, el filósofo es aquel que a partir de un conocimiento certero del Bien y del entrenamiento en una técnica de investigación sólida emprende diferentes indagaciones con el fin de alcanzar la verdad en torno a diferentes objetos). De esta manera, filósofo y político pueden mantenerse como dos profesiones separadas

²¹² De una forma similar sostiene la identidad Klein (1977, 176-177, 200). Tanto en Klein como en Saunders se asume que para el Extranjero la dialéctica se identifica con el método de división dicotómica; contra esta postura ver Larsen (2020), quien observa que el Extranjero nunca expresa su preferencia por la división como método de investigación o sugiere que la dialéctica se identifique lisa y llanamente con ella, sino que únicamente propone utilizarla en esta ocasión por considerar que resulta útil en la búsqueda del sofista y el político (557-558). En un sentido similar, Smith (2019) observa que la división dicotómica es, en todo caso, una instancia de la educación dialéctica, pero que esta no puede reducirse a ella.

pero complementarias. Lo que se deduce de las palabras del Extranjero, en todo caso, es que la filosofía tiene algo que decir respecto del cuidado de las comunidades.

Con respecto al segundo argumento, i.e., la necesidad que tiene el político de las habilidades filosóficas, la identificación no es, nuevamente, forzosa. Lo que es evidente es que el político necesita conocer el método filosófico, necesita manejar la habilidad de hacer distinciones fundadas, de dividir, de agrupar lo semejante y separar lo diferente. ¿Implica esto, sin embargo, que deba ser un filósofo consumado? En *Politeia*, el filósofo avanza a través de la dialéctica hacia la comprensión de niveles superiores de verdad; observemos sin embargo que lo que lo caracteriza no es solo su método dialéctico sino que se hace, de hecho, con la comprensión de la verdad. Disponer de un método, saber utilizarlo, no es equivalente a alcanzar cierto resultado al que este puede conducir. Y si el político ha de ser dialéctico, utiliza la dialéctica no con los fines del filósofo, no como una herramienta para satisfacer sus ansias de poseer un conocimiento completo de la realidad, sino para los fines del político, cualitativamente diferentes.

Veamos ahora la postura de quienes se oponen a entender que el político descrito por el Extranjero sea un filósofo. Kochin (1999) sostiene que el objetivo claro del Extranjero es precisamente distinguir el tipo de cuidado que provee el filósofo del que puede proveer el político. Solo el filósofo se preocupa por el ser humano en tanto tal, procurando que alcance la mejor versión de sí mismo a partir de una necesaria auto examinación; el cuidado propiamente humano exige un compromiso con la individualidad de cada uno. Este es el modelo filosófico socrático, por eso Sócrates puede decir simultáneamente que se aparta de la política (*Apología* 31c-32a) y que es el único que verdaderamente posee el arte político (*Gorgias* 521d).²¹³ El político, por otra parte, solo puede cuidar de los seres humanos considerados colectivamente, algo resaltado por el Extranjero cuando analiza las limitaciones del político en tanto ser humano, que como tal no puede estar junto a cada persona en todo momento indicándole lo que le conviene (295b; Kochin, 1999, 61, 80). Esto genera, naturalmente, una limitación en el bien que el cuidado político puede ofrecer al individuo particular en comparación con el que puede ofrecerle el cuidado filosófico. Las alternativas, sostiene Kochin, son dos: o “se niegan las

²¹³ El apartamiento de Sócrates de la vida pública o, más precisamente, de la participación política formal en Atenas no se da, sin embargo, por un convencimiento de que es en la esfera privada desde donde más puede aportar a la causa de la justicia, sino porque es consciente de que su involucramiento en la política habría generado su muerte en un estadio más temprano de su vida y no podría, así, haber realizado el bien que realizó (*Apología* 31a-32a).

peculiaridades de algunos en servicio del bien del conjunto, o se corrompe el todo al prestar atención a las peculiaridades de algunos” (80).²¹⁴

Larsen (2020) construye un argumento similar. El cuidado político, aun si es importante y necesario, es limitado: aunque tiene como su objetivo sembrar la virtud en los ciudadanos, está enfocado en dos partes de la virtud, la moderación y la valentía, que probablemente sean las más relevantes desde el punto de vista de la ciudad y su preservación, pero que no necesariamente son las más importantes en lo relativo al florecimiento del individuo (565). Este florecimiento, según el autor, depende no de la posesión de opiniones verdaderas que un ser exterior a uno le implanta, sino del tipo de educación purificadora practicada por Sócrates, una educación que justamente invita no a adoptar opiniones sino a cuestionarlas.²¹⁵ El florecimiento humano, la adquisición de la virtud verdadera que posibilita la buena vida y, así, la felicidad, no es resultado de la acción de un político, sino de la particular y atenta guía de un filósofo, entendido propiamente como un “individuo que cuida de otros individuos y que por ese motivo se involucra con ellos en la conversación” (566).²¹⁶ Esta lectura de Larsen tiene como fondo, en última instancia, la distinción que en III.iii.§1 realicé entre la felicidad y la preservación. La preservación es, naturalmente, una condición necesaria de la felicidad, pero no una suficiente; y por su trato general hacia los seres humanos, es decir, por su cuidado de estos únicamente en tanto miembros de una comunidad, la política no puede llegar a ser causa primaria de su felicidad, incluso si, como sostuve, la fomenta en algún punto.

Kochin presenta un segundo punto que encuentra su eco en Schofield (2006): se refiere al deseo de o rechazo a aceptar la función de gobierno. En *Politeia* se busca expresamente a un gobernante que no quiera gobernar, porque esa sería la señal de que es el mejor. Para encontrar a tal persona, se debe imaginar una forma de vida mejor y más preferible a la del gobierno; esa es la vida filosófica. La reluctancia de los filósofos a gobernar, paradójica como es, constituye el resultado de una búsqueda explícita en *Politeia*. En *Politikos*, en cambio, no hay ninguna referencia a una hipotética resistencia del político a asumir la función del gobierno;²¹⁷ de hecho, no hay referencia a la disyuntiva presente en el otro diálogo entre estas dos formas de vida

²¹⁴ Trad. propia.

²¹⁵ Dice Forciniti (2023) que el filósofo partero, la figura que Sócrates usa para describir su labor en *Teeteto* (150b-e), “se dedica en realidad fundamentalmente a practicar abortos, no a asistir alumbramientos” (105).

²¹⁶ Trad. propia.

²¹⁷ Lo que sí encontramos en *Politikos* es la posibilidad de que el político no se encuentre ejerciendo el gobierno (259a), pero el texto no nos da indicios de por qué esto podría ser así, y de hecho no necesita darlo porque el punto es que, independientemente de si gobierna o no, quien posee el conocimiento del gobierno es político.

diferentes, la de la política y la de la filosofía, y esto porque, si en *Politeia* el filósofo es definido a partir de su apartamiento de la ciudad (figurativamente en la alegoría de la caverna), el político en *Politikos* es definido desde la misma ciudad (Lane, 2005a, 336; Schofield, 2006, 178-179), o, como señalé, funcionalmente: solo es político en cuanto tiene un rol que cumplir en la comunidad (o en cuanto tiene un conocimiento relativo a ello, aun si no se encuentra cumpliendo ese rol activamente).

Kochin afirma que en *Politikos* no solo no hay ninguna referencia a una resistencia por parte del político, sino que es evidente que este está dispuesto a gobernar. El sustento textual que encuentra para esta afirmación es la definición revisada tras el mito según la cual la política es “un arte de ocuparse del rebaño de animales bípedos que lo aceptan voluntariamente” (276e). En general esta aserción ha sido entendida, de una manera que comparto, como afirmando el hecho de que quienes son gobernados aceptan voluntariamente la autoridad del político; Kochin la entiende como apuntando no únicamente a la libre aceptación de los gobernados respecto del gobernado sino, a la inversa, como una aceptación por parte del político científico a asumir el gobierno. ¿Y por qué, según Kochin, acepta voluntariamente asumir el gobierno? Porque a diferencia del filósofo en *Politeia*, no tiene la capacidad de acceder a una forma de vida superior (1999, 81-82).

Las lecturas aquí analizadas interpretan la naturaleza del político en *Politikos* asumiendo ciertas continuidades con *Politeia* que pueden cuestionarse. Así, la cuestión de la voluntariedad del gobierno del verdadero político no está tratada en el discurso del Extranjero, podemos arriesgar, porque escapa a los objetivos del diálogo. El tipo de definición funcional que se presenta del político asume que el político tiene un rol social y que se define a partir de ello. El texto no da elementos para asegurar cuál es la postura del político respecto de esa función, es decir, si la acepta como buena en sí o como una necesidad que le impide dedicar su tiempo a otra actividad de mayor valor; teóricamente, esta cuestión no tiene relevancia. Tampoco la tesis de que el mejor gobernante es aquel que no quiere gobernar está presente en *Politikos*: el mejor gobernante es, simplemente, aquel que tiene la ciencia política. La investigación del Extranjero tiende a una suerte de reificación del político: no analiza sus deseos, sus inclinaciones, aquello que lo hace feliz, simplemente se limita a describir el arte que posee y que lo convierte en lo que es; lo que quiera y decida o se le obligue a hacer con su arte queda fuera de la discusión. Tal vez esta reificación, esta abstracción del componente subjetivo y personal de la figura analizada, sea

necesaria para alcanzar la definición satisfactoria que se busca, la que Sócrates no alcanzó en *Politeia* al enredarse en la discusión sobre la felicidad y la conveniencia relativa de distintos géneros de vida.

Por otra parte, la distinción que Kochin realiza entre cuidado filosófico y cuidado político reproduce una concepción determinada de la filosofía, la expresada en los llamados diálogos socráticos, que no se puede asumir sin más que sea la misma que el Extranjero de Elea tiene en mente. Tampoco es, por cierto, la concepción predominante en *Politeia*. Allí, Sócrates presenta al filósofo como desprendido, en principio, de todo interés en el mejoramiento de los individuos a su alrededor, y cuando se lo obliga a asumir su rol en la ciudad, se trata del de gobierno, aquel que se ocupa no del bienestar de un individuo o una clase sino de la totalidad de la ciudad. Esta es, evidentemente, solo una cara de la moneda, la explícita en las palabras de Sócrates, pero no la única presentación de la filosofía en el texto, porque a la vez que Sócrates retrata con sus palabras a ese filósofo que, acaso, podríamos caracterizar de egoísta, con su acción nos está mostrando otro, él mismo, dispuesto a pasar la noche en largos discursos, en una búsqueda ardua y seguramente agotadora, que lo priva del goce de ver un espectáculo atractivo como el de la carrera de antorchas a caballo que Adimanto utiliza como cebo, al comienzo del diálogo, para convencerlo de permanecer en El Pireo (328a); todo esto con el objetivo de convencer verdaderamente a Glaucón y Adimanto (y tal vez, por extensión, a los otros presentes) de la conveniencia de la justicia. No es al fin y al cabo la justicia la que necesita auxilio, sino los que no creen en ella.

Es cierto que las lecturas de Kochin y Larsen sí conservan, en otro sentido, el concepto de filósofo dominante en *Politeia*: este es aquel que alcanza la contemplación del Bien. El filósofo no necesariamente debe confundirse, sin embargo, con el sabio. Larsen mismo distingue varios sentidos que el concepto de filosofía muestra en distintos diálogos platónicos: la filosofía como el deseo de un conocimiento que necesariamente supone la ausencia en acto de este en *Banquete*, como una actividad dirigida a la asimilación con la divinidad en *Teeteto*, como una contemplación de lo divino en *Sofista*, entre otros (2020, 558). Esta multiplicidad de formas de presentar a la filosofía es la que le permite a Márquez recuperar la noción del filósofo como aquel que busca el conocimiento y que, si lo busca, es porque no lo tiene, lo cual lo habilita a distinguir a este del político descrito en *Politikos*, que tiene ya un conocimiento. Márquez (2012) coloca a la filosofía entre medio de la sofística, que pretende tener un conocimiento, y del

político, que lo tiene realmente (10-11). Este último es, sin embargo, observa Márquez, distinto del conocimiento al que aspira el filósofo: el político tiene un conocimiento limitado a una totalidad parcial, la *polis*, evidentemente importante, pero distinta del todo en sí que la contiene, el *kosmos*. La política es el arte del político, la dialéctica es el arte del filósofo (183-184).

La postura de Márquez no es, con todo, tan tajante como puede parecer. El autor admite, de hecho, la cercanía entre el filósofo y el político por motivos similares a los aducidos al comienzo de este apartado (11-12); lo particular de *Politikos*, sin embargo, es que la identificación no es suficiente para explicar lo propio del político. Como sostuve antes, *Politeia* perdió la oportunidad de definir aquello que hace al conocimiento político al subsumir la figura del político en la del filósofo; *Politikos* se construye sobre ese punto muerto, y, como dice Márquez, invita a considerar al conocimiento político aislado de la filosofía (10). En otras palabras: hacer filosofía y hacer política son cosas diferentes incluso si una requiere de la otra. Si el político es filósofo, es también algo más, como lo expone Lane (2005a):

La respuesta correcta [a la identificación o no entre filósofo y político] es sí y no a la vez. Sí, en el sentido de que el político comparte por lo menos la parte más importante del conocimiento filosófico (la definición del bien y las virtudes). Pero no, en el sentido de que *Político* define precisamente al político [...] por su conocimiento del gobierno [...]. El gobierno no es simplemente un trabajo diario para el filósofo. Es una profesión, que redefine al filósofo que la asume [...] hasta el punto de merecerle, justamente, un nuevo nombre” (337).²¹⁸

El de gobernante, dice Lane, puede ser un empleo para el filósofo, pero no es un empleo en filosofía, y es una profesión tan particular que cambia al filósofo, lo transforma en algo más; ya no decimos todo al llamarlo “filósofo”, por eso necesitamos un nuevo nombre para él: “político” (338).

Esta última posición es la que me resulta más convincente y la que defenderé en lo que sigue. Retomando la idea esbozada en III.i.§4 según la cual la manera más conveniente de entender la relación de los diálogos es partiendo de la consideración de la diferencia de los proyectos que cada uno de ellos encarna, mi interpretación es la siguiente.

²¹⁸ Trad. propia.

De una parte, *Politeia* presenta como hipótesis de trabajo la coincidencia entre filosofía y poder político, entendida como una posible respuesta a la necesidad de, por un lado, encontrar un rol para la filosofía en el esquema de división del trabajo en la ciudad, rescatando a la filosofía de su inutilidad, y por el otro, diseñar un sistema político racional, es decir, uno organizado y gestionado racionalmente. La racionalidad implica un cierto orden; el buen orden está asociado a la justicia; el deseo de que las comunidades sean justas es el punto de partida para la constitución de un régimen político. Dado que para hacer justas a las comunidades es necesario que la persona que la dirija conozca la justicia, y que los únicos que pueden llegar a un conocimiento verdadero de esta son los filósofos, se deduce que ellos deben gobernar. Con todo, vimos que no es claro en el texto qué tipo de conocimiento o habilidad es la requerida para gobernar; el conocimiento de la justicia, aun siendo imprescindible para ello, puede no ser suficiente. El filósofo puede saber qué es gobernar bien y cómo es la ciudad justa, pero de eso no se deriva automáticamente que sepa cómo gobernar bien y cómo fundar dicha ciudad. Hay un conocimiento político distinto del conocimiento general del filósofo, distinto en su objeto -como lo señala Márquez, uno se enfoca en la *polis*, el otro en el *kosmos*; uno abarca una porción de la realidad, el otro aspira a aprehender la totalidad de esta- y en su fin -la búsqueda del conocimiento filosófico no aspira a que este tenga aplicaciones prácticas,²¹⁹ es un conocimiento puro que se busca por el ansia mismo de conocer, mientras que el conocimiento político no tiene valor en sí sino en tanto se aplica a la organización y el gobierno de las ciudades, es un conocimiento que solo cobra sentido por su faceta práctica, aun si, como sucede en *Politikos*, se conserva su carácter cognoscitivo. Ese conocimiento político, sostuve en I.iii, se asume como necesario, pero *Politeia* no va en su búsqueda.

En *Politikos*, el objetivo es justamente dar una definición precisa de este. No es una definición de contenidos, como vimos, sino del rol instrumental que puede y debe cumplir en el entramado complejo de distintas artes que actúan en la ciudad. En este sentido, dado que el objetivo es aclarar lo propio del político, su identificación con el filósofo puede constituir un obstáculo, que entra además en conflicto con la noción disparadora de la búsqueda en *Sofista*: que sofista, político y filósofo son tres especies diferentes (217a-b). Debemos observar, no obstante, que esta noción no es atribuida a título personal al Extranjero: la pregunta de Sócrates

²¹⁹ Al menos no únicamente. Es cierto que la filosofía se practica, en el espíritu de *Apología*, con el fin de llevar una buena vida. Con todo, en *Politeia* se hace más eco en el amor por la verdad que en esta faceta práctica que el conocimiento de ella implica.

es cómo consideran los suyos, es decir, la gente de Elea, a esas tres figuras. Es a partir de esa presunción, que no es necesariamente la del Extranjero (ni la de Sócrates, que silenciosamente escucha su intercambio con Teeteto y con el JS), que este se lanza a la difícil tarea de distinguirlos. La distinción entre las tres figuras es entonces una opinión común que puede ser bien confirmada, bien desechada a partir de un examen filosófico; no debería ser un obstáculo mayor, así, para que uno entienda que al fin y al cabo, como dice Klein (1977) hacia el final de su obra, no estamos tratando con tres figuras distintas sino con dos: filósofo y político son dos nombres para una misma especie (200). No es esta mi posición. En coincidencia con Lane, sostengo que el filósofo puede ser un político pero no necesariamente lo es; que si se convierte en uno es porque tiene algo más que lo que la filosofía le da, un conocimiento y una habilidad diferente que es la que se corresponde con la ciencia política, distinta de la dialéctica y con un contenido diferente al que esta última conduce al filósofo (el conocimiento del bien, la justicia, la virtud). Además, considero que uno puede evadirse de la identificación personal, es decir: ni siquiera es necesario sostener que forzosamente el político debe ser un filósofo.

Antes expresé, en efecto, que podía pensarse que aunque no todo filósofo es un político, todo político es un filósofo. La hipótesis que pretendo explorar en el próximo apartado es que no necesariamente es así. Lo que sí resulta innegable, y es el punto que me interesa subrayar, es que encontramos en el estudio de este problema un nuevo punto de encuentro entre los discursos de Sócrates y del Extranjero de Elea: la necesidad de la filosofía en la ciudad. El filósofo tiene un rol que desempeñar en los asuntos públicos; cuál es ese rol es la cuestión a dilucidar. No estoy sugiriendo, así, que la hipótesis del filósofo rey se mantiene implícitamente en *Politikos*; tampoco que sea una tesis que explícitamente se abandona. La coincidencia entre filosofía y poder político es una manera posible de entender cómo puede la filosofía contribuir a la mejor gestión de los asuntos comunes. El punto de encuentro es que la filosofía tiene algo que decir en relación a la política, pero esa intervención puede tomar distintas formas. En el próximo apartado estudio entonces dos alternativas para entender de qué manera podría incorporarse el conocimiento filosófico a la ciudad, las cuales no necesariamente implican una identificación estricta entre filósofo y gobernante.

§2. Vías alternativas

Presento a continuación dos vías alternativas que pueden tomarse para sostener que la complementariedad entre la política y la filosofía no debe llevar necesariamente a una identificación entre las figuras del político y del filósofo.

El momento fundacional y el devenir temporal

La primera alternativa se basa en la distinción que hice en III.iii.§2 entre la fundación y el gobierno como dos momentos diversos en la política. Que sean diversos puede implicar que el conocimiento o la habilidad requerida por parte de quien funda y por parte de quien gobierna sean diferentes entre sí.

Reparé ya en que el filósofo rey es introducido en *Politeia* como un reformista que, por el alcance y las implicancias de su reforma, se vuelve un fundador. El filósofo, entonces, está llamado a fundar una nueva comunidad, a instituir el orden en las relaciones humanas que más acorde sea con las ideas del Bien y de la Justicia.

El filósofo, con su conocimiento de lo que conviene al conjunto y su entendimiento de lo que es bueno y justo en sí, es el encargado de diseñar e instituir la *politeia*, es decir, el régimen, la constitución, la forma específica que tomará la vida en común de un conjunto humano.²²⁰ Fundada esta comunidad, debe persistir. En *Politeia*, el gobierno, vimos, es equivalente a la conservación: el imperativo es prevenir todo cambio. Esto, observé en I.iii, está en conflicto con la misma naturaleza de la filosofía, que en su avance puede, presuntamente, alcanzar nuevos niveles de verdad; si la filosofía niega toda clausura en el pensamiento, si supone que la verdad alcanzada es siempre tentativa y que por tanto lo que entendemos por justo en un momento dado, y a partir de cuyo entendimiento fundamos la ciudad, puede ser refutado argumentativamente (o al menos ligeramente corregido) en un momento futuro, el buen gobierno no puede ser sencillamente sinónimo de conservación. ¿Es tal vez por eso que los filósofos, originalmente pensados como fundadores, son luego transformados en gobernantes permanentes del Estado? El filósofo es ya no, únicamente, un fundador, sino un reformista permanente; o tal vez habría que matizar esto: no es un reformista permanente, sino un gobernante que tiene como imperativo conservar la estructura de la sociedad tal como fue fundada hasta el momento en que entienda, a partir de su propia reflexión filosófica, que hay una forma mejor de ordenar la ciudad, más

²²⁰ Sobre el sentido amplio de la voz “*politeia*”, tanto en *Politeia* como en *Politikos*, ver Mara (1981, 358).

próxima a la justicia. El gobernante filósofo, entonces, debe conservar hasta que entienda que debe reformar; debe mantener, en definitiva, una permanente apertura a la posibilidad de que lo que hoy conserva, mañana sea necesario modificarlo, de forma más o menos radical.

Lo recién afirmado puede plantear alguna similitud con la acción del político tal como es retratada por el Extranjero en *Politikos*: este gobierna por medio de leyes pero las modifica cuando lo considera necesario o bien, sin modificarlas, actúa contra ellas en casos particulares si su ciencia así se lo indica. Hay, sin embargo, una diferencia relevante. El reformismo permanente o continua disposición hacia la reforma del filósofo rey supone no tanto el movimiento de los asuntos humanos como el de la comprensión filosófica. En otras palabras: no depende del cambio de las circunstancias en la vida de las ciudades, sino de cuánto avanza y se modifica la comprensión del filósofo del Bien y la Justicia. La ciudad, sin embargo, está sujeta a un permanente flujo, un movimiento incesante que hace necesario adaptar las nociones de lo bueno y lo justo a las diferentes circunstancias que se presentan. Este es el gobierno propiamente dicho: la gestión del tiempo, de las circunstancias particulares siempre sujetas a cambio. La labor del político está construida en el discurso del Extranjero desde una concepción dinámica del mundo: no es concebible pensar en él sin considerar la dimensión temporal de su acción; puede que se valga de las nociones que la filosofía provee, pero su trabajo está en el ámbito de lo particular y contingente (Schofield, 2006, 172).

Reparando en la diferencia, entonces, entre la fundación y el gobierno, siendo la primera un momento y la segunda una actividad necesariamente continua en el tiempo, podríamos arriesgar que Sócrates defiende en *Politeia* el rol del filósofo como fundador (y eventual reformista) y que el Extranjero retrata en *Politikos* el rol del político como gobernante. Ambas figuras tienen desde esa concepción un rol fundamental para la política, pero son roles claramente diferenciados, aunque se supongan entre sí: el político gobernante supone un fundador que instituya la ciudad de acuerdo a un modelo de cómo debe ser esta para ser justa; el filósofo que funda la ciudad necesita de un político que la gobierne gestionando la red de distintas artes que actúan en su seno en un contexto de fluidez temporal, en el que la necesidad de ajustes no puede derivarse únicamente de una mayor comprensión de lo que la justicia demanda (eso es perfeccionamiento) sino, también, de la necesaria adaptación a las circunstancias cambiantes en el marco de las cuales se desarrolla la vida de esa ciudad (eso es, propiamente hablando, conservación).

Fines y medios

Una segunda alternativa para distinguir al filósofo del político sin rechazar la complementariedad y eventual coincidencia de sus figuras consiste en realizar una disociación total entre la teoría y la práctica, entre saber qué hacer y saber cómo hacerlo. Si en el punto anterior distinguía la función de la fundación de la del gobierno, ahora arriesgo la hipótesis de que lo que distingue al filósofo del político es que el primero sabe qué debe hacerse mientras que el segundo sabe cómo hacerlo.

El filósofo, por su conocimiento exhaustivo del Bien y la Justicia, conoce el bien público, es decir: lo que le conviene al Estado, cuáles deben ser sus fines. Es una noción teórica que no le corresponde a ellos aplicar, sino a los hombres de Estado, a los políticos que, con la base de lo que los filósofos le plantean como bueno para el Estado en términos generales, buscan la manera de aproximarse a ello a través del gobierno de las artes de la ciudad que atiende a las circunstancias cambiantes en las que la política se desenvuelve. De alguna manera, esta estrategia implica desdoblarse el tutelaje filosófico-político que, en *Politeia*, Sócrates buscaba imponer sobre toda la sociedad: el filósofo ejerce un tutelaje sobre el político (parcial, por cierto, en tanto se limita a la definición de los fines a los cuales este, con sus acciones, debe aspirar) y el político, a su vez, ejerce un tutelaje sobre el resto de la comunidad política. La filosofía provee, entonces, un conocimiento de los fines (qué es lo bueno y conveniente a nivel comunitario) que no necesariamente contiene las indicaciones a partir de las cuales pueden alcanzarse. Es necesario, para esto, una ciencia que repare en los medios, una disciplina práctica, o, si no práctica, asociada estrechamente a la práctica, como aquella que el Extranjero de Elea propone: una ciencia cognoscitiva pero imperativa, que ordena proceder o abstenerse de proceder a las ciencias más importantes de la ciudad.²²¹

²²¹ Evidentemente, esta interpretación, formulada hipotéticamente para *Politikos*, parte de una distinción entre distintos tipos de ciencias que no está presente en *Politeia*; de hecho, el filósofo rey de Sócrates es aquel que es obligado a reingresar a la caverna una vez que ha salido de ella, asumiendo de este modo de forma personal y directa la responsabilidad del gobierno. El filósofo rey, se deduce, posee ambos tipos de conocimiento, que en el argumento socrático no son diferenciados (aunque sí, recordemos, había una distinción entre el tiempo que el futuro filósofo dedicaba a los estudios superiores que lo llevarían, finalmente, al ejercicio de la dialéctica, del tiempo que pasaba adquiriendo experiencia práctica en la ciudad). Con todo, nada en el argumento que aquí propongo excluye que el filósofo pueda reunir ambos tipos de conocimientos, el referido a los fines (que aquí identifico con el propiamente filosófico) y el referido a los medios (que identifico con el propiamente político), sino simplemente que los dos pueden ser diferenciados (lo que sí hay en *Politeia*, según concluí en el primer capítulo, aunque no se sostenga expresamente, es un conocimiento político particular no reducible a la filosofía). Nuevamente, el argumento no es que filósofo y político no puedan coincidir en *Politikos*, sino que no necesariamente lo hacen.

La ciencia política es, desde esta perspectiva, un conocimiento de los medios que permiten acercarse a los fines que otra ciencia diferente de ella, la filosofía, le indica como buenos y adecuados. En *Politeia*, esta definición de fines por una disciplina diferente afectaba, sostuve, el principio de autonomía de las artes expuesto por Sócrates en la refutación a Trasímaco (342a-c; ver I.iii). En *Politikos* no hay referencia a un principio de autonomía de este tipo (no hay una afirmación según la cual, dada una ciencia cualquiera, si esta necesita un tercero que le indique lo que le conviene a su objeto pierde, por ello mismo, su carácter de ciencia), lo cual no es suficiente para desechar la presunción de que en cierto punto cada arte es autónomo; en cierto punto porque, por caso, cada ciencia determina cuál es la mejor forma de realizar su producto.²²² En este sentido, el político le indica a las ciencias más importantes y cercanas a ella en la ciudad, la retórica, la jurisprudencia y la estrategia, el momento en que deben actuar, pero no juzga sus medios: le dice al general que emprenda la guerra, no cómo hacerlo; tampoco necesita explicarle el fin particular al que aspira: no necesita decirle que el objetivo es ganar la contienda. La estrategia no deja de ser un arte autónomo por estar subordinada a la política. *Politikos* introduce la noción de una necesaria jerarquía entre las artes en la ciudad sin eliminar completamente la autonomía de cada una de ellas, en parte porque ya no sostiene el criterio tan estricto que Sócrates había propuesto en *Politeia* (en el contexto, insisto, de la refutación a Trasímaco: el principio de autonomía no es presentado como parte de una enseñanza positiva de Sócrates sino como parte de una estrategia refutativa) de que cada arte determina por sí solo el bien de aquella cosa sobre la que es arte. La jerarquía de las artes obedece a una jerarquía de los fines. Cada arte tiene su fin propio y lo busca con su acción, pero hay fines superiores (los bienes comunitarios como la justicia) que quedan por fuera del ámbito estricto de las artes particulares y que afectan, sin embargo, a los objetos de estas. El conocimiento de cada ciencia o arte no se basta completamente a sí mismo; para garantizar efectivamente el interés del objeto al cual se aplica debe ocupar el lugar que le corresponde en el esquema de división del trabajo de la ciudad: su labor es velar por el bien de su objeto,²²³ pero en el contexto de una red compleja de

²²² Como vimos antes, el Extranjero sostiene que el político se sirve de las nociones de lo bueno, lo justo y lo bello; el político, por tanto, supone la posesión de dichas nociones, pero no necesariamente debe llegar a ellas por sí mismo.

²²³ Al hablar del objeto hago referencia al objeto directo de una ciencia. El objeto de la medicina, en este sentido, es la salud de los cuerpos, distinto (aunque ligado a) su beneficiario directo, el hombre inicialmente enfermo. De la misma manera, por ejemplo, el objeto de la estrategia es la victoria en la guerra, aunque el beneficiario sea el Estado que obtiene provecho de tal victoria.

artes que es organizada por una ciencia superior, la política, la cual jerarquiza la diversidad de intereses presentes en una comunidad.

El político sabe, paralelamente, lo que conviene a su objeto, la ciudad: la unidad y la armonía que logra por medio de su tejido. Con todo, como vimos, debe cumplir esa función con una visión de lo que es bueno y justo, desde el momento en que debe implantar en los ciudadanos opiniones verdaderas sobre ello y debe “dispensar en toda ocasión a los ciudadanos lo que es más justo” de manera de “hacerlos mejores de lo que eran en la medida de lo posible” (297b). Si el político no es filósofo, necesitará a uno que lo auxilie en esa tarea. Filosofía y política son complementarias: la primera determina los fines, la segunda dispone los medios para alcanzarlos.

Obsérvese que esta vía interpretativa no dista demasiado de la propuesta de complementariedad que, expuse en III.i.§3, presenta Laks (1990, 2022). La diferencia principal radica en la intencionalidad asignada a Platón. En la lectura de Laks, Platón conscientemente busca construir proyectos complementarios; en mi lectura, Platón, ciertamente a partir de algunas ideas básicas sostenidas, investiga, propone hipótesis, las evalúa, pero no necesariamente presenta sus textos como las conclusiones cerradas de esa investigación, diciendo que este es el ideal (la ciudad de *Politeia*), esta es la herramienta teórica para la llevarla a la práctica (la noción de imitación por medio de la ley en *Politikos*) y este es el segundo en orden de preferencia, el proyecto factible de ser realizado empíricamente que se aproxima a y se basa en el modelo ideal (la ciudad legislada en *Nomoi*).

¿Desaparece el filósofo rey en *Politikos*? La pregunta, entiendo, está mal planteada. La tesis del filósofo rey tiene sentido en el contexto particular de una búsqueda en un diálogo puntual: no desaparece por no ser presentada en otro diálogo en el cual, debemos observar además, la voz principal ha cambiado. Y ha cambiado, se puede sostener en consonancia con Blondell (2002, 318, 386-387) y Lane (2005a, 341), porque Platón nos quiere decir que la filosofía va más allá de Sócrates, que la filosofía socrática es una forma entre otras de hacer filosofía: “La filosofía es ahora más grande que Sócrates” (Blondell, 2002, 387).²²⁴

²²⁴ Trad. propia.

El Extranjero de Elea no tiene compromisos con lo dicho por Sócrates en otro contexto, aunque sí pueda compartir ciertas cuestiones con él, como las que señalé en III.ii (puntos a los que, a su vez, puede haber llegado por caminos diversos de los de Sócrates). Otro punto de encuentro, sostengo ahora, es que la política necesita a la filosofía; pero la respuesta a esta necesidad se puede articular de diferentes maneras, como intenté demostrar en este último apartado, con la distinción, primero, entre fundación y gobierno, y, luego, entre determinación de los fines y determinación de los medios. De modo que si la coincidencia entre filósofo y político es posible, no resulta sin embargo forzosa, es más: la identificación de uno y otro constituye un obstáculo para la determinación del contenido propio del político. Podemos aceptar que el conocimiento de lo justo y lo bueno le es necesario al político, pero este no es el contenido de la ciencia política, definidora de ese político, sino que es algo que esta ciencia, más bien, presupone. La inseparabilidad, en el sentido de que el político no podría hacer su labor sin nociones mínimas de lo que la justicia demanda y por tanto sin un contacto con la filosofía que permite conocer esas nociones, no es, al fin y al cabo, mismidad. Incluso si filósofo y político coinciden en la misma persona, como puede suceder, no se deriva que uno sea político por el simple hecho de ser filósofo. El filósofo político debe tener filosofía y debe tener arte político.

Lo común a Sócrates en *Politeia* y al Extranjero de Elea en *Politikos*, entiendo entonces, es que debe haber un rol para la filosofía en la política. La cuestión es explorar cuál puede ser ese lugar: ¿el gobierno directo? ¿La fundación? ¿El consejo o guía proporcionado a los políticos?²²⁵ No considero que Platón haya resuelto esta cuestión de la forma en que, terminantemente, lo hace por ejemplo Kant a fines del siglo XVIII. En un artículo secreto, casi al cierre de *Sobre la paz perpetua* (1795), el filósofo de Königsberg sostiene que, al tiempo que no es deseable que los filósofos gobiernen porque eso corrompería su libre uso de la razón, es ventajoso para los Estados considerar “las máximas de los filósofos sobre las condiciones de posibilidad de la paz pública”, lo que en ningún sentido implica darles un lugar relevante en la estructura estatal sino, simplemente, oír lo que tienen para decir al dejarlos “hablar libre y públicamente” (2014, 330). En Kant, los filósofos son útiles en la política limitándose a hacer lo que los convierte en tales:

²²⁵ Ver Larivée (2018, 19-20), para quien de hecho las opciones alternativas de que el filósofo y el político se identifiquen, que el político comparta algunas habilidades propias del filósofo sin ser la misma persona y cumpliendo una función diferente, o que el político y el filósofo actúen como un equipo en el cual uno aconseja y el otro recibe el consejo son posibles y se encuentran en diferentes diálogos platónicos: la primera opción en *Politeia*, la segunda en *Nomoi* y la tercera en el *Alcibiades I*, cuya autenticidad continúa siendo motivo de discusión; ver respecto de este último punto la nota 6 del artículo de Boeri y de Brasi (2017, 19-20).

no es necesario un involucramiento directo en la política, sino simplemente que piensen en libertad sobre las cuestiones públicas.

En principio, parecería que Platón busca un tipo de vínculo entre filosofía y política más fuerte que este. Evidentemente, el hecho de que se permita la filosofía en la ciudad no alcanza para que esa práctica tenga consecuencias sobre el modo de gobierno. Además, si la ciudad se vuelve un lugar peligroso para el filósofo que quiere entrar en política, es claro que no hay una disposición a aceptar tomar en consideración aquello que los filósofos tienen para decir.²²⁶ Tal vez Kant piense algo parecido, desde el momento en que el artículo de tomar en consideración las máximas de los filósofos se mantiene como un secreto. En cualquier caso, en los diálogos platónicos parecería buscarse algún tipo de garantía más consistente de que la política no marchará indiferente a aquello que la filosofía puede proveerle.

La cuestión no es si el político necesita a la filosofía: ha quedado demostrado, desde ambos diálogos, que esto es así. Con todo, no es esto lo definitorio del político, y aun la necesidad de la filosofía no implica una identidad. ¿Puede ser político un filósofo? Sí, siempre que además de hacer filosofía tenga en su posesión la ciencia política, aquella que define al político. ¿Puede ser uno político sin ser filósofo? Mi respuesta es también afirmativa, dado que poseer la ciencia política descrita por el Extranjero es lo que define al político, y esta es diferente a la filosofía incluso si necesita de ella.

v. La ciencia política

A no mucho de comenzar el L.V de *Politeia*, Sócrates expresa, ante el desafío de enfrentarse a las tres olas de oposición al proyecto de *polis* justa que hasta ese momento construyó, la más grande de las cuales será la de la posibilidad de esta ciudad, su inseguridad e incertidumbre con respecto a lo que vendrá. A las palabras de aliento que Glaucón le ofrece para que se anime a emprender el camino, Sócrates le responde:

Si yo estuviera confiado en saber aquello de lo cual debo hablar, sería excelente tu manera de darme ánimo, ya que, quien conozca la verdad, puede hablar con seguridad y audacia sobre los temas más caros e importantes en medio de personas

²²⁶ Dice Sócrates en *Politeia* que el filósofo que se aparta de la corrupción común y se logra poner a salvo logra algo, pero no “muy importante, al no hallar la organización política adecuada, pues en una apropiada crecerá más y se pondrá a salvo a sí mismo particularmente y al Estado en común” (497a).

inteligentes y queridas. Pero exponer teorías cuando aún se duda de ellas y se las investiga, tal como debo hacer yo, es temible y peligroso; y no por incitar a la risa, ya que eso sería pueril; el peligro consistiría más bien en que, al fracasar respecto de la verdad, no solo caiga yo sino que arrastre en mi caída también a mis amigos en relación con las cosas en que menos conviene errar (450e-451a).

El fragmento podría pasar por una reproducción más de la confesión de ignorancia socrática. Sócrates se excusa preventivamente de presentar una doctrina equivocada. Sin embargo, sostengo que hay algo más. Sócrates no dice que desconoce la verdad y que por ello solo puede dedicarse a examinar las proposiciones que sobre ella tienen otros, sino que admite que está camino a ella, en pleno proceso de investigación. La exposición demanda, sin embargo, la presentación de las conclusiones de esta investigación como si, en efecto, estuviera ya finalizada, aun si estas conclusiones deben sostenerse frente a las dudas o críticas que surjan y resistir las refutaciones posibles, razón esta por la cual el tratamiento no deja de ser dialéctico.

Hay dos cuestiones relevantes a reparar del fragmento citado. Primero, la importancia del tema. El filósofo se preocupa por toda la realidad, pero en su preocupación universal establece jerarquías: hay cosas de mayor y cosas de menor importancia. ¿Se mantiene esta idea en *Politikos*? El Extranjero de Elea sostiene en *Politikos* que al método de argumentación utilizado, la división dicotómica, que puede identificarse como uno propio de la dialéctica, “no le preocupa más un tema venerable que uno que no lo es, y no asigna menos valor a lo más pequeño y más a lo más grande, sino que siempre, en conformidad consigo mismo, logra alcanzar lo que es más verdadero” (266d). Lo que sostiene el Extranjero parece contradecir aquella importancia jerárquica que el filósofo le asigna a los diferentes temas de investigación. Sin embargo, el fragmento tácitamente admite esa jerarquía (hay temas más grandes y otros más pequeños), apuntando únicamente a que el método filosófico no debe diferenciar entre uno y otro al momento de analizarlo o, en otras palabras, que la relevancia relativa del tema no debe implicar que los métodos de investigación se apliquen de manera más laxa. Toda investigación debe ser emprendida con la misma seriedad y con una aplicación estricta de los métodos disponibles. Hay sin embargo temas relativamente más importantes, los cuales merecen un tratamiento más urgente por parte de los filósofos. El tratamiento de temas menores, como el del tejido en *Politikos*, puede servir a manera de práctica para los más importantes, como la política.

La preocupación de Sócrates por hablar de un tema importante sobre el que aún no tiene conclusiones definitivas debe entenderse, a mi parecer, genuinamente. A Sócrates no le preocupa tanto estar equivocado, lo que puede remediarse con el avance de la misma investigación, es decir, con la continuidad de la actividad filosófica, sino las consecuencias que de esa equivocación pueden derivarse. Sócrates está tratando un tema de máxima importancia: ¿debe uno practicar la justicia o la injusticia? ¿Qué conviene al ser humano como modo de vida? Los resultados de esa investigación pueden repercutir en la felicidad de sus compañeros. Compañeros que, y esta es la segunda cuestión a apuntar, señala como inteligentes y queridos. El que sean queridos implica el compromiso personal de Sócrates con sus interlocutores, especialmente Glaucón y Adimanto. Sócrates no quiere ser causa de un mal, pero mucho menos de uno que afecte a aquellos a los que quiere. Sócrates ejemplifica, en su misma acción, un poco de ese egoísmo que quiere eliminar de plano de los guardianes de la ciudad buena por medio de la instauración del comunismo: le interesa a título personal no generarle mal a personas que quiere, que son, en algún sentido, suyas. Luego está el otro elemento: se encuentra ante personas no solo queridas sino, también, inteligentes. El peligro radica no en convertirse en objeto de burla por aquello que está a punto de decir, sino de convencerlos con su discurso cuando él mismo no está plenamente convencido. Sus interlocutores son al fin y al cabo inteligentes, pero no han avanzado en el camino de la dialéctica y la filosofía tanto como Sócrates. Y el riesgo de que adopten sus argumentos sin cuestionarlos no radica únicamente en que estos ejerzan una influencia negativa sobre ellos, i.e., los lleven a actuar de una manera que no les conviene, sino que además, en razón de su inteligencia, estos terminen influenciando a otras personas. En última instancia, el error que Sócrates pueda cometer sería capaz de afectar no únicamente a sus compañeros, queridos por él, sino también a otros en la ciudad: Sócrates sería causa así de un gran mal.

Las lecturas que identifican la propuesta de Sócrates en *Politeia* con un programa político que Platón pretendía realizar se encuentran con el obstáculo de que el mismo Sócrates la pone en dudas, planteándola como una hipótesis objeto de una investigación en curso. Y mi posición es que no hay ironía en esto: Platón le hace expresar genuinamente a Sócrates que lo que está a punto de exponer, la hipótesis del filósofo rey, no debería tomarse como un dogma que excluya toda discusión ulterior y debería ser considerado con cuidado por las consecuencias que de ella se pueden derivar. La investigación que Sócrates dice haber emprendido en torno a la justicia, la

política y la filosofía, y de la cual nos presenta únicamente sus avances, debe continuar. A mi entender, *Politikos* representa otra faceta de la misma investigación, que no es de Sócrates sino de Platón, el autor de ambos diálogos.

Filosofía y política son, sostuve, dos cosas diferentes, pero evidentemente ronda en Platón la idea de que deben marchar juntas; qué tan juntas es algo a explorar. Por lo pronto, queda claro en *Politeia* que la subsunción del político en el filósofo no es una forma adecuada de abordar el problema, al menos si de lo que se trata es de entender qué es aquello que define al político. Analicé en I.iii, en efecto, que la hipótesis del filósofo rey termina generando una negación de la propia política, lo cual no necesariamente es conflictivo en el contexto del diálogo si su objetivo inmediato no es arribar a una definición del conocimiento político. Este objetivo sí está, expresamente, en *Politikos*. Como observé en II.iv, sin embargo, la exposición del político realizada por el Extranjero adolece de una serie de problemas tanto en su configuración teórica como en sus implicancias prácticas.²²⁷ Es una descripción incompleta, que, como he señalado repetidamente, tiene un carácter funcional, dejando de lado toda consideración de contenidos concretos.

La tesis con la que voy a finalizar es sencilla y se configura en torno a aportes de dos autoras: Lane (2005b) y Larivée (2018).

Lane (2005b) observa que si uno de los objetivos de los diálogos platónicos es impulsar a los lectores a que hagan filosofía por sí mismos, no haríamos mal en interpretar que estos se concentran más en “aquello que él cree heurísticamente útil como propedéutica para la filosofía que en sus propias creencias filosóficas del momento” (158).²²⁸ A través de sus diálogos, Platón nos prepara, nos ofrece menos doctrinas y conceptos firmemente establecidos que criterios para emprender nuestras propias investigaciones. Las ideas presentadas por Sócrates en *Politeia* y por el Extranjero en *Politikos* pueden ser no más que los puntos de partida de esa investigación.

La noción de propedéutica está presente en la interpretación de *Politikos* de Larivée (2018), como señalé antes (II.i, II.iv). La autora propone entender el diálogo como uno perteneciente al género protréptico, que busca explícitamente exhortar a continuar el camino iniciado y no presentar una doctrina cerrada: “El objetivo principal [del diálogo] en el momento

²²⁷ Curiosamente, *Politikos* ha sido señalado como un diálogo más enfocado en la práctica política que *Politeia* (por ej. Zuckert, 2009); amén de que esto se sustenta en el tratamiento que el Extranjero dispensa a la ley, no debe dejarse de notar que el tratamiento de la figura del político es de un alto nivel de abstracción.

²²⁸ Trad. propia.

en que fue escrito era dirigir a los lectores en la dirección de una búsqueda, una persecución que estaría todavía delante de ellos una vez que hubieran leído la última línea del texto” (30). Esa búsqueda, según la autora, tenía un objeto preciso, la ciencia política, y tal vez pueda definirse mejor como construcción que como búsqueda: “[...] Platón compuso el *Político* como un protréptico a una ciencia que estaba todavía por venir en el momento en el que escribía. Esa ciencia no se encontraba en ninguna parte, era muy necesaria y Platón creía que podía ser desarrollada” (32).²²⁹

Mi tesis, siguiendo a Larivée, es que Platón invita a otros a continuar la investigación que él ha iniciado y de cuya búsqueda ha dejado rastros no solo en *Politikos* sino también en *Politeia*, amén de que el objetivo principal de este último diálogo no fuera, como sostuve, la definición de la ciencia política. Mi propuesta es, en otras palabras, entender ambos diálogos como proyectivos respecto de la ciencia política: ambos comparten la necesidad de que la política esté fundada sobre un tipo de conocimiento particular y se lanzan, en un caso de una forma más directa y analítica (*Politikos*), en el otro menos (*Politeia*), a construirla. En esas investigaciones diversas, Platón ofrece ciertos elementos mínimos para que uno mismo emprenda o continúe la búsqueda. En lo que sigue intento recopilar esos puntos, las bases de lo que podría denominarse una ciencia política platónica: los presupuestos sobre los que se funda, los contenidos que debería contener y el objetivo cuyo alcance debería hacer posible.

§1. Presupuestos: la condición humana

El punto de partida radica en la condición humana. La política trata de seres humanos viviendo juntos; los presupuestos de la construcción de una ciencia política son, por tanto, los que definen a la naturaleza humana, particularmente cuando los individuos entran en interacción.

En *Politeia*, Sócrates hace nacer la ciudad de las necesidades de los sujetos. Estas necesidades son múltiples y naturales. La multiplicidad genera que cada uno sea incapaz de valerse por sí mismo para satisfacerlas. La naturalidad implica que uno no puede evadirse de ellas: son por eso parte de la condición humana (*Politeia* 369a-c). Se trata de necesidades tales como las de alimento, vivienda, ropas, etc. (369d-371e), todas las cuales deben satisfacerse no para hacer una buena vida sino para permitir que la vida, simplemente, subsista: los seres humanos se asocian entre sí para sobrevivir. Luego vendrán, tras la declaración de Glaucón de

²²⁹ Trad. propia.

que la ciudad de Sócrates es una digna de cerdos, las necesidades artificiales que el ser humano se impone a sí mismo y de las cuales podría sí evadirse, aunque no sin esfuerzos una vez habituado a ellas. Aun si estas necesidades artificiales no forman parte, en principio, de la condición natural del hombre, derivan directamente de la estructura compleja de su alma.²³⁰ Sin intenciones de poner sobre análisis la estructura tripartita del alma que Sócrates presenta en *Politeia* y que hace corresponder con las tres clases de su ciudad buena, lo que debemos observar es que hay en el alma humana tendencias contrapuestas.

La complejidad del alma y de la ciudad está dada por la multiplicidad de partes que pueden y deben idealmente coordinar su movimiento hacia lo mejor para el conjunto pero que no necesariamente lo hacen, desde el momento en que cada parte difiere sobre lo que es mejor: el ser humano se ve sujeto así a deseos simultáneos de ir hacia un lado y a otro, de satisfacer apetitos sin consideración de la conveniencia de hacerlo o seguir un curso de acción racional, examinando qué es lo mejor en general y en cada momento. La conflictividad que está en el origen de la política misma anida en el alma del ser humano. La analogía entre alma y *polis*, analizada en III.ii como un punto de encuentro entre los dos diálogos, refleja esto al igual que el objetivo compartido de que tanto las vidas de los seres humanos como las de las comunidades en las que estos habitan se organicen racionalmente.

La conflictividad aparece, vimos antes, a partir de la irrupción de estas necesidades artificiales, que generan no únicamente la posibilidad de guerra externa sino también la aparición de la riqueza y la pobreza, es decir, de las desigualdades que amenazan la unidad de la ciudad. La política debe lidiar con esa conflictividad que es connatural al hombre, desde el momento en que incluso si es posible imaginar el estado de cosas previo a la irrupción de las necesidades artificiales que causan directamente la aparición del conflicto en la comunidad, no es concebible la permanencia del ser humano en tal estado. La instauración del comunismo de bienes, mujeres e hijos dentro de las dos clases superiores busca eliminar la posibilidad de conflicto al interior de ellas al borrar toda diferencia en términos de propiedad y desterrar la posibilidad misma de establecer comparaciones entre lo que uno posee y lo que posee el otro, entre la felicidad relativa de diferentes sujetos. El comunismo es, así, una respuesta al conflicto: se gestiona su desaparición, pero únicamente al interior de las dos clases superiores, y por otra parte este

²³⁰ En este sentido, puede sostenerse que esta ciudad lujosa y corrompida es de hecho más real y humana que la ciudad original de Sócrates (Ambuel, 2013, 207).

conflicto siempre amenaza con surgir. Sócrates nunca analiza la extensión del comunismo a la clase productora; amén de que la atención dedicada a esta tercera clase es escasa, no parece preocuparle que en ella haya propiedad privada, aunque sí, en nombre de la conservación de la unidad de la *polis*, que se mantengan dentro de ciertos límites las diferencias de riqueza.

La insuficiencia individual, la necesidad de cooperación, la complejidad estructural del ser humano y su tendencia al conflicto son por tanto notas de la condición humana que debemos considerar como presupuestos de la ciencia política. El conocimiento que debe fundamentar un buen gobierno, si ha de ser efectivo ha de ser realista, lo que implica considerar estas nociones mínimas referentes a la naturaleza del material con el que trabaja, las personas. El ser humano está naturalmente inclinado a asociarse y convivir con otros, pero de esa asociación y convivencia surge también naturalmente el conflicto. Conflicto que, en última instancia, encuentra su solución en el orden que el político debe instaurar.

En *Politikos*, ya desde la división inicial y particularmente en la segunda parte de esta, aquella que apunta no al carácter de la ciencia política sino al de la naturaleza de su objeto, el Extranjero muestra a la política surgiendo no de la nobleza humana sino de la necesidad (Zuckert, 2009: 185-186). La imagen del ser objeto de la política como un cerdo bípedo o un bípedo sin plumas (*Politikos* 266a-e) deja de lado toda consideración de la racionalidad del ser humano o de su capacidad para llevar un tipo de vida noble y provechoso, superior a cualquiera a la que otros seres vivos puedan aspirar. La consideración de la política debe partir de la admisión de nuestro carácter débil y conflictivo, de nuestro estado de indefensión y vulnerabilidad ante la naturaleza, de nuestra orfandad respecto a una divinidad que nos cuide de los peligros y nos provea con aquello que nos permite satisfacer nuestras necesidades naturales. Son esas necesidades las que provocan la emergencia de las artes (*Politikos* 274b-d) y, de entre ellas, el político, presentado ahora como un arte coordinador de las demás artes, cuyo gobierno sobre estas, basado en su conocimiento del *kairos*, constituye un medio para el fin propio de la política: el procesamiento del conflicto que una vez más aparece como nodal.

El conflicto no surge en *Politikos* ni de la presión puesta sobre la ciudad para la satisfacción de las necesidades artificiales ni de las diferencias de riqueza. Y sin embargo, en el discurso del Extranjero de Elea el conflicto sigue presentándose como algo natural (Lane, 1998, 11; Márquez, 2012, 22, 244, 315-316; Migliori, 2018, 39) y vinculado a la complejidad del alma humana. Nuevamente encontramos tendencias contrapuestas en los seres humanos, las que él

identifica como dos partes de la virtud: la valentía y la sensatez o moderación. Como el interés del Extranjero en su búsqueda está puesto exclusivamente en lo colectivo (a diferencia de Sócrates en *Politeia*, cuyo interés radica tanto en la colectividad, es decir la *polis* o en la justicia comunitaria, como en la individualidad, es decir el alma humana o la justicia al interior de cada individuo), su foco se pone sobre la difícil convivencia entre seres dominados por una y otra parte de la virtud; de ahí, sostiene Larsen, la preocupación por esas dos partes de la virtud en particular en detrimento de las otras (2020, 565). Se conserva sin embargo el principio de que los seres humanos tienen tendencias contrapuestas; el predominio de una de ellas a nivel social resulta erosiva y finalmente destructiva para las comunidades, que necesitan ambas, puestas en acción cada una de ellas discrecionalmente según las circunstancias del momento, para su supervivencia.

El ser humano está indefenso, desprovisto del cuidado de la divinidad, y tiene una tendencia hacia el conflicto que acentúa la fragilidad de su condición. Así, cuando se afirma que la política es un cuidado del ser humano ante la presencia de una naturaleza hostil (Griswold, 1989, 148, 152; Rosen, 1995, viii, 16, 45; Zuckert, 2005, 10 y 2009, 180, 185), debemos atender a que esa naturaleza hostil no se refiere únicamente a la exterior, que amenaza nuestra existencia en un sentido físico, sino también a la interior: a nuestra tendencia natural hacia el conflicto por la propia complejidad de nuestra constitución. La razón de la existencia de la política es ese conflicto. Su objeto es el cuidado; es, en ese sentido, y aunque parta de una faceta negativa de nuestra condición, una ciencia noble.

Hay otro elemento concerniente a la condición humana presente en los textos: la desigualdad entre las personas. Señalé que era este un punto en común entre Sócrates y Trasímaco en I.i.§2. La desigualdad en capacidades entre los seres humanos es un dato de la realidad. En *Politeia* esto repercute sobre las funciones sociales que cada uno puede desempeñar satisfactoriamente y el grado de felicidad que le es dado alcanzar, el cual está limitado, según vimos en III.iii.§1, por la potencialidad diferente de cada uno de llevar una vida racional. Ahora bien, la diferencia de capacidades se puede explotar socialmente al asignar a cada persona la función que más capaz es de realizar y no dar a uno funciones más altas de las que este podrá llegar a cumplir jamás; lo que no puede hacerse es rechazar esa desigualdad o, en otras palabras, no se puede construir una ciencia política que descansa sobre el presupuesto irreal de la igualdad. El Extranjero en *Politikos*, por cierto, no hace esto, aun cuando en su presentación del político no

repare sobre la natural desigualdad entre los hombres de la manera en que lo hace Sócrates en *Politeia* (y aun cuando, a su vez, subraye la naturaleza común a gobernantes gobernados al rechazar el modelo del pastor). Nuevamente, esto puede explicarse por la diferente naturaleza de los proyectos de cada diálogo.

En *Politeia*, se debe organizar la división de la ciudad en clases, y esto se hace a partir de una diferenciación en las posibilidades que los diferentes individuos tienen de cumplir un rol social útil, evitando que los no capacitados para una función dada (sobre todo si se trata de las altas funciones, la defensa y el gobierno) la ejerzan y de procurar, a su vez, que los más capaces de dirigir la ciudad sean quienes efectivamente lo hagan. En *Politikos*, por otra parte, el Extranjero no solo no pone el foco explícitamente en la desigualdad sino que por momentos parece adherir a cierto principio de igualdad, por ejemplo al momento de rechazar la identificación del político con el pastor con el argumento de que el político y aquellos a quienes gobierna son más parecidos entre sí que un pastor y su rebaño de animales (275c; Stern, 1997, 266, 273). Otro punto en que el Extranjero parece adherir a una postura más igualitaria que la de Sócrates es cuando menciona la posibilidad que los seres humanos tendrían de filosofar y de hablar con los animales en la era de Cronos (272b-c): en ese punto, todos los seres humanos serían capaces de filosofar, algo que el Sócrates de *Politeia* rechazaría tajantemente, pues según él la filosofía es propia de naturalezas filosóficas. Con todo, y aunque no se detenga demasiado sobre ellas, las desigualdades persisten en el discurso del Extranjero: en la descripción del tejido político, por ejemplo, el Extranjero distingue los materiales malos y desechables de los buenos y útiles, y dentro de estos últimos plantea que se pueden distinguir semejanzas entre algunos y desemejanzas con otros (308c). De hecho, y como vimos, es parte del instrumental del político la capacidad de hacer distinciones. Y las distinciones no son arbitrarias: responden a la diversidad que, tras la estructura compartida por todos los seres humanos, es propia de la naturaleza humana.

§2. El contenido de la ciencia política: la visión comprensiva y el momento oportuno

Los presupuestos de la ciencia política son ajenos a la propia ciencia, actúan como premisas que la sustentan y condicionan. La cuestión del contenido, en cambio, apunta a lo propio de la ciencia, a su identidad: ¿qué sabe quien tiene la ciencia política? De los tres elementos que presento en esta sección, el del contenido es probablemente el más elusivo, aquel

que más le ha costado precisar a los personajes de Platón. Amén de las respuestas tentativas que procedo a analizar, tanto Sócrates como el Extranjero, y este último de forma más acentuada, encuentran útil explicar lo que el político sabe a partir de aquello que hace, y encuentran a su vez ilustrativo describir esto a través de imágenes: el político hace con la ciudad lo que el pintor con su pintura (Sócrates); el político hace con la ciudad lo que el tejedor con su tejido (Extranjero de Elea).²³¹

Sostuve en I.iii que Sócrates mismo en *Politeia* rechaza la identificación del conocimiento filosófico con el conocimiento político. Incluso si el político debe ser un filósofo y necesita de la visión y comprensión del Bien y la Justicia, necesita también algo más, que es lo que lo convierte justamente en político; de ahí el proceso formativo del filósofo rey, que separa el tiempo de ejercicio dedicado a la dialéctica de aquel dedicado al desempeño de distintas funciones en la ciudad. Sabemos poco, sin embargo, de lo que aprende en el ejercicio de dichas funciones cívicas: Sócrates se concentra en la adquisición, mucho más difícil y determinante desde su óptica, de la habilidad dialéctica necesaria para llegar a la contemplación de las Ideas más importantes. Es en la explicación de la dialéctica que aparece un elemento fundamental de esta, responsable tal vez en parte de la tendencia a y el atractivo de identificar el filósofo y el político. Se trata de la síntesis.

Dice Sócrates que “el que puede operar la síntesis es dialéctico y el que no puede, no” (537c).²³² El político opera sobre multitudes complejas, con diferencias e intereses encontrados. Su primera capacidad parece ser mirar por sobre esas diferencias para encontrar el bien propio de la comunidad. No es casual que Sócrates repita que al fundar la ciudad no se busca la felicidad de ninguna clase en particular, sino la de toda la *polis* (420d, 466a). La felicidad deriva o se identifica acaso con aquello que conviene a uno; el político debe conocer aquello que conviene a su objeto, la ciudad. Y para ello es que necesita la síntesis, porque su objeto parte de los propios seres humanos que forman la ciudad y sin los cuales no habría de hecho ciudad, pero supera a su vez a todos ellos. El político necesita una óptica general (429d) que le permita entender lo común a todos los miembros de la comunidad; necesita un cierto grado de abstracción de las particularidades que conforman el todo de su objeto, razón por la cual la habilidad dialéctica, que supone la capacidad de síntesis, le puede ser útil y necesaria. En definitiva, la ciencia política

²³¹ Vimos en I.iii que Sócrates usa dos imágenes más: la del médico (también usada por el Extranjero en *Politikos*) y la del piloto.

²³² Uso aquí la trad. de Divenosa y Mársico (2005).

debe ser capaz de reducir los miembros a la unidad, de sintetizar los diferentes elementos que componen la comunidad, de capturar aquello que define su interés. El político se caracteriza por su perspectiva particular, capaz de superar la visión de lo particular para observar la globalidad. Perspectiva esta necesaria, por cierto, para cumplir la función de legislación que resulta ser propia del político (Fossheim, 2020, 442) y que actúa por medio de generalizaciones.

En este sentido debemos observar que la justicia es la virtud política por excelencia por la forma en que es definida por Sócrates. No se trata de una virtud más junto a las otras sino que es una que se posiciona por sobre ellas: identificadas cada una de las otras tres virtudes con una clase particular de la ciudad, Sócrates afirma que la justicia es aquella que brinda a todas ellas “la capacidad de nacer y, una vez nacidas, les permite su conservación” (433b). La justicia, virtud relacional, propia de los conjuntos con partes diferenciadas, es el orden entre dichas partes, que vela por el bien del conjunto más que por el de las partes; como sostuve antes, sin embargo, puede derivarse del texto que el bien o la felicidad del conjunto implica indirectamente la felicidad de sus partes componentes, una felicidad limitada por las potencialidades diferentes de cada uno, pero la máxima, sin embargo, a la que cada uno puede verdaderamente llegar.

Si *Politeia* pone el foco en la globalidad, *Politikos* parece realizar el movimiento inverso al poner la lente sobre la particularidad de cada momento y lo que sus circunstancias demandan. Este cambio de perspectiva puede generar confusión, pero en el Extranjero la política sigue siendo, evidentemente, una actividad dirigida al gobierno de comunidades, de rebaños, algo que puede resultar una obviedad pero que sin embargo posee cierta importancia en el tema bajo estudio (piénsese por caso en la diferenciación entre el cuidado filosófico y el cuidado político de los seres humanos al que aludí en la sección anterior). El hecho de que el político gobierne no individuos aislados sino comunidades complejas reclama de él la misma capacidad de síntesis que Sócrates le exige al filósofo rey. Lo distintivo de *Politikos*, como Lane lo ha señalado, es el énfasis puesto sobre la dimensión temporal de la política, que lleva a entender a la ciencia política como un “conocimiento de la relación entre otras formas de conocimiento y las demandas temporales del momento de la acción” (1998: 3-4). La definición funcional de la política como una ciencia gobernante de ciencias permite entender lo propio de esta. El carácter directivo de esta ciencia demanda de ella, además, y como lo señala Fossheim (2020), una cierta pericia en comunicación: el político no solo debe saber qué es lo más conveniente para la

comunidad en cada momento sino también ser capaz de comunicar esto a los ejecutores de las ciencias y artes subordinados de una manera comprensible para ellos (443).

¿Resta esta definición de la política autonomía a las otras ciencias? Evidentemente sí, pero uno deja *Politikos* con la idea de que la autonomía de una ciencia o arte determinado nunca es absoluta. Tampoco, por cierto, la política, que como vimos necesita, al menos, de la iluminación filosófica, y que, además, por su propio carácter cognoscitivo y directivo es incapaz de actuar por sí misma: para tener efectos sobre la realidad necesita la intermediación de otras artes.

La ciencia política debe contener una visión global de los distintos elementos componentes de la ciudad, debe formular una síntesis de ellos que permita definir, con la debida asistencia de la filosofía que aclare lo que es justo y bueno en sí, lo que conviene o es en interés del conjunto, y debe incluir además la capacidad de ajustar los cursos de acción según lo que las circunstancias demandan en cada momento. El foco del político no está, pues, sobre lo que el ciudadano debe ser en tanto individuo para alcanzar la felicidad o realizar la mejor versión de sí mismo; como sostuve, si al político le interesa fomentar la virtud de sus ciudadanos es solo en la medida en que esto es útil y contribuye al bien de la ciudad que gobierna. El foco sobre las circunstancias implica que el político debe no solo poseer una lectura global de lo que le conviene a la comunidad sino también una capacidad de entendimiento de cómo alcanzar eso de forma continuada en el tiempo. Dado que los asuntos humanos indefectiblemente se mueven, el gobierno no puede ser simple conservación, como sostenía Sócrates en *Politeia*: el gobierno es lectura del momento y adaptación y ajuste de las variables para lograr, sí, un objetivo estable e invariable.

§3. El fin del arte político: equilibrio y estabilidad en la pluralidad

¿Cuál es el fin u objetivo de la política? En III.iii.§1 analicé la diferencia entre ser causa de la preservación y ser causa de la felicidad de una comunidad. Evidentemente quien es causa de la preservación es causa indirectamente de la felicidad, pues una comunidad que se desintegra pierde la posibilidad de ser feliz; no obstante, una comunidad puede durar sin ser necesariamente feliz. La política, podemos sostener que se deriva tanto de *Politeia* como de *Politikos*, debe garantizar mínimamente una duración que haga posible la felicidad en su seno. Debe garantizar, entonces, la justicia: aquella virtud que, como vimos en el apartado anterior, Sócrates sostiene

está en el origen de las otras virtudes y posibilita su continuidad. La labor del político es instituir la justicia (a través del acto fundacional o de reforma) y conservarla (a través de la adaptación a lo que las circunstancias de cada momento demandan, es decir, entendiendo a la conservación de una manera diferente a aquella que prescribe evitar todo cambio).

Instaurar la justicia implica conocerla. Y el único capaz de conocer la justicia parece ser el filósofo. Como sostuve antes: filosofía y política son aparentemente inseparables en *Politeia* (de forma más radical, al apostar a la coincidencia entre filosofía y poder político) y también en *Politikos* (de forma más sutil, menos abierta y menos determinada), pero la inseparabilidad no es mismidad. El filósofo, que puede ser político, debe tener, cuanto menos, una voz en los asuntos políticos que debe ser considerada. Filosofía y política, diferentes la una de la otra, deben trabajar juntas; de qué manera es lo que se debe continuar investigando. Y si bien he subrayado la necesidad que el político tiene del filósofo para que lo guíe en su trabajo, no debería pasar desapercibido que la necesidad es mutua, desde el momento en que, y esto es más visible en *Politeia*, es en conveniencia del filósofo el establecimiento de una comunidad amigable con la filosofía, que deje de verla con sospecha y que deje de juzgarla como una práctica inútil, sin nada que aportar a la comunidad; es en conveniencia del filósofo, asimismo, una comunidad que le provea la posibilidad de dedicar su vida a realizar su potencial sin tener que preocuparse continuamente por su sustento.

La justicia implica un todo cohesionado y ordenado. Instaurar y conservar la justicia significa entonces garantizar la unidad del cuerpo que se gobierna. Una unidad que parte de la diferencia: diferencia en capacidades, en el discurso de Sócrates, diferencia de tendencias comportamentales y sesgos cognitivos derivados de esas tendencias, en el discurso del Extranjero. Las diferencias, sostuve, son un dato de la realidad que no puede negarse sino únicamente gestionarse. A Sócrates, las diferencias le permiten realizar una agrupación de individuos diversos que comparten capacidades similares para el desarrollo de determinadas actividades en la ciudad: actividades productivas, de defensa o de dirección; le permite, en otras palabras, organizar la comunidad. Sin embargo, esta separación en estamentos rígidos, aun si es útil a los fines de organizar la estructura social de manera que cada tarea sea desempeñada por aquel que es más capaz de ello, lo que es de especial importancia en las tareas más altas del Estado, es tal vez riesgosa si de lo que se trata es de mantener la unidad de la comunidad toda. En efecto, aquello que Sócrates intenta evitar al mantener las diferencias de riqueza dentro de

ciertos límites, a saber, que la unidad de la ciudad no se rompa y esta se divida de hecho en dos ciudades distintas dentro de un mismo espacio, en conflicto permanente la una con la otra²³³ (551d), puede fácilmente suceder si quienes conforman el estamento productor y quienes conforman el estamento de los auxiliares y guardianes, que comparten un modo de vida en común (con propiedad privada los primeros, sin propiedad privada los segundos), comienzan a verse como extraños los unos a los otros en razón del mismo logro al que Sócrates apostaba: el fuerte lazo de unidad y solidaridad en la clase guardiana. Ese lazo de solidaridad puede dar por tierra con el objetivo de Sócrates al instituir el comunismo. En efecto, el guardián cuyo egoísmo se busca conjurar por medio de la posesión común de bienes, mujeres e hijos puede sentirse identificado y, al fin y al cabo, en posesión de algo que estima valioso: su pertenencia a una clase particular. Tal vez pueda concluirse de esto que la rigidez estamental no es, al fin y al cabo, en beneficio de la unidad.

Politikos presenta una visión distinta en este sentido, al no intentar ya separar lo diferente sino combinarlo en una mezcla virtuosa. Ciertamente, el proyecto es distinto desde sus bases: el Extranjero no parte de la consideración de las capacidades de los ciudadanos sino de su tendencia hacia una u otra parte de la virtud y los sesgos cognitivos y comportamentales que eso le genera. Esta diferencia en la perspectiva del proyecto es determinante: el Extranjero puede llegar a una conclusión diferente de la de *Politeia* porque, sin abandonar la tesis de la desigualdad natural entre los seres humanos, considera desigualdades distintas de aquellas que refieren a las capacidades. Estas últimas, por cierto, no están completamente ausentes del texto, sino que simplemente pasan a un segundo plano. Así, por ejemplo, el Extranjero establece una estricta separación entre el político y todos los demás en cuanto a lo que la función de gobierno y legislación corresponde: si el régimen es el bueno y verdadero, gobierna el político, ningún otro (293c). Al político, al fin y al cabo, lo distingue su capacidad, fundada en una ciencia.

La forma que el Extranjero entiende es la adecuada para contrarrestar los sesgos cognitivos, vimos, es la combinación de lo distinto, que genera una apertura de mente de los seres humanos. El equilibrio que preserve las diferencias, funcionales al fin y al cabo porque la

²³³ Sócrates presenta otra razón por la cual hay que vigilar la existencia de riquezas en la ciudad: el efecto negativo que estas tienen sobre quien las posee en lo que respecta al ejercicio de su arte (422d-e). En este punto, sin embargo, Sócrates está diagnosticando las consecuencias de la riqueza sobre el individuo, no de la desigualdad de riqueza en la comunidad.

ciudad requiere de distintas capacidades²³⁴ y actitudes según el ámbito y el momento, debe lograrse no a partir de la separación en compartimentos estancos de las personas, sino con el tejido político: la combinación de lo diferente para lograr una unidad resistente. El modelo del tejido no puede entenderse, entonces, como uno arbitrario o sencillamente reemplazable por otro.

El objetivo del político es la unidad de la comunidad. La ciencia política, iluminada a partir del modelo del tejido, debe conocer las diferencias presentes en los materiales de su trabajo y la manera más conveniente de combinarlos para lograr esa unidad, aprovechando la potencialidad innata de cada ser, de manera que la comunidad sea duradera y que sea posible en su seno la felicidad que a cada cual le es dado alcanzar.

Ni *Politeia* ni *Politikos* permiten responder de una forma cerrada a la pregunta por el conocimiento político. Cada diálogo nos deja, acaso, con problemas e interrogantes que uno debe abordar por sí mismo. Mi respuesta, ante la disyuntiva entre la evolución y la complementariedad, es que partiendo de la consideración particular del proyecto emprendido en cada diálogo uno puede detectar un trasfondo común y entenderlo como el contexto general de los intereses y las investigaciones que Platón consideraba relevantes en materia política, sobre las cuales reflexionaba y escribía. En lo que a estos dos diálogos respecta hay al menos dos líneas compartidas que están presentes, de una forma más explícita o más encubierta, tanto en el discurso de Sócrates como en el del Extranjero: por un lado, la necesidad de precisar el contorno del conocimiento político, de definir claramente su contenido, y por el otro, la de encontrar alguna forma en la que la filosofía pueda unirse a este conocimiento en beneficio de las ciudades.

Es cierto que este enfoque es más cercano al de la complementariedad que al de la evolución. Rechazar el enfoque evolucionista no implica sin embargo adherir a una concepción unitaria o de complementariedad del pensamiento político platónico.

A mi entender, ambos enfoques son insuficientes por su pretensión de constituir explicaciones totalizantes. Es posible que haya evolución en el pensamiento platónico, pero, más allá de la dificultad de identificar el pensamiento propio de Platón con las tesis que este pone en

²³⁴ La ciudad necesita del artesano, el soldado y el gobernante, y aunque el gobernante sea más importante, no es concebible una ciudad sin clase productora. Todas las clases son imprescindibles.

boca de sus personajes, plantear la evolución como el hilo conductor que permite explicar las diferencias entre los diálogos cierra la puerta a la posibilidad de que tal vez el pensamiento platónico no haya cambiado, sino que se debata a sí mismo; cierra la puerta, en otras palabras, a que Platón hiciera e invitara a hacer filosofía a otros a través de sus mismos diálogos, convirtiendo a estos en simples instrumentos para comunicar sus doctrinas. El enfoque de complementariedad, por otra parte, realiza esfuerzos demasiado grandes para hacer complementarias las ideas que uno y otro diálogo exponen, amén del lugar secundario en el que ubican, y esto en coincidencia con los evolucionistas, a *Politikos*; suponen, además, sin demasiado sustento, que el objetivo deliberado de Platón era construir proyectos complementarios. Ambos dos enfoques adhieren, como señalé, a una concepción sistemática doctrinaria de la filosofía política que tiene problemas para lidiar con la forma dialógica de los escritos platónicos.

Platón habla en sus diálogos, pero no a través de un personaje u otro, sino de todo el texto. Y el texto no toma la forma que podría haber tomado de un tratado, sino la de un diálogo. No nos presenta teorías cerradas defendidas a capa y espada que se identifican con la voz del propio Platón. Nos pone en contacto con búsquedas. Búsquedas diferentes, que delatan sin embargo la presencia de intereses permanentes en torno a ciertos temas. Y búsquedas abiertas, no por la pretensión de mostrar la filosofía como incapaz de alcanzar otra cosa que aporías (aunque tal vez sí por la de presentar el carácter siempre provisorio de sus respuestas), sino por el objetivo de exhortar a otros a continuar el camino iniciado.

Dice Blondell (2002) que “la filosofía [...] es presentada como un proceso abierto [*open-ended process*] y ninguna conversación es completa” (6).²³⁵ Así como *Politikos* parece prepararnos para la ausencia del político verdadero en las ciudades y nos da, en su lugar, un segundo en orden de preferencia, la ley, también el Extranjero parece preparar al JS para la inminente ausencia de cualquier guía filosófica en su vida. Miller (1985) observa, en este sentido, un paralelismo entre la situación de los hombres en la Era de Cronos, descansando en el cuidado que la divinidad les provee y sin preparación para el pronto abandono de este, y la del JS, que entrega su confianza plena al Extranjero y lo deja velar por su educación, sin consciencia de que el Extranjero, en tanto tal, dejará pronto la ciudad, y que Sócrates, por otra parte, será dentro de no mucho condenado y muerto: “¿Qué será del Joven Sócrates en el futuro?

²³⁵ Trad. propia.

Abandonado a sí mismo, su falta de desarrollo interior y de autoconocimiento lo dejará en apuros para seguir con la filosofía” (Miller, 1985, 64-65).²³⁶ Hay en el mensaje del Extranjero en *Politikos* un fuerte llamado a la autonomía, una advertencia de la situación de orfandad del ser humano. Tal vez Platón escriba, en parte, para ayudarnos a lidiar con esa orfandad. No ofreciéndonos un sistema completo de pensamiento, sino algunas claves para continuar el camino de la investigación.

²³⁶ Trad. propia.

Conclusiones

¿Hay un cambio entre los planteos de *Politeia* y los de *Politikos* con respecto a la caracterización que en cada diálogo se hace del conocimiento propio del político? Del análisis realizado se desprende que hay, cuanto menos, un cambio de enfoque entre el primer diálogo, en el cual se busca hacer coincidir compulsivamente al político y el filósofo al determinar que solo habrá justicia cuando sea el filósofo quien gobierne, y el segundo diálogo, donde se ofrece una definición funcional del político, i.e. en términos de qué función cumple en la ciudad, sin referencia a su proceso formativo y, más trascendente, sin referencia a la relación entre el político y el filósofo o, lo que es lo mismo, entre la ciencia política y la filosofía.

¿Significa este cambio de enfoque, con sus lógicamente diversos resultados, la evidencia de una evolución desde un idealismo optimista hacia un pesimismo realista? ¿Representa *Politikos* una renuncia al ideal retratado en *Politeia*, como plantea el evolucionismo? ¿O acaso dicho retrato se pensó siempre como un ideal y no como un proyecto factible de ser llevado a la realidad, de modo que no puede haber tal renuncia, como sostienen los adscritos al enfoque de complementariedad? De mi estudio se deriva que no necesariamente debe responderse positivamente a una de estas preguntas y que resulta factible entender a ambos textos como expresión de búsquedas diferentes aunque enlazadas, ciertamente, por la atención que prestan a temas comunes.

Un elemento esencial de la lectura que propongo es la comprensión que hago del objeto “diálogo”: en mi interpretación, Platón no elige este género para comunicar doctrinas sistemáticas sobre la política, sino por su versatilidad intrínseca, que le permite invitar a otros a hacer filosofía al tiempo que le permite hacerla a él mismo. El historiador de la filosofía italiano Nicola Abbagnano (1994) sostiene que, contra Sócrates, Platón descubre una forma de escritura capaz de reproducir la actividad filosófica, exponiendo la lógica de la pregunta y la repregunta, aquella “interrogatividad perpetua” que señala Castoriadis como constituyente de la filosofía platónica (2003, 66), y su carácter esencialmente social (Abbagnano, 1994, 57, 80). Este género le permite mostrar a Platón cómo se hace filosofía e invitar a otros a hacerla. Pero el diálogo no es solo una herramienta pedagógica: su escritura resulta también útil para que el mismo autor haga filosofía.

En este sentido, es posible pensar que en *Politeia* y en *Politikos* Platón está, de hecho, poniendo a prueba hipótesis diferentes que le interesa explorar pero hacia las cuales, *a priori*, no siente un compromiso especial. La iluminación de una porción de la realidad por medio de la investigación filosófica puede traer consigo una comprensión que podríamos denominar incompleta de fenómenos adyacentes, relacionados de forma más o menos estrecha con el objeto principal de investigación. Así, el tratamiento que Sócrates hace de la filosofía desde la perspectiva de la política en *Politeia* nos dice más de la filosofía que de la ciencia política, aunque también nos permita aproximarnos, de una forma tentativa, a esta última; a la vez, pone a prueba una hipótesis precisa, la de la coincidencia entre filosofía y poder político, que no necesariamente debe operar en otros textos con contextos dramáticos diferentes, menos aún si, como en *Politikos*, el objetivo es llegar a la definición de aquello que, a partir de la hipótesis mencionada, solo se reveló de forma parcial, i.e., la ciencia política.

El problema con la figura del filósofo rey de *Politeia*, considero se desprende de mi análisis, no reside solo en la dificultad de que los filósofos asuman el poder y tengan vía libre para limpiar el “lienzo” de la ciudad, de que implanten la noble mentira, establezcan el comunismo y detengan todo cambio, sino también en su inconsistencia. La figura está en tensión, fundamentalmente, con el hecho de que el filósofo y el político poseen cada uno de ellos una naturaleza diferente, cuyas tendencias actitudinales son opuestas: el político debe asegurar que sabe y actuar decididamente de acuerdo a un conocimiento certero o al menos lo que entiende que es un conocimiento certero, mientras que el filósofo debe estar siempre abierto a la posibilidad de comprender de una mejor manera la realidad, a seguir aprendiendo, revisar y corregir lo que antes consideraba correcto. Incluso si el político puede y tal vez deba idealmente integrar en su lógica decisoria una reflexión de tipo filosófica, en última instancia debe decidir y sostener dicha decisión, mientras que el filósofo debe permanecer siempre abierto a una refutación, a un replanteamiento de las conclusiones a las que arribó. La filosofía es un proceso jamás concluído que puede amenazar con una dilatación indefinida del proceso decisorio.

Ese estado de permanente apertura, que nos permite reinterpretar al filósofo rey como cumpliendo no una función de mera preservación de la ciudad sino una de perfeccionamiento, puede introducir, acaso, un estado de inestabilidad en la comunidad. Al fin y al cabo, dudar de la verdad de ciertos preceptos es un lujo que solo puede ser reservado para algunos, aquellos capaces de darle buen curso a la duda por medio de una investigación cuidadosa; sembrar esta

duda en todos los individuos, como hace Sócrates en *Apología*, puede tener consecuencias disgregadoras a nivel social. El elitismo característico de *Politeia* tiene, así, su razón de ser; hay consistencia con el argumento de que aquello capaz de generar los mayores bienes es también lo capaz de generar los mayores males: si la filosofía bien practicada puede aportar mucho bien a la ciudad, mal practicada puede constituir un principio de desorden. Aun así, en el esquema de *Politeia* la filosofía puede ser causa de un cierto relativismo social, al entender que los mandatos del filósofo rey no se identifican con la justicia sino con la comprensión de la justicia que dicho filósofo tiene en un momento dado, la cual puede cambiar con el avance de su investigación. Como mostré, esta interpretación es factible: Sócrates presenta expresamente su doctrina del filósofo rey como el avance de una investigación en curso (450e-451a).

La presunta identidad entre el conocimiento filosófico y el conocimiento político plantea, en algún punto, al subsumir el segundo en el primero, una negación de la propia ciencia política: si para saber gobernar basta con practicar la filosofía, solo hay que dedicarse a ello y no a aprender una ciencia distinta a la filosofía, i.e. la ciencia política. Con todo, hay indicios textuales de que el filósofo necesita herramientas diferentes a la filosofía para hacer su trabajo, lo que se refleja en su mismo proceso formativo: no solo cursa los estudios superiores que lo preparan para la dialéctica, sino que también debe pasar tiempo en la gestión de los asuntos de la ciudad para adquirir un tipo de experiencia práctica que necesitará para gobernar. Sócrates no se presta, sin embargo, a definir en qué consistiría esta ciencia política diferenciada de la filosofía.

En *Politikos*, esa definición es explícitamente buscada. En última instancia, el Extranjero nos deja con una definición funcional del político, una que nos indica qué es lo que hace. La acción del político se dirige al procesamiento del conflicto que la presencia de seres humanos viviendo juntos ineludiblemente trae aparejado en un contexto de fluidez temporal.

El político, garante de la supervivencia de la ciudad a partir del cuidado de su unidad, puede sin embargo no estar presente. El Extranjero se presta a tratar, por ello, la segunda navegación: en ausencia del político, ¿qué es lo mejor? En respuesta aparece la ley. El extenso pasaje dedicado a ella es una señal de la dualidad característica del diálogo, que aborda una temática ausente en *Politeia*: la relación entre lo ideal y lo posible, la búsqueda del óptimo factible a partir de la noción teórica de imitación. Es este punto, naturalmente, el que es observado atentamente por los esquemas interpretativos evolucionistas y de complementariedad. Ahora bien, ¿por qué la búsqueda de ese óptimo factible no es tratado en *Politeia*? La alusión a

este no está, de hecho, completamente ausente en el diálogo, lo que permite a Laks, como vimos, entender la noción de “posibilidad” en el discurso de Sócrates como una aproximación al ideal, no una realización plena de este. Esta idea de aproximación es la que esboza Sócrates, efectivamente, al responder por los cuestionamientos a la posibilidad de su *kallipolis* (472b-e): lo que construyó es ni más ni menos que un paradigma del buen Estado. La cuestión es que Sócrates pone su atención en ese paradigma, no en las estrategias que podrían posibilitar la aproximación fáctica a él. El Extranjero en *Politikos*, en cambio, no tiene compromisos con un paradigma de ciudad, sino, a lo sumo, con un paradigma de político.

¿Es la definición del político del Extranjero, sin embargo, una ideal? ¿Puede encontrarse ese político que describe o hay que recurrir necesariamente a una segunda opción? Mi lectura es que, más que ideal, la imagen del político que ofrece es incompleta, y esto por el carácter funcional de la definición al que aludí antes: no sabemos cómo identificar al político, no sabemos cómo formarlo y no sabemos tampoco, en agudo contraste con la *kallipolis* de Sócrates, qué relación tiene con el filósofo. Este último problema, por cierto, no deriva únicamente del contraste con *Politeia*, sino del hecho de que la búsqueda del filósofo es parte del proyecto emprendido por el Extranjero en *Sofista*.

¿Cómo entender el cambio de *Politeia* a *Politikos*? ¿Cómo leer conjuntamente aquello que uno y otro nos dicen sobre la política y el conocimiento político? Es posible articular, como este trabajo muestra, y en la línea de las propuestas de Lane (2005a y 2006) y Schofield (1999 y 2006), una explicación alternativa a la de los dos enfoques interpretativos más importantes, el evolucionismo y el de complementariedad, rechazando la consideración de los diálogos como simples dispositivos transmisores del pensamiento político platónico en la voz de sus principales personajes y atendiendo simultáneamente a las diferencias y a las coincidencias entre los dos textos. El centro gravitatorio de esta lectura alternativa radica en entender lo específico del proyecto filosófico de cada diálogo y detectar, simultáneamente, el trasfondo común que los une, del cual forma parte una pregunta sostenida: ¿qué tipo de conocimiento es necesario para gobernar bien, conservando la justicia y la unidad de la ciudad?

No considero que Platón ofrezca una respuesta cerrada a esta pregunta. Lo que tiene son ideas e hipótesis que prueba, investiga, examina desde diferentes perspectivas. Una de esas hipótesis es la de la coincidencia entre filosofía y poder político, explorada en *Politeia* con resultados no muy satisfactorios en lo que hace al esclarecimiento de la esencia propia del

político, aunque efectivos, tal vez, para explicar qué es lo que la filosofía puede aportar a la comunidad. Que la filosofía tiene algo que aportar a la política es una idea que no se agota en *Politeia*; en todo caso, en ese diálogo se analiza una forma posible en que la gestión de los asuntos políticos puede integrar la perspectiva filosófica, pero no necesariamente es la única, ni tampoco por cierto la mejor, si se consideran los problemas que la figura del filósofo rey implica.

La idea de que el filósofo rey desaparece en *Politikos*, a su vez, es inexacta por el hecho de que ni siquiera es Sócrates el protagonista de este diálogo; es mejor hablar entonces de una ausencia. Si Sócrates reclama una identificación forzosa entre político y filósofo, lo que el Extranjero de Elea nos ofrece es una identificación posible. Hay argumentos, en efecto, para sostener que el político que el eleata describe supone un dominio de la filosofía, pero hay también vías alternativas, como la distinción entre el momento fundacional y el momento del gobierno o entre el conocimiento de los fines y el de los medios, que podrían permitirnos, hipotéticamente, mantener a las dos figuras separadas, aunque siempre colaborando estrechamente entre sí. Esta es, finalmente, la cuestión central para Platón, compartida tácitamente por Sócrates y el Extranjero: que la filosofía se involucre en los asuntos políticos. Cómo debe hacerlo no es algo, sin embargo, que esté definido expresamente en *Politikos*, es un tema que se deja abierto y al cual se puede responder de maneras diferentes.

¿Existe una conclusión común a la que se pueda arribar desde la puesta en diálogo de ambos textos respecto de aquello que define a la ciencia política? En consonancia con lo dicho y valiéndome de la interpretación de *Politikos* de Larivée (2018) como un diálogo protréptico, mi propuesta es entender a los diálogos como una invitación a continuar la búsqueda constructiva de esa ciencia política. Los textos nos ofrecen, tentativamente, algunas bases, no únicamente metodológicas sino también de contenido, para iniciar esa tarea, como por ejemplo una concepción antropológica bastante realista, que nos habla de la complejidad del ser humano, de sus contradicciones y los conflictos que estas generan y de sus diferencias en términos de capacidades; y también una reflexión profunda de los fines a los que la acción política debería aspirar y a los cuales, por tanto, la ciencia política debería hacer posible arribar. La lectura que propongo nos deja, entonces, en el comienzo de una búsqueda que Platón cree necesaria: la de un conocimiento específico que permita gobernar las ciudades de una forma óptima, guardando la justicia, facilitando la adaptación a las circunstancias cambiantes y los desafíos de cada momento y produciendo un contexto en el cual la felicidad sea posible.

Una línea de investigación casi natural en la que este estudio puede ampliarse es el abordaje del tercero de los considerados diálogos políticos platónicos, *Nomoi*: ¿qué dice este texto tardío respecto del conocimiento político? ¿Qué lugar le cabe en *Magnesia* a la filosofía? ¿Qué nos dice el Anónimo de Atenas sobre la naturaleza humana y el conflicto? Recuperar la tríada que constituyen estos diálogos, frente a la diáda que propuse tratar aquí, puede permitir una revisión más exhaustiva de los enfoques interpretativos analizados en este trabajo y poner a prueba el que propuse como alternativo.

Cabe la posibilidad también de investigar en qué punto Aristóteles construye su propia ciencia política siguiendo las bases platónicas. Es bastante usual señalar más las rupturas que las continuidades entre los dos filósofos; en este sentido, las críticas a las ciudades propuestas en *Politeia* y *Nomoi* en el segundo libro de *Política* pueden ser entendidas como los prolegómenos de la propia construcción aristotélica. Larivée, sin embargo, no deja de observar la intertextualidad tácita entre la *Ética Nicomaquea* y la *Política* de Aristóteles y el *Politikos* de Platón (2018, 32-33; ver también Livov, 2015, 14-15, 20). Una pregunta posible es la siguiente: ¿cumple la ciencia política aristotélica con los estándares que Platón, a través de Sócrates en *Politeia* y el Extranjero en *Politikos*, estableció para esta?²³⁷

La relación entre filosofía y política, tópico de enorme trascendencia en Platón, es uno cuya deriva puede reconstruirse también a lo largo de la historia del pensamiento político, tanto desde las posturas más o menos explícitas que diversos pensadores han expresado sobre este tema, como Tomás Moro, Immanuel Kant, Leo Strauss o John Rawls, como desde las diferentes funciones de fundamentación y/o justificación, crítica constructiva y/o denuncia que las teorías filosóficas políticas de los distintos autores han cumplido en sus tiempos históricos.

Finalmente, otra línea de investigación que puede desprenderse es la de continuar ese ejercicio filosófico que, sostuve, Platón nos invita a hacer, es decir: avanzar en la construcción de una filosofía propositiva en torno al problema del conocimiento político, ya no en Platón necesariamente aunque partiendo sí de las nociones que él nos ofrece, sea para confirmarlas o rechazarlas. Si bien puede parecer que la investigación de este tópico es discordante con nuestros regímenes democrático liberales hoy predominantes, que tienen como principio no el gobierno

²³⁷ Un primer punto a observar sería el carácter práctico de la ciencia política aristotélica (ver Berti, 2012, 11) y su aparente oposición al carácter gnoseológico que el Extranjero de Elea le asigna (oposición aparente considerando lo analizado en II.i). En 1094a-b de *Ética Nicomaquea*, por otra parte, la ciencia política es caracterizada como una directiva de las otras ciencias en la ciudad, que incluye en sus fines los de estas otras.

de una élite de sabios sino la igualdad política de los ciudadanos, la realidad de la dimensión vertical de la política, del ejercicio del poder y su correspondiente obediencia, persiste,²³⁸ como continúa existiendo también esta pregunta en el debate público: ¿son competentes quienes nos gobiernan? Mas ¿competentes en qué? En general, podemos responder, se espera una competencia probada en el área de gestión que corresponde al funcionario: economía a un ministro de Economía, por ejemplo. Con todo, esperamos competencia de quien coordina a estos funcionarios, del político que gobierna no un área particular sino la totalidad de los asuntos, o del que tiene como responsabilidad legislar sobre ellos, más aún en sociedades de complejidad creciente y con tendencia a una especialización cada vez mayor. El Extranjero de Elea en *Politikos* sostiene que el político debe describirse a partir del conocimiento que le es propio. ¿Existe un conocimiento político? Si es así, ¿en qué consiste? Y si no, ¿en qué consiste la competencia que esperamos de quienes nos gobiernan?

No hay, entiendo, una forma correcta de leer e interpretar los diálogos platónicos; hay, en todo caso, estrategias de lectura mejor fundadas, las cuales deben estar sin embargo abiertas a las críticas pertinentes. Este trabajo se limita a presentar una propuesta de lectura posible de dos diálogos cercanos en cuanto a su temática que escapa a los dos enfoques más comunes, el evolucionista y el de complementariedad, con su tendencia a entender los diálogos como presentaciones sistemáticas de las doctrinas políticas de Platón. No estuvo entre mis objetivos la pretensión de fundar un enfoque completamente novedoso; sí, en todo caso, la de aplicarlo de una forma exhaustiva a la relación entre los dos diálogos objeto del escrito. Tampoco busqué sostener que esta lectura es la mejor o la más correcta, sino tan solo demostrar su plausibilidad y, acaso, lo fructífero de adoptarla. Al entender los discursos de Sócrates y del Extranjero de Elea no como doctrinas cerradas que Platón sostenía, sino como tanteos o indagaciones filosóficas del mismo autor, este aparece mostrando el carácter especulativo y tentativo de la filosofía y la necesidad de transmitirla para que continúe, como también, en el caso de los dos textos aquí

²³⁸ Nuestras democracias no son el gobierno del pueblo sino el gobierno de los políticos electos por el pueblo (Nun, 2015), y nadie quiere ser gobernado por quien no esté capacitado para ello. La pregunta por la capacidad o incapacidad de los gobernantes es de especial importancia en contextos en que, como este en que vivimos mientras este trabajo se escribe, cobran cada vez más espacio los discursos de la antipolítica, lo que analiza por caso Innerarity (2020; ver especialmente las pp. 94-100).

estudiados, la incertidumbre característica del tema sobre el que estos intentan arrojar luz: la política.

Bibliografía

A. Bibliografía primaria

a) Platón

República²³⁹

Plato (1970). *The Republic of Plato* (trad. de MacDonald Cornford, F.). Oxford University Press.

Plato (1991). *The Republic of Plato* (trad. de Bloom, A.). Basic Books.

Platón (2005). *República* (trad. de Divenosa, M. y Mársico, C.). Losada.

Platón (2014). *República* (trad. de Eggers Lan, C.). En *Platón II*. Gredos RBA.

Platón (2017). *República* (trad. de Camarero, A.). Eudeba.

Político²⁴⁰

Plato (1961). Statesman (trad. de Taylor, A. E.). En Plato. *The Sophist and The Statesman*. Thomas Nelson and Sons LTD.

Plato (1984). Statesman (trad. de Benardete, S.). En Benardete, S. *The Being of the Beautiful. Plato's Theaetetus, Sophist, and Statesman*. The University of Chicago Press.

Plato (1995). *Statesman* (trad. de Rowe, C. J.). Aris & Phillips Ltd. Teddington House.

Platón (2014). Político (trad. de Santa Cruz, M. I.). En *Platón III*. Gredos RBA.

Otras obras

Platón. (2010). Apología de Sócrates (trad. de Calonge, J.). En *Platón I*. Gredos RBA.

Platón. (2010). Banquete (trad. de Martínez, M.). En *Platón I*. Gredos RBA.

²³⁹ Se indican las ediciones consultadas en la elaboración del trabajo; las citas en el cuerpo del texto corresponden a la traducción de Conrado Eggers Lan en la edición de Gredos (2014), salvo indicación contraria.

²⁴⁰ Se indican las ediciones consultadas en la elaboración del trabajo; las citas en el cuerpo del texto corresponden a la traducción de M. I. Santa Cruz en la edición de Gredos (2014), salvo indicación contraria.

Platón. (2010). Critón (trad. de Calonge, J.). En *Platón I*. Gredos RBA.

Platón (2010). Eutifrón (trad. de Calonge, J.). En *Platón I*. Gredos RBA.

Platón (2010). Fedro (trad. de Lledó, E.). En *Platón I*. Gredos RBA.

Platón. (2010). Gorgias (trad. de Calonge, J.). En *Platón I*. Gredos RBA.

Platón. (2010). Ion (trad. de Lledó, E.). En *Platón I*. Gredos RBA.

Platón. (2010). Laques (trad. de García Gual, C.). En *Platón I*. Gredos RBA.

Platón. (2014). Teeteto (trad. de Vallejo Campos, A). En *Platón II*. Gredos RBA.

Platón (2014). Sofista (trad. de Cordero, N. L.). En *Platón III*. Gredos RBA.

b) Otras fuentes primarias

Aristóteles (2015). *Ética Nicomaquea* (trad. de Pallí Bonet, J. y Calvo Martínez, T.). Gredos RBA.

Hegel, G. W. F. (1999). *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política* (trad. de Vermal, J. L.). Edhasa.

Hobbes, T. (2015). *Leviatán* (trad. de Escotado, A.). Losada.

Kant, I. (2014). Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico (trad. de Muñoz, J.). En *Kant II*. Gredos RBA.

Moro, T. (2014). *Utopía* (trad. de Galimidi, J. L.). Colihue.

Rousseau, J. J. (2018). *El contrato social* (trad. de Bergés, C.). Gredos RBA.

B. Bibliografía secundaria

Abbagnano, N. (1994). *Historia de la filosofía. Volumen I*. Hora.

Ambuel, D. (2013). Pigs in Plato: Delineating the Human Condition in the *Statesman*. En Havlicek, A.; Jirsa, J.; y Thein, K. (Eds.). *Plato's Statesman: Proceedings of the Eighth Symposium Platonicum Pragense* (209-226). Oikoymenh.

- Andrew, E. (1983). Descent to the Cave. *The Review of Politics*, 45 (4), 510-535.
- Annas, J. (1981). *An introduction to Plato's Republic*. Oxford University Press.
- Annas, J. (1995). Introduction. En Plato, *Statesman* (trad. de Annas J. y Waterfield R.). Cambridge University Press.
- Arends, F. (1999). The Long March to Plato's *Statesman*. *Polis*, 16 (1-2), 93-125.
- Arendt, H. (2015). *La promesa de la política*. Paidós.
- Aronson, S. H. (1972). The Happy Philosopher – A Counterexample to Plato's Proof. *Journal of the History of Philosophy*, 10 (4), 383-398.
- Balot, R. y Fossheim, H. (2020). Plato's *Statesman* and *Laws*: Theory, Context, and Method. *Polis*, 37, 387-394.
- Barker, E. (1959). *The Political Thought of Plato and Aristotle*. Russell & Russell.
- Barney, R. (2008). Eros and Necessity in the Ascent from the Cave. *Ancient Philosophy*, 28, 1-16.
- Beatty, J. (1976). Plato's Happy Philosopher and Politics. *The Review of Politics*, 38 (4), 545-575.
- Berger, C. (2012). Plato's Case Against the Philosopher King. *The Agora: Political Science Undergraduate Journal*, 2 (2), 180-188.
- Berti, E. (2012). *El pensamiento político de Aristóteles*. Gredos.
- Blondell, R. (2002). *The Play of Character in Plato's Dialogues*. Cambridge University Press.
- Blondell, R. (2005). From Fleece to Fabric: Weaving Culture in Plato's *Statesman*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 28, 23-75
- Blondell, R. (2017). The Politics of Weaving in Plato's *Statesman*. En Efi Kyprianidou (Ed.), *Weaving Culture in Europe* (27-51). Nissos Publications.

- Bloom, A. (1991). Interpretive Essay. En Plato. *The Republic of Plato* (trad. de Bloom, A.) (307-436). Basic Books.
- Bobbio, N. (2010). *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, N. (2012). *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*. Fondo de cultura económica.
- Bobonich, C. (1995). The Virtues of Ordinary People in Plato's *Statesman*. En Rowe, C. J. (Ed.). *Reading the Statesman: Proceedings of the III Symposium Platonicum* (313-329). Academia Verlag.
- Bobonich, C. (2007). Why Should Philosophers Rule? Plato's *Republic* and Aristotle's *Protrepticus*. *Social Philosophy and Policy*, 24, 153-175.
- Bocancea, S. (2009). Plato: Philosophy as Politics. *Meta*, 1, 155-180.
- Boeri, M. D., y de Brasi, L. (2017). Self-Knowledge in the Alcibiades I, the Apology of Socrates, and the Theaetetus: The Limits of the First-Person and Third-Person Perspectives. *Universum*, 32 (1), 17-38.
- Bookman, J. T. (1972). Plato on Political Obligation. *The Western Political Quarterly*, 25, 260-267.
- Bossi, B. (2018). On Virtue and Wisdom in the *Protagoras*, the *Phaedo* and the *Politicus*: One Thesis or Several?. En Bossi, B. y Robinson, T. M. (Eds). *Plato's Statesman Revisited* (287-307). De Gruyter.
- Bravo, F. (1995). La ontología de la definición en el *Político* de Platón. En Rowe, C. J. (Ed.). *Reading the Statesman: Proceedings of the III Symposium Platonicum* (76-87). Academia Verlag.
- Brickhouse, T. C. (1981). The Paradox of the Philosopher's Rule. *A Journal for Ancient Philosophy and Science*, 15 (1), 1-9

- Broadie, S. (2021). *Plato's Sun-Like Good: Dialectic in The Republic*. Cambridge University Press.
- Brown, E. (2000). Justice and Compulsion for Plato's Philosopher-Rulers. *Ancient Philosophy*, 20, 1-17.
- Brown, E. (2004). Minding the Gap in Plato's "Republic". *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 117, 275-302.
- Browning Cole, E. (1991). Weaving and Practical Politics in Plato's Statesman. *The Southern Journal of Philosophy*, 29 (2), 195-208.
- Buckels, C. (2012a). The Republic's Reluctant Rulers. *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*, 470, 5-15.
- Buckels, C. (2012b). Compulsion to Rule in Plato's Republic. *Apeiron*, 13, 1-21.
- Campbell, L. (1867). Introduction to the Statesman. En Plato. *The Sophistes and the Politicus of Plato* (ix-xvi). Oxford Clarendon Press.
- Candiotto, L. (2018). The very difficult separation from the chorus of the greatest magician of all the Sophists. En Bossi, B. y Robinson, T. M. (Eds). *Plato's Statesman Revisited* (231-245). De Gruyter.
- Carpenter, A. D. (2021). Civic Function and the Taxonomy of Skills. En Dimas, P.; Lane, M. y Sauvé Meyer, S. (Eds). *Plato's Statesman. A Philosophical Discussion* (136-155). Oxford University Press.
- Casadesús Bordoy, F. (2010). El arte de tejer como paradigma del buen político en Platón. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 3, 9-18
- Castoriadis, C. (2003). *Sobre El Político de Platón*. Fondo de Cultura Económica.
- Clark, S. R. L. (1995). Herds of Free Bipedes. En Rowe, C. J. (Ed.) *Reading the Statesman: Proceedings of the III Symposium Platonicum* (236-252). Academia Verlag.

- Cooper, J. M. (1977). The Psychology of Justice in Plato. *American Philosophical Quarterly*, 14 (2), 151-157.
- Cordero, N. L. (1992). Introducción a *Sofista*. En Platón. *Diálogos V* (321-329). Gredos.
- Cordero, N. L. (2021). Acerca del *Sofista* de Platón. *Parerga*, 3, 7-49.
- Corlett, J. A. (1997). Interpreting Plato's Dialogues. *Classical Quarterly*, 47 (2), 423-437.
- Costa, I. (2011). Filosofía y res publica en Platón entre lógos y érgon. *Stylos*, 20, 83-97.
- Cross, R. C., y Woosley, A. D. (1979). *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*. Palgrave Macmillan.
- Dimas, P.; Lane, M. y Sauvé Meyer, S. (Eds). (2021). *Plato's Statesman. A Philosophical Discussion*. Oxford University Press.
- Dimas, P. (2021). Introduction. The Significance of Plato's *Statesman*. En Dimas, P.; Lane, M. y Sauvé Meyer, S. (Eds). *Plato's Statesman. A Philosophical Discussion* (1-12). Oxford University Press.
- Dixsaut, M. (1995). Une politique vraiment conforme à la nature. En Rowe, C. J. (Ed.) *Reading the Statesman: Proceedings of the III Symposium Platonicum* (253-273). Academia Verlag.
- Domdii Cliff, R. (2019). *Plato on the Art of Ruling and Law in the Statesman* [Tesis doctoral]. Ku Leuven.
- Dorter, K. (2001). Philosopher-Rulers: How Contemplation Becomes Action. *Ancient Philosophy*, 21, 335-356.
- Duncan, C. (1990). Plato's Paradox? Guardians and Philosopher-Kings. *American Political Science Review*, 84 (4), 1317-1319.
- Eggers Lan, C. (2000). *El sol, la línea y la caverna*. Colihue.
- El Murr, D. (2018). Theoretical, not practical: the opening arguments of Plato's *Politicus*. En Bossi, B. y Robinson, T. M. (Eds). *Plato's Statesman Revisited* (55-71). De Gruyter.

- El Murr, D. (2021). Kingly Intertwinement. En Dimas, P.; Lane, M. y Sauvé Meyer, S. (Eds). *Plato's Statesman. A Philosophical Discussion* (239-259). Oxford University Press.
- Frede, M. (1996). The Literary Form of the Sophist. En Gill, C. y McCabe, M. M. (Eds.). *Form and Argument in Late Plato* (135-152). Clarendon Press.
- Forciniti, M. (2023). *De ironistas, cazadores de sofistas y fantasmas. El agón por la identidad filosófica en el Sofista de Platón* [Tesis doctoral]. Universidad de Buenos Aires.
- Fossheim, H. (2020). The Number of Rulers in Plato's *Statesman*. *Polis*, 37, 435-448.
- Galimidi, J. L. (2016). La utopía de Moro como crítica del profetismo intelectualista. En P. Guerra (Ed.). *Utopía: 500 años* (27-54). Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia.
- Gill, C. (1979). Plato and Politics: The Critias and the Politicus. *Phronesis*, 24 (2), 148-167.
- Gill, C. (1995). Rethinking Constitutionalism in *Statesman* 291-303. En Rowe, C. J. (Ed.) *Reading the Statesman: Proceedings of the III Symposium Platonicum* (292-305). Academia Verlag.
- Giorgini, G. (2018). Divine and Human Bonds: The Essence of the Art of Politics. En Bossi, B. y Robinson, T. M. (Eds). *Plato's Statesman Revisited* (265-286). De Gruyter.
- González, F. (Ed.) (1995). *The Third Way. New Directions in Platonic Studies*. Rowman & Littlefield Publishers.
- González, F. (1998). *Dialectic and Dialogue. Plato's Practice of Philosophical Inquiry*. Northwestern University Press.
- González, F. (2012). Socrates on Philosophy and Politics: Ancient and Contemporary Interpretations. *Ideas y Valores*, 149, 103-123.
- Greco, A. (2009). Natural Inclinations, Specialization, and the Philosopher-Rulers in Plato's *Republic*. *Ancient Philosophy*, 29 (1), 17-43.

- Griswold, C. L. Jr. (1989). *Politike Episteme in Plato's Statesman*. En Anton, J. P. y Preus, A. (Eds.) *Essays in Ancient Greek Philosophy III* (141-168). State University of New York Press.
- Grote, G. (2009). (Ed.). *Plato and the Other Companions of Sokrates. Volume I*. Cambridge University Press.
- Guthrie, W. K. C. (1992). *Historia de la filosofía griega. V: Platón. Segunda época y la Academia*. Gredos.
- Guthrie, W. K. C. (1998). *Historia de la filosofía griega IV: Platón. El hombre y sus diálogos: primera época*. Gredos.
- Gutiérrez, R. (2017). *El arte de la conversión. Un estudio sobre la República de Platón*. Fondo Editorial.
- Hall, D. (1977). The Republic and the 'Limits of Politics'. *Political Theory*, 5 (3), 293-313.
- Harry, C. (2018). Concerning the Right Time: *καίρως* in Plato's Statesman. *Proceedings of the XXIII World Congress of Philosophy*, 2 (2), 145-151.
- Hemmenway, S. R. (1994). Pedagogy in the Myth of Plato's "Statesman": Body and Soul in Relation to Philosophy and Politics. *History of Philosophy Quarterly*, 11 (3), 253-268.
- Horn, C. (2021). Ruling With (and Without) Laws. En Dimas, P.; Lane, M. y Sauvé Meyer, S. (Eds.) *Plato's Statesman. A Philosophical Discussion* (177-194). Oxford University Press.
- Hyland, D. A. (1968). Why Plato Wrote Dialogues. *Philosophy & Rhetoric*, 1 (1), 38-50.
- Hyland, D. A. (1995). *Finitude and Transcendence in the Platonic Dialogues*. State University of New York Press.
- Hyland, D. A. (2004). *Questioning Platonism. Continental Interpretations of Plato*. State University of New York Press.
- Innerarity, D. (2020). *La política en tiempos de indignación*. Galaxia Gutenberg.

- Kahn, C. H. (1995). The Place of the *Statesman* in Plato's Later Work. En Rowe, C. J. (Ed.) *Reading the Statesman: Proceedings of the III Symposium Platonicum* (49-60). Academia Verlag.
- Kahn, C. H. (1996). *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge University Press.
- Kamtekar, R. (1997). Philosophical Rule from the Republic to the Laws: Commentary on Schofield. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 13, 242-52
- Kamtekar, R. (2014). Plato: Philosopher-Rulers. En Warren, J. y Sheffield, F. (Eds.). *The Routledge Companion to Plato* (199-212). Routledge.
- Kamtekar, R. (2021). Weaving together Natural Courage and Moderation. En Dimas, P.; Lane, M. y Sauvé Meyer, S. (Eds.). *Plato's Statesman. A Philosophical Discussion* (217-238). Oxford University Press.
- Kato, S. (1995). The Role of *Paradeigma* in the *Statesman*. En Rowe, C. J. (Ed.) *Reading the Statesman: Proceedings of the III Symposium Platonicum* (162-172). Academia Verlag.
- Klein, J. (1977). *Plato's Trilogy*. Chicago University Press.
- Klosko, G. (2006a). Politics and Method in Plato's Political Theory. *Polis*, 23 (1), 328-349.
- Klosko, G. (2006b). *The Development of Plato's Political Theory*. Oxford University Press.
- Kochin, M. S. (1999). Plato's Eleatic and Athenian Sciences of Politics. *The Review of Politics*, 61, 57-84.
- Joseph, H. W. B. (1981). *Knowledge and The Good in Plato's Republic*. Oxford University Press.
- Kraut, R. (1973). Egoism, Love, and Political Office in Plato. *The Philosophical Review*, 82 (3), 330-344.
- Kraut, R. (1992a). The Defence of Justice in Plato's Republic. En Kraut, R. (Ed.). *The Cambridge Companion to Plato* (311-337). Cambridge University Press.
- Kraut, R. (1992b) (Ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge University Press.

- Laks, A. (1990). Legislation and Demiurgy: On the Relationship Between Plato's *Republic* and *Laws*. *Classical Antiquity*, 9 (2), 209-229.
- Laks, A. (2022). *Plato's Second Republic. An Essay on The Laws*. Princeton University Press.
- Lane, M (1995). A New Angle on Utopia: the Political Theory of the *Statesman*. En Rowe, C. J. (Ed.) *Reading the Statesman: Proceedings of the III Symposium Platonicum* (276-291). Academia Verlag.
- Lane, M. (1998). *Method and Politics in Plato's Statesman*. Cambridge University Press.
- Lane, M. (2005a). «Emplois pour philosophes» : L'art politique et L'Étranger dans le *Politique* a la lumière de Socrate et du philosophe dans le *Théétète*. *Les Études philosophiques*, 3, 325-345.
- Lane, M. (2005b). Socrates and Plato: an introduction. En Rowe, C.; y Schofield, M. (Eds). *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought* (155-163). Cambridge University Press.
- Lane, M. (2006). Plato's Political Philosophy: The *Republic*, the *Statesman*, and the *Laws*. En Gill, M. L. y Pellegrin, P. (Eds.). *A companion to Ancient Philosophy* (170-191). Blackwell Publishing LTD.
- Lane, M. (2020). Politics as Architectonic Expertise? Against Taking the So-called 'Architect' in Plato's *Statesman* to Prefigure this Aristotelian View. *Polis*, 37, 449-467.
- Lane, M. (2021). Statecraft as a Ruling, Caring, and Weaving *dunamis*. En Dimas, P.; Lane, M. y Sauvé Meyer, S. (Eds). *Plato's Statesman. A Philosophical Discussion* (195-216). Oxford University Press.
- Larivée, A. (2018). Taking Frustration Seriously. Reading Plato's *Statesman* as a Protreptic to Political Science. En Bossi, B. y Robinson, T. M. (Eds). *Plato's Statesman Revisited* (11-33). De Gruyter.
- Larsen, J. K. (2020). Differentiating Philosopher from Statesman According to Work and Worth. *Polis*, 37, 550-566.

- Livov, G. (2015). Estudio preliminar. Aristóteles, *Política* (trad. De Livov, G.). UNQ Prometeo.
- Lizano Ordovás, M. (2003). Paradoja y aporía en el símil de la Caverna. En Gutiérrez, R. (Ed.). *Los símiles de la República VI-VII de Platón* (37-51). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Macías, Julián. (2011). ‘Noble mentira’ y bien común. La justificación platónica del uso de la mentira como herramienta de gobierno del filósofo. *Stylos*, 20, 147-157.
- Macías, Julián y Marcos, Graciela E. (2012), El tratamiento de la “noble mentira” en *República*. En Livov, G. y Spangenberg, P. (Eds.). *La palabra y la Ciudad* (285-309). La Bestia Equilátera.
- Mahoney, T. A. (1992). Do Plato’s philosopher-rulers sacrifice self-interest to justice?. *Phronesis*, 27 (3), 265-282.
- Mara, G. (1981). Constitutions, Virtue & Philosophy in Plato's *Statesman & Republic*. *Polity*, 13 (3), 355-382.
- Marcos, Graciela E. (2008). Mentiras semejantes a verdades en Platón. Justificación y alcance del ‘pseudos’ en *República II*. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 46, 95-103.
- Márquez, X. (2005). *The Stranger’s Knowledge: Political Knowledge in Plato’s Statesman* [Tesis doctoral]. University of Notre Dame.
- Márquez, X. (2007). Theory and Practice in Plato’s *Statesman*. *Ancient Philosophy*, 27, 31-53.
- Márquez, X. (2012). *A Stranger’s Knowledge. Statesmanship, Philosophy, and Law in Plato’s Statesman*. Parmenides Publishing.
- Martínez Almeida, R. C. y Zamora Calvo, J. M. (2010). El paradigma en el *Político* de Platón como modelo de un modelo. *UIS Humanidades*, 38 (2), 11-28.
- Maurette, P. (2004). Del lógos al érgon. Desventuras del platonismo político. *Deus Mortalis*, 3, 133-158.

- McCabe, M. M. (1997). Chaos and Control: Reading Plato's "Politicus". *Phronesis*, 42 (1), 94-117.
- Middleton, R. (2015). *Weaving the Statesman: the Unity of Plato's Politicus* [Tesis doctoral]. University of Western Ontario.
- Mié, F. (2005). Acción y política en la *República* de Platón. *Signos Filosóficos*, VII (14), 10-34.
- Mié, F. (2021). Defining the Statesman by Division. En Dimas, P.; Lane, M. y Sauvé Meyer, S. (Eds). *Plato's Statesman. A Philosophical Discussion (52-70)*. Oxford University Press.
- Migliori, M. (2018). The Multifocal Approach: The *Statesman* as the Key to Plato's Political Philosophy. En Bossi, B. y Robinson, T. M. (Eds). *Plato's Statesman Revisited (35-52)*. De Gruyter.
- Miller, M. (1980). *The Philosopher in Plato's Statesman*. Parmenides Publishing.
- Miller, M. (1985). Platonic Provocations. Reflections on the Soul and the Good in Plato's Republic. En O'Meara, D. J. (Ed.). *Platonic Investigations (163-194)*. Catholic University Press of America.
- Mishima, T. (1995). Courage and Moderation in the *Statesman*. En Rowe, C. J. (Ed.). *Reading the Statesman: Proceedings of the III Symposium Platonicum (306-312)*. Academia Verlag.
- Morris, D. (1967). The *Statesman* as a Political Dialogue. *The American Journal of Philology*, 88 (3), 319-331.
- Morrison, D. R. (2007). The Utopian Character of Plato's Ideal City. En Ferrari, G. R. F. (Ed.). *The Cambridge Companion to Plato's Republic (232-255)*. Cambridge University Press.
- Nails, D. (1995). *Agora, Academy, and the Conduct of Philosophy*. Dordrecht.
- Nails, D. (2012). Plato's *Republic* in its Athenian Context. *History of Political Thought*, 33 (1), 1-23.

- Neiman, P. (2007). The Practicality of Plato's *Statesman*. *History of Political Thought*, 28 (3), 402-418.
- Nun, J. (2015). *Democracia. ¿Gobierno del pueblo o gobierno de los políticos?*. Capital Intelectual.
- Ooms, N. (2003). El Bien y la Explicación: República 465a ss. En Gutiérrez, R. (Ed.). *Los símiles de la República VI-VII de Platón (73-85)*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Oppong Peprah, S. (2021). Re-examining the 'Compulsion Problem' in Plato's 'Republic'. *PLATO JOURNAL*, 22, 177-195.
- Owen, G. (1953). The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues. *The Classical Quarterly*, 3 (1-2), 79-95.
- Peixoto, M. (2018). On the Limits of Law and the Sovereignty of the Wise. Conjectures about the Primacy of Law in Plato's *Statesman*. En Bossi, B. y Robinson, T. M. (Eds). *Plato's Statesman Revisited (249-262)*. De Gruyter.
- Penner, T. (2005). Socrates. En Rowe, C.; y Schofield, M. (Eds). *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought (164-189)*. Cambridge University Press.
- Pettersson, O. (2020). Herdsmen and Stargazers: the Science of Philosophy in Plato's *Statesman*. *Polis*, 37, 534-549.
- Pfeffer Merrill, J. (2003). The Organization of Plato's *Statesman* and the Statesman's Rule as a Herdsman. *Phoenix*, 57 (1-2), 35-56.
- Popper, K. (1985). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Orbis.
- Press, G. A. (2018). The State of the Question in the Study of Plato: Twenty Years Update. *The Southern Journal of Philosophy*, 56 (1), 9-35.
- Reeve, C. D. C. (1988). *Philosopher-Kings. The Argument of Plato's Republic*. Hackett Publishing Company.

- Reeve, C. D. C. (2007). Goat-Stags, Philosopher-Kings, and Eudaimonism. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 22, 185-209
- Roochnik, D. (1996). *Of Art and Wisdom. Plato's Understanding of Techne*. Pennsylvania State University Press.
- Rosen, S. (1995). *Plato's Statesman. The Web of Politics*. Yale University Press.
- Rosen, S. (2005). *Plato's Republic. A Study*. Yale University Press.
- Rosen, F. (1973). Obligation and Friendship in Plato's Crito. *Political Theory*, 1 (3), 307-316.
- Rowe, C. J. (1995). *Reading the Statesman: Proceedings of the III Symposium Platonicum*. Academia Verlag.
- Rowe, C. J. (1996). The *Politicus*: Structure and Form. En Gill, C. y McCabe, M. M. (Eds.) *Form and Argument in Late Plato (153-178)*. Oxford University Press.
- Rowe, C. J. (2001). Killing Socrates: Plato's Later Thoughts on Democracy. *Journal of Hellenic Studies*, 121, 63-76.
- Rowe, C. J. (2004). The Case of the Missing Philosophers in Plato's Timaeus-Critias. *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, 28b, 57-70.
- Rowe, C. J. (2007). The Place of the Republic in Plato's Political Thought. En Ferrari, G. R. F. (Ed.). *The Cambridge Companion to Plato's Republic (27-54)*. Cambridge University Press.
- Rowe, C. J. (2018). Moderation and Courage in Plato's *Politicus* (305e-311c). En Bossi, B. y Robinson, T. M. (Eds.). *Plato's Statesman Revisited (309-326)*. De Gruyter.
- Russell, B. (1945). *A History of Western Philosophy*. Simon and Schuster.
- Sabine, G. H. (2013). *Historia de la teoría política*. Fondo de Cultura Económica.
- Samaras, T. (2002). *Plato on Democracy*. Peter Lang.
- Sampson, K. (2020). The Art of Politics as Weaving in Plato's Statesman. *Polis*, 37, 485-500.

- Sánchez Madrid, N. (2018). Weaving the Polis. Reading Plato's *Statesman*. En Bossi, B. y Robinson, T. M. (Eds). *Plato's Statesman Revisited (183-194)*. De Gruyter.
- Saunders, T. J. (1970). Introduction. En Plato, *The Laws* (trad. de Saunders, T. J.). Penguin Books.
- Saunders, T. J. (1992). Plato's Later Political Thought. En R. Kraut (Ed.). *The Cambridge Companion to Plato (464-492)*. Cambridge University Press.
- Schofield, M. (1999). *Saving the City. Philosopher-Kings and other classical paradigms*. Routledge.
- Schofield, M. (2005). La mentira noble. *Diadokhe: Revista de estudios de filosofía platónica y cristiana*, 7-8 (1-2), 81-104.
- Schofield, M. (2006). *Plato. Political Philosophy*. Oxford University Press.
- Sedley, D. (2007). Philosophy, the Forms, and the Art of Ruling. En Ferrari, G. R. F. (Ed.). *The Cambridge Companion to Plato's Republic (256-283)*. Cambridge University Press.
- Sheffield, F. C. C. (2021). Moral Motivation in the Republic: *Philia* and Return to the Cave. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 59, 79-132
- Shields, C. (2007). Forcing Goodness in Plato's Republic. *Social Philosophy & Policy Foundation*, 24, 21-39.
- Shklar, J. (2019). *On Political Obligation*. Yale University Press.
- Shorey, P. (1903). *The Unity of Plato's Thought*. Chicago University Press.
- Shorey, P. (1914). Plato's Laws and the Unity of Plato's Thought. *Classical Philology*, 9 (4), 345-369.
- Simmons, J. A. (1979). *Moral Principles and Political Obligations*. Princeton University Press.
- Sinclair, T. A. (2010). *A History of Greek Political Thought*. Routledge.

- Sipiora, P. (2002). Introduction: The Ancient Concept of *Kairos*. En Baumlin, J. S. y Sipiora, P. (Eds). *Rhetoric and Kairos. Essays in History, Theory, and Praxis* (1-22). State University of New York Press.
- Smith, C. C. (2019). Dialectical Methods and the Stoicheia Paradigm in Plato's Trilogy and *Philebu*. *Plato Journal: The Journal of the International Plato Society*, 19, 9-23.
- Soares, L. (2010). *Platón y la política*. Tecnos.
- Sprague, R. K. (1976). *Plato's Philosopher-King. A Study of the Theoretical Background*. University of South Carolina Press.
- Steinberger, P. J. (1989). Ruling: Guardians and Philosopher-Kings. *American Political Science Review*, 83 (4), 1207-1225.
- Stephens, J. (1985). Socrates on the Rule of Law. *History of Philosophy Quarterly*, 2 (1), 3-10
- Stern, P. (1997). The Rule of Wisdom and the Rule of Law in Plato's Statesman. *The American Political Science Review*, 91 (2), 264-276.
- Strauss, L. (1964). *The City and the Man*. The University Of Chicago Press.
- Strauss, L. (1993). Platón. En Cropsey, J. y Strauss, L. (Eds.). *Historia de la filosofía política* (43-95). Fondo de Cultura Económica.
- Szlezák, T. A. (2003). La Idea del Bien como *Arché* en la *República* de Platón. En Gutiérrez, R. (Ed.). *Los símiles de la República VI-VII de Platón* (87-105). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Tordesillas, A. (2021). ¿Se puede dialogar con Trasímaco sobre la justicia? Diálogo y dialéctica en el libro primero de la "República". En Bernabé Pajares, A; Orden Jiménez, R. F.; Pajón Leyra, I. (Coords.). *La filosofía griega y su legado. Homenaje a Tomás Calvo Martínez* (161-179). Guillermo Escolar Editor.
- Trivigno, F. V. (2021). Above the Law and Out for Justice. En Dimas, P.; Lane, M. y Sauvé Meyer, S. (Eds). *Plato's Statesman. A Philosophical Discussion* (156-176). Oxford University Press.

- Vale dos Santos, G. (2018). On the Art of Weaving and the Act of Thinking in Plato's *Statesman*. En Bossi, B. y Robinson, T. M. (Eds). *Plato's Statesman Revisited* (171-181). De Gruyter.
- Vasiliou, I. (2015). Plato, Forms, and Moral Motivation. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 49, 37-70.
- Vlastos, G. (1969). Justice and psychic harmony in the Republic. *Journal of Philosophy*, 66 (16), 505-521
- Vlastos, G. (1991). *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge University Press.
- Weiss, R. (1995). Statesman as Epistemon: Caretaker, Physician, and Weaver. En Rowe, C. J. (Ed.). *Reading the Statesman: Proceedings of the III Symposium Platonicum* (213-226). Academia Verlag.
- White, N. (2006). Plato's Concept of Goodness. En Benson, H. H. (Ed.). *A Companion to Plato* (356-372). Blackwell Publishing Ltd.
- Wieland, W. (1991). La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad. *Méthexis*, IV, 19-37.
- Woods, C. (2009). The Last Temptation of the Philosopher-Rulers. *Journal of Ancient Philosophy*, 3 (1), 1-20.
- Woods, C. (2010). As Happy As Can Be: How *Republic's* Philosophers Fare Best by Ruling. *Journal of Ancient Philosophy*, 4 (1), 1-27.
- Woozley, A.D. (1971). Socrates on Disobeying the Law. En Vlastos, G. (Ed.). *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays* (299-318). Palgrave Macmillan.
- Yu-Jung, Sun. (2017). Lies in Pato's Republic: poems, myth, and noble lie. *IIHTH/Fons*, 2, 87-108.
- Zuckert, C. (2005). The Stranger's Political Science v. Socrates' Political Art. *Plato: The Internet Journal of the International Plato Society*, 5, 1-24.

Zuckert, C. (2009). Practical Plato. En Salkever, S. (Ed.). *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought* (178-208). Cambridge University Press.