

La política como sinóptica

GREGORIO LURI MEDRANO

El concepto de *politeia*, esencial en el vocabulario de la filosofía política clásica, ha sido casi completamente olvidado por la filosofía política contemporánea. La *politeia* apunta hacia algo más básico que el conjunto de leyes que conforman una marco constitucional, hacia la “forma” de la ciudad, es decir, a la vida o el alma de la comunidad.

Palabras clave:

- *Politeia*
- *res publica*
- *nomos*
- *nomos basileus*
- *forma*
- *simploké*
- *sinóptico*

The concept of politeia is an essential concept of the classical political philosophy, but it has been almost forgotten in the contemporary political philosophy. Politeia points towards something more profound than the constitutional laws, towards the “form” of the city, that is, towards community’s life or soul.

1.

Cuando Cicerón, confeso platónico, escribió su *De re publica* eligió como escenario la mañana inaugural de las ferias latinas, festividades consuetudinarias, anteriores a la fundación de

Roma, en las que la Confederación Latina se congregaba en el templo de Júpiter Laciari, en el monte Albano. En su obra todo es ancestral, noble, reglado, calmado. Todo está en su sitio. El orden es especialmente resaltado por la elección de los protagonistas, que pertenecen a grandes y veneradas familias, cuya historia se confunde con la de Roma: Publio Cornelio Escipión, Quinto Tuberón, Lucio Furio, Lelio, Manio Manilio, etc. Algunos son adultos con un extenso historial de servicios a la patria, otros son “jóvenes muy instruidos que estaban en la edad de ser cuestores”. Todos se tratan con cordialidad y afecto. Todos participan, mostrando con su conducta su nobleza, en un debate de guante blanco sobre la grave cuestión de la *res publica*, que es la *res populi*. Y aquí el pueblo son ellos. O, al menos, lo son en la medida en que Cicerón los tiene por modelos de lo que un verdadero romano debiera aspirar a ser. No en vano fueron “los más distinguidos de su época y los más sabios de nuestra ciudad”. Todos coinciden también en considerar como evidente que “la mejor forma de gobierno es la que nos han legado nuestros antepasados”.

Sin duda cuando Cicerón eligió *De re publica* como título de su diálogo, tenía como referente el *Peri Politeias* de Platón. Pero no como modelo a imitar sino como desviación a corregir, pues su pretensión era bajar la filosofía política del cielo a la tierra. No quería tener como modelo una república (supuestamente) ideal (“una ciudad imaginaria”), sino la grandeza ancestral romana (“nuestra grande República”), actualizada por los protagonistas de su diálogo. Pero en ningún momento se detuvo a pensar si el concepto romano de *res publica* traducía con exactitud el griego de *politeia*.

2. No es infrecuente que los aparentes “aires de familia” oculten diferencias genéticas notables. Es lo que ocurre con el término griego *polis* y el latino *civitas*.

Mientras en griego, diacrónicamente, el término *polis* da lugar a *polítês*, en latín el proceso es inverso, pues *civis* es anterior a *civitas*.¹ Esta divergencia genética apunta a una concepción diversa de lo político que debemos clarificar para entender el sentido profundo de la filosofía política platónica y, de hecho, de la filosofía política griega de los siglos V y IV, pues la reflexión de Platón es paralela a la de Herodoto, Tucídides, Critias, Eurípides, el llamado Viejo Oligarca, Epicarmo, Hipodamo, Jenofonte, Isócrates, Trasímaco, Aristóteles... Casi podríamos hablar de la emergencia de un género literario que obedece, claro está, a múltiples motivos, que van desde la mera curiosidad por los regímenes políticos ajenos hasta la interrogación por el mejor sistema político, pero a mi parecer lo relevante es que pone de manifiesto la perplejidad de la filosofía ante el descubrimiento de la problemática del propio concepto de *politeia* y que, sin duda, va aparejado al descubrimiento de la problemática del propio concepto de naturaleza (*physis*).

a) El sentido más obvio, más inmediato de *politeia* es el de “estructura coral”, tal como lo recoge Aristóteles en *Política* III, 3, 1276 b 1-16. El auténtico coro posee una personalidad propia reconocible en la variedad de su repertorio que apenas se ve alterada por la sustitución de un corista por otro. Esa personalidad es la *politeia* del coro, su “forma”. En ella se reconocen los coristas tanto si interpretan una comedia o una tragedia.

b) La *politeia* de una *polis* es la “forma” de esa *polis*. Esta analogía le permite a Aristóteles preguntarse si una *polis* permanece siendo la misma cuando su *politeia* cambia no ya de repertorio, sino de personalidad, por ejemplo cuando pasa de democrática a aristocrática (*Pol.* 1276 a 17, b 4). Cuando se sustituye una *politeia* por otra el ciudadano sensato se ve en la necesidad de replantearse el sentido de su lealtad.

c) Si la *politeia* es la forma de la ciudad, su materia es la masa informe de gente aún no modelada cívicamente ni dispuesta a un fin, a la que podríamos dar el nombre de pre-ciudadanía. El fin es esencial a la forma, no a la materia. En su *Política* Aristóteles se hace eco del sentido común cuando describe la *polis* como la *phyei* que proporciona los medios para que los ciudadanos vivan bien (*eu zên*) (I.II.8). Precisamente por eso el

1 E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, París, 1974, pp. 272-280.

hombre es *politikòn son* (I.II.9). Es un animal capaz de (re)actualizarse como miembro de una forma política.

d) La *politeia* se refiere, más que a las leyes, al *nomos* que las soporta en tanto que fundamento del sentido comunitario,² pues sostiene una cierta orientación de la comunidad hacia el bien (una *táxis perì tàs arkhaís*). El *nomos* es la expresión de una voluntad colectiva de hacer visible un orden que se considera propio.³ Un famoso pasaje de Píndaro (fr. 169), transmitido por Herodoto (III, 38) y Platón (*Gorgias*, 484 b) le confiere al *nomos* el calificativo de *basileus* (soberano). Es, efectivamente, soberano en la medida en que se identifica con nuestra incuestionable soberanía comunitaria (*tên hêméteran basileían*).⁴ Y aquí lo sustantivo es que la soberanía sea “nuestra”, pues es el gesto espontáneo de apropiación el que confiere soberanía al *nomos*, y no al revés. El acontecimiento constitutivo de la ley no es la ley, sino el gesto de apropiación en que se funda, y que funda, al mismo tiempo, la incuestionabilidad de la legalidad de la ley (la legitimidad). Platón sabía bien de qué hablaba al defender “la noble mentira”.⁵

e) El *nomos basileus* soporta y da sentido a una estructura de normas positivas que regulan una determinada distribución de derechos y deberes, es decir, la gradación en la participación de la comunidad en la común *arkhé*. La estructura legal es, por lo tanto, la expresión jurídica de una soberanía (*tà kýria*, la llama Aristóteles, utilizando este término como sinónimo de *basileía*, *Pol.* 1272 b 32 y ss). Con esta perspectiva es como podemos hablar de diferentes *politeiai* o de los diferentes caracteres de las *politeiai*: *tà êthe tôn politeiôn hekástês*, dice Aristóteles en *Retórica* 1366 a 12-13.

f) La presencia de cierto orden político en la *politeia* permite diferenciar la vida en la *pólis* (la vida política), de la vida en el *êthnos* (en las tribus errantes) y comparar unas *politeiai* con otras, abriendo la interrogación sobre la *orthé politeia* y sus correspondientes aporías.

g) Si la *politeia* da forma ciudadana a la materia humana, bien puede entenderse como “alimento” (*paideia*). Platón en el *Menexeno* da explícitamente el nombre de *trophê* a la *politeia*, jugando con la polisemia de este término (“alimento”, “educación”, “cría”, “género de vida”, etc.). Éste es el aspecto que más resaltan Isócrates y los sofistas. Por lo tanto, para conocer la *politeia* de una comunidad podemos limitarnos en cierta forma a identificar al ciudadano modelo que, de una u otra manera, realiza en su vida las aspiraciones de la mayoría, o a su contrario, a aquel ciudadano que es el centro del desprecio o, simplemente, de la ironía colectiva. El ciudadano modelo sería, a la vez, el mejor alimentado por la *politeia* y el mejor alimento político. En él se expresa lo mejor que una *politeia* puede dar de sí.⁶

h) Para que el alimento político sea efectivo ha de consumirse con naturalidad. Cuando Sócrates trata de la “noble mentira” en la *Politeia* (414 d-e), sabe que su efectividad requiere de un ejercicio de persuasión (*peíthein*) fuera de lo común, pues es esencial que la ciudadanía ignore que le ha sido inculcada esta enseñanza para que pueda comportarse como si la llevara inscrita nativamente en su naturaleza. Cada ciudadano ha de considerar como algo elemental (y por lo tanto no susceptible de crítica) que su ciudad es su madre y nodriza (*metròs kai trophoû*), y que, en consecuencia, debe defenderla si es atacada y considerar a los restantes ciudadanos como hermanos, hijos de la misma tierra.

i) Por lo tanto, si el hombre es efectivamente un animal ciudadano, la ética no puede ser autónoma. La vir-

tud del ciudadano no es otra cosa que su desarrollo en la dirección de la excelencia ciudadana (que ya está orientada por la *táxis perì tàs arkhaís*). Si la *politeia* es la “forma” de la ciudad es también, de manera coherente, su vida: *hê politeia bios tís eti póleôs* (*Pol.* 1259 b). De ahí que la elección de la mejor *politeia* y la de la mejor forma de vida tengan tanto en común, pues “nadie debe considerar el vivir de acuerdo con la *politeia* como una esclavitud, sino como su salvación” (*Pol.* 1310 a 35-36). La ética sería, por lo tanto, la auténtica expresión del patriotismo constitucional. De manera que una *politeia* que no respetase su propia moral, estaría condenada a desaparecer (*Política* V, 7). Esto es cierto excepto para un caso: el régimen tiránico, que es aquel en el que ninguna virtud se practica.

j) Todo cuanto hemos dicho hasta aquí puede resumirse en una acepción, sin duda la más importante del término *politeia*, y aquella que Platón más resalta: es el alma (*psykhê*) de la ciudad. La posibilidad de esta analogía le permite a Platón hablar de la “*politeia* interior” de cada uno (608 b: *tês en hautô peliteias*) o del régimen perverso que puede implantarse en el interior de cada uno (605 b: *kakên politeian idía hekástou tê psykê empoiên*).⁷ Esta analogía se encuentra latente en el conjunto de la reflexión política griega y, de manera explícita, en las obras de Isócrates (*Areopagítico* y *Panatenáico* especialmente).

Si el concepto de *politeia* apunta tan claramente al de “forma”, una lectura sería del *Peri Politeias* nos exige una elucidación precisa del concepto platónico de “forma”. Pero antes de adentrarnos en esa tarea, hagamos una pequeña digresión.

3. UN PARÉNTESIS SOBRE ESCIPIÓN. Recuperemos por un instante a Cicerón y, más en concreto a Escipión, al personaje central de su *De re publica*. Liberémoslo de la paz auroral que reina en el diálogo ciceroniano y coloquémoslo, siguiendo el testimonio de Apiano, frente a los rescoldos de Cartago, envuelto por el humo de la ciudad saqueada. Apiano lo describe tan profundamente conmovido por el espectáculo de la desolación producida por su victoria, que no puede contener las lágrimas y comienza a llorar. Le cuesta apaciguar su alma alborotada y retomar las riendas de su pensamiento. No tardó en comprender que sus lágrimas no lamentaban el dolor inflingido a los cartagineses, sino que expresaban el sobresalto de su alma al descubrir la fuerza ciega que empuja a los pueblos hacia la muerte. En la tragedia de Cartago vio, más que a su propia mano de general romano, al destino que la había dirigido. Comprendió que ese destino era el auténtico señor de los hombres. ¿Qué había sido de Ilión, de los Asirios, de los medos, de los persas? Volviéndose hacia Polibio, el primer gran teórico de la *politeia* romana, Escipión reconoció que había llorado por Roma. Era a los romanos a quienes veía en los cuerpos carbonizados de los cartagineses. Eran las ruinas de Roma las que intuía calcinadas ante sus ojos. Era a un general extranjero a quien temía cuando se sentía a sí mismo. Tarde o temprano también las murallas de Roma serían derruidas.⁸

4. APROXIMACIÓN A UNA TEORÍA DE LA FORMA PLATÓNICA. Propongo una vía de acceso a la teoría platónica de las formas poco frecuentada: el *Fedón* y, más precisamente el pasaje que va de 74 d a 75 e. Analizando el proce-

2 DEMÓSTENES, *Orations*, vol. 3, XXV, pp. 16-17.

3 CARL SCHMITT, *El Nomos de la tierra en el Derecho de Gentes*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1979; GÜNTER MEITNER, *Carl Schmitts 'nomos basileus' oder: Der Wille des Führers Ist Gesetz*, Institut für Staatswissenschaften, Universität der Bundeswehr, München, 2000; *La legge Sovrana. Nomos basileus*, ed. de Ivani Dionigi, Rizzoli, Milano, 2006.

4 ARISTÓFANES, *Aves*, 550.

5 En *Leyes* (721 d-e) se afirma explícitamente que una ley debe “contener tanto la persuasión como la sanción.” En correspondencia, el legislador debe usar (722 b-c) de “la persuasión y la fuerza”.

6 Por no comprender la intensidad del concepto de *politeia* algunos estudiosos han sido incapaces de interpretar las intenciones de Platón. La incompreensión alcanza niveles de incompetencia cuando el normalmente riguroso Gomperz se lamenta en sus *Pensadores griegos* de que Platón hable demasiado en su *Politeia* de educación. Jaeger le responde, con ironía, que es “como si se dijese que la Biblia es un libro muy espiritual, pero que en él se habla demasiado de Dios”, en *Paideia*, FCE, México, p. 591.

7 Ver también *Timeo* 85 a.

8 Quizás conviniera leer desde esta perspectiva el *De rerum natura* de Lucrecio.

Quienes estén más familiarizados con la terminología heideggeriana que con la platónica quizás sientan cierta reticencia ante lo que estoy diciendo, que parece prefigurar el parágrafo 58 de *Ser y Tiempo*. No seré yo quien lo contradiga. Más aún, los animo a relacionar el concepto de “Schuldigsein” (estar en deuda, ser deudor) con la teoría platónica de la deficiencia. Es conocido que Heidegger busca la esencia ontológica del no en general a partir del concepto de deficiencia (Mangel). A mi modo de ver —y mis palabras no llevan la menor intención provocadora— este proyecto de desvelamiento ontológico del no ha sido realizado ya por Platón precisamente en la elucidación del sentido del ser en el *Fedón*. Dicho esto animo a recuperar el texto platónico con la miraba abierta y sin suspicacias. En cuanto a la relación entre Heidegger y Platón hay, a mi modo de ver un intermediario, Natorp, que debe ser resaltado.

***La conciencia de la dinamicidad del syn
es la conciencia de la sucesión,
es decir, del tiempo. Platón insiste
en que el syn es dinámico porque
es expresión del tiempo.
Hay en él una referencia
a lo que deviene, o fue o será***

so del conocimiento, Sócrates parte de lo aparentemente primero, que parece ser ese algo (*ti idôn*) presente a los sentidos en la sensación. Sin embargo pronto se pone de manifiesto que la percepción de ese algo como algo exige una cierta continuidad perceptiva más allá de la instantánea inmediatez del ahora (*nyn*) de la sensación. La percepción no es la adscripción de una sensación a un instante, sino el despliegue de lo dado en el instante en la sucesión del tiempo. Para ello lo dado ha de ser impulsado por una tensión (*bouletai*) hacia el sentido, es decir, hacia otra cosa (*álo ti tôn óntôn*), más allá de su inmediatez efímera. La tensión de lo dado en la sensación hacia el sentido es la tensión del objeto hacia su forma. Pero vayamos por partes.

En el pasaje que nos ocupa el concepto central es *boúlomai* cuyo significado es “querer”, “preferir”, “ser partidario de algo”, “tener intención de algo”, “pretender”, “aspirar”. Cuando Sócrates resalta la tensión presente en la percepción, deja al descubierto tanto su tendencia hacia la forma como la carencia inherente a toda tendencia, ya que tender hacia algo es pretender satisfacer una demanda (en este caso, una demanda de sentido, es decir, una demanda de la unidad de la cual lo percibido es parte). Cuando nos enfrentamos a un objeto que nos resulta extraño, esta extrañeza es la constatación de que no consigue (*ou dýnastai*) ser aquello (*ekeîno*) que debería ser para completar su sentido (en el caso contrario no nos resultaría extraño). Toda percepción tiene lugar, por lo tanto, en el doble modo de la aspiración y de la deficiencia. Lo presente es “más deficiente” (*phaulóteron*) que su sentido completo, dice Sócrates.⁹ Y a más deficiencia, mas extrañeza.

Pero si esto es así, la conciencia del algo (*ti idôn*) en su forma deficiente (lo presente a los sentidos en un momento dado) no puede ser lo primero, ya que requiere, como su condición de posibilidad, algún tipo de preconcepción previa (de barrunto) de la diferencia entre lo deficiente (la parte) y lo completo (la unidad) o, en el caso que nos ocupa, entre lo actual (la percepción instantánea) y lo inactual (su hipotético sentido completo). Es decir, la percepción de lo dado en el instante presente requiere, como condición de posibilidad, su remisión a un contexto más amplio –a un horizonte de comprensión– que trasciende la mera actualidad.¹⁰

Una sensación estrictamente limitada a un instante, es decir, que agotara su sentido en su emergencia instantánea sin conciencia alguna ni de deficiencia ni de preconcepción, sería un *stóikheion*, un elemento aislado sin referencia a ninguna totalidad, algo así como una parte que no forma parte de ninguna unidad. Por ello mismo, tal como leemos en *Teeteto* 205 e, sería indecible e incognoscible (*álogon te kai ágnoiston*). Por

consiguiente habremos de deducir que si algo “x” puede decirse y conocerse, es dicho y conocido en la medida en que nos remite a otro algo “X” (estimula la preconcepción de X) que trasciende su inmediata singularidad. En definitiva: la comprensión de lo presente requiere la captación de un cierto sentido no presente, o, expresado de forma negativa, la captación de su deficiencia (*endeestérôs dè ékhein*). El ejemplo que aduce Sócrates es el de la relación de igualdad. La comparación que salta a la vista en

cuanto tenemos presentes dos cosas iguales, es posible gracias a la previa presencia en nosotros de un término medio (la idea de Igualdad) al que ambas cosas se refieren y que hace posible la comparación. De esta manera descubre Sócrates la tendencia (*orégetai*) común de lo diversamente igual hacia la Igualdad y, por lo tanto, su deficiencia relativa (*ékhei dè endeestérôs*) con respecto a lo Igual.

La sensación presente en el ahora remite a su sentido completo tanto en su tendencia (*orégetai*) al sentido (al saber) como en la constatación de su deficiencia (*endeésterá*) (que es la presencia etérea del sinsentido en la cosa y del no saber en el alma). La sensación es, pues, una moneda de dos caras o, quizás mejor, una amalgama de plenitud y carencia que explica por qué la sensación (y en general todo el proceso del conocimiento) es, al mismo tiempo que la conciencia de una deficiencia, una remisión a algo con respecto a lo cual el dato sensible es deficiente. Esta remisión de lo fenoménico a una totalidad es, pues, lo previo, y en tanto que previo, explica la posibilidad de la sensación. O, dicho de otra manera, lo previo es la posibilidad de la comprensión de la deficiencia (*phaulótera*) presente en la remisión de la sensación a una unidad a la que Platón da el nombre de “realidad en sí” (*tò autò d’ésti*). Esto puede expresarse con el vocabulario presente en el *Peri Políteias* diciendo que lo presente en la sensación es cognoscible en el seno de una luz que nos sale al encuentro (507 e-508 a) y en la cual lo presente apunta a algo trascendente en la propia inmanencia de la cosa presente. Este apuntar que posibilita la comprensión significa, por una parte, que nada puede ser percibido en un instante desgajado del tiempo, pues incluso el mismo instante ha de ser pensado como ruptura del continuo temporal (si bien es verdad que la sensación se da en el instante, la comprensión lo trasciende, porque necesita intuir sus posibilidades de desplegarse en el tiempo), pero por otra parte presenta el completo proceso de conocimiento como una continua remisión (o preconcepción) desde el tiempo hacia algo que lo trasciende como sentido completo (como unidad).

A esta remisión de la que venimos hablando, Sócrates le da el nombre de reminiscencia. En la medida en que la presencia de la falta (en el alma) es anterior a toda presencia de la falta de sentido en la cosa, conocer es el intento, nunca cumplido, de saldar la deuda con la demanda de sentido que nos precede. Es la adscripción de lo dado en los sentidos al sentido de esta demanda lo que permite que permanezca siempre un rastro de sentido resistiendo la erosión de la evanescencia del instante. A este rastro Platón le da el nombre de “tomar parte” o “participar”.¹¹

Platón descubre así la existencia de un profundo desequilibrio entre la deficiencia de contenido presente

⁹ También aquí conviene, antes de pensar en el “horizonte” husserliano, empararse de lo que podríamos llamar el vocabulario platónico de la “horística”. Un repaso apresurado de este vocabulario nos mostraría los siguientes términos: *horos, diorizo, diakhorizo, horizo, achorizo, achorizo, exorizo, methorios, aoristo, peras, aperion, khora, khoreo, khorizo, khoris, khorismós, khoristeos, aphaireo, apotemno, temno, diairesis y diaireo*. La importancia que se concede a este vocabulario determinará de manera muy notable la interpretación de la filosofía platónica.

¹⁰ El vocabulario con el que Platón presenta por primera vez en sus diálogos en el *Fedón* esta idea de la participación está elegido con gran detalle e incluso se inventan términos, como *metáskhesis*, para resaltar la peculiaridad de este “tomar parte” de las cosas en sus ideas (101c).

¹¹ *Parménides*, 158 c.

siempre en el estricto fenómeno y la información complementaria que debe poseer el alma para hacer posible su comprensión. La comprensión siempre dice más que la sensación (precisamente porque es siempre una preconcepción). La complementariedad, o el plus de información, presente en el alma significa que hay en ella una demanda de estabilidad –de sentido– que supera la que le puede ofrecer ningún fenómeno. Por este motivo añade (*Teeteto* 187 a) que hay una actividad propia del alma (*autên kath'hautên*) que está orientada hacia el ser (*tà ónta*). Pero como esta actividad tiene su reverso, que es la deficiencia, en tanto que presencia de una carencia de ser en lo dado, ha de apuntar al no-ser. Si lo dado está continuamente salvándose, la presencia del mundo es la de la remisión a una unidad global de sentido; pero, si lo dado está continuamente hundiéndose en la nada, la presencia del mundo es la de la evanescencia. Platón sabe que la disyuntiva entre unidad y evanescencia nos sitúa (al hombre, o al alma, y a la ciudad, o a la *politeia*) ante una alternativa con implicaciones terapéuticas, y no sólo epistemológicas, aunque, en última instancia el saber relevante es para Platón el capaz de proporcionar salud.

El Extranjero del *Sofista* demuestra que cuando hablamos del no ser (*tò mê on*) no nos referimos a lo opuesto (*enantíon*) al ser, o sea, a lo que no es de ninguna manera, sino sólo a lo que es de otra manera (*heteron*). Cuando el alma rechaza el no ser no rechaza lo que no es, sino una manera peculiar de presentarse el ser. La partícula *mê* niega el ser, sino que es portadora de un cierto significado (*tì mênýei*). Cuando afirmamos de algo que es no-grande (*mê méga*) no negamos su ser, sino que lo afirmamos (258 a) de otra manera: afirmamos la existencia de lo otro, de lo grande. Creo que el “*cierto significado*” de este *mê* del *Sofista* expresa la distancia teorizada en el *Fedón* entre lo que aparece en la sensación y su plenitud noética y la tendencia del alma afirmada en el *Teeteto* desde lo que es en otro hacia lo que es en sí mismo. A esta deficiencia le podemos dar también el nombre de separación, *khôrisimós* siempre que entendamos que esta separación no es tanto un espacio insalvable como aquello que se está salvando en cada momento de la aparición del fenómeno gracias a la *koinônia* de los géneros del ser y del no ser). Ser es participar en esta comunidad y, por lo tanto, participar del ser y del no ser.

El *mê* del *Sofista* expresa la resistencia del fenómeno a dejarse atrapar completamente por una forma o, si se quiere, por un sentido completo y autosubsistente. Y, por lo tanto, expresa también la presencia de cierta indefinición (*aóristos*) en lo fenoménico que apunta en dirección opuesta a la de la forma, donde se hallaría el grado cero de la comprensión. Este incognoscible absoluto se presenta a veces como lo *stoikheion* (lo *álogon te kai ágnoiston* de *Teeteto* 205e), pero en el *Sofista*, con más acierto, a esta entidad refractaria a la forma se le da el nombre de “lo otro de la idea” (*tên eterna phýsin tou eidous*)¹² y en el *Timeo* (48 e, 52 a) “causa”.

El fenómeno fluctúa en el espacio abierto por la diferencia entre la “idea” y su “otro”. Si ontológicamente este espacio expresa un *khôrisimós*, psicológicamente manifiesta una añoranza por el sentido completo que permite entender el conocimiento como *zêtêsis*. Y terapéuticamente establece la diferencia entre la salud y la enfermedad. Son varias las acepciones que encierra este término, pero en Platón se trata siempre de una

búsqueda que es consciente de sí. Es un “echar de menos”, un “desear recuperar algo perdido” que casa muy bien con la teoría de la reminiscencia, como se pone de manifiesto en el *Menón* (80 e-82 d) y con el *boúloomai* del *ti idôn*.

La afirmación del *mê* presente en lo fenoménico permite a Platón superar los límites parmenídeos y abrir la filosofía a la consideración de la política. Al descubrir la fluctuación del fenómeno entre la idea y su otro, traslada la centralidad del pensamiento filosófico de la interrogación por el Ser sin fisuras a la teoría de la *koinônia* de los géneros¹³, porque si el no-ser es, entonces ha de ser un género supremo, exactamente como lo es el ser. Todo cuanto se nos presenta fenoménicamente participa en el ser y en el no ser a través de esta *koinônia*. Platón se refiere con frecuencia a ella con términos formados con el prefijo *syn-*. En el *Filebo*, por ejemplo, afirma abiertamente que la duplicidad es tan innata al ser que éste es *symphyton*. Esta *koinônia* (o el *syn*) de los géneros que expresa la presencia nativa del *mê* junto al ser es, evidentemente, aplicable al análisis de la *politeia*.

En la concepción platónica de la filosofía, no le corresponde al filósofo negar la complejidad de lo real. Al contrario, como leemos en *Filebo* 17 a, lo que distingue a la dialéctica de la erística es su capacidad para respetar escrupulosamente la especificidad de las mixturas (*tà de méssa*). En este diálogo es el mundo humano, en su totalidad, el que es presentado como una mixtura entre lo indefinido y la unidad (*tôn metaxy tou apeirou te kai tou henos*, 16 d). Ahora bien, ¿cómo podría expresarse esta mixtura si no dispusiéramos de un instrumento lo suficientemente flexible y adaptable a la fluidez de lo dado? Este instrumento es el *logos*, que es también una mixtura. Hay, para Platón, un isomorfismo entre la realidad y el lenguaje. Explícitamente escribe en el *Sofista* que el *logos* es *symphokê* y en el *Teeteto* añade que la esencia del discurso es ser un entrelazamiento de nombres (*onomátôn gar symplokên*). Por eso —volvamos a insistir en ello— los elementos (*stoikheia*) desprovistos de su contexto relacional (de su horizonte de sentido) no encuentran expresión en el *logos*: son *áloga*, *agnosta*, *aisthêtá* (*Teeteto*, 202 b). La conciencia de la relación se da en el alma, que es la instancia en la que el lenguaje se encuentra con el mundo. Por eso la actividad propia del alma es la de orientar lo dado *en sym-plokê* hacia el ser (*Teeteto* 187) por medio de la *zêtêsis* (*Menón* 80 e-82 d). Lo fenoménico se presenta en el alma como *symphyton* con respecto al ser y como *symplokê* con respecto al lenguaje. Y la conciencia de la dinamicidad del *syn* es la conciencia de la sucesión, es decir, del tiempo. Platón insiste en que el *syn* es dinámico porque es expresión del tiempo (*Sofista*, 262 c). Hay en él una referencia a lo que deviene, o fue o será (*ê gignoménôn ê gegonótôn ê mellóntôn*). Desde esta perspectiva, defender el *logos* equivale a defender la mixtura, la mezcla: su carácter de *meixis*¹⁴. Debemos tener bien presente esto al entender el proyecto platónico de fundación de una ciudad *en el logos*. Debemos tener presente también que gracias a la comunidad de lo diverso son posibles tanto la salud como la justicia y la belleza. O, dicho con las palabras del *Filebo*, la *orthê koinônia*. ¿Y qué es la *orthê politeia* sino una *orthê koinônia*?

Pero si la tendencia hacia el ser expresa, como hemos dicho, también la presencia del no ser, habrá de deducirse de esta coimplicación de ser y no ser la pre-

¹² Podemos acercarnos a esta cuestión a partir del *Comentario a la Física* de Aristóteles de Simplicio (115,11), donde se recoge la doctrina parmenídea sobre el ser de una cita de Teofrasto (Libro I de *Opiniones de los Físicos*: Fr. 7; Diels, *Dox. Gr.*, p. 483), completada con otras del *Eudemo* (fr. 43) y de la *Física* de Aristóteles. Según esta fuente, Parménides habría defendido que sólo (*monakhós*) hay una manera de expresar lo que es o, si se prefiere, que lo que es se dice en un único sentido. Comenta Simplicio que en tiempos de Parménides nadie había usado aún la expresión *tò pollakhós*. Para que surgiera fue necesario que Platón introdujera las nociones de *tò dissôn* (“dualidad” o “duplicidad”) y las de *tò kath'hautò kai katà symbebêkós*. Sobre esta cuestión ver G. REALE, ‘L'impossibilità di intendere univocamente l'essere e la tavola dei significati di esso secondo Aristotele’, en *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, 56, 1964, 289-326.

¹³ *Sofista* 260 a-b. *Meixis*: “mezcla”, “unión”, “coito”.

¹⁴ *Parménides*, 156d - e.

cariedad de toda determinación formal. El alma no es un museo donde se exhiban asépticamente las formas a la luz del Bien, sino el lugar del conflicto entre la luz y la sombra. Y en modo alguno está garantizado que la *zétesis* del alma se vea coronada por el éxito. Tanto es así que Platón no tiene reparos en reconocer la existencia de fenómenos refractarios a toda delimitación (esto es, a toda definición). Estos fenómenos sólo pueden ser teorizados como ruptura de una continuidad o como irrupción de una singularidad en una regularidad. Me refiero, en primer lugar, a conceptos tan centrales en la filosofía platónica —y tan presentes en la escena de la *República*— como los de *exaíphnês*¹⁵ o *kairós*.¹⁶ Pero Platón va más allá. Para él la dificultad en el sometimiento de lo fenoménico al estricto redil de la forma no es la excepción, sino la norma, porque es normal que nos cueste delimitar con precisión los límites naturales de las cosas (*tòn ph'ýsei horon*)¹⁷. En varios pasajes de sus diálogos hallamos referencias a las dificultades para delimitar (*diorízein*) con cierto rigor (*orthôs tis léxei*) el ser como uno o como múltiple.¹⁸ Estas dificultades obedecen, en parte, a la propia novedad del método de la *diairesis*, que aún no dispone de suficientes recursos¹⁹, pero, sobre todo, a la resistencia de las cosas mismas. No es fácil delimitar la manera como las cosas participan de las ideas²⁰ y la afirmación de la teoría de las ideas (*tà éidê*) suscita necesariamente (*anankaíon*) grandes dificultades en el momento en que se sostiene su existencia y la necesidad de delimitar (*horiéitai*) cada idea como una cosa en sí (*tis autó ti hekaston eidos*).²¹ Es extraordinariamente difícil delimitar (*diorisasthai*) en el *logos* la idea del Bien, separándola de todas las demás.²² Y especialmente resulta delicado delimitar con precisión los asuntos humanos,²³ pues no sabemos tan siquiera si el alma actúa como una unidad o si bien tiene partes independientes.²⁴ Las dificultades son tantas que en el *Timeo* hallamos una abierta confesión de pesimismo: Debido a nuestra naturaleza somos incapaces de delimitar (*diorizómēnoi*) con claridad las cosas.²⁵ De ahí que con frecuencia lo más prudente sea contentarse con un *horos* suficiente.²⁶ Pero, atención, esta prudencia no es otra cosa que la filosofía. El extranjero del *Sofista* advierte que afanarse en separar (*apokhórizein*) todo de todo (*tó pân apò pantòs*) es ignorar por completo a las musas y a la filosofía.

Ya hemos dicho que la instancia en la que las diferentes dimensiones del *syn* se encuentran en la demanda de una unidad trascendente de sentido es el alma. La conciencia de esta demanda le permite al alma conquistar también la conciencia de su propia deficiencia como una añoranza de unidad. Así como la unidad no está presente en los fenómenos sino supuesta en aquello hacia lo que los fenómenos tienden, la unidad del alma no se encuentra en ninguno de sus momentos sino en algo que la misma alma es capaz de intuir desde su específica temporalidad. El poder sinóptico del alma se pone de manifiesto sobre todo en su capacidad para intuirse a sí misma en una demanda de unidad que vaya más allá de la estricta actualidad, pero también —y no con menor importancia— por su insistencia en mantener la *zétesis* sean cuales sean las dificultades con las que nos encontremos. Y a veces son tan grandes que “es como si hubiéramos sido arrojados a un laberinto” (*Eutidemo* 291 b).

5. LA *POLITEIA*: UN DIÁLOGO ENTRE FIGURAS EVANESCENTES. En el *Peri politeias* la construcción de la ciudad en

el lenguaje tiene lugar en la casa de un meteco en el barrio más populoso, cosmopolita e inseguro de Atenas, en la celebración nocturna de una diosa extranjera. Hay quien cree, haciendo abstracción de los elementos dramáticos del diálogo platónico y leyendo sesgadamente las palabras de los dialogantes, que esta obra ofrecería un programa para el diseño de la ciudad justa, como si Platón creyera que hay murallas ideológicas para blindar la ciudad contra la erosión del tiempo. Leo Strauss ha defendido por el contrario que este diálogo proporciona la mayor cura que jamás se haya ensayado contra toda forma de ambición política. Lo menos que se puede decir a su favor es que en la construcción de la ciudad en el *logos* se ignora cualquier referencia a ciudadanos modelo que pudieran servir como ejemplos de lo buscado. El centro del debate parece encontrarse menos en el propósito de alcanzar una meta (que en última instancia se demuestra inalcanzable) que en la voluntad de mantener viva la interrogación por la posibilidad de la justicia. Creo que Platón, que conoce perfectamente que las “múltiples creencias de la multitud acerca de lo bello y de las demás cosas se mueven en la región intermedia entre el no ser y el ser puro” (479 b), traza en esta obra algo así como el mapa de las aspiraciones irrealizables de la política. Lo hace, creo yo, tanto para educar al político en la experiencia de la decepción, como para salvaguardar la esperanza de la idealidad posible como antídoto contra la degradación de lo político.

Podemos aceptar como hipótesis bastante plausible la fecha del 390 para la redacción por parte de Platón del *Peri politeias*. Probablemente para esta fecha Jenofonte ya había escrito sus *Memorables*, donde se cuenta que Sócrates consiguió que su principal interlocutor en este diálogo, Glaucón, desistiera de su inicial vocación política. Esto era sabido por los lectores de Platón. Como era sabido también que los oponentes dialécticos de Sócrates (Trasímaco, Carmántides y Clitofonte), lejos de ser convencidos por él, se habían movido con soltura por otros círculos filosófico-políticos enfrentados al socratismo. Para el 390 la familia de Céfalo se había arruinado y muchos de los participantes en el diálogo —que tuvo lugar en su casa— habían muerto, bien de forma natural (como el propio Céfalo) o bien de forma violenta (como Nicerato, Polemarco y el mismo Sócrates) y Lisias, el hijo de Céfalo, había llegado a ser un afamado retórico, que seguía más las técnicas de Trasímaco que los consejos de Sócrates. Por último el lector de Platón sabía muy bien que la historia de Atenas no se vio en absoluto alterada por el debate acaecido en la casa de Céfalo.

Lo primero que hay que tener en cuenta al leer el *Peri Politeias*, aunque parezca ocioso decirlo, es que Sócrates no es el héroe de una novela de aventuras y, en consecuencia, es aconsejable no proyectar en él nuestro narcisismo filosófico. Sócrates ni siquiera se dirige al lector. De hecho Platón inicia este diálogo ocultándonos el directo destinatario de las palabras de su maestro, al mismo tiempo que deja claro que este diálogo es, en realidad, un monólogo conmemorativo que Sócrates dirige a alguien que se encuentra frente a él, siguiendo sus palabras y sus gestos, las variaciones de su entonación, el ritmo de sus palabras, etc. Nosotros, lectores de Platón, sabemos que Sócrates con frecuencia considera necesario resaltar las reacciones de aquellos con los que discute, y en el diálogo transmitido en el monólogo es bastante explícito al res-

15 *Leyes*, 916 e.

16 *Leyes*, 714b

17 *Sofista*, 29a

18 *Sofista*, 267 c

19 *Parménides*, 131e

20 *Parménides*, 134e

21 *República*, 534b

22 *Leyes* 944 a, 867b, 943e

23 *República*, 436b

24 *Timeo*, 52b

25 *Leyes*, 772 b

26 En *Retórica* 1417 a 19, Aristóteles afirma que los discursos matemáticos ignoran el *ethos* de los dialogantes y no revelan nada de su conducta, mientras que en los discursos socráticos es precisamente el *ethos* lo que se pone de manifiesto en la conducta de los protagonistas.

¿No habría ganado en verosimilitud la escritura platónica si hubiese utilizado, sin enmascaramientos, un estilo directo?

pecto. Pero a nosotros Platón nos escatima cualquier información sobre la manera en que Sócrates desarrolla su monólogo. Podríamos decir que ha insertado un diálogo cargado de elementos descriptivos en un monólogo completamente plano. ¿Es que cree que Sócrates rememora sin emoción un emocionante diálogo? ¿Es así como debe ser leído? En cualquier caso el monólogo de Sócrates no pudo durar menos de 18 horas. ¿No habría ganado en verosimilitud la escritura platónica si hubiese utilizado, sin enmascaramientos, un estilo directo? Sea como fuere lo indudable es que todo el texto está construido de forma que sea inevitable la sospecha respecto a las verdaderas intenciones de su autor.

Ya que no podemos sino limitarnos a constatar esta incertidumbre con respecto a la interpretación del monólogo, pasemos a considerar aquellos aspectos dramáticos del diálogo que son resaltados en la rememoración socrática.

El *Peri politeias*, visto desde la inmediatez dramática, es un extensísimo diálogo que se inicia con una palabra significativa (*katébên*). A mi entender Platón quiere remarcar con su presencia introductoria la dialéctica constante que recorre el texto entre lo inferior y lo superior; el descenso y el ascenso; la sombra y la luz. En cuanto a los protagonistas es de resaltar que Platón no presenta nada remotamente semejante a un coloquio de especialistas en ciencia o filosofía política, sino un acontecimiento ciudadano que, de manera imprevista deriva hacia un debate sobre la *politeia*. Este acontecimiento es un extenso diálogo que se desarrolla en su mayor parte en casa de Céfalo y en presencia de éste (en el libro I), de sus hijos Polemarco, Lisias y Eutidemo y otros invitados. Céfalo era un acaudalado meteco que había dedicado su vida a hacer dinero. Acudió a Atenas procedente de Sicilia hacia el 459, respondiendo a una invitación de Pericles, que necesitaba aumentar la producción de armamento. En poco tiempo tenía trabajando a sus órdenes a ciento veinte esclavos. Contribuía de manera muy señalada con sus impuestos en la marcha de la ciudad y en caso de necesidad estaba dispuesto a acudir con sus hijos a su defensa. A cambio, la ciudad le concedía la libertad comercial y de palabra. Pero nada más. Su inmensa riqueza no le proporcionaba ningún otro derecho político y sus hijos sólo podrían ser ciudadanos atenienses por una concesión especial de la ciudad. Murió en el 429, que es probablemente el de la fecha dramática del *Peri politeias*. Si la mera presentación de Céfalo como anfitrión del debate es, por sí, sorprendente, la perplejidad aumenta si tenemos en cuenta que será este meteco el defensor de la moralidad tradicional.

Tras dejar planteada la cuestión de la justicia en sus términos tradicionales Céfalo se retira y ocupa su lugar su hijo Polemarco. Los lectores de Platón sabían que Polemarco murió a manos de los Treinta Tiranos que, probablemente acuciados por urgentes necesidades económicas, decidieron apropiarse por la fuerza de los bienes de su familia. A Polemarco lo condenaron a

beber la cicuta sin haber presentado ninguna acusación contra él. Lisias, salvándose por los pelos, se refugió en Megara. Posteriormente acusó como instigador de la desgracia de su familia a Terámenes, a cuyo círculo pertenecían entre otros Trasímaco, Clitofonte y Melobio (el ejecutor de la orden de Terámenes).

Los dos hijos menores de Céfalo, Lisias y Eutidemo permanecen en silencio a lo largo de todo el diálogo. Probablemente Lisias era un adolescente, casi un niño. Sócrates, que con frecuencia se interesa por las opiniones de los muchachos, incluso de los púberes, en este caso no se dirige ni una sola vez a él, a pesar de que será, de todos los presentes el que tendría un mayor protagonismo en el devenir político ateniense. Tras su exilio en Megara se unió a los demócratas reunidos en File en torno a Trasíbulo, colaborando activamente con ellos en la derrota de los tiranos. Su conducta fue tan notable que Trasíbulo le concedió la ciudadanía ateniense. Fue un fervoroso demócrata en cuyos textos parece a veces transpirarse una cierta influencia de las ideas políticas de Protágoras. Polemarco, su hermano asesinado y el heredero de la palabra y fortuna de su padre, defiende frente a Sócrates que lo justo es hacer el bien a los amigos y el mal a los enemigos. No sabemos si efectivamente el Polemarco histórico, de quien Sócrates considera en el *Fedro* (257 b) que se había vuelto hacia la filosofía, defendió alguna vez públicamente esta tesis; sí que sabemos que Lisias hizo de ella el argumento central de sus discursos jurídicos. Y lo hizo con tal elegancia formal que Dionisio de Halicarnaso lo consideró un modelo de la lengua ática. Cuando Platón escribe el *Peri politeias* Lisias ha alcanzado el cenit de su fama.

Hay otros dos participantes mudos en casa de Céfalo. Son Carmántides y Nicerato. El primero, triunfador en unas fiestas Targelias, representa a un grupo de sofistas menores, entre los que hay que incluir también a Clitofonte, que se mueve entre Trasímaco e Isócrates, sin sentir ningún interés especial por Sócrates. En cuanto a Nicerato, era el hijo del general Nicias, uno de los atenienses más polémicos y acaudalados (era propietario de las minas de Laurión, donde trabajaban en torno a mil hombres). Intentó varias veces que Sócrates se encargara de la educación de Nicerato, pero no consiguió convencerlo. “Cada vez que se lo propongo —confiesa en el *Laques*— me remite a otros maestros y él rehúsa hacerse cargo” (200 c-d). Sabemos que Nicerato era de carácter débil y que tras un fracaso literario estuvo varios días sin lavarse ni peinarse, siendo objeto de la mofa pública y, especialmente, de las pullas envenenadas de Trasímaco. Fue una más de las víctimas inocentes de los Treinta tiranos. Su injusta ejecución estuvo en el origen de las disensiones entre Critias y Terámenes, cabecillas del movimiento antidemocrático, que acabó con la muerte del segundo.

Como vemos, Terámenes no carecía de seguidores entre los invitados en la casa de Céfalo. Los miembros de su círculo, entre los que se intuye un cierto influjo de Pródico, se caracterizaban por la defensa acérrima de lo que dieron en llamar la *patrios politeia*, es decir, la “*politeia* ancestral”, completamente ausente, por cierto, en el *Peri Politeias* de Platón. Dos de sus más notables colaboradores fueron Clitofonte y Melobio (el

ejecutor de la detención de Polemarco). Ambos lo apoyaron directamente en la trascendental asamblea del año 411 que votó el fin de la democracia ateniense. Tucídides sugiere que estos defensores a ultranza de las esencias patrias habían formado un grupo gansteril de conjurados que consiguió atemorizar a sus enemigos. “El pueblo —dice— no hacía nada y tenía tal pánico que daba por bueno no ser víctima de alguna violencia, aunque tuviera que callar” (VIII, 66). Empujada por el matonismo de los unos y desprotegida por la cobardía de los otros, la democracia ateniense se hizo democráticamente el harakiri en esta asamblea. Incapaz de sobreponerse a sus propios fantasmas y habiendo perdido la confianza en sí misma, buscó en un pasado mitificado una alternativa para Atenas. Clitofonte actuó de manera protagonista presentando una propuesta en defensa de la recuperación de los *nomoi* de los antiguos, tras la cual se ocultaba ni más ni menos que un cambio de régimen (de *politeia*). Si hemos de hacer caso a Aristóteles, cuando los conjurados triunfaron comenzaron a gobernar según la *politeia* ancestral (*Constitución de Atenas*, 35.2) pero poco a poco fueron desviándose hacia la intransigencia, como se puso de manifiesto con las muertes de Polemarco, Nicerato y Terámenes. La dictadura concluirá con la guerra civil y la entrada de los partidarios de la democracia, encabezados por Trasíbulo en el Pireo. Junto a Trasíbulo se encontraban Lisias y Anito, el acusador de Sócrates. En la batalla decisiva, en Muniquia, junto al templo de la diosa Bendis, no muy lejos de la casa de Céfalo, morirán Critias y Cármides.

Curiosamente, los restauradores de la democracia también enarbolarán la bandera de la *patrios politeia*. Cuando Trasíbulo entró en Atenas reunió a los ciudadanos frente al templo de Atenea para jurar gobernarlos de acuerdo con las costumbres ancestrales. Efectivamente, la tan traída y llevada *patrios politeia* era poco más que el nombre que cada bando daba a su mito fundacional, a su “noble mentira”. Tanto es así que hasta un extranjero como Trasímaco estuvo entre sus defensores.

Trasímaco había nacido en Bitinia. Teniendo en cuenta que Aristófanes hace una broma con su nombre en *Los Banqueteadores*, representada en el 427, hemos de suponer que en esta fecha ya había ganado una cierta notoriedad en Atenas como retórico. Posiblemente disponía ya de un grupo no pequeño de discípulos, entre los cuales no tardaría en integrarse Clitofonte. Parece que fue un retórico innovador (Aristóteles, *Refutaciones sofisticas* 183b 29). Dionisio de Halicarnaso nos ha transmitido un fragmento suyo altamente revelador. Se trata de un discurso dirigido a la asamblea que, dada su extranjería, no lo pudo haber pronunciado él. Probablemente se trata o de un ejercicio de retórica con un valor ideológico considerable o de un discurso elaborado para un ateniense que, como

Clitofonte, defendía en la asamblea exactamente la posición recogida en el texto. En resumen es un alegato conservador que defiende la *patrios politeia*, “patrimonio común de todos los ciudadanos”, como la solución de los males del presente. Los lectores de Platón, a diferencia de los lectores modernos, conocían perfectamente estos hechos, cuya rememoración sin duda sería estimulada por la lectura de sus diálogos.

A mi modo de ver, quien quiera situarse en condiciones de comprender lo que se está desarrollando en el *Peri politeias* debería leer con atención un pequeño diálogo, frecuentemente menospreciado, que lleva el expresivo título de *Clitofonte*. Se trata de un texto sorprendente en el que Clitofonte rechaza el magisterio socrático por considerarlo vacío de contenido. Sócrates es un excelente impulsor hacia la virtud (un gran *protréptico*), pero cuando se trata de señalar positivamente el contenido de la misma, es incapaz de aclarar las cosas. Pero Clitofonte es un joven que está deseoso de salvar a su patria de la decadencia a la que la ve sometida y necesita un programa preciso de acción. No tiene suficiente con saber que debe ser vistoso. Quiere saber también en qué consiste la virtud y, más en concreto, la justicia. Como Sócrates es incapaz de aclarar sus dudas, decide abandonar su compañía y pasarse al círculo de Trasímaco. Este diálogo sorprende tanto a algunos críticos que no han dudado en rechazar la autoría platónica con el pobre argumento de que Platón no lo hubiera concluido sin una réplica socrática. Los antiguos, sin embargo, nunca dudaron de su autenticidad y, en cualquier caso, la principal tesis de este pequeño diálogo no es diferente de la que encontramos en Jenofonte (*Memorables* I,4,1): “Según un parecer que a veces se ha expresado por escrito y que se ha expuesto con apoyo de ciertos datos, algunos creen que no había otro más hábil que Sócrates exhortando a los hombres hacia la virtud, pero que de guiarlos a ella ya no era capaz.” Este es, exactamente, el reproche que le dirige Clitofonte a Sócrates.

A partir del libro II de la República los protagonistas casi absolutos del diálogo son Sócrates y los hermanos de Platón, Glaucón y Adimanto. Del primero, que es el único presentado con cierto detalle, se dice que “solía ser el más valeroso de todos”. Es valiente, ambicioso, impetuoso, aficionado a la música, a la caza y al amor. Es el único que, explícitamente, abandona a Trasímaco —al menos en el diálogo que nos ocupa— para dirigirse a Sócrates, arrastrando a su hermano. Conducta tanto más chocante cuanto que los testimonios de Jenofonte (*Memorables*, 3,6,1 y ss) y Diógenes Laercio (II, 29) coinciden en que el mismo Sócrates lo hizo desistir de su vocación política al mostrarle su absoluta incompetencia, conducta ésta que choca fuertemente con la que tuvo con Cármides, pues se esforzó en vencer las reticencias de éste y no cejó hasta que no lo dirigió hacia la política. Ya sabemos que acabó sus días combatiendo junto a Critias contra los demócratas de Trasíbulo. Glaucón parece que orientó su vida hacia la filosofía y según Diógenes Laercio (II, 124) escribió, entre otros diálogos, uno titulado *Céfalo*.

6. EPILOGO. Platón, en contra de lo que pensaba Cicerón, no escribió su *Peri politeias* para atrapar las sombras de una ciudad imaginaria ni para ocultar la realidad

Sócrates es un excelente impulsor hacia la virtud (un gran protréptico), pero cuando se trata de señalar positivamente el contenido de la misma, es incapaz de aclarar las cosas



Al final del túnel

con quimeras, ni —por supuesto— ensalzando alguna “gran república.” En realidad no estamos muy seguros ni de cuáles eran sus propósitos ni de haber comprendido su obra. ¿Acaso no es un diálogo extraño? Parece que está escrito con la intención de incomodar al lector. Es, por una parte, un diálogo excesivo, y, por otra, un diálogo frágil. Es excesivo porque resulta difícil de creer que se pudiera mantener vivo durante las dieciocho horas necesarias para su desarrollo. Es frágil porque llama poderosamente la atención la fragilidad biológica y política de los dialogantes, resaltada además por su voluntad de plantearse cuestiones inmortales. Ya hemos dicho que varios de los presentes tendrán un final trágico por motivos políticos y el mismo Trasímaco podría haberse suicidado. Es, también, un diálogo que da la espalda de manera manifiesta a las figuras política y filosóficamente relevantes del momento. Siempre podrá alegarse que el discurso platónico no está mediado por las restricciones psicológicas de sus personajes. Pero este argumento choca, además de con el testimonio aristotélico²⁷ con la objeción insuperable de que más allá de las diversas posiciones de los dialogantes carecemos de datos intradialógicos que nos permitan asegurar cuál es, exactamente, la posición de Platón respecto a cada tema discutido. La posición de Platón no está explicitada dentro del diálogo, sino mostrada en la unidad del mismo, en tanto que él es el autor de cada uno de sus movimientos. Y parece lógico suponer, por lo tanto, que habrá ordenado su secuencia de acuerdo con algún fin.

En esta secuencia Sócrates parece moverse entre el sofista capaz de diseñar *politeiai* (a lo Protágoras) y el filósofo protreptico, si bien en ciertos momentos el primero parece llevar la voz cantante, la conclusión del diálogo resalta, sin ningún género de dudas, la pro-

trepsis socrática. Por otra parte, de Sócrates sabemos por los testimonios de Jenofonte y del propio Platón que era absolutamente incapaz de adoctrinar políticamente a nadie. Y de hecho el diálogo se sustenta, todo él, más que en tal o cual exposición positiva de un saber, en dos bases problemáticas: la de la “noble mentira” (dirigida al ciudadano de la ciudad construida en el *logos*) y la del mito de Er (que es la noble mentira que Platón quiere sembrar en el alma de sus lectores). Y ambas son, también, de carácter protreptico. Pero si la protrepsis de la noble mentira tiene como destinatario al ciudadano, la protrepsis del mito de Er está dirigida al lector que a lo largo de la lectura ha ido superado su condición de ciudadano de ésta o aquella patria. De hecho el mito de Er sobrepasa los límites de la ciudad y sugiere que hay una dignidad para el hombre superior a la ciudadana. Este mito escatológico nos conduce hasta un tiempo con un ritmo muy diferente al del mundo político, en el que las cosas han de ser medidas con parámetros diferentes. El mito de Er propone contemplar la ciudad desde una distancia tal que lo evanescente sea la propia ciudad para que de esta manera aparezca una remisión nueva de lo político hacia lo absolutamente intemporal. Pero, sorprendentemente, es frente a la intemporalidad del mito de Er cuando comprendemos que en la *Politeia* platónica la *protrepsis* y la *zêtesis* no son un medio, sino el mensaje del diálogo.

Platón sabe algo que Cicerón no se atreve ni a pensar (porque nunca se detuvo ante las lágrimas de Escipión). Platón sabe que contemplado desde cierta perspectiva, resulta muy difícil amar el mundo real. Tanto es así que el amor al mundo es siempre amor por una idealización del mundo. Por eso su Sócrates nunca lloró ante Atenas, mientras que tenemos testimonios de su risa. Platón también sugirió que el impulso de la

²⁷ En *Retórica* 1417 a 19, Aristóteles afirma que los discursos matemáticos ignoran el *ethos* de los dialogantes y no revelan nada de su conducta, mientras que en los discursos socráticos es precisamente el *ethos* lo que se pone de manifiesto en la conducta de los protagonistas.

mirada erótica es imprescindible para habitar en la cotidianeidad del mundo.²⁸ Por eso la teoría de Platón sobre la realidad es, ni más ni menos, que una teoría de la idealización de la realidad. Y no en último lugar de la realidad política.

Toda comunidad política posee una estética propia, una orientación de los sentidos que es, evidentemente, previa a cualquier crítica del sentido de lo dado. Podemos recordar que, desde tiempos remotos, en Atenas existía una estatua dedicada a la diosa Peitho junto a la de Afrodita Pandemos. Según Pausanias (11.22.3) el culto de ambas divinidades fue establecido por Teseo, lo cual significa que estaba asociado a la fundación de la *politeia* ancestral. El verbo *peithô* significa convencer o persuadir y está emparentado con el latino *fido* (confiar, tener fe). Como figura mitológica Peitho personifica, a mi entender, el punto de encuentro de la persuasión retórica con la seducción erótica (Píndaro la tiene por heraldo de Afrodita). Conviene resaltar este encuentro de lo retórico y lo político en la medida en que la persuasión política es una mixtura de ambas. La percepción erótica es el modelo de toda persuasión en tanto que en ella la mera presencia de la belleza provoca la inmediata convicción de hallarse ante lo bello y la correspondiente emergencia del deseo. La retórica pretende conseguir por medios discursivos lo que la belleza alcanza con su mera manifestación. No le falta razón al Eurípides de *Las Ranas* de Aristófanes al sostener (1360) que la sonrisa de Peitho es un discurso elocuente. A finales del siglo V la imagen de Peitho, acompañando a Afrodita, a Pothos (Deseo) o a Paideia estaba presente en Atenas en multitud de representaciones, tanto es así que Isócrates acabó considerando esta presencia como una prueba de la negativa influencia de los sofistas. Toda *politeia* puede ser vista, bajo esta perspectiva, como un éxito de la conquista colectiva de un sentido inmediato de la copertenencia ciudadana. Y aquello que la *politeia* refuerza con su alimento (y sus aderezos míticos) es, básicamente, esta convicción, que Isócrates (coincidiendo con el Platón del *Menexeno*) expresaba diciendo que todo ciudadano ha de ver de forma espontánea a su ciudad su sustento, su patria y su madre.²⁹ La persuasión política ha de ser, para que la ciudad sea posible, erótica y retórica.

También la ciudad está constituida, en su ser, por la *koinonía* de los géneros. Y por lo tanto, también por el no ser. Si la sofística puede verse como una amenaza para la ciudad es por su insistencia en hurgar en la realidad del no ser, o, lo que es lo mismo, por su tendencia a evaluar la (supuesta) anormalidad de la forma desde la (supuesta) normalidad de la excepción. El platonismo, por el contrario, sería la expresión de la voluntad filosófica de contemplar la (supuesta) anormalidad de la excepción desde la (supuesta) normalidad de la forma. Detrás de esta voluntad lo que se halla en Platón no es un capricho epistemológico, sino la opción por la salud (por el Bien, la Justicia y la Belleza), porque el alma y la ciudad, a diferencia de las cosas inanimadas y de los animales, tienen la capacidad de comprenderse a sí mismas en relación con su ubicación respecto al ser y al no ser. Y en la conquista de la ubicación precisa se juegan su propia salud. Es posible observar que mientras la filosofía platónica busca al ser en relación con sus límites, la sofística, en general, busca el ser del límite, perdiéndose en él al dictaminar que toda delimitación es arbitraria, histórica, contingente. Al defender una autonomía prometeica del individuo, la sofísti-

ca lo anima a traspasar todo límite dejándose llevar por la peculiar brújula de su deseo. Pero como el deseo, por definición, nunca se resigna con la satisfacción de lo ya deseado, la superación de todo límite acaba convirtiéndose en una huida de uno mismo.

Es saludable (y bello y bueno) aquello que no desiste en su tendencia al sentido (a la forma). Si en el alma y en la ciudad es posible la emergencia de la interrogación por la salud, la manera de desatender esta demanda es romper (al alma y a la ciudad) en trozos, negando cualquier tipo de jerarquía a la heterogeneidad de sus demandas; mientras que atenderla exigiría proporcionarle experiencias de orden y de límite. La experiencia del límite es, en primer lugar, experiencia de los límites fluidos de la ciudad y del alma, que son los del ser y los del no ser. De aquí que, en última instancia, la salud se reduzca a una cuestión de orientación hacia la luz o hacia la oscuridad. No hay idea más repetida que ésta en todo el *Peri politeias* platónico.

En la toma de conciencia de sus límites, la ciudad y el alma conquistan el conocimiento de lo posible en la forma de realidad o de demanda (por ejemplo como demanda del sentido aún no alcanzado de la existencia). ¿Es necesario añadir que para Platón el nombre de este deseo es el de Eros y que Eros se caracteriza precisamente por su carácter de mediador, de *metaxú*? Eros es el habitante del *syn*. Y el dialéctico —defiende Sócrates vehementemente— es el *sin-óptico*. ¿Y si el *Peri politeias* debiera entenderse como un ejercicio de *sin-opsis* política?

²⁸ Este es el gran mensaje de la *erotikón omma* socrática. Ya Siriano, en su comentario de *Fedro* 253e, observó la semejanza entre la referencia de Sócrates a «la mirada amorosa» (*erotikón ómma*) y *Alcibíades I* 135d. En el *Fedro* sostiene Sócrates que, en tanto que poseído por el amor (252e) el amante aprende del otro y a través de este aprendizaje se comprende a sí mismo (252e-253a). El alma del enamorado concreto (¿no es esto también lo que afirma Alcibíades en el *Banquete*?) es fuente de intelección, de forma que el bien y el mal puede aprenderse desde la inmanencia de lo concreto. Sobre esta cuestión resulta de gran interés un párrafo de la *Aspasía* de Esquines transmitido por Elio Aristides (SSR VI A 53), donde se recoge la siguiente confesión de Sócrates: “Mi amor por Alcibíades me ha permitido experimentar algo similar a lo que experimentan las bacantes. Estas, cuando están poseídas por el dios, extraen leche y miel allá donde las demás no conseguirían ni sacar agua. En cuanto a mí, a pesar de no conocer ningún *máthêma* con cuya transmisión pudiera ser útil a alguien, pensaba que frecuentando a Alcibíades podría haberlo hecho mejor gracias a mi amor.”

²⁹ *Panegírico* 25, *Panatenáico* 125.

