

III. LA JUSTICIA

Las primeras discusiones acerca de la justicia que se entablan en el libro primero e inicios del segundo de la *República*, tienen una función claramente preliminar, y pueden ser apreciados mediante la lectura de la *presentación analítica* del diálogo. En consecuencia, la búsqueda de una comprensión más definitiva de la justicia se inicia a partir del libro II, 368c, en que Sócrates invoca la necesidad de alguien de "visión penetrante", y se hace ver, a su vez, la conveniencia de una lectura basada en letras de mayor tamaño. Podemos decir, entonces, que Platón se propone explicar las letras chicas—que señalan la justicia individual—mediante las letras más grandes, representativas de la justicia social y política. De ahí surge su análisis de cómo nace una ciudad, precisamente con el objetivo de observar el desarrollo de la justicia y la injusticia; y hallamos que la razón de su nacimiento está en el hecho de que nadie se basta a sí mismo (οὐκ αὐτάρκτης), y que, en su indigencia, se le crean a los hombres necesidades concretas—como pan, techo y abrigo—que en la práctica "hacen" la ciudad.¹ Así, "cada cual, un solo" (εἷς ἓν, II, 370 c)² trabajo realiza en la ciudad, puesto que se sirve mejor a las necesidades del conjunto mediante la distribución de actividades hechas en forma oportuna (ἐν καιρῷ), y en conformidad con la naturaleza (κατὰ φύσιν) individual. Luego la ciudad se acrecienta, incluso aparece el lujo, y se franquean los límites de lo necesario; las ansias de poseer llevan finalmente a las guerras y a los ejércitos. Pero se busca una ciudad unitaria, y se insiste por tanto, una vez más, en distribuir un solo "trabajo" (ἔργον, IV, 423d) conforme a las dotes naturales (μέφυκεν) de los individuos. No hay que olvidar que se está en busca de la justicia social, para clarificar a su vez la justicia individual. El *ergon* de cada cual no es el mero oficio, a pesar de que en sus inicios la ciudad se distribuye mediante técnicas artesanales. Un *ergon* termina siendo una actividad enraizada en la naturaleza misma de un individuo, y señala aquello que manifiesta con mayor perfección la condición íntima del sujeto.³ Sucede, por otra parte, que esa actividad es la "acción" que proyecta, por decir así, al ser individual en el ámbito de la ciudad que aquí se construye. Es decir, siendo el *ergon* lo más propio de la acción personal, debe ser a su vez—en la ciudad platónica—la más perfecta manifestación de sus compromisos comunitarios.

Del *ergon*, entonces, llegamos a la "virtud" (ἀρετή), puesto que se entiende que la ciudad—que en un sentido amplio tomamos como sinónimo de *politeia*—alcanza su *areté* cuando ha completado su ciclo de perfección. En otras palabras, lo que llamamos "virtud" es en realidad la "excelencia" de algo, y suponemos que la justicia es precisamente aquello por lo que la ciudad obtiene su *areté*. Decimos entonces, finalmente, que la justicia se instaura en la ciudad cuando cada cual,

1 "Ea, pues!, díje yo, hagamos (ποιήμεν) la ciudad desde sus inicios: y, como parece, serán nuestras necesidades (χρεα) las que la harán" (II, 369c).

2 Rep. II, 370c: "cuando un individuo realice un oficio"; una fórmula de gran concisión.

3 Los significados básicos de *ergon* son: "trabajo, hecho, ejecución, función" (cf. Rep. I, 335d). Es ilustrativo ver el caso de ἔργον > work > work.

4 Cf. Rep. IV, 432b.

en lo que respecta a los asuntos de la ciudad, se ve en la situación de ocuparse en una sola actividad;¹ y que esa actividad única a la que se atiende, es resultado de la disposición innata más apropiada a su naturaleza.² La "naturaleza" es un principio de actividad inherente, que surge del fundamento mismo de la cosa, por lo que ella está siempre en disposición de hacer lo que le es apropiado. En el caso de la naturaleza humana, ésta posee un ámbito de amplia actividad, que tiene evidentemente, al interior de una gradación, un punto de culminación que podemos designar como lo "más apropiado", lo "más aventajado".³ Suponemos que es lo más propio que esa naturaleza puede hacer para sí, y lo más ventajoso que ella puede realizar para la comunidad social de la *polis*: de modo que, justicia, en el sentido que venimos hablando, es "hacer lo propio de sí mismo y no entrometarse", multiplicando sus ocupaciones; pero teniendo en cuenta, por otra parte, que lo más propio es también lo mejor para la ciudad.

Así, entonces, concluye Platón esta revisión de la justicia, dejando sentado su punto de vista con una expresión que vuelve a puntualizar en IV, 433b, en la que se dice que, "en cierto sentido, resulta que la justicia parece que es hacer lo propio de sí mismo".⁴ He sacado un poco toscamente la frase desde el griego, con la intención de mostrar cuán flexible es la presentación que hace Sócrates de su caso. Y el añadido anterior, que indica que hay que abstenerse de multiplicar las ocupaciones (μὴ πολυπραγμονεῖν), nos advierte ya que se trata de una explicación de tipo social la que se da acerca de la justicia, aunque sostenida en nuestros propios sí mismos; y que realizar lo propio de cada uno llama a evitar, a nombre de la naturaleza propia, sobre todo esa injerencia (πολυπραγμοσύνη, IV, 434b7 y 9) indiscreta entre los tres géneros o clases (se habla de *genos* y *eidos*) de ciudadanos,⁵ más que promover injerencias menores al interior de estos géneros. La razón de esto, a mi entender, está en la mayor trascendencia política que tendría una intromisión entre los diversos órdenes, en especial, en lo relativo al gobierno de la ciudad.

Pero hay una segunda explicación de la justicia (ya que no me atrevo a hablar de definiciones), que surge de un paralelo entre ciudad e individuo, y que supone que, a la condición tripartita de la *polis*—separada en tres géneros de ciudadanos—corresponde una distinción de tres aspectos o especies (se usa, como acabamos de ver, por lo general indistintamente *eidos* y *genos*) al interior del alma de cada

1 Así me parece que es una interpretación correcta de: ὅτι ἕνα ἕκαστον ἐν ὅσοι ἐπιτεθεῖν τῶν περὶ τὴν πόλιν (IV, 433a).

2 Del mismo modo, me parece también que éste es un sentido propio de la frase que viene a continuación de la inmediatamente anterior: εἰς ὃ αὐτοῦ τὴ φύσιν ἐπιτέθειται τῇ τελευτῇ αὐτῇ.

3 Dos de los sentidos, a mi parecer, más relevantes de *epitécheios* en el texto que comentamos.

4 Rep. IV, 433a: τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν.

5 La frase está dicha, como se ve, de un modo tentativo. Por "lo propio" quiero entender algo así como "las actividades propias"; pues parece apuntar de alguna manera al *ergon* de cada cual.

6 Rep. IV, 434 b-c: "Así pues, la injerencia entre los tres géneros existentes, y el cambio de unos a otros es la lesión más grande para la ciudad, y la que podría especialmente calificarse de crimen".

individuo. No es fácil determinar, piensa Platón, si aprendemos con un elemento, nos apasionamos con otro, y apetecemos con un tercero placeres como los de la crianza y la generación; o si es con toda nuestra alma que hacemos cada una de estas actividades (IV, 436a-b). Luego de un análisis exhaustivo del asunto, en que se pone en evidencia que aquello que se predica como propio de un objeto es sólo propio de ese objeto, y que, por otra parte, hallamos en las almas, por ejemplo, algo que impulsa a beber y algo que refrena de hacerlo; se concluye que, en una misma alma, se puede encontrar una especie racional *-logistikón-* con que se razona, y una irracional y concupiscible *-alógiston y epithymetikon-* con que se apetece. Una tercera especie diferente es la pasión o cólera *-thymós-* con la que nos encolerizamos. Las tres especies del alma (racional, irascible, concupiscible), están entonces en paralelo con las tres clases del estado; y del mismo modo que la ciudad es justa cuando cada género hace lo que le es propio, así, el alma es justa cuando cada especie o aspecto de ella realiza a su vez lo que le es propio (cf. IV, 441c-e). Ahora bien, es a lo racional en ella a lo que compete gobernar. De este modo, tanto en el individuo justo como en la ciudad justa, ha de gobernar lo mejor. Las letras mayores nos han permitido reconocer que la justicia corresponde a una interacción natural entre las clases del cuerpo social, por la que se discierne claramente quién manda y quién obedece; y a su vez, la lectura de las letras más pequeñas, ha puesto en evidencia cómo es que se considera justa un alma en la que gobierna lo mejor.¹

IV. LA IDENTIFICACION DE FILOSOFIA Y POLITICA

El trazado del tema desarrollado en la *República* deja en evidencia una preocupación fundamental de Platón, a saber, su decisión de demostrar que la filosofía de la que habla es, en esencia, una misma cosa que la política. Esta verdadera identificación de una y otra lleva en sí una importante consecuencia, que consiste en un virtual acrecentamiento del área de comprensión significativa tanto de la política como de la filosofía. Para decirlo mediante una aproximación, la política se vuelve más teórica, y la filosofía, más práctica. De ahí que se entienda que la filosofía se identifica con la política, de un modo semejante a como la posesión de una ciencia determinada implica el manejo y ejercicio efectivo de ella, o como el conocimiento de una cierta disciplina, se hace una misma cosa con un arte determinado.² Filosofía y política son, entonces, identificables, en la medida en que ambas conforman una totalidad integrada que supera, o tiende a superar, la distinción entre teoría y práctica.

1 Rep. IV, 441c: "Con estas declaraciones, dije yo, hemos hecho prácticamente la navegación, y se ha producido entre nosotros un razonable acuerdo de que las mismas clases que existen en la ciudad y en el mismo número se dan también en el alma de cada individuo" (Trad. G. Gómez Lasa, *Platón, La República*, vol. I, Valdivia 1983).

2 Platón considera en muchos lugares como prácticamente sinónimos los términos *episteme* y *tekhné*; el conocimiento científico de la *episteme* supone la comprensión de las ideas, y las acciones del artesano y artista, importan un conocimiento semejante de los paradigmas ideales. De ahí el sentido más específico de *tekhné* como "conjunto de normas, sistema o método de hacer" (cf. Fedro 245; LSJ).

En esa perspectiva, la base de sustentación filosófica de toda la *República*, está en la doctrina que consagra como fundamento de la existencia e inteligibilidad de todas las cosas a la Idea del Bien, y su derivado inmediato, la teoría de las Formas. Se concibe, además, que estas Formas o Ideas —que son los objetos propios del entendimiento— son precisamente los objetos propios del entendimiento que hace filosofía. Ahora bien, cuando Platón analiza la realidad de la *polis* y los asuntos relacionados con ella, reflexiona acerca de cómo pensar y poner en realización una ciudad sustentada sobre los más sólidos fundamentos. Ahora bien, su teoría de las Ideas le proporciona el sustento metafísico que precisa, para otorgarle a su visión de las realidades cívicas las características de un discurso científico.

En esas circunstancias, las Ideas, que él ha concebido como inteligibles, es decir, capaces de ser comprendidas por un entendimiento, se muestran como representaciones de ese Bien, puesto que se puede afirmar que ellas son, cada cual, el Bien en cuanto que tal Idea. Eso significa que cada ser, en cuanto que es algo determinado, es bueno; y cada Idea —como podría ser la justicia en sí— es manifestación inteligible de ese Bien, que es simple, uno en su unidad, previo a la diversificación ideal producida en cada Forma. Conforme al esquema trazado por Platón, las Ideas aparecen como el factor originario de todo pensamiento científico acerca del hombre, en cuanto realidad cívica y social; ellas se erigen en el elemento unificador de todas las diversidades que necesariamente existen en los objetos de cada ciencia, y que transforman a la vez a esos objetos en materia unificada, totalizada, para los fines de su tratamiento epistemológico. Las Ideas son, así, diversidad en la unidad, y unidad en la diversidad del todo inteligible. Siendo, además, estas Ideas objetos estables de la inteligencia (la justicia en sí, por ejemplo, debería ser totalmente invariable), la ciencia, que se halla sostenida en último término por ellas, puede transformarse en conocimiento teórico, integrador de un área específica del saber. Por otra parte, toda ciencia contiene, al mismo tiempo, en sí un conglomerado de cosas marcadas por la concreción de lo individual. Porque la ciencia no es sólo teoría, puesto que ha surgido como respuesta explicativa a un conjunto determinado de situaciones y de fenómenos concretos.

De ahí que, por una parte, proyectar la ciudad en torno a la justicia, es pensarla en una cierta relación de intimidad con el Bien; en especial, del Bien en cuanto que justo. Aunque este Bien, por otra parte, que es entendido como una realidad simple y liberada de toda configuración inteligible, no comporta, por eso mismo, diversidad de ningún género, con todo, lo justo en sí es representación inteligible de ese Bien, en cuanto se manifiesta diversificadamente a modo de justicia; y así de todas las otras virtudes. De este modo, las grandes virtudes de la república (las cuatro virtudes *cardinales* que se proponen como modelos del actuar individual y social) son, vistas en abstracción, Ideas claves en íntima conexión con el Bien absoluto. No hay otro modo de manifestación primera para el Bien que mediante la trama racional de las Ideas, las que devienen en instrumento forzoso de manifestación inteligible de la Bondad para toda inteligencia. La realidad profunda de esta doctrina es puesta esforzadamente en evidencia en las tres alegorías

centrales de la obra, a saber, el Sol, la Línea y la Caverna. Porque, aunque el Bien no se manifiesta racionalmente al entendimiento, por estar más allá de lo real (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, *Rep.* 509 b), el ser, la Idea, en cambio, se manifiestan al entendimiento por medio de un cierto aislamiento epistemológico, que acontece a la par de su conformación entitativa, y que se hace efectivamente presente en ese entendimiento a modo de aprehensión diversificada de la realidad ideal.

De ese modo, la política, al interior de la concepción platónica de la *República* es, en sus grados supremos, un conocimiento, una ciencia, que en su manifestación más profunda se la denomina el "conocimiento superior". Parece casi paradójico que sea precisamente este conocimiento más teórico el que haga "útiles y beneficiosas" a la justicia y demás virtudes; pero la misma discusión hasta aquí presentada muestra la estrecha relación que integra lo concreto a lo abstracto, mediante la asociación del Bien. De este modo, parece claro que para Platón, sin el conocimiento del Bien, es imposible pensar o hacer política—que en último término sería lo mismo que pensar y hacer filosofía—en cuyo saber se encuentra justamente la aprehensión de lo justo en sí; porque es precisamente la justicia la que, como se ha visto, toca los extremos de lo personal y lo social, e integra la dimensión psicológica y política en una ecuación de no fácil comprensión, y cuyas incógnitas son al parecer *ex professo* dejadas abiertas: "hacer lo propio de sí mismo".

La política, en consecuencia, comporta ese saber capital, gracias al cual se hace realidad su virtual identificación con la filosofía. Los términos de esa identificación son claramente expresados por Platón en ese pasaje famoso que, para efectos de su discusión, me permito presentar aquí:

a menos—proseguir—que los filósofos reinen en las ciudades² o que cuantos ahora se llaman reyes y dinastas practiquen noble y adecuadamente la filosofía, que vengan a coincidir una cosa y otra, la filosofía y el poder político, y que sean detenidos por la fuerza los muchos caracteres que se encaminan separadamente a una de las dos, no hay, amigo Glaucón tregua para los males de las ciudades, ni tampoco, según creo, para los del género humano; ni hay que pensar en que antes de ello se produzca en la medida de lo posible ni vea la luz del sol la ciudad que hemos trazado de palabra (V. 473 d-e).

1 *Rep.* VI 505a: "...pues me has oído decir muchos veces que el más sublime objeto de conocimiento es la idea del bien, que es la que, asociada a la justicia y a las demás virtudes, las hace útiles y beneficiosas"; *Platón La República*, edición de J. M. Pabón/ M. Fernández Galiano, Madrid 1969.

2 "This is perhaps the most famous sentence in Plato"; Paul Shorey, *Plato V Republic II*, London 1969, p. 508 n. a.

En el contexto de esta discusión, es decisiva la afirmación "que vengan a coincidir una cosa y otra, la filosofía y el poder político". La clave de la ciudad platónica se muestra aquí en esta coincidencia entre la filosofía y el poder político. La argumentación de Platón tiene alcances dignos de destacar. Poco antes de estas afirmaciones en la *República*, Sócrates ha tenido que hacer frente a las presiones de Glaucón, que le recuerda la tarea que se ha impuesto —y que ha pospuesto dos veces— de demostrar que un estado como el que se ha descrito, es posible¹. Estas son las "dos primeras oleadas"² que ha recibido de su interlocutor; y ante "la más grande y difícil de vencer", decide enfrentar el asunto de una vez. Lo que se había investigado antes acerca de la justicia en sí, dice Sócrates, se había discutido en razón del modelo,³ pero no con el propósito de mostrar que era posible la existencia de tales hombres" (V, 472d). En tales circunstancias, es preciso, piensa Sócrates, tener presente que es más natural que la palabra participe más de la verdad, que lo que la acción práctica puede hacerlo. Es decir, el discurso hablado (*λέξις*) se acerca más a la verdad, que la realización concreta puede hacerlo. En tratándose, entonces, de discursos como los presentes, para decidir acerca del asunto de "llevar algo a la práctica" (*πραχθῆναι*, V, 473a), es necesario plantearse cuál puede ser la *más próxima cercanía* (*ὡς ἂν ἐγγύτατα*) al tema discutido discursivamente.

El asunto, entonces, de la teoría y la práctica pasa a través del hilo conductor del habla como palabra discursiva. La palabra es mediadora; y se puede describir una ciudad mucho más cercana a la verdad del paradigma, pero más alejada, por eso mismo, de la realidad concreta. Ahora, con la palabra misma, como mediadora más flexible que la verdad pura y la concreción indócil, Platón emprende la tarea de describir una aproximación. Hay que investigar qué es lo que impide a las ciudades el ser gobernadas conforme al paradigma ideal, puesto que mediante esto se podrá descubrir cuál es propiamente el mal. Y he aquí que el mal en las ciudades es lo que *se hace mal* (*κακὸς...πράττειν*, V, 473b); y lo que en forma prominente está malamente hecho, es separar la política de la filosofía. En esa perspectiva, lo menos que hay que hacer; es decir, la más próxima cercanía, lo más a la mano para poner en la práctica la ciudad ideal, consiste precisamente en instaurar en la ciudad esta coincidencia ahora ausente.

Acercándose, entonces, a ese momento de identificación, "creo—prosigue Sócrates—que, cambiando una sola cosa, podríamos mostrar que cambiaría todo; no es ella pequeña ni fácil, pero sí posible" (V, 473c). Este cambio, que señala la búsqueda

1 *καὶ τοῦτο εἰς ταῦτον συμπέσῃ, δύναιμι τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία*. Conviene tomar nota de la traducción de P. Shorey, op. cit.: "...and there is a conjunction of these two things, political power and philosophical intelligence" para la discusión que sigue.

2 *Rep.* V, 471e: "la cuestión de si es posible que exista un tal régimen, y hasta dónde lo es."

3 *Rep.* V, 472a. Son incursiones repentinas de Glaucón, un poco cansado de la divagación —según su propia percepción— de la discusión de Sócrates. La más próxima embestida no deja salida a Sócrates: "Cuanto más te excusas—dijo—, más te estrecharemos a que expliques cómo puede llegar a existir el régimen de que tratamos. Habla, pues, y no pierdas el tiempo" (472a-b); traducción J.M. Pabón/ M. Fernández Galiano.

4 *Rep.* 472c: *παράδειγματος ἀπὸ ἐνός*.

de un compromiso entre la teoría y la acción, y que funda la identificación de la política y la filosofía en la ciudad, se logra mediante un procedimiento que puede pasar inadvertido a primera vista. Y es que, esta identidad se hace realidad al hacerse efectiva en la persona concreta del filósofo gobernante o, alternativamente, del gobernante transformado en filósofo. Al decir Sócrates que son la filosofía y el poder político los que vienen a coincidir en un solo ser, la expresión usada es la siguiente: *καὶ τὸ ὄντο εἰς τὸν ὅντο συμπίπτει*: cuya interpretación (puesta en cursiva) sería: *y que esto*, es decir, el poder político y la filosofía, *coinciden en la misma persona*.¹ Por consiguiente, lo que en primera instancia se identifica con la filosofía no es la política en general, sino el *poder político* (*δυναμὶς πολιτικὴ*), mediante la instauración del filósofo gobernante.² El saber filosófico es ya la ciencia política, en la medida que la filosofía es una *episteme* de las Ideas. en especial, en este caso, la cuaternidad de virtudes que constituyen el centro de ese saber, y cuya fuente originaria es el Bien.

Por tanto, ya la política aparece en cierto modo absorbida por la filosofía; pero la política es también un arte, en cuanto que sistema de acción. De ahí que el primer miembro de esta identificación sea la *δυναμὶς πολιτικὴ* y no la política a secas. Y, si bien, tanto esta *dynamis* como la filosofía son realidades que pueden considerarse en abstracción de los individuos, el argumento de Platón pone énfasis en la coexistencia de ambas realidades en seres concretos, donde tiene las características de una realidad existencial. Ciencia y poder, en consecuencia, están hermanados en un individuo concreto llamado filósofo. Queda, así, en evidencia que, según el parecer de Platón, sin esta coincidencia individualizada de ambos factores, no es posible la existencia concreta de una ciudad como la presentada en la *República*; y que la interacción solidaria de discurso y acción, sólo es aquí posible en cuanto que éstos coexisten en sujetos que son filósofos y reyes.

Así como la política en cuanto arte dice relación con el poder político, así la filosofía como ciencia dice relación con las virtudes cardinales; y toda virtud, conforme a un postulado esencial del socratismo, es un saber que se vive, un conocimiento transformador de la conducta, en fin, una ciencia que hace bueno a quien la posee. De este modo, la filosofía se vuelve también un sistema de acción, que desemboca con naturalidad en la *dynamis politiké*. El Bien, entonces, se erige en la realidad que sustenta y promueve esta interacción en el filósofo y rey, estableciéndose como la *causa-αἰτία*—de todo lo que existe, y de todo lo que se comprende en el mundo sensible e inteligible. En esas circunstancias, el Bien, sustento racional de todo el edificio constitucional de la *polis*, se hace

1 Esta interpretación de esta frase clave la he encontrado sólo en la traducción de Gastón Gómez-Lasa en *Platón La República*, vol. I, Ed. Universidad Austral de Chile, Valdivia 1983. Dice: "...y no coincide en una misma persona el poder político y la filosofía..." (el subrayado es mío). A modo de ejemplo, me parece aquí inadecuada la versión de P. Shorey: "and there is a conjunction of these two things, political power and philosophic intelligence..."

2 Una revisión más pormenorizada de este aspecto del problema es tratado en mi artículo "Platón y la soberanía del estado", *Revista de Filosofía*, Universidad de Chile, vol. XXXI-XXXII (1988) 37-44.

accesible al entendimiento del filósofo a través de un conocimiento superior, cuya cualidad conciliadora tiene un efecto decisivo en el proceso de realización y concreción de la ciudad ideal. De ahí que también tenga consecuencias nocivas, el que haya tantos caracteres que se encaminan "separadamente" (*χωρίς*, 473d) a la política y a la filosofía.

V. DE COMO EL BIEN SE HACE PRESENTE EN EL ACONTECER CIVICO MEDIANTE LA JUSTICIA

Ahora bien, aquellas realidades sobre las que versa la política —parte integrante del conjunto de realidades que comprende la generación— son de una profunda y compleja variabilidad, y representan un devenir de acontecimientos marcados por el sello de la contingencia. Podría decirse que Platón contempla los acontecimientos políticos como si fueran sucesos fluviales, que bien pudieron merecer una mención heracliteana. Y no creo aventurado pensar que es aquí, como en ningún otro fenómeno del mundo sensible, donde la influencia de Heráclito, por intermedio, según tradición, de Cratilo, se hace notar con mayor fuerza en Platón. Me refiero específicamente a sus meditados análisis del devenir político, que expresan con claridad su visión de la política como un mundo circundado del peligro de la desintegración. Con razón, tal vez, Heráclito, cual un *rey filósofo* anticipado, prefirió renunciar, según tradición, a su corona. En efecto, la razón verdadera de ello pudo ser que su doctrina del *Logos*, no era quizá suficiente para fundar una teoría del poder político; y esto a diferencia del Bien, que posiblemente permitía penetrar con mayor fluidez desde el mundo de la naturaleza al mundo de la conducta individual y social. Se hacía quizás necesario que, junto a la Idea del Bien, se desarrollara —como era la intención de Platón— una doctrina correlativa del alma en toda su compleja profundidad; sólo así podía fundarse una doctrina de la justicia, que pudiera comprender tanto a los individuos como a la sociedad.

De esa manera, y en medio de ese fluir de voluntades muchas veces contrapuestas existente en el acontecer cívico, se buscan ahora elementos de estabilidad, bases de permanencia, que al comportarse de manera estable, proporcionen a los sucesos cambiantes de la política, principios de sustentación científica. Si el estudio de la ciencia ha de consistir en el análisis de las cosas que son siempre del mismo modo, la búsqueda de los objetos supremos del espíritu —que son las Ideas— coincide con la intención de hallar momentos de estabilidad y permanencia en el acontecer inestable de la vida de la ciudad. Se busca, entonces, núcleos de estabilidad en el pensamiento, que se han de convertir en ejes de equilibrio benéfico para la *polis*; y es precisamente en este contexto que la formulación platónica acude a una imagen. Se sugiere, así, dejar de lado el estudio del Bien; y se está en disposición, en cambio, para hablar de algo que "parece ser hijo del Bien y asemejarse sumamente a él."¹ De esta explicación surgen cuatro factores del mundo visible, a saber, el sol y su luz, el ojo y su visión; y de allí comienzan a aparecer las analogías entre el Bien y el sol, la luz y la verdad.

1 *Rep.* V. 506e: ὅς ὃς ἐστὶν ὁ θεὸς τοῦ ἀγαθοῦ οὐαίνεται καὶ ὁμοιωτάτος ἐκείνῳ.

Estas imágenes, entonces, que dan carácter de eje central a los libros VI y VII, se presentan como mediaciones, "vástagos" (ἔκγονοι) del Bien, proporcionando sentido al discurso político, referido ahora al trasfondo siempre presente del principio, la Idea del Bien. Las Formas ideales son, como decíamos, representaciones inteligibles de la bondad suprema, que por su absoluta simplicidad carece en sí misma de representación; y estas Ideas son, por su parte, mediaciones de ese principio, sus representaciones. La ciencia política, a su vez, se manifiesta como un conocimiento de aquellas representaciones mediadoras; pero en cuanto que éstas expresan una referencia al acontecer cívico de los hombres y sus implicancias sociales y personales. El fluir humano de una comunidad, referido dialécticamente a las Ideas, se constituye en un saber. Este saber, para completar el círculo —la vuelta a la Caverna— culmina con el intento de estructurar ese fluir al interior, primero, de un discurso, y luego, del ejercicio efectivo del poder, que es la *dynamis politiké*.

Las mediaciones a las que me he referido, en consecuencia, se constituyen en el modo elegido por Platón, de proponer en su discurso factores de convergencia de lo real inteligible con lo sensible concreto. Estos factores son, en primer lugar, las grandes figuras políticas de la *Repubblica*, a saber, el Sol, la Línea y la Caverna; esta última, en especial, es descrita como "una imagen sorprendente".¹ El *eikon*, la 'imagen', se constituye así en un procedimiento del discurso, por el que se establecen con mayor claridad correspondencias entre el mundo sensible y la Idea inteligible. La interacción de estos dos campos se hace manifiesta aquí en forma de alegorías; y en la Caverna, se fuerza al filósofo a volver al interior de ella, haciéndose patente la necesidad de completar el radio de estas interacciones. El que ha contemplado lo inteligible es forzado a volver a lo sensible, para instaurar allí el orden de la Idea. Los giros del Sol, que gobiernan el universo ideal, rigen a su vez el universo fluctuante del acontecer político de la ciudad, mediante el filósofo, como un sol que retorna de la luz a la oscuridad.

De ese modo, la filosofía, a través del conocimiento del Bien, establece al filósofo como el bien de la ciudad, que hace prevalecer en ella la justicia. En los inicios del libro IV de la *Repubblica*, se analizaba la conveniencia de fundar una ciudad que vele por la felicidad del conjunto en forma solidaria.² "Porque pensábamos que en una ciudad tal, afirmaba Sócrates, encontraríamos más que en otra alguna la justicia, así como la injusticia en aquella en que se vive peor, y que, al reconocer esto, podríamos resolver sobre lo que hace tiempo venimos investigando."³ Es la sociedad entera, como conjunto integrado, la que conforma una ciudad unitaria; y en ella cada parte recibe lo que es propio, para constituir un hermoso conjunto.⁴ Las otras ciudades, que no son la ideal, están constituidas de hecho por varias ciudades; "dos, como decía Sócrates, en el mejor de los casos,

1 ἄτοτον εἰκόνα. VI. 515a 4. Luego se reitera en dos ocasiones su condición de tal.

2 Rep. IV. 420b ss.

3 Ibid. Ed. J. M. Pabón, M. Fernández-Gallano.

4 Rep. IV. 420d.

enemiga la una de la otra: la de los pobres y la de los ricos". Hay que vencer esas injusticias, que surgen no sólo de una mala distribución de la riqueza en sí, sino que, en último término, son producto de la ausencia de realización de un principio fundamental ligado a la naturaleza misma del ser humano. Este principio apunta a la idea de que en esta *polis* socrática, cada cual posee una sola ocupación, aquélla para la cual cada naturaleza está mejor dotada.² Es tan ciertamente verdadera para Platón la realización de esta regla que, "el hacer cada uno lo suyo y no multiplicar sus actividades (μὴ πολυπραγμονεῖν), dice, era la justicia."³ Y delimitando esta actividad más expresamente a la esfera del individuo, se afirma que la justicia es, "hacer cada uno lo suyo" (IV. 433b); cosa que se entiende, como lo habíamos visto, al interior de la ciudad y en relación con ella.

En esas circunstancias, un resultado directo de la práctica de la justicia consiste en la desaparición —en los hábitos de conducta de los ciudadanos— de esa *injerencia indiscreta* (πολυπραγμοσύνη) entre los tres estratos sociales, que produce "el mayor daño de la ciudad" cuando la injusticia está presente.⁴ Se intenta evitar ese *entremetimiento*, precisamente a nombre de la *physis*, pues las clases sociales se constituyen esencialmente en torno a tres tipos básicos de naturalezas. Estos caracteres básicos, a su vez, surgen en paralelo con la condición tripartita del alma, en la que subsisten estas diversas especies. Se reconoce, así, "que en cada uno de nosotros se dan las mismas especies y modos de ser que en la ciudad".⁵ Este parangón entre ciudad e individuo es esencial en el análisis que hace Platón acerca de la justicia, y es el que le lleva a continuación a establecer que, tanto en el individuo justo como en la ciudad justa, gobierna quien es mejor.

1 Rep. IV. 422e.

2 Rep. IV. 433a.

3 Rep. IV. 433a-b. El uso del verbo πολυπραγμοεῖν es sugerente. Platón ve con preocupación la existencia de ciudades con ciudadanos ocupados en muchas cosas a la vez; esa es, especialmente, la *injerencia indiscreta* en los asuntos de otros, que el verbo *polypragmon* sugiere.

4 *Polypragmosyne* es un término clave en Tucídides, que expresa una cualidad que condujo a los atenienses a su grandeza; es la base cívica de su sentido imperial. Pero se ha, naturalmente, una significación que debe ser matizada. Se dice en *Archaic and Classical Greece*, M. Crawford, D. Whitehead, Cambridge 1983: "As V. Ehrenberg's classic study made clear (*Polypragmosyne*: a study in Greek Politics', *Journal of Hellenic Studies* 67 (1947), 46-67), *polypragmosyne* is a concept of psychology as reflected in behaviour: a *polypragmon* -whether an individual (as in Aristoph. Ach. 833) or a whole polis- must always be active, interfering in the affairs of others, neither keeping quiet themselves nor allowing others to be quiet" (p. 319). Como se ve, se trata de un concepto de origen psicológico, pero de especial significación en política.

5 Rep. IV. 435e.

VI. SIGNIFICACION DEL GOBIERNO DEL FILOSOFO EN LA POLIS PLATONICA

Toda esta discusión pudo quedar circunscrita a una propuesta en que los guardianes han de ser los mejores, porque ellos tienen que ser los mejor educados en conformidad con su propia naturaleza. La educación se convierte, entonces, en el medio adecuado para convertir a estos guardianes en los ciudadanos destinados a fundar esta república; en unión, además, con mujeres de capacidad análoga a la de estos hombres. Pero falta dar un paso decisivo, que permita introducir en la ciudad la justicia en una forma superior. Algo que resulta del hecho mismo de proclamar a los filósofos reyes de esta ciudad. No basta superar las divisiones —que conducen a disensiones subversivas— entre pobres y ricos. Tampoco parece suficiente establecer esas clasificaciones básicas entre los ciudadanos en conformidad a sus naturalezas, de modo de asegurar el imperio de la norma relativa a la distribución apropiada del trabajo. Se hace ahora evidente, a la luz de los análisis precedentes, que la injusticia decisiva, prevalente en todas las ciudades existentes hasta el presente, está en mantener alejado del gobierno de la ciudad al filósofo. El camino, entonces, que conduce a la salvación de la ciudad, debe consistir en abrir paso a la intronización del filósofo en el gobierno de ésta. superando, así, esta injusticia radical que vicia toda su estructura; y esto parece ser sólo posible mediante la identificación del poder político con la filosofía.

La filosofía política, entonces, tiene en vista salvar a la ciudad, mediante la interacción de la *episteme* y el poder político en una misma persona. En esas circunstancias, las cosas justas —que son las acciones que se realizan por el bien de la ciudad— se hacen partícipes de lo justo en sí, al coexistir integradas en la persona del filósofo. La Ideas *penetran* en la ciudad por intermedio del filósofo, las que se hacen realidad en el devenir sensible de la polis a modo de imágenes, que se insertan entre el complejo acontecer de la ciudad —con sus permanentes divisiones— y la transparencia formal del paradigma. Las descripciones que hace Platón de los diferentes tipos de sociedades, que en línea de degradación directamente descendente se van sucediendo unas a otras, son esbozos brillantes que señalan esas mediaciones de distanciamiento progresivo de la imagen del mundo político, frente al modelo inmutable de la ciudad ideal. Es papel fundamental del filósofo político, el poner en acción el modelo ideal en el tejido constitucional de *kalipolis*.

La búsqueda de la unidad en la ciudad pasaba, indudablemente, por la erradicación de la injusticia y las *disenciones* (στῆναι, IV, 444b) que la acompañan. De este modo, se nos hace patente la preocupación profunda de Platón, que se materializa en la descripción de la realidad del mundo político, tanto a nivel sensible como inteligible. El experimento, sin duda, la necesidad de desarrollar, con la ayuda de la teoría de las Ideas, una doctrina coherente acerca del universo político, que le permita concebir —gracias a la especulación filosófica— un programa válido y eficaz de acción al interior del estado. Salvar a la polis de una destrucción inminente es la tarea en perspectiva, y no hay duda que su esfuerzo discursivo acerca de la condición de la ciudad y sus sistemas institucionales, va dejando en evidencia la forzosa obligación de elaborar un diseño del mundo cívico, una

imagen del acontecer político, que establezca la validez y los contenidos de verdad de las descripciones concernientes a la polis.

Todo ello va a desembocar, finalmente, en una importante elaboración discursiva —que podemos calificar a la vez de metafísica y de epistemológica— acerca del (cosmos). Se examina la condición ontológica del mundo —en su estado de realidad generada— y la consistencia gnoseológica de nuestra descripciones acerca de él. Esta elaboración, que es la del *Timeo*, tiene un preludio importante en el mito de Er, en las últimas páginas de la *República*, y parece prolongarse en la rememoración que se hace, de una parte importante de ella, en el mismo diálogo *Timeo*. En consecuencia, la ciencia política no es sólo un saber acerca del hombre y su entorno social, sino que también se asocia e integra con la ciencia que estudia la configuración estelar del universo, en donde aquella encuentra su perfección epistemológica.

De este modo, el despliegue filosófico de Platón se inicia, en este aspecto, con su política. En un intento de abarcar la realidad social —inserta en el mundo de lo sensible— bajo la intelección de la Idea, se esfuerza en la *República* por crear condiciones de gobernabilidad en la ciudad, para que, mediante la instauración de un orden justo, se asegure la integridad y, por tanto, la pervivencia de ésta. De ahí que el filósofo sienta la necesidad de culinar su trabajo especulativo con una suerte de cosmo-política, como la presentada en el *Timeo*. Todo esto corresponde al esfuerzo de Platón de integrar, tanto los fenómenos políticos como la realidad toda de la generación, a sus proyectos de reforma institucional.

Los inicios del *Timeo* prologan, así, su discurso cosmológico con una visión resumida de la *República*, junto a un relato sobre la Atlántida y los orígenes de Atenas, todos en clave política. En esas conversaciones introductorias, acompañadas de los relatos a que hago referencia, se deja ver que el problema fundamental de su teoría política está en la interacción, y la integración, de la teoría con la acción en el terreno concreto del gobierno de la ciudad. El filósofo-rey encarna la coexistencia de la *theoria* y la *praxis* en el estado, de manera que todos los esfuerzos se encaminan ahora a lograr, mediante la educación correspondiente, seres humanos dotados con las características que se han asignado a tales gobernantes. Una vez en posesión de ese contingente de futuros soberanos, la discusión introductoria del *Timeo* vuelve a tomar la perspectiva de la *República*, al proponer enderezar el discurso hacia la descripción de una ciudad en acción. Se la sitúa, entonces, en el contexto límite de una ciudad que ha de recurrir a la guerra en defensa de su libertad y sus valores patrios.

Aquello que en el examen precedente he denominado *teoría* —como el fundamento desde el cual algo puede ser llevado a la práctica—¹ está en íntima relación con el problema de la verdad. En efecto, se entiende aquí por teoría la verdad misma,

1 Platón ha hablado en la *República* de 'llevar algo a la práctica' (παραθήναι, V, 473a), y se ha referido en el mismo texto al problema de la 'realización' de estos proyectos políticos, utilizando el término *práxis*. Según E. des Places (*Lexique*), *praxis* tiene cuatro sentidos fundamentales en Platón: a) 'acte, action'; b) 'accomplissement, réalisation'; c) 'pratique'; d) 'vie'. El sentido más generalmente utilizado en este trabajo es el de 'acción'.

en cuanto que ella es objeto de un trato epistemológico; se configura por ese medio en torno de ella una esfera de conocimientos. La verdad, por otra parte, es la que el filósofo, como *ante de la contemplación* (cf. φιλοθεάμονας, Rep. V, 475e), busca conocer, y es, asimismo, la que en la realidad y el conocimiento se confunde con las Ideas mismas. La teoría, entonces, corresponde a un estado de sabiduría en que la verdad se posee a modo de ciencia, y en el que se tiende constantemente a la totalidad, tanto de lo divino como de lo humano.¹ La teoría es, de alguna manera, un estado de superación de la condición humana, mediante la posesión por el intelecto, del ser real; de allí que Sócrates haya afirmado: "y a aquel pensamiento (διανοή) que en su alteza alcanza la contemplación (θεωρία) de todo tiempo y de toda esencia, ¿crees tú que le puede parecer gran cosa la vida humana?" (VI, 486a).

Ese estado de sabiduría se encuentra, sin embargo, en la necesidad de establecer las mediaciones de que habíamos anteriormente, estableciéndose, entonces, un encuentro con las difíciles condiciones de la realidad concreta de la ciudad. El filósofo corre el riesgo de ser criticado de "haber subido arriba", para volver después a la oscuridad de la caverna "con los ojos estropeados" (VI, 517a). De ahí la conveniencia de elaborar con referencia a la acción un lenguaje análogo a la verdad, que proporcione medios de acercamiento al mundo del devenir político. Se trata de un mundo que hay que moldear a imagen del paradigma. Se presenta, así, como esencial para Platón el determinar una doctrina, por la que las cosas de la realidad sensible adquieren la calidad de representaciones de esos modelos ideales. De este modo, tanto los asuntos relativos a la política como los relativos al cosmos se transforman en fenómenos solidarios, al ser comprendidos y conciliados bajo el poder superior del ser ideal. A eso he llamado en general doctrina de la imagen, la que es referida esta vez al saber político. Pero todo lo referente a la contemplación y a la acción, en el contexto de lo que se ha venido analizando, culmina en esta suerte de "milagroso acto metafísico", en que la teoría y la praxis "se muestran apareados" en la persona del filósofo; y contra todas las expectativas del espíritu titánico de Nietzsche, Platón intenta engendrar a partir de este encuentro una ciudad.

1 Rep. 486a. Al decir Sócrates que no hay nada más propio de la sabiduría que la verdad, y destacar que el filósofo verdadero desde su juventud tiende a poseerla, pregunta (con la intención de "calar una respuesta positiva") si se encontrará cosa más propia de la ciencia que la verdad (485c): "Ἡ οὖν οὐκ ἐλαττωτέρον σοφία τῇ ἀληθείᾳ ἀν εὐπορίῃς."

VII. LA OPINION Y LA IMAGEN COMO VIAS DE ACCESO PARA EL CONOCIMIENTO DE LOS ASUNTOS DE LA CIUDAD

Pero el asunto que tratamos exige el análisis de algunos otros puntos. En analogía con la discusión de la *República*, en que se debate de un modo tan fundamental el tema de la política, el *Timeo* funda las bases de una filosofía del cosmos. Tanto la ciencia política, como las ciencias de la tierra y el cosmos tienen en común el formar parte de la generación y, por tanto, se integran a lo que llamamos mundo sensible. La política también, porque lo sujeto a generación no se agota en las cosas en cuanto que circunscritas a dimensiones y espacios, sino que además incluye a todo aquello que surge de ellas, como en el caso del hombre son las acciones y funciones propias de su inteligencia. De ahí que la ciencia médica —no específicamente en cuanto que arte que cura— forma parte del discurso del *Timeo*, del mismo modo que las descripciones de las enfermedades sociales se integran al gran discurso de la *República*. De ese modo, parte importante de la ciencia de la *polis* se nutre de objetos sensibles que, tratados a la luz de la teoría de las Ideas, adquieren una categoría análogamente científica.

Los objetos, sin embargo, siguen en movimiento y continúan sus procesos de dispersión, aunque mantenidos con esfuerzo bajo una cierta unidad inteligible por el pensamiento. Esa es la situación en que se encuentra Platón, decidido a realizar la tarea de fundar un tratamiento científico acerca de las intuiciones del cuerpo social como conglomerado cívico; sin olvidar jamás que se trata, al mismo tiempo, de un conjunto de seres individuales. Ahora bien, todos estos objetos de los que aquí hablamos, son en la filosofía de Platón *imágenes* (εἰκόν). Adquieren esta condición en cuanto que en dependencia ontológica y epistemológica con el ser ideal; y solo así es posible dar al fenómeno una consistencia que nos permita comprenderlo y, en cierta manera, dominarlo, tanto para los efectos de la ciencia como del poder. Pero para ello habrá que dar vuelta el rostro, ponerse en pie, y emprender el camino de salida de la Caverna.

Este *eikon*, en consecuencia, permite a Platón desarrollar una teoría del discurso científico, ya sea —según los elementos aquí estudiados— como ciencia política o como ciencia del cosmos, en cuanto que, al interior de la doctrina de la imagen, se hace explícita la presencia de la *opinión* (δόξα) como instrumento válido de comprensión del mundo. Lo que hace recta a la opinión, es la existencia de esa relación íntima con el ser verdadero; su ausencia, la hace sujeta a error. La *episteme* es un saber que se ordena al ser, con el fin de conocer como es el ser.¹ De ahí que se distinga entre *lo cognoscible* (γνώστὸν) y *lo opinable* (δόξατόν), ya que sólo el ser es lo propiamente cognoscible, siendo la *doxa*, intermedia entre el conocimiento (γνώσις) y la ignorancia (ἄγνοια). La razón de ello está, en que los objetos tanto de lo cognoscible como de lo opinable, son distintos. En efecto, las realidades sobre las que versa la opinión son objetos que al mismo tiempo

1 Rep. V, 478a: Ἐπιστήμη μὲν γὰρ ποὺ ἐστὶ τὸ ὄντι, τὸ ὃν γινώσκει ὡς ἐστίν.

22

Received
P. M. 1891

SOCIAL

dad"³ No entro a analizar especialmente este punto, pero me parece al menos oportuno recordar brevemente aquel texto en que se muestra la concordancia que,

Trad. G. Gómez Lasa).

G. Gómez Lasa).

θεὸς αἰσθητός.

δε τὸν κόσμον εἰκόνα πνός εἶναι.

mismo del Dios y mantiene una rela-

34

inteligibles que proporcionan, a su vez, consistencia y verosimilitudes relativos al mundo, incluido el universo socio-político.

asociación (κοινωνία) entre las cosas sensibles y las inteligibles. Conforme a

1 П. 29б-с.

astronómica. Se habla, en efecto, de una tradición *realista*, representada normalmente en su origen por Aristóteles, y una de orden *formal*, claramente personificada por Platón. Conforme a esta última línea *formalista*, se consideraba que los diversos modelos geométricos de los movimientos planetarios, propios de la arquitectura del universo, eran recursos matemáticos de tipo teórico que no apuntaban propiamente a la realidad misma del universo, sino más bien la describían de tal modo que era posible *salvar sus apariencias*. En otras palabras, los discursos platónicos acerca del mundo, estaban concebidos como representaciones de modelos —que en casos como los descritos en el *Timeo*, eran modelos geométricos—, que hacían posible calcular, es decir, *salvar*, los diversos fenómenos cósmicos.

Recurso aquí a una obra de pequeña extensión, pero de gran importancia para lo que aquí se analiza, a saber, ΣΩΖΕΙΝ ΤΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ: *Essaie sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée*, de Pierre Duhem¹. Se hace en ella referencia en primer lugar al *Comentario* de Simplicio,² en el que se muestra a Platón preguntando a los matemáticos cuáles serían los movimientos circulares, uniformes y perfectamente regulares que deberían admitirse como hipótesis, de modo que pudiese ser posible salvar las apariencias presentadas por los planetas. En referencia a este problema planteado, P. Duhem comenta: "el objeto de la astronomía es definido aquí con la mayor claridad: la astronomía es la ciencia que combina de tal modo los movimientos circulares y uniformes, que produce un movimiento resultante semejante al de las estrellas. Cuando sus construcciones geométricas han asignado a cada planeta una trayectoria que se ajusta a su trayectoria visible, la astronomía ha alcanzado su objetivo, *porque entonces sus hipótesis han salvado las apariencias*."³ Y poniendo énfasis en este punto, señala que el astrónomo se declara totalmente satisfecho cuando las hipótesis que él ha forjado, logran salvar las apariencias. Este sería el *método del astrónomo*.

Aristóteles, por su parte, concibe lo que se ha convenido en llamar el *método del físico*. Él piensa que el objeto de estudio de géometras y físicos es frecuentemente el mismo, "pero que consideran el objeto desde diferentes puntos de vista."⁴ En esas circunstancias, el geómetra puede ver una figura particular en forma abstracta, mientras que el físico estudia sus objetos, según afirma el autor, "como el límite de tal o cual cuerpo, el movimiento de tal o cual cosa móvil."⁵ Aristóteles conocía el método del astrónomo perfectamente; había sido seguido, entre otros, por Eudoxo, conforme a lo definido por Platón. Aristóteles, en cambio, exigía diversos requisitos en la materia, a saber, que el universo fuera

1 Fue publicado primeramente en forma de cinco artículos en los *Annales de philosophie chrétienne*, en 1908. Ante la imposibilidad de acudir al texto original, he utilizado la versión inglesa bajo el título *To Save the Phenomena. An Essay on the Idea of Physical Theory from Plato to Galileo*, con introducción de Stanley L. Jaki. Chicago 1969.

2 Simplicio, *In Aristotelis quatuor libros de Caeli commentaria* 2. 43. 46.

3 P. Duhem, op. cit. p. 6.

4 Ibid. p. 6.

5 Ibid. p. 6.

una esfera, que las esferas celestes fueran sólidas, que cada una de ellas tuviera un movimiento circular y uniforme alrededor del centro del mundo, que este centro fuera ocupado por la tierra, que era inmóvil.¹ Estas condiciones limitantes fueron establecidas por Aristóteles, sin embargo, no con el fin de salvar las apariencias que registraban quienes observaban estos fenómenos, sino, según piensa Duhem, debido a que conforme al Estagirita, sólo estas condiciones eran compatibles con la perfección del material propio de los cielos, y con la naturaleza del movimiento circular.² Eran, por consiguiente, una suerte de *a priori* obtenidos de la especulación filosófica pura, los que, a su vez, eran proyectados hacia los fenómenos como condiciones previas para el conocimiento e interpretación de éstos.

Ahora bien, el análisis realizado aquí, acerca de los planteamientos de las posiciones lideradas por los dos filósofos griegos, nos ilustran con claridad sobre la posición más específica de Platón con respecto a nuestra capacidad de conocimiento de las realidades del mundo sensible. Nos encontramos, en efecto, ante los fenómenos —sean ellos celestes o humanos— como se encuentra el astrónomo ante la descripción de sus propios objetos: es decir, en posición de proponer *hipótesis que salven las apariencias* de esos fenómenos. Los espectáculos celestes o los variados acontecimientos del mundo, por consiguiente, pueden alcanzar una explicación de carácter epistemológico, en cuanto que aproximaciones a la verdad de los objetos sensibles. La verdadera explicación de la apariencia del mundo —que en todo caso tiene para Platón la categoría de explicación verosímil— se obtiene mediante la conexión con la teoría ideal, que conduce a fundamentar la existencia del devenir en la realidad del ser. De ese modo, la doctrina de la imagen, que viene asociada al concepto de opinión verdadera, conduce a una descripción del universo basada en semejanzas y analogías —como las del Sol, la Línea o la Caverna— o en trazados de orden geométrico y matemático, como las figuras lineales del *Timeo*. Podemos decir, entonces, que estas analogías son el resultado de un modo de ver el mundo, que busca explicar la configuración del universo celeste mediante hipótesis, con las que se intenta en lo posible "salvar" las apariencias del cosmos.

Al unir en este análisis la cosmología con la política, intento mostrar que es posible —al interior de la filosofía platónica— efectuar un mismo tratamiento científico de los objetos de ambas disciplinas; porque estos objetos constituyen,

1 Ibid. p. 7.

2 P. Duhem concluye que, "mientras Eudoxo y Calipo, empleando el método del astrónomo, contralaron sus hipótesis examinando si ellas salvaban o no las apariencias, Aristóteles quiere gobernar la elección de esas hipótesis mediante proposiciones que ciertas especulaciones acerca de la naturaleza de los cuerpos celestes, han justificado", Ibid. p. 7. S.L. Jaki, en su introducción al libro que comento, explica que los círculos homocéntricos, los epiciclos, etc., "son más bien modelos geométricos, que facilitan los cálculos necesarios para encontrar la posición de los planetas en un momento dado. Por otra parte, continúa, la interpretación realista de la teoría astronómica, asignaba realidad física a esos modelos geométricos" (op. cit., p. XX). El mismo Duhem había afirmado que "ellos (refiriéndose a la posición llamada realista) rechazaban toda teoría que los confinaba a una descripción puramente geométrica de los orbes planetarios" (p. 14).

en último término, un campo de significación unitaria llamado generación o devenir. Una ciencia política es, en este contexto, un sistema ideado para "salvar" los fenómenos del acontecer cívico, de una manera análoga a la del astrónomo, que piensa y utiliza un método de procedimiento de tipo formal, no realista, en su investigación epistemológica. De ahí que, por su parte, la filosofía de la ciencia es llamada en diversos lugares del *Timeo* como un *discurso verosímil* e, incluso, como un *mythos* en posesión de esa verosimilitud.

De aquí, entonces, que en la ciencia política platónica hay principios que permanecen prácticamente invariables a través de los diversos tratamientos de sus diálogos. Son contenidos de una ciencia que no habría fundamentalmente de variar, aunque indudablemente las propuestas concretas sí variaron de diálogo en diálogo, de un modo que a veces hace difícil concebir lo que acabo de afirmar acerca de su permanencia. Pero hay ciertamente un tema constantemente sostenido: que el poder político debería estar en manos de los sabios, poseedores de una ciencia superior que, como se ha visto en la *República*, se confunde con la filosofía misma. El conocimiento de ciertos objetos superiores de saber por parte de estos sabios, da acceso legítimo al manejo del poder político en el estado. Ese saber soberano, es el que corresponde a la Idea del Bien y a las Ideas inteligibles; en la *República*; es el arte real, que dirige la urdimbre del estado, "que logra", por su medio, "el más espléndido y magnífico de todos los tejidos" (311c), que se analiza en el *Político*; es la ciencia del orden del mundo, de las *Leyes*, personificada en el Alma cósmica, y manifestada en la *polis* mediante el *consejo nocturno* de sabios; y en el *Epinomis*, más específicamente, es la ciencia del número, immanente a la divina configuración de ese cosmos. En ello habrá de consistir la filosofía, y esos habrán de ser sus contenidos centrales, por cuyo conocimiento, el sabio se hace sabio y merece en justicia gobernar.

De ese modo, los sabios, es decir los *philosophoi*, rigen ciudades cuyo entramado visible puede cambiar, en conformidad con las coyunturas variables de los procesos cívicos destinados a ser salvados por ellos. La ciencia de la *polis* se presenta, así, abarcando un conjunto de realidades permanentes que se armoniza con situaciones sujetas a opinión: son Idea y devenir, a la búsqueda de una propuesta de orden político. Intelligibilidad e imagen forman, por decirlo así, un conjunto astronómico visible que actúa en forma coordinada, como la tierra y la luna en torno al sol. La función del filósofo gobernante consiste fundamentalmente en concebir estructuras que fortalezcan el estado, y salven los objetivos superiores del hombre sobre la tierra. Ese objetivo superior es, en primer lugar, la felicidad como *eudaimonia*, hecha posible mediante la instauración en la sociedad y en el individuo, de las virtudes cardinales, en especial, de la justicia. Se orienta, así, el camino del hombre, desde la contingencia sensible de la imagen de este mundo, hasta la comprensión del ser inteligible, que es el camino de la Caverna. Estas acciones de orden y estabilidad inteligibles para la ciudad, proporcionan legitimidad al gobierno del filósofo, que se constituye en productor de espacios, de flujos de plenitud espiritual, para los habitantes de la ciudad. Es su modo de preservar ese universo cívico manifestado en *constituciones políticas*, formas de gobierno, conductas cívicas, repúblicas, estados (que son los sentidos

más cercanos aquí al concepto de *πολιτεία*). Así es también, como se da la oportunidad de constituir al sabio en su papel de sancionador de un nuevo orden institucional.

IX. EL GOBIERNO DE LOS SABIOS

En conformidad con los análisis presentados hasta aquí, la filosofía de Platón, entonces, busca la preservación, mediante la figura del sabio gobernante, de líneas de comunicación efectivas entre la región del devenir sensible y la región inteligible. En lo que respecta al porvenir del hombre, su principal tarea consiste en consolidar la obtención de la felicidad, cuya presencia en este mundo supone una interacción profunda entre el individuo y la sociedad. La felicidad personal de los individuos pasa a través del tejido social, en cuya trama, las naturalezas de los hombres adquieren la dimensión cívica que precisan para alcanzar una verdadera plenitud. El filósofo gobernante, con la intronización del paradigma ideal en una coyuntura social determinada, se propone salvar el fenómeno cívico de la ruina que a cada momento lo acecha. Mediante su propuesta política —que hemos visto variar en los diversos diálogos— el sabio de Platón propone descripciones inteligentes, dotadas de racionalidad, de la ciudad que le incumbe como entidad gobernable. Estas descripciones —que son, a su vez, "discursos" políticos explicativos— se constituyen en verdaderas propuestas formales, destinadas a preservar la existencia de la *polis* mediante una reforma profunda de sus instituciones. Los diálogos *República* y *Político*, presentan algunas de esas propuestas; y en el primero de ellos, el discurso se transforma en una verdadera constitución política para una ciudad ideal. En consecuencia, cada nueva ciudad de Platón se fundamenta en una ciencia, la filosofía; un método genéricamente comprensivo, la dialéctica; y su objetivo práctico consiste en proyectar sobre el devenir cívico la imagen de una trama sensible, buena y justa, destinada a preservar del caos y la disolución, qué duda cabe, a las entidades políticas reales existentes en el mundo helénico. Ahora bien, el fundamento de esa propuesta estaba en una suerte de identificación de la filosofía y el poder político, del modo como la discusión precedente nos lo ha mostrado; y la principal consecuencia de esto significaba, para el caso de nuestro diálogo *República*, el establecimiento de gobernantes filósofos en la ciudad.

He aquí, en líneas generales, el designio de la voluntad especulativa de Platón, quien con estas audaces propuestas venía, en consecuencia, a culminar un proyecto mantenido con singular energía y voluntariosa persistencia a través de parte importante de su producción filosófica media y tardía. Se trataba, en último término, de definir al sabio, al amante de la sabiduría, de modo que la propuesta decía: que la teoría y la acción deberían coincidir en la práctica en un tipo singular de ser humano. En él se expresaba la identificación de la filosofía con el poder político, como instrumento mediador privilegiado. Había que traer a la luz ese modelo de hombre —hasta ese entonces históricamente inexistente en esta dimensión específica— por medio de una educación, cuyos contenidos eran precisamente la ciencia que comportaba este conocimiento superior. Urgía, en

consecuencia, el saber discernir los caracteres apropiados para tal empresa, y el concertar los planes de estudios que les fueran propios. Lo principal ya había sido encontrado: eran los objetos más verdaderos de la mente que contempla la realidad. Esta ciencia superior debía producir en los jóvenes así educados, el giro decisivo que habría de mudar sus almas; y junto con ellos, transformar el alma entera de la ciudad.

X. LA IDEA DEL BIEN

Cuando luego del largo itinerario dialógico que nos ha conducido a través de los primeros seis libros de la *República*, arribamos a las explicaciones de Platón acerca del Bien, en especial a partir de VI, 502c, no queda duda de que estamos alcanzando un climax, cuyo desenlace nos es aún desconocido; ellas me recuerdan las sutiles evoluciones musicales que preceden, por largos compases, a la aparición triunfal de la voz humana en la novena sinfonía de Beethoven. Las frases de violoncelos y contrabajos parecen por sí solos hablar, en un recitativo musical sin voz de hombre articulada, hasta que, como inducida por la magia de una evolución que alcanza su plenitud espiritual, irrumpe sin contrapeso desde la madera y las cuerdas la presencia magnífica de una, y luego de muchas voces humanas. Sólo allí se entiende qué significado ha tenido todo lo que le ha precedido, y a su vez, se tiene al menos un presentimiento de lo que ha de venir: de un modo análogo, creo, podemos representar a la Idea del Bien como el sustento tonal de toda la obra, que ha de alcanzar su cima en la alegoría de la Caverna.¹

Pero volvamos a los primeros compases. Platón se ha preguntado cómo es que la ciudad debe practicar la filosofía si no quiere perecer (VI, 497d), ya que la mayoría de los que actualmente se consagran a ella —y pasan por ser consumados filósofos— se apagan muy prontamente como soles de Heráclito; y los pocos filósofos, no son considerados malos, pero sí inútiles. "Practicar" (μεταπειθεῖν, VI, 497d) señala, por su parte, directamente la prosecución de un estudio, el seguimiento que proporciona finalmente la adquisición de una disciplina o un arte. De ahí que esta "práctica", está orientada a establecer en la ciudad las enseñanzas y los ejercicios necesarios para una educación de los futuros filósofos gobernantes. Nos hallamos de nuevo ante un esfuerzo por equilibrar la teoría (con sus *mathēmata*, "enseñanzas, estudios, conocimientos") y la acción (con sus *epitédeumata*, "ejercicios, prácticas, reglas de conducta"), con el objeto de poner los fundamentos de una educación para los guardianes de la ciudad. Una suerte de gimnasia propia de la filosofía. Es preciso, en consecuencia, ratificar la audaz pretensión de que los guardianes perfectos no podrán ser sino filósofos (VI, 503b); y que el guardián gobernante debe dominar ciertos "estudios" considerados los "más altos".² Por aquí nos hallamos en la vía que conduce directamente

1. Paul Friedländer, en *Plato an Introduction*, New York 1958, pg. 62 habla del "poder inolvidable" de estas páginas escritas "en el corazón mismo de la *República*".

2. *Rep.* VI, 503e: τὰ μέγιστα μαθήματα.

al Bien; puesto que, la Idea del Bien, se dice, es el objeto de la *enseñanza más alta*, y que "es por ella que la justicia y las demás virtudes alcanzan su utilidad y sus beneficios" (VI, 505a). Es decir, la Idea del Bien, en primer lugar, es presentada como la culminación de un proceso de enseñanza, en la que ella es el objeto superior. El Bien representa la *paideia* en su plenitud; señala la perfección de la teoría, en vistas de la acción; el objeto de la ciencia que proporciona eficacia al saber virtuoso, que se hace "útil y beneficioso" mediante la ciencia superior de la Idea de Bien.¹ Es claro que esta utilidad y beneficio de la Idea superior no se ejerce solamente sobre los individuos, sino que también, y de un modo aun más pleno, sobre la sociedad entera. La Idea del Bien es el fundamento de la estructura política misma de la ciudad.

Un aspecto importante, entonces, del Bien se completa cuando guardianes que conocen la disciplina de esta Idea superior, se transforman en vigilantes de la república.² Este saber acerca del Bien tiene, entonces, además de la transformación personal, claras consecuencias de orden político. La Idea del Bien es, por consiguiente, no hay que olvidarlo, la piedra angular sobre la que se edifica la constitución platónica, y la realidad ejemplar de la que penden todos los esfuerzos por hacerla realidad.

Resta por ver ahora qué es la Idea del Bien en sí, del Bien "mismo" (VI, 506d-e).³ Pero resulta no ser posible, al parecer, saber propiamente qué es el Bien, no por una incapacidad total del pensamiento para pensarlo, o de nuestra palabra para hablarlo, sino por el *impulso* mismo del *espíritu* discursivo en que Platón se encuentra por el momento comprometido.⁴ La prueba es que algo dirá de lo que es el Bien en sí, aunque luego de haber preparado cuidadosamente nuestro ánimo y nuestras expectativas, para que quedemos satisfechos, si se puede decir, con una información tan escasa como la que nos da. Al presente, es la alegoría la que manda; y se hablará todavía no del padre, sino de "lo que parece ser tanto un hijo del bien como su semejanza máxima" (VI, 506e), el Sol. Los cuatro factores relevantes en el mundo visible son el Sol, su luz, el ojo y su visión; y la región inteligible, es el mundo del *entendimiento* y de los objetos de verdad ideales, ambos iluminados por el Bien.⁵ Nuestro texto, además, da a entender que los objetos de la región inteligible son iluminados "por la verdad y el ser" (ἀλήθεια τε καὶ τὸ ὄν, VI, 508d), a diferencia de una región de la opinión.

1. Auguste Diès había dicho: "Le programme d'éducation des gouvernants est un programme d'ascension continue vers le Bien" (*Platon, Œuvres complètes, La République*, introduction, pg. LXIV, Les Belles Lettres, Paris 1965 (1932).

2. *Rep.* VI, 506b: se utiliza el verbo *episkopein*, "vigilar, observar".

3. αὐτὸ μὲν τι ποῦ ἐστὶ τὰγαθὸν ἐσώμεν τὸ νῦν εἶναι.

4. El término que aquí se utiliza es *hormē* (óputi), "impulso, esfuerzo, punto inicial".

5. Ilustrando esta analogía J. Raven, en *Plato's Thought in the Making*, Cambridge 1965, pg. 137, dice: "Just as, therefore, the sun is the source of light, so the idea of the Good is the source of truth".