

Costa, Ivana

Filosofía y res publica en Platón entre lógos y érgon

Stylos N° 20, 2011

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Costa, Ivana. “Filosofía y res publica en Platón entre lógos y érgon” [en línea]. *Stylos*, 20 (2011). Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/filosofia-res-publica-platon-costa.pdf> [Fecha de consulta:]

FILOSOFÍA Y *RES PUBLICA* EN PLATÓN ENTRE *LÓGOS* Y *ÉRGON*

IVANA COSTA¹

RESUMEN: Ya desde la Antigüedad, cada vez que se evoca la *politeía* platónica –sobre todo las propuestas transformadoras del libro V de la *República*– se lo hace para cuestionar cuáles son las credenciales que ha tenido esa teoría para medirse con la política “real”, practicable “en los hechos”. Se la impugnó como propuesta política en nombre de la oposición entre *lógoi* (palabras, discursos) y *érga*, hechos. Este trabajo se propone pasar revista a la consciente contraposición entre *lógos-érgon* presente en diversos escritos platónicos, para mostrar que la originalidad de Platón como filósofo político no obedece tanto –o tan solo– al hecho de haber trazado la que, según él, era la mejor *politeía* para “la felicidad de toda la *pólis*, y no sólo la de una clase”, sino porque advirtió cuál es la cuestión fundamental de toda indagación sobre la *res publica*: cómo establecer efectivamente un vínculo entre el ideal de los *lógoi* y la tenacidad de los hechos.

Palabras clave: Platón – República – *lógos* – *práxis*

ABSTRACT: Since ancient times, when Plato’s *politeía* –specially the ideas for the transformation of the whole society, in *Republic V*– is brought to the discussion, immediately it is dismissed because it could not rival with “real” politics, the one that is actually feasible “in facts”. It has been criticized as a political project, among other reasons, in the name of an opposition between *lógoi* (words, discourses) and *érga*, facts. I will examine the explicit and conscious contraposition *lógos-érgon* that occur in some platonic texts, in order to show that Plato’s originality as political thinker lies not only in his commitment with a project of what he considered to be the best *politeía*, “for the happiness of the whole and not only of one class”, but because he realized

¹ UBA – UCA

that the seminal question in any inquiry about the *res publica* consists in establishing an actual link between the ideal of *lógoi* and toughness of facts.

Keywords: Plato – *Republic* – *lógos* – *práxis*

1. Ya en la Antigüedad era ampliamente reconocido el carácter irrealizable (e irrealizado) del programa político de la *República* platónica. Lo revela, para el caso, un interesante pasaje del libro VI de la *Historia* de Polibio, en el cual, antes de desplegar una comparación entre diversos tipos de organización política, del pasado y del presente, afirma lo siguiente:

“No consideré justo introducir aquí la *politeía* de Platón, a pesar de que entre los filósofos tiene a sus panegiristas. Porque así como en las contiendas deportivas tampoco admitimos a los especialistas y atletas que no están matriculados o no han dado alguna muestra de su valor, tampoco se la debe traer a colación en una competencia por el primer premio si antes no expone de su propia cosecha algún hecho verdadero (*eàn mē próteron epideíxetaí ti tōn eautēs érgon alethinōs*). Hasta el día de hoy, si se quisiese compararla con la *politeía* de Esparta, Roma o Cartago, sería lo mismo que proponerse hacer un parangón entre una estatua y un hombre vivo y con aliento: por mucho realce que se quiera dar al arte en la estatua, es verosímil que la comparación entre lo inanimado y lo animado al mostrarse completamente defectuosa les *caiga mal* a los espectadores” (VI. 47, 7-10).

La negativa del historiador griego que narró el origen y desarrollo del imperio romano a tratar sobre la *República* tiene sentido: obedece a que el programa platónico no cuadra en su propósito de describir organizaciones políticas que efectivamente se han dado, en sociedades históricamente existentes. La *politeía* platónica no cumple con estos requisitos pues no puede mostrar de algún hecho (*ti érgon*) suyo verdadero. Pero Polibio aprovecha y hace patente su propia omisión para sumar de paso algunas observaciones

cásticas: la inutilidad de la *República*, su ineficacia, su falta de vida y aliento. Y todo, a pesar del elogio que hacen de ella algunos filósofos. Lo más interesante del caso es que Polibio objeta el programa político de Platón empleando la misma metáfora que aparece en el mismo libro V de la *República*, donde se esboza por primera vez este programa transformador. Una metáfora con la que Platón pretende ilustrar la distancia entre el *lógos* y el *érgon*.

Comienzo por aquí porque creo que este pasaje, escrito por un historiador de la Antigüedad, que debe desandar con su *lógos* el camino del fracaso de la política griega, tratando de establecer las causas por las que Roma se ha impuesto y seguirá imponiéndose en todo el mundo conocido, me parece un ejemplo notable de una característica que se verifica en nuestra manera de leer la *República*, ya desde aquellos tiempos, y no menos hoy que ayer. Me refiero a que cada vez que es invocada la *politeía* platónica, sobre todo las propuestas para transformar por completo las instituciones vigentes, no podemos evitar pensar cuáles son las credenciales que ha tenido semejante programa para medirse con los proyectos políticos de “reales”, practicables o contrastables en los “hechos”.

La contraposición es aquí entre *lógos* (palabra, discurso, argumento, teoría) y *érgon* (hecho), las palabras y los hechos. Esta terminología aparece en el pasaje de Polibio: la *politeía* de Platón no puede mostrar de suyo ningún “hecho verdadero”. Esta, la del descuido de la praxis o de los hechos por refugiarse en los *lógoi* o en la pura teoría, es una acusación reiterada a lo largo de toda la historia de la filosofía que busca el bien común de la *pólis*. Por mi parte quisiera insistir en que si Platón es el iniciador de la filosofía política lo es, no porque trazó el programa de la que, según él, era la mejor *politeía*, sino porque puso de manifiesto cuál es la cuestión fundamental de toda filosofía política: el problema de establecer una relación entre el *ideal* que proyectan los *lógoi* y la tenacidad de los hechos.

Lo que quisiera tratar de subrayar aquí es la insistencia con la que el propio Platón vuelve, a lo largo de su obra, a la porfiada contraposición entre *lógos* y *érgon*. Platón se preocupó denodadamente en la *República*, especialmente en el V, pero también en otras obras del *corpus* y hasta el final de sus días, tanto del proyecto *ideal* como de la cuestión fundamental de la fac-

tibilidad de esa *politeía* deseable. Platón se ocupa tanto del carácter “ideal”² de la *politeía* como de su carácter realizable, y esto habida cuenta de sus intentos por actuar directamente en el mundo de la política real; y más allá de sus resultados poco alentadores en Siracusa, Sicilia, adonde viajó en dos oportunidades con el propósito de formar al tirano de aquel imperio, Dionisio II. Estos intentos tuvieron lugar –se estima– pocos años después de concluido el proyecto de escritura de la *República*; a instancias de su discípulo y gran amigo Dión, y con el estímulo de sus amigos, familiares y discípulos cercanos en la Academia.

Que Platón intentó al menos dos veces poner en práctica sus ideas sobre la organización de la *pólis* lo transmite Diógenes Laercio en el libro III de sus *Vidas de filósofos ilustres*, escrito alrededor del siglo II d.C. Y si vamos a darle crédito a Diógenes, es posible que Platón lo hubiera intentado, o al menos pensado, una tercera vez, cuando los arcadios y tebanos fundadores de Megalópolis, que es justamente la patria de Polibio, en la que él –y antes su padre, Licortas– ocuparon importantes cargos públicos, lo llamaron para ordenar la nueva ciudad (alrededor del 370 a.C.). Eliano y Plutarco informan también sobre otra experiencia política en Cirene. Algunos de estos testimonios ponen de manifiesto una estrecha relación entre la aventura siracusana (que, como sabemos, terminó muy mal) y las condiciones para la *pólis* “ideal” previstas en *República* V por un lado y, por otro lado, la atención que prestó Platón al problema de la relación entre *lógos* y *érgon*.

En el testimonio de Diógenes Laercio (*Vida de los filósofos ilustres* III.23) se insiste en el estrepitoso fracaso de las incursiones siracusanas. Diógenes, influenciado sin duda por una vasta tradición anti-platónica, que

² Empleo comillas al hablar del carácter “ideal” de la *politeía* platónica puesto que “ideal” es un término polisémico y no quisiera confundir el compromiso platónico con las Ideas o Formas con el *idealismo*, entendido como una forma de evasión de la realidad o de las condiciones materiales de realización de un proyecto “ideal”. Para Platón, las Ideas no son en absoluto pensamientos o representaciones imaginarias sino realidades con plena consistencia que, como tales, resultan la condición *sine qua non* de una auténtica vida filosófica. Las Ideas de Platón no son una huida de la realidad sino, al contrario, el insoslayable criterio de valor, la dirección, la orientación normativa, el sentido que debe tomar la propia “realidad”, es decir: las condiciones materiales de la vida para poder ser considerada una buena vida, una vida digna. A estas Ideas debe mirar el filósofo, el único capaz de convertir el “ideal” en realidad.

se remonta al periodo en que Platón estuvo al servicio de Dionisio II,³ interpreta este fracaso en términos análogos a los que emplea Polibio: según Diógenes, Platón volvió sin haber hecho nada (*ápraktos*). Debemos entender, en rigor, que lo que Diógenes quiere decir con esto es que Platón, según Diógenes o según sus fuentes, lo que pretendía hacer en Siracusa era forjar un régimen igualitario, una idea que seguramente alude al “comunismo” para la clase gobernante propuesto en *Rep. V*: es decir, comunidad de tareas entre hombres y mujeres, comunidad de mujeres e hijos, abolición de la propiedad privada, siempre entre los guardianes. Ahora bien, es obvio que Platón no se mantuvo *ápraktos* durante su estadía en Siracusa, ya que la actividad docente era parte central de su proyecto, tal como revelan, entre otros, los testimonios tardíos de Plutarco e incluso posteriores (Olimpiodoro, etc.).

2. En realidad, para evaluar en su justa magnitud el fracaso platónico en Sicilia, resulta más provechoso considerar otro testimonio, valiosísimo y controvertido, que detalla los motivos y expectativas que llevaron a Platón a involucrarse en la política de su tiempo, no en los *lógoi* sino en los hechos: me refiero al testimonio de la *Carta VII*, el único escrito de Platón en el que habla en primera persona.⁴ Veamos algunos pasajes especialmente relevantes de la *Carta VII* que echan luz sobre una consciente atención del filósofo al problema de la vinculación entre *lógos-érgon*. Quisiera mostrar con unos pocos ejemplos (1) que Platón entendió a sus incursiones siracusanas como efectivos intentos por llevar la teoría a la práctica, (2) que esa práctica no consistía –como entiende Diógenes– en imponer en Siracusa las instituciones de las que habla Platón en su *República* sino que se trataba de poner en marcha un plan educativo capaz de orientar una reformulación de la política en ese lugar; (3) que tanto en los cálculos preliminares –antes de ir a Sicilia–

³ La tradición anti-platónica reproducida por Diógenes se remonta a los días en que Platón intentó formar filosóficamente y políticamente a Dionisio II y encontró una marcada hostilidad por parte de otros intelectuales ligados a la corte siracusana. En ese mismo cuadro se puede incluir la acusación de plagio a Platón, de la que Diógenes Laercio también se hace eco (*Vidas...* III.9 y ss.), acusación que se encuentra ya en Teopompo de Quíos (FGrH 115) y continúa con Aristóxeno y Timón de Fliunte. Cfr. SWIFT RIGINOS (1976), BRISSON (1992).

⁴ No entraremos aquí en la discusión sobre la autenticidad de esta carta, a la que provisionalmente consideraremos aquí como platónica.

como en su evaluación posterior de su efectivo fracaso, Platón pone como criterio de decisión la efectiva adecuación de la teoría a la práctica: de las palabras a los hechos.

En *Carta VII* 327e-328b Platón insiste en que un motivo crucial para aventurarse en Siracusa había sido el énfasis de Dión –un discípulo en quien Platón tenía cifradas grandes expectativas– en la supuesta permeabilidad que tendría Dionisio II al influjo positivo de la *paideía* que podía inculcarle Platón. Recordemos que la entera arquitectura de la *politeía* descrita en *República* II-V descansa sobre la eventualidad de que los filósofos gobiernen o los gobernantes filosofen, algo que sólo se conseguirá mediante una sistemática labor educativa, esbozada en los primeros libros y luego detallada en los libros centrales, VI y VII. En este mismo pasaje de la *Carta VII*, Platón insiste en que, para convencerlo de ir a Siracusa, Dión subrayaba el interés de Dionisio II por las enseñanzas y por la vida que Platón profesaba “siempre”; circunstancias que entonces alentaban la perspectiva de que, tal como se afirma en *Rep.* V 473c, llegaran a coincidir “en las mismas personas” el filósofo y el gobernante por obra de la *paideía* filosófica. El mismo pasaje 327e-328c insiste en que tal coincidencia parecía ser resultado de una “suerte divina” o un “azar divino”, algo que también aparece reiteradamente en la *República*, y que aparece precisamente en los pasajes en los que se pone en discusión la factibilidad de la *politeía* elaborada teóricamente⁵ por Sócrates y sus interlocutores. En *Carta VII* 328 b-c Platón recuerda asimismo que Dión lo animaba a ir a Siracusa para educar a Dionisio, argumentando que por “convencer a un solo hombre produciría muchos bienes”: se alude así sin dudas a los cálculos de factibilidad que se llevan a cabo en *República* V,

⁵ Cfr. *República* VI 499b: “Esto teníamos a la vista y preveíamos cuando dijimos, no sin temor, y forzados por la verdad, que ninguna *pólis*, ninguna *politeía*, ni siquiera un hombre pueden alguna vez llegar a ser perfectos antes de que estos pocos filósofos, que ahora son considerados no malvados pero sí inútiles, por un golpe de suerte sean obligados, quieranlo o no, a encargarse de la *pólis*, y la *pólis* sea obligada a obedecerles; o bien antes de que un verdadero amor por la verdadera filosofía se encienda, por alguna inspiración divina, en los hijos de los que ahora gobiernan o en estos mismos”. Cfr. también *República* IX 592a: m “Por consiguiente –dijo Glaucón– y al menos si presta atención a esto, no estará dispuesto a actuar en política. –Eso sí, ¡por el perro! –exclamé– ciertamente en su propia *pólis* actuará, aun cuando no en su patria, salvo que se presente algún azar divino.”

cuando Sócrates se pregunta cuál sería el “cambio mínimo” capaz de llevar a la *pólis* real o factible desde un estado de total corrupción hacia la salud (*Rep.* 473b).

El tema central de la relación entre teoría y práctica, entre *lógos* y *érgon*, se retoma en el siguiente pasaje de la *Carta VII*, 328c-d. Dice allí Platón:

“Con esta disposición de ánimo decidí aventurarme fuera de mi patria, no por los motivos que algunos imaginaban, sino porque estaba avergonzado ante mis propios ojos de que pudiera parecer sin más como un puro charlatán inexperto que nunca se dirigía voluntariamente a los hechos (*mè dóxaimí pote hemautôi pantápassi lógos mónon atechnôs éinai tís, érgou dè oudenòs án pote hekòn anthápsash-tai*) y que iba a arriesgarme a traicionar en primer lugar los vínculos de hospitalidad y de amistad con Dión [...]”

En este texto, escrito hacia el final de su vida,⁶ Platón interpreta que su preocupación por la relación entre *lógos* y *érgon* fue uno de los motivos que, en los años de su madurez, lo impulsaron a ir a Siracusa, a pesar de las enormes dificultades que ya entonces vislumbraba y le permitían incluso avizorar el fracaso que en realidad iba a ser aquel viaje. Que esa preocupación por el vínculo entre las palabras y los hechos sigue vigente en el momento de escribir la *Carta VII* es algo completamente evidente en el contexto general de la epístola. También debe subrayarse que, a diferencia de lo que nos da a entender Diógenes Laercio, la *Carta VII* revela que Platón no vincula el fracaso en Siracusa a la radicalidad o imposibilidad fáctica de sus propuestas de organización política, las cuales ni siquiera llegan a estar en juego en Siracusa.⁷ Para Platón, es evidente que el auténtico fracaso ha sido

⁶ Se la ubica cronológicamente alrededor del 353 aC, es decir, poco después de la muerte de Dión.

⁷ La corte de los Dionisios era reconocida en la Antigüedad por su apego al lujo y por ser cualquier cosa menos abolicionista de la propiedad privada (mucho menos cuando se trata, como en la *politeía* platónica, de abolirla precisamente en la clase gobernante), o crítica de la transmisión del poder por vía sanguínea (algo que sí efectivamente aparece en la *politeía* pla-

su propia derrota en el intento de ejercer una influencia política partiendo de la educación de Dionisio II, lo que –se suponía– iba a traer aparejado un cambio indirecto en la corte siracusana y en sus relaciones políticas. Platón intenta justificar este fracaso apelando a la falta de disposición de Dionisio: no a su falta de talento sino a una peculiar inmodestia que lo lleva a darse por educado en las palabras cuando aún no ha comenzado siquiera a transitar el camino filosófico en los hechos. Los estudios históricos recientes hacen hincapié, asimismo, en el papel que jugaron allí las intrigas de la *intelligentsia* siracusana y de los grupos contrarios a Dión, que precipitaron una vertiginosa e irremediable pérdida de peso específico de Platón como asesor (“intelectual orgánico”) del tirano.⁸ Pero no importa cuál fue el factor detonante de este fracaso: importa saber que Platón interpreta su suerte en Sicilia íntegramente en los términos de una relación entre teoría y práctica, entre las palabras y los hechos.

3. Decíamos en el primer punto de nuestra exposición que el problema de la relación entre teoría y práctica, entre *lógos* y *érgon* es central en el pensamiento político platónico y de manera muy evidente en la *República*, y particularmente en el libro V, puesto que allí se detalla la propuesta de que exista entre los guardianes paridad de naturalezas de hombres y mujeres, que se establezca entre ellos una comunidad de mujeres e hijos, que no dispongan de ninguna propiedad privada: por eso este libro está casi enteramente atravesado por la pregunta acerca de si serán posibles estas instituciones y cómo llegarán a serlo. Pero veremos que no sólo en este libro V es planteado el tránsito desde las palabras hasta los hechos. En el caso del libro V, Platón compara la defensa socrática de la posibilidad de realización efectiva de una *politeía* sana con un naufrago que debe salvarse de las olas que lo amenazan. Pero en la extensa argumentación que allí emprende Sócrates con Polemarco, Glaucón y Adimanto, salvarse de las olas no implica solamente salvarse de un peligro verbal, que consistiría en incurrir en incoherencia o contradicción con el propio discurso, o entre el discurso y su rectitud teórica. En 453a,

tónica, fundada sobre una división del trabajo meritocrática, que no atiende a estirpes o prosapias sino al talento “natural” de cada ciudadano).

⁸ Cfr. el análisis de Muccioli (1999).

en 462a, 464b-c Sócrates parece entender así el riesgo de las olas. Él interpreta la “posibilidad” o la factibilidad por la que le preguntan sus interlocutores como una exigencia de coherencia con lo que se ha dicho previamente, o como una argumentación acerca de por qué tal comunidad sería mejor que otra (lo que, de paso, permite efectuar un juicio normativo: las comunidades de tareas, de bienes, de familias son las mejores “por naturaleza”), o como una demanda de especificaciones sobre la mecánica o la operatividad de las reformas planteadas. Pero para Platón, la metáfora de las olas alude también al riesgo del fracaso de las transformaciones propuestas no entendidas como argumentos coherentes o mejores “por naturaleza”, sino entendidos como propuestas políticas concretas cuyo riesgo radica en ser *lógoi* paradójicos, imposibles, irrealizables. Eso es lo que se cuestiona cada vez que Glaucón o Adimanto le preguntan a Sócrates por la posibilidad y factibilidad de su *politeía* –“¿Es posible? ¿Cómo es posible?–. Y hasta cierto punto, sus interlocutores le permiten a Sócrates responder en términos de contienda verbal o teórica, pero la pregunta por la realización de la *politeía en los hechos* regresa y estalla en *República* V 471c-e:

“si llegase a existir, la *pólis* contaría con todas esas bondades [...], admito todas ellas y mil otras si esa organización política llega a existir, por lo que no hables más de ésta, sino intentemos convencernos nosotros mismos de que es posible y cómo es posible (*hos dynatòn kai hê dynatón*) y despidámonos del resto”.

Llegado a este punto, Sócrates responde con una imagen que es, de alguna manera, la contracara de la que planteará Polibio, siglos más tarde, en el pasaje citado al principio de este trabajo. Sócrates recuerda cómo se llegó a la *politeía* que ahora están defendiendo: se llegó hasta aquí “buscando un paradigma de qué es la justicia y qué la injusticia, no para encontrar un hombre que sea así sino para comparar cuál se aproxima más a ella” (*República* V 472b). Y puesto que han elaborado un paradigma, su tarea se parece en algo a la de los artistas plásticos. Sigue, pues, Sócrates en 472d:

“¿Piensas acaso que un pintor que ha retratado como paradigma al hombre más hermoso, habiendo traducido en el cuadro todos sus

rasgos adecuadamente, es menos bueno porque no puede demostrar que semejante hombre pueda existir?”

La comparación de la *politeía* con el producto de las artes plásticas permite figurar la distancia entre el *lógos* y el *érgon* pero mostrándolos bajo otra luz: la existencia “real” (en los hechos) no es mejor ni le agrega nada a la pintura (el *lógos*). El filósofo político, pintor de la perfección paradigmática, no es menos bueno porque su obra, bellísima, no encuentre un ejemplo fáctico que la vuelva a situar en su efectiva naturaleza de ser una cierta producción o reproducción. Asimismo, el diseño de una *politeía* no es menos bueno porque el filósofo político que la ha concebido en la teoría no pueda demostrar que tal organización o tal estado es efectivamente realizable en los hechos. Sin embargo, Platón deja en claro que sí es posible que el filósofo político revele cómo y en qué sentido tal *politeía* puede llevarse a cabo “al máximo”.

Es por eso que Sócrates, a pesar de llevar a sus compañeros a admitir con él que “la praxis, por naturaleza, alcanza la verdad menos que las palabras” (473a) y que por tanto él no puede ser obligado “a mostrar cómo lo que describe con el discurso debe realizarse en los hechos completamente” (473a), no obstante esto, él también cede un poco:

“Si llegamos a ser capaces de descubrir cómo se podría fundar la *pólis* más próxima a lo que hemos dicho, debes decir que hemos descubierto lo que demandas, que tales cosas pueden llegar a existir” (473 a-b).

República V clausura la cuestión sobre el carácter realizable de la *politeía* con la promesa de un esfuerzo –que se hace efectivo en la argumentación– por acercar el paradigma a la realidad de los hechos mediante una investigación de “qué es lo que se hace mal actualmente y con qué cambios – los mínimos posibles– llegaría una *pólis* a esa *politeía*; preferiblemente con un solo cambio, sino con dos...” (473b-c). Se llega así a la conclusión de que la posibilidad de esa *politeía* depende de una condición: que “los filósofos reinen o los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen”. Es decir, para que exista tal *politeía* es necesario que el filósofo se involucre en

la política y como gobernante o junto a él. Quién es, concretamente, el filósofo y por qué él debería ocuparse del gobierno son preguntas cuyas respuestas ocupan el final del libro V y los dos libros que le siguen.

La factibilidad del programa de la *República* vuelve a escena en el libro VI, donde la cuestión de la factibilidad queda pendiente de confirmación a través de la historia o de la investigación empírica; se afirma así, en 499c-d:

“Por consiguiente, si se ha dado el caso de que alguna necesidad haya obligado a los más valientes filósofos, en la infinitud del tiempo pasado, a ocuparse de la *pólis*, o <si se ha dado el caso> de que se los obligue actualmente en alguna región bárbara, lejos de nuestra vista, o <el caso de> que se los obligue más adelante, estoy dispuesto a sostener con mi argumento que la *politeía* descrita ha existido, existe o llegará a existir toda vez que esta Musa tome el control de la *pólis*. Pues no es algo imposible que suceda, ni hablamos de cosas imposibles; en cuanto a que son difíciles, lo reconocemos.”

La posibilidad de encontrar en los hechos una organización política como la planteada teóricamente no es imposible. Puede haber ocurrido antes o puede ocurrir en el futuro.

4. Comenzamos esta exposición recordando una comparación socarrona que hace Polibio: la *politeía* de Platón es, respecto de las otras formas de organización política, tan ineficaz como la estatua comparada con un hombre vivo. Hemos visto también que la misma metáfora había sido empleada ya por Platón en *República V*, con idéntico objeto pero con un propósito crítico inverso. En Polibio, la estatua alude a la inoperancia de lo que, comparado con algo vivo, defraudará, pues lo *inanimado* es muy deficiente al lado de algo *vivo y real*. En *República V*, en cambio, el hombre pintado en el cuadro alude a la perfección de la obra paradigmática que no defraudará pues su perfecta idealidad no disminuye ni precisa en absoluto la garantía imperfecta de una existencia *real, en los hechos*. Ahora quisiera detenerme en otro pasaje del *corpus*, en el que Platón vuelve a utilizar la comparación de la *politeía* con un objeto artístico inanimado objetando, al igual que Polibio, que la pintura de la *politeía* se parece a unos animales pintados a los que les falta vida

y a los que sería bueno ver, otra vez, “como en un certamen”.

Esto ocurre al comienzo del *Timeo*, un diálogo de vejez escrito más de veinte años después de la *República*. El *Timeo*, hay que recordarlo, transcurre “al día siguiente” de la conversación mantenida por los interlocutores de Sócrates en la *República*: el encuentro entre Sócrates, Timeo, Critias y Hermócrates ocurre tras la conversación “de ayer” con Glaucón, Adimanto, Polemarco, Trasímaco... Y en la ficción del diálogo de la vejez, los nuevos interlocutores –dos de ellos personajes históricos que tienen mucho que ver con la expectativa de éxito o fracaso en la política “de los hechos”– recuerdan lo que entonces se dijo sobre la mejor *politeía*. Al comienzo del *Timeo*, tras resumir los puntos centrales de lo dicho en la *República*, Sócrates propone esta comparación:

“Quizás quieran escuchar ahora, a continuación, lo que ocurre que me pasa acerca de la *politeía* que hemos descrito. Lo que me pasa, creo, es como si alguien, después de observar bellos animales, ya sea pintados en un cuadro o vivos de verdad pero en reposo, fuera asaltado por el deseo de verlos moverse y hacer en un certamen algo de lo que parece corresponder a sus cuerpos. Lo mismo me sucede respecto de la *pólis* que hemos esbozado. Pues con placer escucharía el relato de las batallas en las que suele participar una *pólis* que combate contra otras, llega bien dispuesta a la guerra y, durante la lucha, en relación con todas las *póleis*, hace lo que corresponde a su educación y formación, ya sea con las acciones, en los hechos, ya sea en las interpretaciones, en los discursos. (*katá te tàs en toîs érgois práxeis kai katà tàs en toîs lógois diermeneúseis*)”.

En esta nueva comparación de la teoría política con una obra de arte, Sócrates reclama de sus interlocutores un nuevo relato que complete el esbozo teórico de la *República*, ese *mythos*, con un relato acerca de la historia viva de esa *pólis*, es decir, narrando sus batallas con otras *póleis*, tal como hace la épica homérica e incluso las *Historias* de Heródoto. La cortesía la devuelve Critias, quien narra el mito de la Atlántida a comienzos del *Timeo* y luego, en el diálogo que le sigue cronológica y dramáticamente, el *Critias*. La Atlántida, leemos en el *Timeo*, es “un *lógos* extraño pero completamente

verdadero”. Critias puede relatarlo porque se lo contó su abuelo, quien a su vez lo escuchó de Solón, a quien se lo contó, por su parte, un sacerdote egipcio. El mito es un relato histórico, remoto, que cuenta el origen de Atenas y la lucha que ésta mantuvo con el temible imperio de la Atlántida, que llegó a amenazar a toda la Hélade.

La pintura en movimiento que espera Sócrates no concierne a un futuro eventual sino al relato de un pasado remoto. Por eso podemos relacionar el reclamo de este relato con la expectativa, manifiesta en *Rep.* 499c-d, a la que antes nos referimos, de alcanzar una confirmación de la factibilidad de la *politeía* mediante una prueba de la existencia histórica –en un tiempo o en un espacio remoto– de la *pólis* ideal descrita. La *pólis* ideal, se insiste en *República* V y VI, no es una mera utopía evasiva, una *euché*, no son castillos en el aire... Es una concepción teórica que no tiene existencia en este momento pero que puede existir porque es conforme a la naturaleza y entonces puede realizarse (456c, 466d), o porque existe o pudo haber existido (499c-d) y nada impide que vuelva a existir.

¿Cómo recuperar lo que *pudo haber existido*? Eso es lo que Platón no termina de hallar en la *República*. Para lograrlo, sería necesario encontrar una historia remota, una *mythología*, como denomina Platón en *República* II y III a las historias sobre el pasado remoto. ¿Pero qué clase de relato sería? Esta historia sería un relato de cuya verdad no es posible dar cuenta en sentido estricto, pero cuya legitimidad está dada por la confiabilidad de su transmisión y porque puede ser armonizado con una concepción teórica fundada en principios rectos. Se trata de un relato a mitad de camino entre la historia y la poesía, entre lo que fue y lo que *puede ser*, entre el carácter particular y contingente del dato histórico y el carácter universal y normativo de los principios que guían el relato. Sócrates exige en el *Timeo* un mito histórico fundacional; y son justamente estos mitos los que –según se afirma en la *República* y se repite en *Las Leyes*– calan hondo en la educación de los ciudadanos pues ellos son los que les cuentan las madres y las nodrizas cuando son niños, a la hora de ir a dormir, y así quedan grabados a fuego en un estadio pre-racional.

Critias afirma en el *Timeo* que cuando escuchó de Sócrates el “mito” de la *República*, recordó el relato “absolutamente verdadero” que contaba su abuelo porque lo había escuchado de Solón, un relato inscripto según él en la

realidad histórica, y atestiguado por una cadena intachable de fuentes. De modo que ahora está dispuesto a “armonizar” ambas cosas. Ni Sócrates ni Critias ni los demás interlocutores dudan, en el *Timeo*, del carácter “artificial”, “construido”, “ficcional”, de este relato. Sin embargo, Sócrates se alegra de que, afortunadamente, el relato de Critias no es un *mito construido a gusto del autor* sino un relato legitimado. En primer lugar legitimado por las fuentes que lo transmiten (Solón, el sacerdote egipcio, los documentos milenarios de la tradición), y en segundo lugar legitimado por las cualidades formativas de Critias, el poeta que lo relata, cuyo propósito es “armonizar” una concepción teórica “conforme a la naturaleza”, irreprochable, con el relato de “hechos” históricos.

En este sentido, el mito de la Atlántida provee lo que Platón denomina, en la *República*, una “noble mentira”, es decir, un relato de cuya verdad absoluta no podemos dar cuenta, como no es posible hacerlo con ningún relato sobre “el origen remoto” de la *pólis* o del hombre, pero cuyo propósito y efecto son saludables. Por eso, el *Timeo* continúa de algún modo las demandas exigidas por la *República* para avanzar hacia la *pólis* ideal.⁹

Creo que, además, el pedido de Sócrates en el *Timeo*, su exigencia de ver el “cuadro en movimiento”, incursiona en otro ámbito relativo a la posibilidad o factibilidad de la *pólis* ideal, y es la necesidad pre-racional que tiene toda *pólis* de mitos fundantes.

Me detengo un instante en el pasaje que leímos: Sócrates es atacado por un “deseo”, una *epithymía*, un apetito irracional, podríamos decir. Su expectativa no proviene de la parte racional del alma ni apunta a ella, sino que proviene y apunta también a los elementos irracionales del auditorio, que también inciden en la política. La persuasión que debe ejercer este relato que Sócrates reclama en el *Timeo* no es la certidumbre invulnerable que obtiene el filósofo que persigue y arriba al paradigma, a las Ideas, pero provee de otro elemento necesario para la formación de la mejor *pólis*. El programa político de la *República* no ha sido resignado, sino, al contrario, acentuado porque este programa no consiste ya sólo en educar al soberano: se trata de formar a la *pólis* entera hacia el programa de máxima, y esta educación se realiza por obra de la historia, de la poesía o, como en el último diálogo, por me-

⁹ Este tema ha sido anticipado por Casertano (1997) y Erler (1998).

dio de las leyes, que deben estar siempre anteceditas por un preámbulo persuasivo.

Historia, poesía, legislación: ¿ellas reemplazan a la filosofía en el crepúsculo resignado de la vida de Platón? No, al contrario: la filosofía es sólo el nombre de todas estas cosas cuando están bien hechas, cuando están guiadas por un paradigma regulativo, no sujeto a la multiplicación indeterminada de lo inestable y superfluo, ni a la tiranía de los intereses privados. Por mi parte quisiera haber podido sumar un argumento para persuadirlos de que Platón ha sido efectivamente el iniciador de toda filosofía política: no sólo o no tanto porque trazó la que, según él, era la mejor *politeía* (ya sea en abstracto, en general y siempre, o en concreto, para una determinada *pólis* históricamente determinada y para ciertos hombres culturalmente contaminados), sino porque puso de manifiesto cuál es la cuestión fundamental cada vez que se conjugan filosofía y política: el problema de la relación entre el firme *ideal* que proyectan los *lógoi*, y la realidad de los hechos, no tanto irrefutables como más bien problemáticos y resbaladizos en su infinita variedad y contingencia.

BIBLIOGRAFÍA

- BRISSON, L. "Diogène Laerce, vie e doctrine des anciens philosophes". *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW)*. Berlin: de Gruyter. 1992; N° 2. 36.5, p. 3619-3760.
- MUCCIOLI, F. *Dionisio II: Storia E Tradizione Letteraria*. Bologna: CLUEB, 1999.
- SWIFT RIGINOS, A. *Platonica. The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato*. Leiden: Brill, 1976.
- ERLER, M. "Idealità e storia. La cornice dialogica del *Timeo* e del *Crizia* e la *Poetica* de Aristotele". *Elenchos*. 1998; 1: 5-28.
- CASERTANO, G. *Il nome della cosa, Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*. Napoli: Loffredo, 1996.