

Filosofía y política en los momentos “fundacionales”. Una mirada retrospectiva junto a Hannah Arendt

Politics and philosophy in the fundacional moments. A retrospective look with Hannah Arendt

José Antonio Pérez Tapias (Universidad de Granada)

jptapias@ugr.es

RESUMEN

Las tensiones unas veces y los acercamientos otras marcan las relaciones entre filosofía y política. Así fue ya en la Grecia clásica, cuando la filosofía nace como nueva forma de ejercicio de la razón y cuando la política da de sí la democracia ateniense. Las figuras de Sócrates y Platón, tan próximas pero tan distintas, muestran importantes matices que les diferencian al abordar la relación entre filosofía y política, entre el conocimiento de la verdad y una realidad política que oscila entre los abusos del poder y la participación de los ciudadanos. Un vector destaca como herencia socrático-platónica: la idea de justicia como rectora para el orden político y para la educación de la ciudadanía. Hannah Arendt presta perspectivas para releer los orígenes de una historia que llega hasta nosotros.

Palabras clave: Filosofía, política, justicia, Sócrates, Platón, Arendt.

ABSTRACT

The relationships between Philosophy and Politics are characterized by both tensions and rapprochements. That was the case in Ancient Greece, where Philosophy was born as a new practice of reason, while it opened up the space for Athenian democracy. Such leading figures as Socrates and Plato, so related but different at the same time, show different nuances when addressing the relationship between Philosophy and Politics, between the knowledge of truth and a political reality which alternates abuse of power and citizen participation. A common thread remains as the Socratic-Platonic legacy: the idea of justice governing political order and citizenship education. Hannah Arendt offers some helpful perspectives to re-read the origins of a history still present today.

Keywords: Philosophy, Politics, Justice, Socrates, Plato, Arendt.

Sócrates en la frontera

Hubo un tiempo en la historia de la tradición cultural de lo que llamamos Occidente en el que filosofía y política –cierta filosofía entonces emergente y cierta política que entonces podía nacer– parecían llamadas a entenderse. Fue cuando surgió en la Atenas del siglo V la figura de Sócrates. A pesar de haber llegado hasta nosotros envuelta en brumosos relatos fundacionales –en lo que a los orígenes de la filosofía se refiere–, su conocimiento es posible a través del protagonismo estelar que Platón le otorga en sus *Diálogos*, así como gracias a esas otras fuentes que van desde Aristófanes y Jenofonte hasta Aristóteles. La figura del inventor de la *mayéutica*, y de la irónica “sabiduría negativa” del sólo saber que no se sabe nada, es la que encontramos como axial en ese momento en que la política descollaba en Grecia como el ámbito de la acción más valiosa a la que el hombre podía dedicar sus energías; y la filosofía, a su vez, como el saber orientado a esa acción que invitaba a involucrarse en la misma.

Con palabras que hoy nos pueden parecer muy a propósito para los tiempos que vivimos, Sócrates, según nos ha sido transmitido, es el que se dirigía a Cármenes, por ejemplo, diciéndole: “debes ir a las asambleas, dar tu buen parecer, apoyar lo justo y protestar cuando veas que se equivocan”. Quien así se expresaba sólo podía hacerlo desde la convicción acerca de la necesidad de implicarse en todo aquello que es propio del gobierno de la ciudad, y no por un mero cálculo de intereses en torno a lo que pudiera sacar como ganancia, sino, todo lo contrario, por un profundo sentido del deber político (Tovar 1987: 299).

El impresionante texto platónico de la *Apología de Sócrates* recoge sobradas muestras del compromiso con su ciudad de quien se defendía ante la asamblea de la misma de las graves acusaciones que se le imputaban, las cuales venían acompañadas por parte de los acusadores por la despiadada petición de la pena de muerte. En medio de su bien articulada defensa, Sócrates no deja de subrayar su compromiso con la *polis*, posponiendo todo lo demás, y ello como algo que ya venía exigido por el imperativo ético de “ser lo mejor” siendo a la vez “lo más sensato posible” –vínculo entre conocimiento y virtud, que en la mentalidad socrática no podía ser sino indestructible–:

“¿Qué merezco sufrir o pagar porque en mi vida no he tenido sosiego, y he abandonado las cosas de las que la mayoría se preocupa: los negocios, la hacienda familiar, los mandos militares, los discursos en la asamblea, cualquier magistratura, las alianzas y luchas de partido que se producen en la ciudad, por considerar que en realidad soy demasiado honrado como para conservar la vida si me encaminaba a estas cosas? No iba donde no fuera de utilidad para vosotros o para mí, sino que me dirigía a hacer el mayor bien a cada uno en particular, según yo digo; iba allí, intentando convencer a cada uno de vosotros de que no se preocupara de ninguna de sus cosas antes de preocuparse de ser él mismo lo mejor y lo más sensato posible, ni que tampoco se preocupara de los asuntos de la ciudad antes de la ciudad misma y de las demás cosas según esta misma idea” (*Apología*, 36b-c).

Quien así se dirige a quienes le juzgan es quien además declara que eso “divino y demoníaco” que lleva en sí –el *daimon* socrático– es lo que se ha opuesto a que “ejerza la política”, por lo que gracias a ello ha podido volcarse en “tratar de impedir que sucedan en la ciudad muchas cosas injustas e ilegales” (*Apología*, 31d-e). Es decir, Sócrates justifica su alejamiento de la expresa actividad política para dedicarse a la crítica y orientación ética de la política, esto es, a la política en su más profundo sentido. Es lo consecuente en quien afirma que es “malo y vergonzoso cometer injusticia” (29b), y que en todo caso es preferible incluso padecerla antes que actuar injustamente con otros, extendiendo tal principio a la ciudad misma a la que se debe: preferible acatar la ley de la ciudad, aun cuando suponga la muerte, antes que proceder injustamente respecto a ella –lo que no quita la consciencia sobre el valor que el recuerdo de dicha muerte ejercerá como imperecedera denuncia de la injusticia cometida, por más que se ampare bajo la legalidad: la aceptación de la condena por parte de quien se sabe inocente y, además, lo demuestra ante el tribunal que le juzga, aparecerá como acusación en falso de quienes traicionaron a la ciudad abusando de sus leyes–.

No le falta razón a Hannah Arendt cuando ve en ese Sócrates, leal a la *polis* hasta asumir por ella su propia muerte, la figura en la que filosofía y política más se aproximan. Puede decirse que todavía era así desde una confianza recíproca aún no desmentida, y ello a pesar de las turbias maniobras inherentes a una política que acaba en la injusticia, o del saber que por parte de los sofistas se vende al mejor postor como conocimiento experto para una política como negocio. La virtud socrática, imbuida de un heroísmo cuasi homérico, se sobrepone tanto a la corrupción de la política como a la contaminación de la recién nacida filosofía. Y así hasta el proceso que le llevó a administrarse la cicuta a sí mismo devolviendo con su gesto a sus jueces la condena de corrupción de la juventud e impiedad respecto a los dioses que injustamente habían lanzado sobre él. Convertido en chivo expiatorio de una ciudad –de una oligarquía– temerosa de la disolución de sus valores que llevaban a cabo los sofistas con los que Sócrates, sin serlo, se trataba, el condenado a muerte que se aplica a sí mismo la sentencia no deja de pensar en la dignidad de la filosofía y en la justicia de la *polis*: la heroicidad de su gesto es el culmen de una virtud en la que empeño filosófico y compromiso político se funden desde una consciencia y una conciencia –fusionadas a su vez en el *daimon* al que Sócrates se remitía como lo más hondo de sí– para las que ambas cosas, en lo que había ser su más excelsa realización, se debían la una a la otra.

A diferencia de lo que ocurrirá con el posterior sesgo platónico de la filosofía, Sócrates no parecía aspirar a que el filósofo tuviera papel alguno como gobernante, sino a capacitar a los ciudadanos para una mejor participación en la vida de la *polis*. A ello se vería conducido Sócrates desde su fidelidad al lema delfico del “conócete a ti mismo”, el cual, llevado al terreno del compromiso con la ciudad, impulsaría a querer hacer a ésta más veraz, “alumbrando –como subraya Arendt– en cada ciudadano su verdad”. Dicho propósito aún no iba asociado a la contraposición posterior

entre la *doxa* como mera opinión y la *episteme* como conocimiento verdadero, con las consecuencias políticas que se seguirían de encumbrar a éste por el carácter universal y necesario que se le atribuiría, sino que desde una posición más modesta y flexible –más democrática, si se quiere– se pretendía encaminar hacia la acción política la axiomática correlación entre virtud y conocimiento en la que todo humano habría de moverse para vivir dignamente. No se trataría de destruir la *doxa* en aras de un conocimiento superior, sino de hacer aflorar su potencial de verdad. Hannah Arendt, aludiendo a imágenes estrechamente asociadas a la figura socrática, lo recoge así:

“El papel del filósofo, entonces, no es el de gobernar la ciudad, sino el de ser su ‘tábano’, no es el de decir verdades filosóficas, sino el de hacer a los ciudadanos más veraces. La diferencia con Platón es decisiva: Sócrates no deseaba tanto educar a los ciudadanos como mejorar sus *doxai*, que componían la vida política de la cual también él formaba parte. Para Sócrates, la mayéutica era una actividad política, un dar y tomar, fundamentalmente sobre la base de una estricta igualdad, cuyos frutos no podía ser valorados en función del resultado, de llegar a esta o aquella verdad general” (Arendt, 2008: 53).

Con una valoración de la figura de Sócrates muy distante de la que otros han sostenido –en el extremo opuesto podría estar la de Nietzsche–, la interpretación arendtiana de la misma lleva a poner de relieve el contraste con la de Platón, haciendo hincapié a partir de ahí en cómo el autor de *La república*, a pesar de la deuda con su maestro y del papel que le hace jugar en sus diálogos, se alejó de los planteamientos de éste, tanto en lo relativo al conocimiento verdadero al que debía aspirar la filosofía como en lo tocante a las relaciones entre filosofía y política o, personalizándolo, al papel del filósofo en relación a ésta. Por ello, si Arendt aprecia muy positivamente la “función política del filósofo” tal como se puede entrever en Sócrates, haciendo hincapié en que su “sólo sé que no sé nada” es también declaración inequívoca de que no se posee una verdad definitiva que marque sin discusión la pauta de lo político, pone de relieve además la sintonía efímera que en tal momento pudo darse gracias a una relación “todavía intacta” entre la política y la experiencia específicamente filosófica (Arendt, 2008: 73). No obstante, aquello que constituyó el punto de arranque de la reflexión filosófica de Platón y, por supuesto, de su actitud hacia la política, es decir, la condena a muerte de Sócrates en el año 399 antes de nuestra era, habría de mostrar que ya existía un elemento de tensión en las relaciones entre el filósofo y la *polis*, a pesar de la buena voluntad con que él trató de articularlas, plenamente convencido del valor de la acción política y de la dignidad de la política como espacio público en el que se juega la *humanización* de los individuos. Para Arendt, la humildad de Sócrates no sólo respecto a la verdad, sino respecto a sus conciudadanos, considerando a todos capaces de un conocimiento verdadero políticamente relevante, no pudo evitar, sin embargo, la desconfianza hacia él de la oligarquía do-

minante y la suspicacia de ésta hacia un saber que escapaba a su control –corruptor de jóvenes–:

“El conflicto entre la filosofía y la política, entre el filósofo y la *polis*, estalló no porque Sócrates hubiese deseado desempeñar un papel político, sino porque quiso convertir la filosofía en algo relevante para la *polis*. Este conflicto se hizo tanto más agudo en tanto que su intento coincidió (aunque probablemente no fuese mera coincidencia) con el rápido declive en la vida política ateniense durante los treinta años que separan la muerte de Pericles del juicio de Sócrates. El conflicto terminó con la derrota de la filosofía: sólo a través de la conocida *apolitia*, la indiferencia y el desprecio por el mundo de la ciudad, tan característico de toda la filosofía posterior, pudo el filósofo protegerse de las sospechas y las hostilidades del mundo que le rodeaba. Con Aristóteles comienza el tiempo en que los filósofos ya no se sienten responsables de la ciudad, y ello no solamente en el sentido de que la filosofía no tenga una tarea específica en el terreno político, sino en el sentido mucho más importante de que el filósofo tiene menos responsabilidad hacia ella que cualquiera de sus conciudadanos: el modo de vida del filósofo es distinto. Mientras que Sócrates aún obedeció a las leyes que le habían condenado, por erróneas que fuesen, porque se sentía responsable de la ciudad, Aristóteles, cuando se halló en peligro de un juicio similar, dejó Atenas inmediatamente y sin ningún arrepentimiento. Se le atribuye la afirmación de que los atenienses no pecarían dos veces contra la filosofía” (Arendt, 2008: 63-65).

¿Qué pasó, según la reconstrucción arendtiana, entre la entrega de Sócrates a la ciudad y el distanciamiento de Aristóteles respecto a ella? En la obra de Platón está la clave, la cual, recogiendo sus planteamientos respecto a la política y a la relación de la filosofía con ella, es el punto de arranque de toda una tradición de pensamiento político que recorre la filosofía occidental. Arendt, como telón de fondo de la reflexión de Platón al respecto señala la importancia de dos modos de vida que desde entonces se separaron, para llegar en muchos momentos a posiciones antagónicas desde las que es difícil tender puentes desde uno a otro. El *bios theoretikos* consagrado por Platón como modo propio de la filosofía, o al que aspira el filósofo en tanto que tal, pasó a situarse en órbita distinta de todo aquello que pudiera contaminar el acceso al conocimiento verdadero, como sin duda era, entre otras cosas, la política misma, siempre atravesada por intereses espurios. Es el ideal que hizo que la filosofía se alejara de la acción, y no ya sólo de la acción como *poiesis*, hacer vinculado a las cosas, sino incluso como *praxis*, acción que tiene en sí misma su sentido como actividad en la que el hombre se hace a sí mismo, personal o colectivamente. La *vita activa* quedó así devaluada a los ojos de la filosofía, que puso sus miras en una vida contemplativa –ideal griego que luego resultó trasplantado al cristianismo con la helenización del mismo-, imbuida de cierta conciencia sobre el modo más elevado de vida hasta el punto de considerarse “superior al modo de vida político del ciudadano en la polis” (Arendt, 1995: 90).

Nada, por tanto, fue igual después de Sócrates. La filosofía, aun con el giro ético-antropológico que el pensamiento socrático le imprimió, no

pudo moverse desde entonces por la frontera que la separaba y relacionaba con la política con la “inocencia” con que lo hizo en esa efímera etapa de sus tiempos fundacionales. No cabe duda de que Sócrates, transitando entre la filosofía y la política como lo hacía, era un “hombre de frontera”, de éstos que en todos los tiempos son necesarios para trascender las barreras –sociales, políticas, religiosas, culturales...– que los humanos creamos con intención de protegernos (de otros humanos) y que, por el contrario, acaban actuando contra los mismos que las erigen.¹ Tras él, la filosofía se situó en un lado de su propia delimitación fronteriza, dejando en el otro una política por ella misma devaluada –bien es verdad que en correspondencia a una inversa devaluación política de la filosofía–, con la que siempre quiso, sin embargo, conectar, pero las más de las veces desde un idealismo racionalista tan impotente como engraido. El filósofo y el político quedaron, desde entonces, como dos figuras que se remitían la una a la otra, pero, salvo excepciones, dándose la espalda.

Platón y sus mundos

No hay comentarista que no subraye la decisiva influencia que tuvo en Platón la muerte de Sócrates. Aun con distintos acentos, todos vienen a insistir en cómo la orientación toda de su pensamiento quedó marcada por ese hecho y, tratándose de una filosofía que había de afrontar su propia relación con la política, la manera en que la reflexión platónica la aborda quedó condicionada de raíz por el modo como se valoró y tematizó la condena que recayó sobre Sócrates.

Si se puede atribuir al Sócrates histórico una clara intención de aproximar la filosofía a la política, todavía con una actitud favorable hacia ésta y hacia el papel que hacia ella pudiera desempeñar la misma filosofía “desde abajo”, es decir, desde el diálogo mayéutico y la maduración crítica de las opiniones de los ciudadanos, es muy distinto el caso de Platón. Éste parte de un desengaño total respecto a la política, motivado por la crítica hacia una *polis* que ha permitido que su ciudadano más virtuoso sea acusado en falso, juzgado sin razón y condenado a morir –por no querer asumir el destierro, lo que para el ciudadano Sócrates significaba la insoportable indignidad de una muerte cívica mucho peor que la muerte física–. Para un Platón desencantado con una política que arrastraba a Atenas hacia la decadencia no era razón suficiente para la defensa del pretendido orden justo de la *polis* el hecho de que el mismo Sócrates condenado, y convencido de que es preferible “la muerte antes que el destierro” (*Critón*, 52c), por ser deber moral “morir o sufrir cualquier otro daño, antes que obrar injusto”.

¹ Esa idea de “fronterizo” como adecuada para Sócrates viene sugerida por Amin Maalouf en su obra *Identidades asesinas* donde, concretamente ante los conflictos de índole cultural, habla de los “fronterizos”, sean por nacimiento o por las vicisitudes de su trayectoria, o porque deliberadamente quieren serlo, como de quienes por esa condición que les permite aproximar a los distantes y diferentes, pueden “influir en los acontecimientos y hacer que la balanza se incline de un lado o del otro” (1999: 50).

tamente" (*Critón*, 48d), concluyera que no había que cuestionar las leyes y los tribunales por los que se rige la propia ciudad porque eso atentaría contra la justicia de la misma. Platón, discípulo de Sócrates, ensalzó a su maestro tanto como se desmarcó de él desde el comienzo. Es decir, Platón se rindió ante la heroica virtud de Sócrates, pero dejando de compartir su planteamiento ético-político, que es lo que le llevaría a una distinta consideración de la filosofía y de sus objetivos respecto a la política.

Sócrates tenía asumidas las burlas hacia los filósofos que tan frecuentes eran en la *polis*. Las afrontaba con suficientes dosis de ironía, sin que por eso menguara su empeño en impregnar la política de criterios éticos. Era muy consciente de lo que la situación podía dar de sí y, por consiguiente, de la tensión entre los ideales de una política según criterios de justicia y la realidad de una vida política alejada de los mismos. No por ello desistió de un compromiso filosófico de cara a la política que podemos considerar muy en consonancia con el espíritu democrático que había marcado la Atenas de Pericles: el quehacer de la filosofía se inscribía en el diálogo entre conciudadanos, apuntando hacia una "política de la amistad" en la que viniera a cuajar la fructífera relación entre la filosofía y lo que podría llamarse la *filopolis*, el amor a la ciudad. Diferente serán la actitud y el enfoque platónicos.

En la filosofía de Platón el interés por la política no da lugar a un capítulo más, añadido a otros, sino que es nuclear. Así se aprecia en toda su obra, pero es singularmente patente en *La república*. Desde sus páginas se evidencia que la misma concepción de la filosofía y su pretensión de conocimiento verdadero están estrechamente conectadas a la forma como entiende Platón la política que debe realizarse, es decir, a su punto de vista normativo respecto a lo que la *polis* debe ser y a cómo ha de llevarse a cabo en su seno una política inspirada en la justicia que se ha de perseguir. Así, su misma noción de conocimiento verdadero –la *episteme* contrapuesta a la *doxa*– nace asociada a la idea del filósofo que, por acceder a dicho conocimiento, objeto de la auténtica sabiduría, ha de gobernar la ciudad para realizar en ella la justicia.

El planteamiento platónico parte del fracaso de Sócrates en su pretensión de convertir la filosofía en algo relevante para la *polis*. La cuestión estriba en que Platón, ante el desengaño sufrido, no desiste de establecer un claro vínculo entre filosofía y política, sino que sitúa el empeño bajo un nuevo enfoque. Éste, paradójicamente, se caracteriza por un doble movimiento que hará más difícil la conexión. Por una parte, la filosofía se eleva a la mencionada *episteme* –con la que se identifica–, entendida como conocimiento que es verdadero por ser necesario, universal y por causas, el cual, para cubrir tales expectativas, ha de recaer sobre las *formas* o *ideas* relativas a las esencias, integrantes de ese mundo trascendente en el que la verdadera realidad se halla esclarecida bajo la luz que irradia la idea del Bien. Por otra parte, la política se ve inscrita en el mundo de las deficientes realidades terrenales, sujeta a las tensiones de las relaciones de poder y a los vaivenes de las fluctuantes opiniones de quienes en su ámbito se mueven como ciudadanos. En la política cismundana impera la *doxa*, conocer

deficitario, condicionado por intereses, lejos del verdadero conocimiento que tiene su clave de bóveda en la idea del Bien y, políticamente, en la idea de justicia que desde aquella se desprende para la vida de la ciudad. ¿Cómo aproximar esos dos mundos que se perciben tan distantes? Ése es el problema de Platón, de su pensamiento político y de su filosofía en general: dar cuenta de la relación entre esos dos mundos, el de las precarias realidades terrenales y el de las realidades ideales, habida cuenta además que el primero es en tanto participa del segundo y que sólo desde este segundo tiene sentido la realidad en su conjunto. La semilla del idealismo está sembrada en la filosofía platónica y desde ese idealismo piensa la política y la relación de la filosofía con ella.

Como bien señala Hannah Arendt, en la tan comentada alegoría de la caverna del libro VII de la *La república*, Platón no sólo habla de la tarea del filósofo en relación a los demás hombres en general, sino que en ella está condensada la misión del filósofo en relación a sus conciudadanos, siendo en todo caso ese quehacer el que se extrapola a una escala más amplia. Tras desvelar el origen de las sombras que, en una existencia sometida a la penumbra de la caverna, percibe el común de los mortales –conocimiento dóxico–, e ir más allá, saliendo al exterior, hasta acceder a la inteligibilidad de la realidad gracias a la luz del sol –idea del Bien, “más allá de la esencia”, que posibilita el conocimiento de todas las demás ideas, incluyendo la de justicia–, el filósofo ha de volver con los prisioneros para liberarlos y ponerlos en el camino de la verdad. La verdad acerca de la realidad (del mundo trascendente y, a su través, del mundo de la inmanencia que depende de aquél), la verdad sobre lo humano y la verdad sobre la política misma en cuyo ámbito el hombre ha de realizarse, son coincidentes, y es la verdad además cuyo conocimiento capacita para la realización de lo bueno, esto es, para la vida virtuosa. El filósofo, conociendo esa verdad, no puede retenerla para sí, sino que ha de difundirla y aplicarla, es decir, promover que se lleve a cabo en la *polis* lo que esa verdad teóricamente conocida –contemplada– implica para la acción. Tal es el plan diseñado por Platón, que acaba concretándolo por boca de Sócrates, que lo expone de la siguiente manera al detallar cómo y con qué criterios ha de constituirse la asamblea de magistrados que gobierne la ciudad:

“Y una vez hayan llegado a cincuentenarios, a los que hayan sobrevivido y descollado siempre y por todos los conceptos en la práctica y en el estudio hay que conducirlos ya hasta el fin y obligarles a que, elevando el ojo de su alma, miren de frente a lo que proporciona luz a todos; y, cuando hayan visto el bien en sí, se servirán de él como modelo durante el resto de su vida, en que gobernarán, cada cual en su día, tanto a la ciudad y a los particulares como a sí mismos; pues, aunque dediquen la mayor parte del tiempo a la filosofía, tendrán que cargar, cuando les llegue su vez, con el peso de los asuntos políticos y gobernar uno tras otro por el bien de la ciudad y teniendo esa tarea no tanto por honrosa como por ineludible” (*La república*, 540 a-b).

No deja de sorprender que Platón, proponiendo sin ambages su teoría de los filósofos gobernantes –el filósofo rey al frente del Estado–, reconozca a la vez que la tarea política que debe asumirse es obligación insoslayable, aunque no sea deseada por los filósofos, no sólo por lo ingrato de todo lo que conlleva esa “vida activa” entre las sombras –y mezquindades– de este mundo, sino por apartarles de la misma dedicación a la filosofía –incomparable la excelencia de la “vida contemplativa”–. El caso es que Platón no ceja en el empeño por más que parta de la seguridad –siempre teniendo en mente la condena a Sócrates– de que la filosofía “ha sido injustamente atacada” (*La república*, 497a). Frente a tal convicción pesa más, sin embargo, la exigencia ética de una virtud que, asociada al conocimiento de la verdad, no puede desentenderse del compromiso con lo que afecta a todos, que es lo que se dirime en el ámbito político. Por ello, reconociendo que la empresa es “peligrosa” y que verdaderamente “lo hermoso es difícil” –nunca se deja atrás la correlación entre lo bello, lo bueno y lo justo, apreciada desde lo verdadero–, subraya, mediante declaración de Sócrates en el diálogo, que la cuestión es “cómo debe practicar la filosofía una ciudad que no quiera perecer” (*La república*, 497d). Si la justicia es virtud del ciudadano que ha de encarnarla en el logro de su “armonía” personal y desde ahí se proyecta al equilibrio armónico que ha de procurarse en el Estado, también la filosofía es, además de objeto de la más alta dedicación humana, necesidad de la ciudad misma para estructurarse conforme a esa idea de justicia que emana del Bien. El imperativo, pues, es multidireccional: hacia los filósofos, para que no eludan la acción política, y hacia los gobernantes, para que se adentren en la filosofía, como así mismo para la ciudad en su conjunto, la cual, sólo desde el conocimiento de la verdad, más allá de los pareceres parciales e interesados, y contrario, no sólo a lo falso, sino a la mentira, puede encaminarse hacia el bien erradicando lo negativo:

“Al menos que los filósofos reinen en las ciudades o cuantos ahora se llaman reyes y dinastas practiquen noble y adecuadamente la filosofía, vengan a coincidir una cosa y otra, la filosofía y el poder político, y sean detenidos por la fuerza los muchos caracteres que se encaminan separadamente a una de las dos, no hay, amigo Glaucón –dice Sócrates–, tregua para los males de la ciudad, ni tampoco, según creo, para los del género humano; ni hay que pensar en que antes de ello se produzca en la medida posible ni vea la luz del sol la ciudad que hemos trazado de palabra. Y he aquí lo que desde hace rato me infundía miedo decirlo: que venía a expresar algo extremadamente paradójico, porque es difícil ver que ninguna otra ciudad sino la nuestra puede realizar la felicidad ni en lo público ni en lo privado” (*La república*, 473d-e).

No sólo el gobernante, por tanto, tiene que ser filósofo, según Platón, sino que es la ciudad como tal la que ha de ser filosófica. Con todo, Platón, incluso antes de sus fracasos en Siracusa al intentar realizar allí su programa de una política regida filosóficamente conforme al diseño ideal de

La república, era consciente de la tremenda dificultad que entrañaba su planteamiento. Además de la distancia con que veía separadas la filosofía y la política, respecta a las cuales se empeñaba en conectarlas, Platón no deja de señalar los obstáculos para ello, provenientes de la mala imagen social de la filosofía entre quienes precisamente se dedicaban a la política, como también a causa de las radicales divergencias entre quienes se dedicaban a la filosofía respecto a cómo entender su mismo quehacer. Así, respecto a lo primero, valgan como botón de muestra las palabras que Adimanto dirige a Sócrates insistiendo en tópicos reparos que circulan socialmente respecto a los filósofos –y no sólo en la Atenas de entonces–: los que se dedican a la filosofía más allá de su formación durante la juventud, es decir, los que viven “entregados” a ella, “resultan en su mayoría unos seres extraños, por no decir perversos”, e incluso los que parecen más razonables “se hacen inútiles para el servicio de las ciudades” (*La república*, 487d). La respuesta socrática, tras diversos recursos aclaratorios, o apologéticos si se quiere, en defensa de la filosofía y los filósofos, acaba señalando que de la inutilidad que se achaca a los filósofos no hay que culpar meramente a éstos, sino a aquéllos que “no se sirven de ellos”. Al igual que el enfermo “tiene que acudir a la puerta del médico” –importa el símil por cuanto Platón insistirá también en la filosofía como “terapia” para los males de la ciudad–, “todo el que necesita ser gobernado (ha de acudir) a la de aquel que puede gobernarlo” (*La república*, 489b-c). Cuando eso es así, la filosofía cumple su misión y la política encuentra su razón de ser. A través de la conversación de Sócrates con Adimanto, Platón lo expresa así:

“Esto era lo que considerábamos, y esto lo que preveníamos nosotros cuando, aunque con miedo, dijimos antes, obligados por la verdad, que no habrá jamás ninguna ciudad ni gobierno perfectos, ni tampoco ningún hombre que lo sea, hasta que, por alguna necesidad impuesta por el destino, estos pocos filósofos, a los que ahora no llaman malos, pero sí inútiles, tengan que ocuparse, quieran que no, en las cosas de la ciudad y ésta tenga que someterse a ellos; o bien hasta que, por obra de alguna inspiración divina, se apodere de los hijos de los que ahora reinan y gobiernan o de los mismos gobernantes un verdadero amor de la verdadera filosofía. Que alguna de estas dos posibilidades o ambas sean irrealizables, eso yo afirmo que no hay razón alguna para sostenerlo. Pues, si así fuera, se reirían de nosotros muy justificadamente como de quien se extiende en vanas quimeras” (*La república*, 499 b-c).

La consistencia del planteamiento platónico exige, pues, que se contemple como factible no sólo el hecho más probable de que “filósofos eminentes se vean obligados a ocuparse de política”, sino también el que “la musa filosófica llegue a ser dueña del Estado” (*La república*, 499 c). Lo que eso requiere es, ya que el vulgo queda lejos de la filosofía, que la filosofía gane espacio en la educación de los ciudadanos y que de entre ellos los espíritus más capaces se entreguen a ella –luego ya se dedicarán a la política, no por desearlo, sino porque el “azar divino” así lo disponga para el caso de cada uno de los filósofos en concreto–. Tal ha de ser el caldo

de cultivo para que “llegue a ser dueña de las ciudades la clase de los filósofos” o para que se abra camino la posibilidad de que descendientes de reyes y gobernantes lleguen a ser “filósofos por naturaleza” (*La república*, 501 e y 502 a). Pero, dependiendo todo de esa educación, es en ella donde se juega el futuro tanto de la filosofía como de la política. El ciudadano más virtuoso, que, dada la conexión entre bien y verdad, no puede ser sino filósofo, ha de emerger de la misma práctica educativa que conduzca a las cimas filosóficas. Así, el acceso a la filosofía no está vetado a nadie que disponga de las capacidades para ella, pero queda a expensas de la educación que se reciba, pues los mismos elementos que integran la formación de filósofos y que han de entrar en juego en el ejercicio de la filosofía pueden verse pervertidos por una mala educación, primero, y por una mala práctica después –como el apetito de riquezas a que puede quedar subordinado el servicio a la verdad–. Ambas cosas son las que, a juicio de Platón, se presentan en la sofística, descalificada por él como distorsión de la verdadera filosofía. La sofística, en el plano político, conlleva la perversión de someter la búsqueda de la verdad a los intereses del poder o la dialéctica a excesos de retórica, sacrificando las exigencias de la episteme ya a las opiniones del vulgo, ya a los deseos del tirano –para el caso puede ser lo mismo–, hasta hacer imposible una política que libre a la ciudad de sus males y que la ponga en el camino del bien.

La animadversión de Platón hacia los sofistas, desconsiderando su papel como portadores de ilustración en la Grecia de la época, encierra más que una recusación de sus doctrinas filosóficas y de sus prácticas educativas, con su incidencia política. Descontada la razón que pueda llevar Platón en determinadas críticas a los sofistas, lo que deja ver su planteamiento contra ellos es también una posición que, por su idealismo, conlleva una fuerte carga autoritaria en tanto que el apego a una determinada noción de verdad y de lo que entiende por conocimiento verdadero le sitúa en un lugar teórico que pretende inexpugnable. Dado que ese lugar es a la vez donde él se sitúa para regular lo político, aun a sabiendas de su lejanía respecto de la realidad política, puede decirse que tal idealismo gnoseológico se ve reforzado por el mismo idealismo político al que pretende servir. Platón, a diferencia de un Sócrates “fronterizo” que no tenía miedo a la contaminación de la *doxa* ni a una realidad política contradictoria, se encierra en su mundo, el mundo de un trasmundo de ideas en el que se ubica el sentido de la realidad y de donde proceden las pautas normativas por las que ha de regirse la realidad cismundana, empezando por una política que ha de ajustarse al ideal que la filosofía señala, es decir, que el filósofo, autoubicado en el papel de gobernante, determina.

No es cuestión de poner en Platón, al modo de Popper, todas las causas de lo que ideológicamente ha operado en la historia como contrario a la pretensión de una “sociedad abierta” (*La sociedad abierta y sus enemigos*, 2010). Incluso no es procedente valorar a Platón exclusivamente desde parámetros de “sociedad abierta” muy lejanos de su época. Pero eso no obsta para reconocer que, incluso contextualizada en su tiempo, la filosofía platónica, con escasas simpatías por la democracia –tal como era en-

tendida en el mundo griego de entonces—, conlleva enfoques autoritarios asociados a su idealismo, los cuales hacen muy complicada la relación entre filosofía y política. Ello repercutió muy negativamente en los modos de acercarse la filosofía a la política, así como de tener en cuenta a la filosofía por parte de la política. Arendt no ahorra énfasis en ponerlo de relieve:

“La hostilidad entre filosofía y política, apenas disimulada por una filosofía de la política, ha sido el azote del arte de gobierno de Occidente, así como de la tradición filosófica, desde que los hombres de acción se separaron de los hombres de pensamiento, es decir, desde la muerte de Sócrates” (1988: 226, n.1).

En la medida en que son así las cosas, lo más grave del asunto es hasta qué punto la filosofía de Platón ha marcado el pensamiento occidental sobre la política y la manera de relacionarse la filosofía con la política, habida cuenta de que hasta los mismos críticos de los puntos de vista platónicos juegan en el terreno que él dejó demarcado. Observación añadida es la que puede hacerse subrayando que ese peso de lo platónico en la filosofía política y en las relaciones entre filosofía y política quedó muy determinado por *La república*, pesando al respecto mucho más lo expuesto en ese diálogo que lo desarrollado al respecto en diálogos posteriores.

De todos es sabido que el Platón de *Las leyes* es un Platón en posiciones muy distintas de las expuestas en *La república*. Una visión de la política más atendida a la realidad de los hechos, y no tan pendiente de acomodar a toda costa los hechos al ideal, es el tono de ese diálogo platónico. Pero no sólo de éste. Previamente, en *El político*, Platón ya presenta destacados puntos de inflexión en su modo de ver. Si por una parte todavía vincula indisolublemente filosofía y posesión del conocimiento verdadero, e incluso sigue sosteniendo que el gobernante ha de ser quien posea tal conocimiento, de manera que ante ello todo lo demás retrocede por secundario o no pertinente (leyes, costumbres, tradiciones, etc.), por otra, pasa a reconocer que no es posible contar en realidad con alguien que encarne plenamente esa figura del filósofo-rey. Frente a la puridad del idealismo filosófico-político anterior, Platón, sin romper amarras del todo con sus planteamientos precedentes, entra en ulteriores “navegaciones” tratando de reelaborarlos desde el enfoque propio de una “filosofía de la mixtura” (Castoriadis, 2004: 112 ss.).

Abordando la política con mayores dosis de realismo crítico y tratando de encontrar vías transitables para la *polis* en un tiempo de crisis, Platón deja de insistir en *El político* en la figura del imposible filósofo rey —de suyo no cabe en la ciudad un rey como hay una reina en las colmenas (301e)— para pasar a contemplar al político primero bajo la imagen del pastor y luego bajo la del tejedor. Bien es cierto que Platón, comportándose como heterodoxo en el mundo griego, cuestiona un gobierno que sin más se apoye en las leyes, pues éstas pueden quedar lejos de la verdad, pero aun así lo que hace es acometer un largo rodeo para ver cómo puede llevarse a cabo una política bajo unas leyes lo más próximas —a este respecto

es importante la idea de *mímesis*— a lo que el conocimiento verdadero señala. Aunque la del político como pastor es una imagen apta para expresar la función de guía y de cuidado que la política supone, la procedencia de un trasfondo mitológico en el que ya los dioses aparecían como pastores de los humanos acaba motivando el que otras imágenes se prefieran a ésta para no atribuir ni por asomo un carácter divino al político, por más que se siga pensando como hombre regio. Por ello, Platón se inclina por la imagen del tejedor, jugando con la idea del político como sabio capaz de tejer el diálogo, para de ahí pasar a la capacidad de tejer el entramado de las distintas virtudes a cuyo trasluz se aprecia a su vez la capacidad para tejer la compleja trama de la ciudad. Y en esa trama es donde el papel de las mismas leyes aparece en su ambigüedad a la vez que en su necesidad, a pesar de sus deficiencias, si se quiere frenar la deriva de la sucesión de los regímenes políticos según éstos vayan entrando en su forma corrupta — para evitar, en definitiva, la tiranía a la que viene a desembocar la secuencia que desde la aristocracia, pasando por la oligarquía y la democracia, viene a parar a ella, según se expone en el libro VIII de *La república*—.

Al hilo de esas distintas figuras para hablar del político y del filósofo —del filósofo como político— aparece una y otra vez de manera recurrente la imagen del filósofo como “cuidador” o como terapeuta, siguiendo el símil de la medicina, en verdad cuidador humano y en ese sentido opuesto al pastor divino, que ejerce “un cuidado libremente ofrecido y libremente aceptado”, siendo eso lo que hace que él sea “verdadero rey y verdadero político” (*El político* 276c). Así, pues, el filósofo actuando en política tiene que ser como el buen médico procurando la salud de la ciudad, del Estado, siendo para eso para lo que le acredita su saber, el buen discurso del *orthòs lógos*. Si éste, por la verdad que conoce, tiene primacía sobre las leyes, no por eso en la realidad de la política invalida las leyes, aunque sí lleva a plantearse cuál es la mejor ley —el *nómos* o ley, que ya Herodoto había mencionado como el mejor jefe que podía tener los griegos y el que, cohesionándolos en torno a ella, les daba su fuerza— y cuál la razón que la avala. Es lo que, tras muchos avatares políticos y un largo recorrido filosófico nunca exento de aporías, aborda Platón en *Las leyes*.

Diríase que el Platón de *Las leyes*, ya de vuelta tras sus fracasados empeños en hacer real el modelo de “buena ciudad” que, sobre todo en *La república* (cf. 472 e), había defendido, adopta una posición más realista, incluso pragmática, respecto a cómo proceder en el ámbito político. Su mirada desengañada no se limita sólo a éste, sino que, más al fondo, su desengaño afecta a su concepción antropológica. Ya no es el Platón que confiaba absolutamente en que el hombre se guiara por la razón; ahora la visión antropológica recae sobre un ser humano que ha de lograr mantener el equilibrio armónico entre sus pasiones y la razón, entre el sometimiento a ésta y el inestable equilibrio en el que ella ha de insertarse entre las polaridades de el placer y el dolor.

Por todo ello, tampoco el Platón último es el que pone todas sus esperanzas en que el conocimiento de la verdad sea la clave decisiva para ordenar de hecho la *polis*. El autor de *Las leyes* es ya un escritor al que la vida

ha hecho moderar sus expectativas e incluso resituuarlas allí donde antes veía gran parte de los obstáculos para la realización de su proyecto: en las leyes mismas. La estabilidad que éstas prestan al Estado, apareciendo ahora como ideal su misma inmutabilidad, es la revelación de Platón en su obra más tardía. En todo caso, la cuestión se desplaza al esclarecimiento de la razón de las leyes y a cómo, a lo sumo, éstas pueden mejorarse cuando no quede más remedio que acometer dicha tarea. El papel del filósofo a ese respecto queda, pues, más matizado, sin el anterior entusiasmo por su asociación a una función regia. Y queda, además, expuesto como una función compartida entre aquellos que, por su sabiduría –entendida ya de una manera más cercana a la posterior teorización de la *phrónesis* que hará Aristóteles–, han de formar parte del llamado “Consejo nocturno”, la asamblea deliberativa a donde llegan las cuestiones relativas a una ciudad que quiere vivir en armonía. Lo que, con todo, permanece teniendo para Platón toda su importancia es la función educadora del filósofo, siendo ahí donde sigue haciendo hincapié un planteamiento que si bien es cierto que ha mitigado su autoritarismo anterior, ha acentuado en cambio su conservadurismo posterior. En tal tesitura, filosofía y política entran también en el proyecto reelaborado en torno a las pretensiones de unas relaciones armónicas gracias a leyes que garanticen el futuro de la ciudad.

La cuestión que en *Las leyes* sigue apareciendo como crucial para Platón, y a la que el filósofo debe seguir prestando especial atención, es la educación. Una ciudad bien ordenada nunca puede desentenderse de ella. Y asunto tan decisivo para la pretendida armonía política tampoco puede dejarse en exclusiva al albur de lo que decida y haga cada familia. Lo nuevo, sin embargo, en esta postrera obra platónica es el carácter conservador que presenta el enfoque de la educación. Éste queda lejos, por más que haya puntos en común, de la visión pedagógica que se mostraba en *La república*, por ejemplo, y por lo mismo quedan notablemente agrandadas las distancias respecto a las propuestas de Sócrates sobre una educación que a través de la mayéutica, con sus dosis de crítica, elevara la *doxa* a la altura de un conocimiento verdadero. Este Platón último dista de la confianza en la razón de la que Sócrates hacía gala y de la que él mismo fue adalid. Pienso ahora, por el contrario, en una educación basada fundamentalmente en la persuasión, y ello a través de todos los recursos disponibles, desde los emotivos hasta el reservorio de imágenes de la tradición mítica, sobre todo para la educación de un vulgo que nunca va a llegar a la altura de la filosofía. Incluso la educación de quienes han de constituir la élite con acceso a un conocimiento superior tampoco se plantea ya con las pretensiones que antes Platón hacía derivar del conocimiento de la idea del Bien y, a partir de ella, de la idea de justicia, máximamente relevante para la política.

Cabe, pues, decir que Platón, tras larga guerra contra los sofistas, acaba adoptando un enfoque retórico acerca de la educación que le aproxima sobremanera a ellos –después de todo siempre tuvo Platón la inocultable querencia al uso de recursos sofísticos contra los mismos sofistas–. Lo positivo de ese acercamiento a los sofistas, descontados los elementos de su última elaboración pedagógica que hacen de la educación un instrumento

del Estado con fines de integración social de cariz absolutista, es que Platón tiene en cuenta como algo del todo relevante la dinámica del placer –y su reverso, el dolor– en el psiquismo humano. La educación tiene que contar con esa dinámica y ponerla al servicio de sus objetivos, en vez de soslayarla o reprimirla. El Platón de una educación persuasiva cuenta con ese dato antropológico respecto al cual cabe reconocer que humaniza su planteamiento (Vallejo, 1993: 255 ss.).

Que Calicles no tenga la última palabra. Más allá del absolutismo idealista y del conservadurismo pragmático

Siguiendo la pista a cómo se han ido planteando las relaciones entre filosofía y política a lo largo de la dilatada obra de Platón nos hemos encontrado con que el filósofo, considerado primero como adalid del conocimiento verdadero a partir del cual había de intervenir en política para legislar según la idea de lo justo, a la luz de la idea del Bien, ha pasado a ser luego el apologeta de unas leyes a las que hay que someterse por la armónica estabilidad que eso reporta, como parte de la razón que las avala. La distancia entre esos dos enfoques, explicable desde la biografía política de Platón y los avatares de la Atenas, es notablemente grande. Lo sorprendente es que por un lado y por otro, antes y después, Platón haya sacrificado algunas de sus intuiciones más profundas. Una especialmente relevante es la que tiene que ver con ese “resto griego en él” –señalado por Castoriadis (2004: 166)– que le llevó a no eludir la idea de que hay una materia ineliminable –la *chóra* del *Timeo*, por ejemplo, o el reconocimiento en el *Filebo* de lo que supone el *ápeiron*–, que supone una fuerte indeterminación de lo que es, un residuo no absorbible por *episteme* alguna. Eso aparecía como un punto de reserva frente a las pretensiones del Platón postulante del filósofo rey y confiado en el poder del conocimiento de la verdad para ordenar la *polis*, punto que, sin embargo, quedaba rebasado por el absolutismo idealista con que el autor de *La república* reelaboraba el intelectualismo socrático y proponía, a partir de ahí, las tareas de la filosofía de cara a la *politeía*. Pero es que eso mismo, en vez de quedar como fondo desde el que teorizar sobre un Estado en el que su orden legal no agota la distancia del ser social del hombre con respecto a él, también es rebasado para adentrarse en un planteamiento en el que el anterior absolutismo idealista es reemplazado por un conservadurismo pragmático –al servicio de un estatalismo muy absorbente en aras de la deseada integración social–.

Lo que cabe observar como añadidura es que ese soslayar por parte de Platón, en dos direcciones sucesivas y contrapuestas, algo incluso suyo que debía haber tenido más en cuenta, se ha trasladado en gran medida, por el determinante influjo platónico en la historia de la filosofía que sigue a partir de él, al modo como posteriormente se ha pensado la política desde la filosofía y cómo se ha planteado la relación de ésta con aquélla. Lo grave de tal traslación, si cabe un diagnóstico a gran escala, es que en la corriente dominante en la ulterior historia de la filosofía se ha incurrido a la vez

en ese doble exceso de Platón, el del absolutismo idealista por un lado y el del conservadurismo pragmatista por otro. Es decir, en la historia de la filosofía –y de la política– que se ha ido tejiendo en Occidente, con suma frecuencia la teorización filosófica de la política y la autocomprensión de la filosofía respecto a la política se ha visto muy marcada por el idealismo platónico, con su carga absolutista, a la vez que la realidad de la filosofía inmersa en la sociedad de cada época ha tenido mucho de pragmatismo al servicio de una integración social conformista con las estructuras de poder. Así se explica la simultaneidad con que tantas veces se ha dado un pensar filosófico muy distante respecto a la política o, en todo caso, con pretensiones normativas sostenidas desde el desprecio o infravaloración del ámbito político, a la vez que esa misma filosofía se tragaba su arrogancia intelectualista para someterse a un poder realmente existente e incluso resolverle su expediente educativo en clave de súbditos obsequiosos o, después, de ciudadanos acomodaticios.

No obstante, a favor de Platón, así como en beneficio de un replanteamiento a fondo de la relación entre filosofía y política en el que se conserve la herencia platónica que merece ser retenida, hay que recordar una cuestión crucial. Es la relativa a la exigencia de un irrenunciable *principio de justicia* que Platón hereda de Sócrates con tal carácter de irrenunciabilidad y que mantiene a lo largo de todos sus diálogos, inclusive esos últimos que tienen en *Las leyes* su colofón. Así, el Ateniense –personaje que en *Las leyes* ocupa el lugar prominente que en diálogos de la primera etapa estaba reservado a Sócrates–, desde la premisa de que lo justo es también lo más conveniente y lo más placentero –concesión hedonista tras el enfoque antropológico de Platón en los últimos tiempos–, insiste en que lo justo debe ser el núcleo de la ética social de la que han de estar imbuidos los ciudadanos. Consecuente con ello, el Ateniense se expraya con palabras en las que la figura de Calicles no deja de estar aludida:

“Si yo fuera legislador, trataría de obligar a los poetas y a todos los de la ciudad a expresarse de conformidad con ello, y aplicaría poco menos que la mayor pena al que por caso se dejara decir en el país que existen hombres ciertamente malvados, pero que viven bien, y que no es lo mismo lo conveniente y lo ventajoso que lo justo” (*Las leyes*, 662 b).

Bien puede afirmarse que en esas líneas, después de la deriva que ha llevado de la crítica socrática a la política basada en excesos retóricos, que a la postre no pretenden sino persuadir adulando –“simulacro de una parte de la política” (*Gorgias*, 463 b)–, hasta la propuesta de una política apoyada en una persuasión encaminada a encauzar las pasiones y a armonizar razón y placer, Platón fija sutilmente una línea roja a la que dota de singular relevancia. Sus concesiones tienen un límite: la justicia puede venir establecida o por criterios de la razón o por normas legales –a las que se atribuye, más allá de la costumbre y el peso de la tradición, un contenido racional–, pero no se puede admitir que lo justo quede establecido según la “ley del más fuerte”. Por lo mismo, la felicidad como meta

ético-antropológica no puede dejar de verse asociada a la virtud, se llegue a ésta desde el conocimiento verdadero o desde la persuasión que refuerza hábitos y consolida un carácter. Platón no puede admitir una concepción eudemonista que haga coincidir felicidad con injusticia, en las antípodas de la virtud. Calicles, con su apología de la “ley del más fuerte”, no puede tener –no debe– la última palabra.

Parece que, a pesar del distanciamiento de Platón respecto a las posiciones de quien fue su admirado maestro, aquél mantiene con firmeza el principio socrático de que “el mayor mal es cometer injusticia” (*Gorgias*, 469 b), principio que en la figura del Sileno iba asociado a su enfática declaración acerca de que “cometer injusticia es peor que sufrirla” (*Gorgias*, 473 a y 474 b, 479 e). Sobre esa exigencia de justicia gravitan, pues, las relaciones entre filosofía y política, de manera que, aunque el enfoque de Platón haya ido cambiando en torno a cómo entender éstas, siempre ha seguido fiel a aquélla. Llamativa al respecto es también la manera como mantiene cierta idea acerca del papel del filósofo, atravesando las concepciones de su misión ya como gobernante, ya como “tejedor” del lienzo que requiere la vida política; se trata de la idea, anteriormente señalada, del filósofo como médico llamado a sanar los males de la ciudad. El mismo Sócrates, en cuyos labios, en polémica con Calicles como representante de la (anti)política de la pura fuerza, se pone la autopresentación como “uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política y el único que la practica en estos tiempos” (*Gorgias*, 521 d), explica su papel como médico que ha de “luchar con energía para que los atenienses sean mejores”, prescribiéndoles las adecuadas pautas de comportamiento, en vez de “servirlos y adularlos”. Aunque luego Platón pasa por una serie de fases en las que no acota la tarea del filósofo al hacer valer su autoridad, sino que las extiende a servirse “autoritariamente” de los resortes del poder, una vez constatado el fracaso en ese modo de proceder acaba volviendo a subrayar el quehacer propio del filósofo como tarea terapéutica, distinguiendo, como aparece en *Las leyes*, entre “médico esclavo” y “médico libre”: el primero es el que, actuando como esclavo de quienes tienen el poder, prescribe a los demás tratándolos a su vez como esclavos; el segundo, en cambio, apoya su autoridad en sí mismo, en su propio saber, estableciendo con los demás un comportamiento dialógico, a través del cual, no sólo prescribe persuadiendo, sino que incrementa su propio saber escuchando. Así contribuye a la salud de la ciudad, logrando que el ciudadano obre con justicia no por la fuerza, sino por su voluntad (Vallejo 1993: 258-260).

Decantando la imagen del filósofo como médico hacia la del “médico libre” como verdadero médico capaz de aplicar su conocimiento y su “arte” a la ciudad, Platón salva su propuesta de un planteamiento que hoy describiríamos como tecnocrático, para ubicarlo en una órbita netamente política en la que la *praxis* de los ciudadanos puede verse orientada por esa *téchne* terapéutica, sin verse suplantada por ella. Cabe decir que esa clave socrática a la que Platón permanece apegado es la que salva su legado tras los avatares a los que él mismo sometió su obra. Es esa misma clave, en la

que permanecen aunadas una concepción no autoritaria de la filosofía y una insoslayable exigencia de justicia, la que permitirá recomponer desde un paradigma democrático las relaciones entre filosofía y política. Y ello contra la tendencia dominante de la misma herencia platónica en el pensamiento filosófico-político occidental.

Ciudadanía y democracia desde el origen. La actual mirada retrospectiva de Arendt

Ni Platón era un adalid de la democracia, ni la democracia griega, por mucho que esté en el origen de lo que ha llegado a ser la democracia moderna, era parangonable a ésta. No hace falta insistir en que aquélla dejaba fuera de la *politeía* a mujeres, niños, metecos y esclavos. Por tanto, estaba lejos de un concepto universalista de ciudadanía en el que cupieran todas las personas que desenvuelven su vida en el ámbito del correspondiente Estado. Tal cosa quedaba fuera de la visión normativa respecto al orden político que podía desarrollar un griego. El horizonte político-cultural no daba para eso; ni siquiera para un cuestionamiento radical de la esclavitud como pieza legitimada del orden social. Y aunque en *La república* se plantea la posibilidad de la participación de las mujeres en la vida política, eso queda recogido a título de inventario de todas aquellas realizaciones que podría albergar una ciudad ideal. No obstante, para hacer fructificar el legado socrático-platónico que se concentra en torno al quehacer de la filosofía entendido como tarea dialógica –sin elusión del conflicto que las relaciones de poder llevan consigo, como evidenciaba la discusión con Calicles–, y al sentido de la política en función de las exigencias de justicia, es importante hacer hincapié en cómo la filosofía y la política se plantean con proyección universalista, no excluyente –a pesar de las limitaciones con que fácticamente se presentan– desde esos “momentos fundacionales” en los que ambas aparecen vinculadas, remitiéndose la una a la otra.

En cuanto a la filosofía, desde el principio aparece abierta a todos. No hay nada que por principio impida a cualquiera el acceso a ese nuevo saber que despega como ejercicio de una razón discursiva, crítica y argumentativa, que se distancia de la razón narrativa del mito, y que a la vez que emerge pretendiendo constituir el ámbito de la *episteme* lo hace, en esos momentos fundacionales que es la filosofía platónica, como nuevo género literario nacido de la mano del diálogo socrático. El italiano Giorgio Colli, recogiendo sus aportaciones sobre el entrelazamiento de retórica –“arte de la persuasión”– y dialéctica –“arte de la discusión”– en el camino hacia la maduración de la filosofía desde los presocráticos hasta Platón, sintetiza así este proceso:

“La ‘filosofía’ surge de una disposición retórica acompañada de un adiestramiento dialéctico, de un estímulo agonístico incierto sobre la dirección que tomar, de la primera aparición de una fractura interior en el hombre de pensamiento, en que se insinúa la ambición veleidosa al poder mundano, y, por último, de un talento artístico de alto nivel, que se

descarga desviándose, tumultuoso y arrogante, hacia la invención de un nuevo género literario” (1987: 97).

No pasan desapercibidas en estas líneas de Colli sus palabras acerca de la “ambición veleidosa al poder mundano” que, al parecer, corrompió a la filosofía desde el principio. ¿Será que desde el principio la filosofía cayó en la tentación de acceder al poder y no se libró de ella, aunque a veces lo haya parecido, en toda su historia posterior? ¿Será que el poder mundano, siempre contaminante, debe quedar, para una filosofía que se mantiene en su sitio, alejado de un pensamiento que quiera ser crítico y fiel a compromisos de justicia? ¿O es que aspira la filosofía a ser un contrapoder frente a ese poder mundano?

Todos estos interrogantes ya están formulados desde una perspectiva deudora de la filosofía platónica –especialmente de la plasmada en *La república*– y se puede decir que casi hipotecada por la experiencia de Platón –singularmente la que le lleva a cambiar sus posiciones hasta las que explicita en *Las leyes*–. No obstante, hemos visto cómo el momento socrático, tan influyente en aquél, tiene rasgos específicos que no se disuelven ni quedan anulados por el pensamiento platónico posterior, representando un modo de entender el quehacer filosófico radicalmente dialógico, basado en el desempeño de una autoridad que implica un poder intelectual para incidir desde él en la política, pero sin contar con un poder político directamente ejercido. A Platón, esa opción tan meritoria, dado el desenlace al que llevó, le resultó en principio insuficiente, y se inclinó por una implicación directa del filósofo en la política, aunque al precio de un absolutismo intelectualista que necesitó aliarse con un idealismo metafísico hasta que los dos se estrellaron contra la realidad. Tras ello, ya hemos visto el decantarse de Platón hacia un conservadurismo pragmático, sin el anterior absolutismo, aunque manteniendo tesis idealistas. Sin embargo, al igual que conservó el *prius* socrático de la justicia, Platón también mantuvo la apertura universalista de la filosofía. Si el vulgo no llegaba a ella era por una cuestión de hecho, no por una cuestión de derecho.

La filosofía, al servicio de la ciudad en cualquiera de sus variantes, no podía ser sectaria, por más que hubiera una parte de la misma que quedara alejada de espíritus no preparados para acceder a ella. Pero cualquiera podría prepararse. Tal es el carácter de la filosofía como “saber exotérico”, contrapuesto a los “saberes esotéricos” con los que también tuvo una relación de procedencia genética –todavía constatable en la comunidad de los pitagóricos, por ejemplo–, pero con los que tuvo que romper para afirmarse abierta a todos. Precisamente este punto es destacado por Colli, que al hilo de su comentario sobre la determinante presencia de Gorgias en el panorama de la sofística del siglo V subraya cómo la dialéctica entró en el “ámbito público” dejando atrás círculos místicos, a la vez que la retórica nacía con la vulgarización del primitivo lenguaje dialéctico. La filosofía se abrió a una “mundanidad sin pudores” (1987: 85-87), lo cual debe mucho a los sofistas, consolidándose como un punto de no retorno que Sócrates y Platón, aun confrontándose con ellos, no cuestionaron sino que, al con-

trario, reafirmaron, sobre todo desde que este segundo, con el lenguaje literario que dio a la filosofía a pesar de su distanciamiento respecto a la escritura y sus implícitos, hizo que su carácter público quedara como elemento constituyente del filosofar mismo:

“Platón inventó el diálogo como literatura, como un tipo particular de dialéctica escrita, de retórica escrita, que presenta en un cuadro narrativo los contenidos de discusiones imaginarias a un público indiferenciado. El propio Platón llama a ese nuevo género literario con el nombre de ‘filosofía’. Después de Platón, esa forma escrita iba a seguir vigente y, aunque el género del diálogo se iba a transformar en el género del tratado, en cualquier caso iba a seguir llamándose ‘filosofía’ a la exposición escrita de temas abstractos y racionales, e incluso ampliados, después de la confluencia con la retórica, a contenidos morales y políticos. Y así hasta nuestros días, hasta el punto de que hoy, cuando se investiga el origen de la filosofía, resulta extraordinariamente difícil imaginar las condiciones preliterarias del pensamiento, válidas en una esfera de comunicación exclusivamente oral, las condiciones precisamente que nos han inducido a distinguir una era de la sabiduría como origen de la filosofía” (1987: 94).

Si la filosofía nace, por principio, abierta a todos, y es mera cuestión fáctica que a ella no acceda la mayoría, eso quiere decir que a aquella primera ilustración que se abrió paso en el mundo griego con un nuevo tipo de racionalidad pertenece como característica singular una nueva forma de saber a la que todos los humanos están convocados, máxime si la virtud a la que obliga la condición moral –puesta de relieve en el giro socrático– se piensa esencialmente vinculada al conocimiento: para todos, “el mejor género de vida consiste en vivir y morir practicando la justicia y todas las demás virtudes” (*Gorgias*, 527e). En ese sentido, y por ese carácter exotérico, puede decirse que la filosofía, en tanto que nuevo saber, nace con vocación democrática. La filosofía entrará en autocontradicción siempre que se repliegue sobre sí misma con injustificables pretensiones de saber sectario o que se proyecte hacia la sociedad como saber elitista.

La vocación filosófica es, pues, vocación filosófica de los humanos. Cuestión distinta es que luego, de hecho, haya humanos que, en determinados marcos culturales, se dediquen expresamente a la filosofía emergida en ellos como cultivo de esa razón discursiva, crítico-hermenéutica, pero abierta a todos. Como pusieron de relieve los mismos sofistas en el mundo griego, más allá de las servidumbres hacia el poder, la filosofía y la profesionalización del “filósofo académico” constituyen una solución *funcional* –la cual, por otra parte, como corresponde al horizonte universalista de cualquier proceso de ilustración, incluido el que se produjo en la Grecia clásica, hay que concebir también como *provisional*: el ideal realizado sería que cualquier ser humano desempeñara sus capacidades intelectuales también en el ejercicio de la reflexión filosófica–. De suyo, en aquel mismo mundo griego, incluso quienes denostaban una dedicación filosófica intensiva, como la de Sócrates –y no lo hacían por lo que de profesionalización tuviera, sino por lo que tenía de compromiso insobornable hasta ser incómodo tábano que no dejaba de incordiar al poder–, acepta-

ban el papel de la filosofía en la formación de la juventud –i hasta el mismo Calicles!–, dándose con ello a entender que se aceptaba el implícito de una filosofía a la que todos, en principio, estaban convocados. Por ello, desde su nacimiento, a pesar del sesgo de determinados autores o corrientes, la filosofía se ha presentado como quehacer reflexivo de puertas totalmente abiertas. Como ha escrito el filósofo francés Michel Onfray, puestos a que sea elitista, su elitismo no puede ser sino “elitismo para todos” dada su congénita apertura (2008: 139 ss.). Otra cosa es que haya que reescribir la historia de la filosofía, como él mismo propone, desde un enfoque más en consonancia con ese hecho fundacional, poniendo de relieve el papel de otros filósofos –Epicuro, por ejemplo– y otras filosofías –la del cinismo antiguo, pongamos por caso– a ese respecto, sin sacrificar la historiografía filosófica a la ortodoxia que cuasi-oficialmente se ha definido desde Platón. En ese sentido bien pueden asumirse estas palabras de Onfray en las que conecta con esa apertura originaria que queremos subrayar:

“La filosofía pertenece a quienes se adueñan de ella. No hacen falta diplomas, niveles, orígenes sociales, competencias particulares ni autorizaciones para entrar en el santuario: el deseo de filosofar basta para justificar un acercamiento al continente, con tal de que ese deseo no sea un fin en sí mismo, no valga como meta última y justificación de emprendimiento [...] ¿Qué es, entonces, lo que hay que agregar a ese deseo? Un proyecto. ¿Y cuál? El de construirse, fabricarse. Ambición socrática: conocerse a sí mismo ante todo [...] El deseo se sostiene, vale, cuenta y pesa si da lugar al placer de hacerse paso a paso, de elaborar un proyecto y de construir, hasta donde se pueda, una identidad que se sostenga. Democracia, por tanto, en el origen de dicha actitud: la filosofía no pertenece a una casta, a un sindicato que monopoliza la actividad, sino a aquella o aquel que quiere liberarse de la brutalidad de un ser-ahí consustancial a la materia del mundo” (2008: 118-119 ss.).

Si desde un sentido amplio del término “democracia” podemos decir, por todo lo expuesto y como hace Onfray en las líneas transcritas, que la filosofía nace como democrática, cabe añadir que la política a la que ella apunta también habría de serlo –dicho sea más allá de la democracia como sistema político o como una de las formas de gobierno en las que podían pensar los antiguos griegos-. Si descontamos las limitaciones culturales del concepto de ciudadanía que en la misma Grecia se impuso, el cual en ningún caso llegó a ser un concepto universalista, dado el carácter excluyente de la forma de participación política que denotaba, podemos subrayar, a pesar de lo anterior, la igualdad entre los ciudadanos que connotaba dicho concepto de ciudadanía. Desde ese punto de vista, se trataba de una ciudadanía democrática, si bien acotada a una parte –y parte constituida exclusivamente por varones– de los habitantes de la ciudad, si aceptamos que ese igual reconocimiento de la dignidad de todos y cada uno como sujetos de derechos es elemento definitorio de una ciudadanía democrática. De suyo, Sócrates entiende la justicia que persigue para la ciudad como vinculada de raíz a la igualdad de los ciudadanos: “lo justo es conservar la igualdad” (*Gorgias*, 488e). Tanto la *isonomía* –igualdad ante la ley– como la *isegoría* –igualdad en el ágora, es decir, en el uso de la palabra en el

espacio público- van unidas a la noción de justicia y, como señala Hannah Arendt, apuntan a la libertad como clave de bóveda de toda política que merezca ese nombre –y a la tiranía en que se ve negada como la más denigrante “antipolítica”– (1997: 69-71). La misma práctica del sorteo para el ejercicio de ciertos cargos públicos presupone ese principio de igualdad. Y todo ello es lo que se ve refrendado después por Aristóteles al insistir en su *Política* en la amistad –*philia*– (cf. I, 295 b), que sólo puede darse entre iguales, como la base relacional que soporta la vida política. En contraste con la hostilidad que puede amenazar desde fuera a la ciudad, salvo que ésta entre en dinámica de autodestrucción trasladando la guerra –*pólemos*– hacia dentro de ella como conflicto o guerra civil –*stásis*–, puede decirse que la política se teje como “política de la amistad” en virtud, entre otras cosas, de la igualdad que entrañan las relaciones de ciudadanía.²

La igualdad entre los ciudadanos de la *polis* comporta la común vocación para la política –no, ciertamente, para el “simulacro” de la misma que cae bajo la crítica de Sócrates–, para el compromiso compartido en ese ámbito en el que la acción humana se despliega poniendo en juego, gracias a la palabra que la acompaña, su potencial de sentido al tomar la iniciativa para construir un mundo en común.³ También a ese respecto Hannah Arendt no deja escapar ocasión para poner de relieve cómo la política implica ese inseparable emparejamiento del discurso y de la acción, hasta el punto de que sin la palabra en la que el sentido del actuar del sujeto se explicita –y con la que el sujeto mismo se da a conocer y es reconocido como *quien* comparte y políticamente crea un mundo con otros–, no hay acción política propiamente dicha: “sólo la acción y el discurso están conectados específicamente con el hecho de que vivir siempre significa vivir entre los hombres, vivir entre los que son mis iguales” (1995: 103).

Si la vida humana, tras su aspiración de sentido, no puede prescindir de la política –es más, desde Arendt, ha de contar con la política como una de sus principales fuentes de sentido–, hay que decir a la vez que ésta se presenta, al menos desde el giro ético-político de ese mundo griego al que tanto debemos, como ejercicio activo de ciudadanía al que todos están llamados –insistimos en hacer la obligada salvedad respecto a recortado universo en que en el mismo mundo griego se aplicaba dicha noción de ciudadanía igualitaria–. La vocación de ciudadanía y, por tanto, la vocación política, es en ese sentido universalista y, por esa misma apertura, radicalmente democrática. Desde esa perspectiva, lo que pueda entenderse como dedicación profesional a la política sólo puede entenderse como algo *funcional* y justificable en tanto no suponga mengua alguna en lo que se refiere al despliegue ciudadano de la vocación política de cada cual. De suyo, además, de manera análoga a lo que planteábamos respecto a la filosofía, habría que entender esa *funcional* dedicación profesionalizada, por parte de algunos, a las tareas políticas, como también *provisional*, esto es, sin que comportara ninguna consolidación de *status* a favor de quienes la tuvieran, de manera que se llevara a cabo en tanto coadyuvara a la más efectiva participación políticas de todos.

Desde la analogía establecida cabe ver filosofía y política como vectores capaces de generar dinámicas convergentes sobre el terreno común de la ciudadanía: de la ciudadanía en un proceso de ilustración que incluye su

capacitación para la plena inserción en la vida pública, de la ciudadanía en disposición de participar contando para ello con el ejercicio de la razón crítica y dialógica en el que la misma filosofía consiste. Para que esa convergencia sea posible como algo real, trasladándonos a nuestra actualidad desde aquel mundo griego, no sólo hay que disponer adecuadamente los mimbres de la condición ciudadana de quienes están llamados a la vez a la reflexión filosófica y a la participación política, dada la textura radicalmente democrática de ambas, sino que, dado todo lo acumulado en un largo recorrido histórico, hay que hacer un paciente trabajo de desmontaje de prejuicios y obstáculos de muy diferente índole que hacen difícil la convergencia entre filosofía y política y la convivencia entre el filósofo y el político, los cuales nunca podrán ver aquello a lo que se dedican como el mero desempeño de una profesión más, entre otras.

Si atendemos a las reflexiones arendtianas que tan productivamente nos han servido de orientación en la reconexión de nuestro mundo con el aquel mundo griego en donde filosofía y política emergieron para entrelazarse a la vez que se daban la espalda, nos encontramos con la explicitación de la necesidad de proceder a una doble corrección de perspectiva. Por un lado, a superar una distorsionada visión filosófica de la política, no ajena a la valoración platónica como actividad rebajada al nivel de “mal necesario” (Arendt 1997: 80-81). Por otro, a dejar atrás, del lado de la política, lo que ha sido a lo largo del tiempo indisimulado desprecio hacia la filosofía, aunque sin empacho alguno para utilizarla instrumentalmente siempre que hiciera falta para la legitimación ideológica del poder.

Quizá sea posible, para enriquecimiento tanto de la filosofía como de la política, que esa doble corrección se produzca. Si así ocurriera, no sólo ganarían la filosofía y la política por separado, sino la democracia de una ciudadanía capaz de sostenerla con su compromiso crítico y activo. Para alumbrar el recorrido que para ello aún falta, la misma Arendt, muy crítica con Marx por otros motivos, nos brinda una apreciación que, con las necesarias cautelas, bien puede tenerse en cuenta:

“La consecuencia que Marx extrajo de la filosofía de la historia de Hegel [...] fue que la acción o *praxis*, contrariamente a toda la tradición, estaba tan lejos de ser lo opuesto al pensamiento que, más bien, era el vehículo verdadero y real del pensamiento, y que la política, lejos de estar infinitamente por debajo de la dignidad de la filosofía, era la única actividad inherentemente filosófica” (2008: 129).

Filosofía de la praxis, por tanto, como camino para recomponer la relación entre filosofía y política, tras cura de humildad de la primera y terapia contra la arrogancia de la segunda. Si eso permite clarificar los papeles del filósofo y el político algo ganaremos por ese camino tanto social como existencialmente.

² Al respecto no podemos dejar de aludir a la discusión que Jacques Derrida mantiene en su *Política de la amistad* (1998) a raíz de este punto precisamente en torno al planteamiento de Carl Schmitt sobre su conocida lógica “amigo-enemigo” como definitiva y delimitante de lo político (véanse especialmente capítulos 4 y 5).

³ Interesante al respecto es la concepción arendtiana del “sentido común”, destacada en García 2014: 101-121.

Bibliografía

Arendt, H. (1997). "Introducción a la política II" [1950], en Id., *¿Qué es la política?*, Barcelona: Paidós.

--- (1995). "Labor, trabajo, acción" [1957], en *De la historia a la acción*, Barcelona: Paidós.

--- (2008). *La promesa de la política* [2005]. Barcelona: Paidós.

--- (1988). *Sobre la revolución* [ed. original 1963]. Madrid: Alianza.

Castoriadis, C. (2004). *Sobre El político de Platón* [1999]. Madrid: Trotta.

Colli, C. (1987). *El nacimiento de la filosofía* [1975]. Barcelona: Tusquets.

Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad* [1994]. Madrid: Trotta.

García, D. E. (2014). *El sentido común. Reflexiones ético-políticas*. México: Plaza y Valdés.

Maalouf, A. (1999). *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza.

Onfray, M. (2008). *La comunidad filosófica* [2004]. Barcelona: Gedisa.

Platón (2000). *Apología de Sócrates*, en *Diálogos I*. Madrid: Gredos. Trad. Calonge, J., Lledó, E, García Gual, C., pp. 3-51.

--- (2000). *Critón*, en *Diálogos I* Madrid: Gredos. Trad. Calonge, J., Lledó, E, García Gual, C., pp. 53-77.

--- (2000). *Gorgias*, en *Diálogos II*. Madrid: Gredos. Trad. Calonge, J., Acosta, M., Oliveri, F. J., García Gual, C., pp. 7-145.

--- (1990). *La república*. Madrid: Alianza. Trad. Pabón, J. M. y Fernández-Galiano, M.

Popper, K. R. (2010). *La sociedad abierta y sus enemigos* [1945]. Barcelona: Paidós.

Tovar, A. (1986). *Vida de Sócrates* [1947]. Barcelona: Círculo de Lectores.

Vallejo, A. (1993). *Mito y persuasión en Platón*. Sevilla: Suplementos de Er. Revista de Filosofía.