

¿CUÁL FILOSOFÍA POLÍTICA DE PLATÓN?*

Which Plato's Political Philosophy?

Cristián Alejandro De Bravo Delorme

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-6363-9165

Universidad de Sevilla (Sevilla, España)

debravo.cristian@gmail.com

RESUMEN

Este artículo pretende comprender la filosofía de Platón como un ejercicio esencialmente político. Esto implica, sin embargo, distinguir cómo se ejerce esta filosofía política, su sentido y alcance. Muchos estudiosos han atribuido a Platón el proyecto político que Sócrates desarrolla en la *República*. Sin embargo, el *simil de la caverna* da cuenta de la imposibilidad o, al menos, de la interna problematicidad de tal proyecto, por lo cual se sugiere que no es en el diálogo *República* donde se encontraría la auténtica filosofía política de Platón, sino en los denominados diálogos aporéticos. En estos diálogos no se habla *sobre* una posible ciudad, sino que *se ejercita de manera viva* una política desarrollada por la dialéctica terapéutica de Sócrates, cuya tarea es desvelar la virtud mediante el desenmascaramiento de los rostros de la ciudad.

PALABRAS CLAVE

Dialéctica, Sócrates, ciudad, simil, idea, paradoja.

ABSTRACT

The following paper contends that Plato's philosophy is essentially a political activity. This imply, however, to distinguish how this political philosophy carries out, its meaning and scope. Many scholars have attributed to Plato the political project, which Socrates develops in the dialogue *Republic*. Nevertheless, the *simile of the cave* reveals the impossibility of such a project or, at least, the serious problems that lie behind it. So, I suggest, that is not in the dialogue *Republic* where it finds Plato's authentic political philosophy, but in the so-called aporetic dialogues. In these dialogues it does not discuss about a possible city, but it exercises in a lively way a politics built by Socrates' dialectic therapy, whose task is unveiling the virtue through the unmasking the faces of the city.

KEYWORDS

Dialectic, Socrates, city, simile, idea, paradox.

* Este trabajo se ha realizado dentro del proyecto I+D "Dinámicas del cuidado y lo inquietante. Figuras de lo inquietante en el debate fenomenológico contemporáneo y las posibilidades de una orientación filosófica. Configuración teórica y metodológica" (FFI12017/83770-P), financiado por el Ministerio de Innovación, Ciencias y Universidades del Reino de España.

Introducción

Algunos estudiosos del pensamiento platónico se sirven tanto de la denominada “cronología de composición” de los diálogos como del testimonio de los relatos biográficos sobre Platón para respaldar las razones por las cuales este habría considerado seriamente la posibilidad de anudar filosofía y política (Crombie, 1979, pp. 170 y ss.; Klosko, 2006, pp. 11 y ss.). La división entre diálogos menores, maduros y tardíos ha dado pie a sostener una evolución en el pensamiento de Platón, lo cual conllevaría una serie de fases que explicarían su cambio de enfoque respecto a su “ontología” y a su “proyecto político”. Además, la anécdota según la cual a Platón lo habrían invitado a establecer leyes en Megalópolis y en Cirene y, sobre todo, el relato de sus tres viajes a Sicilia a la corte del tirano, serían las principales fuentes para suponer el inequívoco deseo de Platón de influir en la política de su tiempo. De este modo, se ha sugerido que su fracaso en la corte del tirano habría justificado la modificación de la propuesta política de la República por el proyecto “menos idealista” del tardío diálogo *Leyes* (Soares, 2010, p. 231). Sin embargo, la división de los diálogos a la luz de una evolución de Platón resulta un recurso artificioso y parece responder a prejuicios modernos.¹ Tampoco parece pertinente recurrir a los relatos sobre la vida de Platón para sostener determinadas interpretaciones de su filosofía, porque, como señala Alice Swift Riginos (1976), las antiguas anécdotas sobre el autor de los diálogos resultan muy poco fiables

¹ Para una crítica a este enfoque “evolutivo”, véase Howland (1991). Nikos Charalabopoulos (2012), por su parte, afirma que esta ordenación de los diálogos “es el producto del optimismo evolucionista y científico de finales del siglo XIX y principios del siglo XX con una firme creencia en un progreso lineal y con el modelo de las ciencias naturales como el último camino hacia el conocimiento” (p. 7. Mi traducción).

como fuentes de información acerca del Platón histórico (p. 99).² En ese sentido, creo que para comprender la filosofía política de Platón solo basta el análisis de sus diálogos.³ Esto implica, sin embargo, que debemos guardarnos no solo de identificar al autor de los diálogos exclusivamente con la figura de Sócrates,⁴ sino también de suponer que Sócrates en la República habría postulado unívocamente un régimen político de una naturaleza tal que a muchos, como a Karl Popper, pudo resultar escandalosa. Creo necesario, por lo tanto, sopesar sin restricciones las paradojas del pensamiento platónico. De este modo, la cuestión política de un

² Así, por ejemplo, cabe sospechar que el relato de los tres viajes de Platón a la corte del tirano pueda haberse elaborado a partir de un supuesto viaje de Platón a Sicilia con el fin de observar los fenómenos del volcán Etna, lo cual, a su vez, podría estar elaborado con base en un pasaje del *Fedón* (111e) (cf. Swift Riginos, 1976, pp. 73-74). Victorino Tejera (1997) señala, por su parte, que los relatos acerca de Platón como consejero y amigo del tirano de Sicilia parecen ser únicamente un intento de poner en paralelo su vida con la vida de los pitagóricos influyentes en la política de monarcas y oligarcas (pp. 114-119). A su vez, la alusión en la Carta VII (326a-b) a la necesidad de que los auténticos filósofos ocupen cargos públicos, o bien que aquellos que ejercen el poder en las ciudades lleguen, por especial favor divino, a ser filósofos, muy bien podría haberse elaborado a la luz del pasaje de la *República* donde se apunta a ello (473c-d). Por otro lado, no desestimo el valor de la digresión filosófica de la Carta VII, pero su valor resulta independiente del supuesto relato biográfico.

³ Cabe señalar, por otro lado, la posibilidad de que muchos diálogos hayan podido pasar por cierta edición académica, lo cual no parece improbable, si tomamos en cuenta que la obra de Aristóteles habría pasado también por significativas ediciones (Tejera, 1997, pp. 1-17). Bajo tal perspectiva, Platón no se presentaría como el “autor” que comunica sus propias opiniones a través de la producción de sus textos, sino, como sostiene Stefano Jedrkiewicz (2011), “como el propulsor y mediante de una “obra abierta”, que desarrolla orientaciones de investigación sin duda compartidas en gran parte por los practicantes, pero también constantemente *in fieri* y por lo tanto precarias” (p. 148). Dejo abierto aquí el problema de la “tradición oral” de las enseñanzas de Platón.

⁴ En este sentido, tan “platónico” es Sócrates como Timeo, Fedón o Trasímaco, por lo que resulta pertinente considerar la polifonía de los diálogos como esencial al drama filosófico de Platón. Así, a Platón como poeta se le podría atribuir hasta cierto grado esa *negative capability* de la que habla John Keats (cf. Carta a Richard Woodhouse, 27 de octubre, 1818, en Scott, 2005, pp. 194-195).

diálogo como la República tal vez no revele tanto una doctrina como una provocación a filosofar.⁵

Para abundar en el problema de la filosofía política de Platón, en el siguiente artículo me concentraré exclusivamente en la figura literaria de Sócrates como filósofo político.⁶ Analizaré, en primer lugar, el *simil de la caverna*, fijando la atención estrictamente en el rasgo paradójico del relato de Sócrates que trasluce la intrínseca aporía del sintagma «rey-filósofo» y que, a mi juicio, concentra en una imagen todos las paradojas que se presentan durante el diálogo. Algunos comentaristas (Ferguson, 1921, 1922; Strang, 1986; Zamosc, 2017) han enfatizado que, si bien no deben desconocerse los importantes rasgos epistemológicos del *simil*, la clave se encuentra en su lectura política. En ninguno de estos casos, sin embargo, se ha apuntado a la seria paradoja que compromete el “proyecto filosófico-político” de Platón y que ocurre cuando se contrastan el ascenso y el descenso del liberado.⁷ A la vista de la paradoja de la comunión de filosofía y política, indicaré que, si cabe hablar de una filosofía política de Platón, solo los diálogos aporéticos podrían dar cuenta de ella sin equívocos, pues aquí, más que propuestas o programas, se ejercita efectivamente una filosofía política de carácter esencialmente terapéutico. Por ello, tras el análisis del *simil*, propondré a partir de ciertos pasajes de algunos diálogos cómo se podría entender la filosofía política de Platón en su efectivo ejercicio.

⁵ Según John Dillon (2003), no parecería errado pensar que Platón nunca haya tenido la intención de legar un cuerpo fijo de doctrinas, sino, antes bien, estimular la propia reflexión de los académicos (p. 16).

⁶ Dejaré de lado los diálogos *Político y Leyes*, puesto que requeriría aclarar por qué en estos diálogos no es Sócrates quien dialoga. Por ello, resultaría necesario explicar en qué sentido aquellos diálogos son o no conciliables con el filosofar socrático bajo un marco hermenéutico suficientemente amplio como para que estas diferencias y/o semejanzas sean comprensibles dentro del conjunto de la obra platónica.

⁷ Tanto González (2012) como Lizano Ordovás (2003), en cambio, apuntan en este sentido.

Historia de una ida y de una vuelta

Durante el curso del diálogo *República* llega un momento en el que resulta necesario que aquellos que han convenido fundar una bella ciudad opten por hacerlo de la manera “más rápida y más fácil” (541a),⁸ a saber, extraer de la ciudad existente un elenco de niños y niñas de no menos de 10 años y a su tiempo criar a los hijos que nazcan entre ellos mediante “nobles mentiras” (414c).⁹ Por medio de estos cuentos los fundadores de la ciudad podrán alejar a los niños de las costumbres de sus padres y serán capaces de orientarlos adecuadamente para entrar en la nueva república. Las nobles mentiras diseñadas por los fundadores de la bella ciudad deberán formar a los ciudadanos para que se vuelvan aptos y puedan desempeñar con ingenio su arte o bien su ciencia en la

⁸ Sigo las traducciones de los dos volúmenes de los *Diálogos* editados por Gredos (2011), aunque en algunos casos con algunas modificaciones. Para el texto griego me oriento por la edición de John Burnet, *Platonis Opera* (1900-1907).

⁹ Sobre la necesidad de la mentira política en la *República*, véase Sazo (2008). Si bien el anuncio de Sócrates acerca del “secuestro” de niños (*República*, libro VII) ocurre muy posteriormente al momento en el que él señala la necesidad de persuadir a la ciudad mediante “nobles mentiras” (libro III), no significa que ambos recursos no estén intrínsecamente concatenados. En efecto, el asunto es el mismo, a saber, cómo puede realizarse esta bella ciudad que Sócrates, Glaucón y Adimanto están proyectando discursivamente. La distinción radica en que el recurso al “secuestro” de los niños debe en ese momento volverse explícito, al haberse “superado” ya las serias dificultades con las que se habían enfrentado (comunidad de las mujeres, comunidad de los hijos, gobierno del rey-filósofo). En este sentido, se justifica que en este punto Sócrates señale con no poca ironía esta posibilidad para que todas las cosas dichas no se vuelvan “castillos en el aire” (540d). Por su parte, Sócrates recurre a las “nobles mentiras” suponiendo ya el “material” (aunque en ese momento sin precisar el origen de su obtención) con el que formar la bella ciudad y por mor de la unidad de esta, es decir, para que no haya mezcla entre los diferentes estratos sociales (414d-415c). El recurso a las “nobles mentiras” resulta de enorme relevancia y en ningún caso se presenta como una suerte de innovación, sino como un *principio fundamental de toda ciudad*. Sócrates hace explícita la necesidad de estas mentiras como correctivo de las mentiras contadas por los antiguos poetas y que hacían de los dioses seres innobles y, por lo tanto, poco ejemplares para el desarrollo de los ciudadanos. Por ello, para no corromper las almas de los ciudadanos, Sócrates enfatiza la necesidad de supervisar a los forjadores de mitos para que desde niños los ciudadanos escuchen cuentos ejemplares y edificantes (377a y ss.).

bella ciudad. La tarea de gobernar la bella ciudad, sin embargo, no estará encomendada a cualquier ciudadano, sino solo a aquel que logre el conocimiento de las ideas, a saber, el rey-filósofo. El rey-filósofo, por lo tanto, será el único capacitado para gobernar la ciudad mediante este conocimiento, por lo que requerirá que se lo aleje de la vida de sus conciudadanos y se lo conduzca mediante una rigurosa instrucción.¹⁰

El *simil de la caverna* expone cómo sería posible alcanzar este conocimiento, pero también en qué consistirían las condiciones en virtud de las cuales podría generarse. Bajo la imagen de una caverna Sócrates muestra cómo habitan los ciudadanos desde niños en la ciudad, a saber, como si estuviesen encadenados e inmovilizados con la vista dirigida a una pared sobre la cual unos artífices de maravillas proyectan diversas sombras gracias a la luz de una fogata que arde fuera de la vista de aquellos. En ningún momento Sócrates dice explícitamente que estas sombras tengan relación con aquellas “nobles mentiras”, ni tampoco explica cuál sea el rol que juegan los artífices que se encuentran tras la mampara, aunque resulta claro que Sócrates bajo esta imagen pretende dar a entender cuáles son los elementos que constituyen la condición fundacional de toda ciudad, incluso de aquella que se ha venido proyectando como bella. Esto significa que el *simil* tiene un sentido general y otro restringido. Su sentido general lo enuncia Sócrates al principio del relato, al afirmar explícitamente que los encadenados son “como nosotros” (*República*, 515a) y que se hablará sobre la experiencia de “nuestra naturaleza” con respecto a su educación y falta de ella (514a). Pero, a su vez, tiene un sentido restringido, en la medida que el ascenso hacia fuera de la caverna es la imagen que representa estrictamente la educación del futuro gobernante de la bella ciudad. Se podría

¹⁰ Esta instrucción consiste en el estudio de la aritmética, la geometría, la estereometría, la astronomía, la armonía y, finalmente, la dialéctica como saber supremo (*República*, 522c y ss.).

objetar que el *simil* no relata la situación de los ciudadanos de esta ciudad, sino que pinta solo la vida ordinaria en las ciudades realmente existentes y que Sócrates criticará a lo largo de los libros VIII y IX.¹¹ Sin embargo, si el *simil* representa la posibilidad de la educación de aquel que pueda liberarse del yugo de las sombras, ¿no significa entonces que el eventual gobernante haya tenido que criarse mediante las “nobles mentiras” y que, habiendo sido seleccionado entre los demás (412d-e), tenga que superar su anterior estado limitado a los conocimientos de la gimnasia y la música (376e)?¹² Estos conocimientos, por lo tanto, constituirían “las sombras de la caverna” en contraste con el programa que ha de seguir el eventual gobernante (522c y ss.). Más aún, todos aquellos conocimientos que constituyen el propio estudio del eventual gobernante no serían sino un prelude de la dialéctica (531d) y, por lo tanto, *todavía* “conocimientos sombríos”, pues, en contraste con aquella, mediante estos se verían las cosas solo “como en sueños”.¹³ Todo este contexto resulta ser la condición para la formación del rey-filósofo, pero, a su vez, constituye el ámbito de las sombras, pues si no fuese así no podría entenderse por qué, tras haber visto el sol, el liberado se topa con el furioso rechazo de los prisioneros.¹⁴

Pues bien, para los efectos del *simil* no habría distinción entre los ciudadanos de la bella ciudad y los ciudadanos de una ciudad corrupta, pues en ambos casos los hábitos y las opiniones

¹¹ De ahí que en general se interprete a los “artífices de maravillas” como la imagen de los sofistas, oradores y políticos de turno que corrompen a los ciudadanos.

¹² Esto significa que, en sentido restringido, los “artífices de maravillas” serían precisamente los fundadores de la bella ciudad, es decir, Sócrates, Glaucón y Adimanto.

¹³ “En cuanto a las restantes, que dijimos captan algo de lo que es, como la geometría y las que en ese sentido la acompañan, nos hacen ver lo que es como en sueños” (*República*, 533b-c).

¹⁴ Que la bella ciudad pueda habitarse “en la vigilia y no en sueños” (520c-d) no forma parte del propio *simil*, sino, más bien, de un deseo que el propio Sócrates manifiesta tras el trágico relato.

se alimentarían de mentiras, aunque unas serían nobles y otras viles o insanas, como en el caso de aquellas mentiras diseñadas por poetas como Homero o Hesíodo. Por ello, hasta en la bella ciudad se necesita que alguien sea instruido de manera especial para que la gobierne. Esto implica, además, que los encadenados que han crecido bajo el claroscuro de la caverna sean gobernados por alguien que se haya desvinculado completamente de la norma de la caverna y reconozca el fundamento incondicionado de la caverna como algo otro, como algo que se encuentra separado de ella, aunque no disociado, pues el fuego cavernario, que es simulacro del sol, mantiene alumbrando y dando la vista a los encadenados dentro de la caverna.

Ahora bien, considerando la identificación de esos encadenados con los ciudadanos de la bella ciudad y expresamente con “nosotros mismos”, Sócrates relata la súbita liberación de uno de ellos y su ascenso al exterior, lo cual es la imagen del tránsito hacia el descubrimiento de las ideas y cuyo conocimiento el liberado necesita para gobernar la ciudad. Así, luego de atravesar una serie de etapas que llevan al eventual rey a reconocer paulatinamente las sombras y los reflejos de las cosas, finalmente contempla el día y el sol que ilumina todas las cosas. Sócrates relata, a su vez, la necesaria vuelta a la caverna, lo que significaría la implantación en la ciudad de una política basada en las ideas ya conocidas. Este recorrido de vuelta, sin embargo, no lo hará el rey-filósofo, sino únicamente el filósofo. ¿Por qué? Porque, tal como lo muestra el *simil*, quien descienda se topará con la dura resistencia de sus compañeros, lo cual conllevará no solo su incapacidad de “gobernarlos”, sino la necesidad de reemplazar su original tarea por una que presumiblemente sea semejante a la del propio Sócrates. Me explico.

Al contemplar la idea del bien mismo y las ideas, el liberado se habrá exiliado de la ciudad hasta el punto de querer permanecer “fuera” y solo forzosamente deberá reintegrarse con sus conciudadanos. En efecto, Sócrates afirma que los fundadores

de la ciudad no deberán permitir al liberado quedarse “fuera de la caverna” y tendrán que obligarlo “a descender junto a aquellos prisioneros” y a “participar en sus trabajos y recompensas, sean estas insignificantes o valiosas” (519d). Ahora bien, aunque los fundadores obliguen al liberado a descender, la visión de las ideas lo habrá transformado irremisiblemente y se volverá, por lo tanto, un extraño para los otros.¹⁵ Por ello, presumiblemente resultará que, cuando el filósofo “baje” a la ciudad, las opiniones de los ciudadanos chocarán con sus ideas tal como la tiniebla de la caverna ofuscará la vista del liberado al volver. En este sentido, Sócrates advierte que, si ya reacomodada la visión del liberado al claroscuro reinante de la caverna, “¿no se expondría al ridículo?...y si intentase desatarlos y conducirlos hacia la luz, ¿no lo matarían, si pudieran tenerlo en sus manos y matarlo?” (517a). Según el *símil*, resulta necesario para el liberado volver a la caverna, aunque, por así decir, deba dejar su corona afuera, lo cual no solo implica la imposibilidad de gobernar a sus compañeros, sino la insolencia de encararlos, a riesgo, incluso, de ser asesinado por ellos. El trastorno y la confusión de las cosas ocurre, porque el *conocimiento real* implica el criterio de las ideas, las cuales, por permanecer fuera del campo visual de los ciudadanos, resultan inconmensurables con las cosas públicas.

Es en este punto que el *símil*, cuya finalidad en principio era retratar la instrucción del ciudadano elegido para gobernar la ciudad, exige que seamos precavidos. Es más, el presunto proyecto de una política platónica resulta fundarse en un círculo vicioso, a saber, que solo la bella ciudad ofrece las condiciones para que el filósofo pueda educarse para gobernar, aun cuando esta ciudad solo pueda denominarse bella cuando el filósofo efectivamente la gobierne. Esto conlleva una insuperable paradoja, puesto que

¹⁵ Tanto Sheppard (2004) como Gutiérrez (2012) argumentan de diversos modos a favor de la necesidad del retorno del liberado a la caverna, aunque pasan por alto o, al menos, atenúan la problematicidad de este retorno.

la misma ciudad que dio origen al eventual rey-filósofo será la que impida su gobierno. Por lo tanto, si el ascenso significa el regreso al fundamento del conocimiento de las cosas públicas y si el descenso, a su vez, significa la implementación legislativa de la ciudad (520b-d), ¿cómo conciliar el ascenso del eventual rey-filósofo, pero presumiblemente solo el descenso del filósofo? ¿Es que acaso quien asciende debe necesariamente modificar su rol por otro al descender? ¿Esto quiere decir que en la “vuelta a la caverna” se encuentra implicada la posibilidad de que el “retornado” vaya en contra de la ciudad, incluso en contra de los fundadores de la bella ciudad en la cual fue criado? Que sea el filósofo quien se enfrente a la ciudad y no el rey-filósofo que gobierne la bella ciudad, ¿significa que las costumbres, virtudes y hábitos de la ciudad serán siempre fenómenos oscuros y confusos en relación con la claridad de las ideas y que incluso el proyecto que lleva al límite la unidad y justicia de la bella ciudad resulta insostenible por el filósofo que “vuelve” a ella? ¿El gobierno del rey-filósofo resulta entonces irrealizable paradójicamente por su conocimiento de las ideas? El liberado tendría entonces que descender, aunque no para implantar una nueva política, sino para criticar la existente a la luz, sin embargo, de las ideas.

Nos percatamos de que el *símil de la caverna* no es meramente una imagen que retrata las distintas fases cognitivas por las que pasaría el eventual rey-filósofo, sino un relato del problema fundamental de la relación entre filosofía y política. A mi juicio, lo más relevante con el *símil* es la exposición de la *atopia* misma de la filosofía, su extrañeza, perplejidad y paradoja, ejemplificada por el mismo Sócrates en la ciudad. Sin embargo, de acuerdo al *símil*, Sócrates no sería quien realiza el ascenso,¹⁶ pues si así lo hubiese hecho, no se limitaría solo a barruntar el sol y el día, como

¹⁶ “Platón no representa a Sócrates como el tipo de filósofo que el argumento interno de la *República* establece como paradigmático” (Fried, 2006, p. 164. Mi traducción).

él mismo declara (505e, 506a).¹⁷ Tampoco sería quien desciende a la caverna, pese a que él haya sufrido el mismo destino que amenaza al personaje del *simil*.¹⁸ En parte podría asemejarse a aquel que ni siquiera se nombra, pero que presumiblemente sería el responsable de liberar en primer lugar al encadenado (515c). Esto lleva a pensar que la acción política de la filosofía realmente existente no sería el gobierno de la ciudad, sino, más bien, un ejercicio terapéutico, cuyo *pharmakon* es la refutación, es decir, el necesario castigo que reemplaza la sanción de la ley mediante el diálogo. Por lo dicho, el *simil* pinta con meridiana claridad que aquel que pretende presidir filosóficamente una ciudad, tras un titánico esfuerzo de preparación, debe, sin embargo, renunciar a ello al encontrarse con la resistencia de los ciudadanos a quienes pretendía gobernar, y, por lo tanto, debe modificar su rol por el

¹⁷ Es cierto, como señala Thomas Szlezak (2003), que Sócrates se muestra frente a sus compañeros como un auténtico maestro en el arte de la dialéctica. Szlezak, incluso, arguye más enfáticamente que, pese a que durante esta etapa de la travesía dialógica de la *República* Sócrates se resiste a hablar directamente sobre el bien mismo y omite hablar de un modo que no sea “alegórico”, cabe suponer que estas insinuaciones sobre el bien pueden en su conjunto identificarse con la “teoría platónica de los principios en la tradición indirecta”. Szlezak, por lo tanto, interpreta que las omisiones de Sócrates durante estos pasajes decisivos solo responderían al reconocimiento de la incapacidad de sus compañeros para seguirlo, lo cual, en efecto, resulta evidente en el texto (*República*, 533a). “Queda, entonces, claro, dice Szlezak (2003), que Sócrates *tiene* una opinión sobre la esencia del bien” (p. 94). Sin embargo, no parece admisible que aquello que Sócrates opina sobre el bien y que guarda para sí o, al menos, que omite ante sus compañeros, implique que él sostenga una suerte de “teoría” y que, en suma, *conozca y sepa* qué es el bien. De hecho, Sócrates afirma claramente ante la insistencia de Glaucón. “Pero, ¿es que acaso te parece correcto decir acerca [del bien], como si supiese, algo que no se sabe? De ahí que Glaucón, a su vez, replique: “Como si se supiera, de ningún modo, pero sí como quien está dispuesto a exponer, como su pensamiento, aquello que piensa” (*República*, 506c).

¹⁸ En el momento en que se advierte sobre la necesidad de que el filósofo de la ciudad proyectada tenga que gobernarla, Sócrates señala otro tipo de filósofo que estaría exento de esta tarea y que, presumiblemente, es el tipo que él mismo encarna. “... es natural que los que han llegado a ser filósofos en otras ciudades no participen en los trabajos de estos, porque se han criado por sí solos, al margen de la voluntad del régimen político respectivo; y aquel que se ha criado solo y sin deber alimento a nadie, en buena justicia no tiene por qué poner celo en compensar su crianza a nadie” (*República*, 520b).

de filósofo, es decir, por el rol de alguien que únicamente es capaz de persuadir con todas las herramientas filosóficas disponibles a que cada uno cuide de sí mismo y conduzca prudentemente su vida política.

Si esto es así, la auténtica filosofía política de Platón no se expresaría en el proyecto de una utópica “ciudad ideal” (Vallejo Campos, 2017) y, por ello, no sería pertinente referirse a la “dimensión teórico-paradigmática” de la *República* (Soares, 2010, p. 9) ni a la motivación platónica por “descubrir cómo una ciudad se aproxima lo más posible a la que se ha mencionado que se podría fundar” (Boeri, 2017, p. 22).¹⁹ La resistencia de algunos comentaristas a admitir que Platón no habría escrito la *República* con un fin realmente político o que va contra la literalidad del propio texto plantear que las argumentaciones de la *República* habrían sido, como dice Gadamer (1991), solo “metáforas dialécticas” (p. 167), resultaría en este sentido comprensible, si la *República* fuese un tratado monológico unívoco y no un diálogo polifónico y confrontacional. Por ello, creo que merece atención la afirmación de Victorino Tejera (1999) según la cual los diálogos platónicos deben leerse como “la dramatización de una larga conversación sobre asuntos intelectuales, culturales o políticos”, por lo que “cada diálogo evoca las circunstancias de la vida griega y el clima de opinión en la Atenas de Platón” (p. xiii).²⁰ Considerando este “clima de opinión”, la *República* muy bien podría representar el mayor esfuerzo terapéutico de Sócrates. En ese sentido, resulta sugerente una interpretación como la de Jacob Howland (2014), para quien el fin del diálogo estaría en reorientar la disposición de

¹⁹ Estos tres autores citados, guardando las diferencias en el alcance de sus interpretaciones, ejemplifican lo que podría denominarse una comprensión unívoca de la *República* y según la cual Sócrates presentaría la propuesta “ideal” de un Estado.

²⁰ Para una consideración del trasfondo político cultural relativo a la presumible fecha dramática del diálogo y una descripción de los problemas más acuciantes del diálogo, véase un breve pero significativo análisis en Ferrari (2000, pp. xi-xxxvii).

Glaucón a la vista de las eventuales circunstancias políticas.²¹ No se puede descartar, por otro lado, que, como señala Victorino Tejera, en la *República* Sócrates, en vez de proponer una inusual teoría política de rasgos espartanos, estuviese elaborando una cuidadosa sátira²² de las hiperbólicas pretensiones filosófico-políticas de cier-

²¹ Según Jacob Howland, el contexto de la *República*, si bien ficticio, invitaría a reconstruir los eventos históricos posteriores al diálogo, a saber, la instauración de la oligarquía filo-espartana que gobernó Atenas durante 8 meses. Según Howland, hay indicios suficientes para sostener que Glaucón, el principal interlocutor de Sócrates, habría participado en esta tiranía y la *República* sería una manera de presentar las motivaciones de Sócrates para reorientar el destemplado carácter de Glaucón (Gallagher, 2004) y, en suma, para persuadirle a una vida filosófica. En último término, la *República* representaría las contradicciones de un régimen que reflejaría precisamente las ambigüedades de un aristócrata como Glaucón, quien habría oscilado entre los vicios de la política ateniense y la integridad del cuestionamiento socrático. Por lo dicho, si cabe pensar que la *República*, en vez de un diálogo “dogmático”, sea un diálogo “aporético”, entonces implicaría interpretar este diálogo en clave terapéutica y, por lo tanto, no tanto como una efectiva propuesta política, sino como una reconducción dialéctica, llena de paradojas y desconciertos, para salvar el alma de Glaucón.

²² Dada la complejidad de asuntos que la *República* toca, no cabe afirmar que la totalidad de la obra sea una pura sátira. Más bien, lo que ocurre es una suerte de alternancia de episodios serios y cómicos, lo cual vuelve muy difícil saber cómo conjugar ambas tonalidades. Así se mezclan componentes filosóficos, cómicos y paródicos, mezcla que en muchos casos resulta desconcertante, como cuando, por ejemplo, Sócrates relata con tono paródico una situación muy seria, a saber, la génesis de la ruina de la “bella ciudad” (*República*, 545d y ss.). Sobre los componentes satíricos de la *República*, véase Reynolds (2012), y sobre su tono aristofánico, véase Saxonhouse (1978) y Planinc (2017). Quisiera enfatizar que los componentes filosóficos de la *República* son ciertamente paradigmáticos, pero solo pueden obtener su pleno significado dentro de su contexto, por lo que, en este sentido, merece tener en cuenta, por ejemplo, la interpretación de Jacob Howland (2014) a la que ya he hecho mención. En ese sentido, pese a la hegemónica interpretación según la cual en la *República* Platón expondría sin ambigüedades una “teoría política”, un “proyecto filosófico-político” o simplemente una “utopía política”, cabe pensar que este diálogo sea un diálogo mucho más complejo, precisamente porque la *República* debe interpretarse desde su contexto histórico o, como dice Victorino Tejera, considerando “el clima de opinión” de Atenas. De ahí que no pocos autores hayan visto en la *República* una suerte de tragicomedia, donde los elementos filosóficos de ningún modo deben desestimarse, sino ponderarse en su estricta relación con los elementos ético-políticos.

tos “amigos de las ideas” (1999, pp. 233 y ss.; 1997, p. 85).²³ Con todo, no pretendo negar los rasgos políticos de la *República*, sino sugerir, como señala Sócrates casi al final del espinoso recorrido dialéctico, que la importancia de la bella ciudad tal vez radique, ante todo, en ser un “ejemplo en el cielo para quien quiera verlo y, tras verlo, establecerlo en sí mismo” (592b).

Sócrates como filósofo político

Si la filosofía política de Platón no se encuentra en la *República* o, al menos, parece muy problemático encontrarla allí, ¿en qué diálogo entonces podremos dar con ella? La filosofía política de Platón no radicaría en construir la “bella ciudad”, cuyas directrices, por lo demás, deberíamos evaluar cuidadosamente, sobre todo ciertos aspectos que resultan ir en contra de quien durante toda su vida se abstuvo de toda intervención en la política tal como la ejercían sus conciudadanos. De hecho, si fuese posible una ciudad como la planteada en la *República*, sus fundadores desterrarían inevitablemente a un ciudadano como Sócrates, quien sería un verdadero peligro para la normalidad de la nueva ciudad con sus incómodas preguntas. Dicho más precisamente, la filosofía tal como la ejerce Sócrates sería insoportable en una ciudad donde la cohesión de los ciudadanos no permite ningún espacio de disensión ni crítica, espacio que, por lo demás, solo parece posible en un régimen democrático (*República*, 557d).²⁴ La

²³No parece posible afirmar con certeza quiénes sean estos “amigos de las ideas”, expresión que aparece en el *Sofista* (248a y ss.). Según se puede presumir, estos “amigos” se podrían identificar con el círculo pitagórico o, incluso, con posiciones semejantes a las de Espeusipo, por cuya dirección la Academia tras la muerte de Platón habría dado un giro pitagórico (Tarán, 1981; Burkert, 1972, pp. 94-96; Tejera, 1997, pp. 83-103).

²⁴Que Sócrates critique la democracia ateniense no es base suficiente para reforzar la prueba del planteamiento filo-espartano de la bella ciudad. Acaso habría que preguntarse si esta crítica no responde, más bien, al carácter demagógico en el cual había caído la democracia en tiempos del Sócrates. Para una perspectiva que respalda un Platón democrático, véase Euben (1996) y Roochnik (2003).

auténtica filosofía política de Platón no se circunscribiría a un determinado diálogo, sino que, si la filosofía es un ejercicio que se lleva a cabo en medio de las cosas de la ciudad, y en ese sentido es una actividad inherentemente política, entonces *la auténtica filosofía política de Platón se expresaría mediante una dialéctica por la cual los interlocutores cooperan por amor de la virtud.*²⁵

Sócrates, en este sentido, ejerce de manera contundente e inexcusable esta filosofía política en cada diálogo, y especialmente en los denominados diálogos aporéticos. Estos diálogos podrían tomarse en su conjunto como las distintas maneras de retratar el momento crucial relatado en el *símil de la caverna* y según el cual el encadenado es desatado y obligado a volver la vista. En ningún caso podría decirse que en estos diálogos el liberado finalmente reconduce su comportamiento y emprende el ascenso. El incumplimiento de este ascenso, sin embargo, solo podría interpretarse como un fracaso, si restringimos la filosofía política de Platón a la del fundador de la bella ciudad de la *República* y cuyo objetivo es precisamente someter al liberado a un estricto plan de estudios para que eventualmente pueda gobernar la nueva república. Pero Sócrates no pretende ser el fundador de una ciudad. Más bien, Sócrates pone en evidencia el problema mismo de la ciudad, en la cual se anida la alteridad, la diversidad, las apariencias y los inevitables conflictos entre partes que parecen resultar inconmensurables. En términos generales, se podría decir que *el cuidado socrático es una confrontación política a partir del desvelamiento de lo que inmediatamente se sustrae mediante sus apariencias.*

Para comprender el sentido y el alcance de este desvelamiento y, en suma, cómo Sócrates se confronta con la ciudad, cabe primero referirse a su propio modo de filosofar, que, en términos tradicionales, se ha entendido como la búsqueda de la definición

²⁵ “La concepción política no aparece como un capítulo de la obra [de Platón], sino que su filosofía entera resulta, más bien, una obra política” (Boncaceo, 2009, p. 177). Para mayor abundamiento, puede consultarse al respecto Strauss (1946).

universal de una determinada virtud (Cf. Woodruff, 1986, p. 30; Fine, 1992, pp. 202 y ss.; Irwin, 1995, pp. 21 y ss.). Sin embargo, Sócrates no trata tanto de capturar la virtud bajo una proposición como de interpelar al interlocutor en orden a que, a través del esfuerzo por definirla, el interrogado se vea obligado a exhibirse ante el otro y sea capaz de reconocerse a sí mismo en su respuesta.

Anacalipsis dialéctica

Considérese cierta ocasión en la cual Critias interpela a Sócrates para que aconseje a su primo, el joven Cármides, cuyos dolores de cabeza lo aquejan constantemente. Tras escuchar de parte de Critias un rumor que corre y que le atribuye al muchacho tener una reconocida moderación, Sócrates se dirige a Cármides con el fin de que este le declare su parecer (δοξάζειν) respecto a la moderación mediante su propia percepción (αἴσθησις).

Bueno, entonces -dije-, ¿piensas tú que, en tanto sabes griego, podrías decir esto, tal como se te aparece? (σοι φαίνεται;)

Probablemente -dijo.

Entonces, para que adivinemos si está en ti o no -dije yo- ¿dinos qué dices que es la moderación según lo que te a-parece (κατὰ τὴν σὴν δόξαν) (158d-159a).

Como se puede apreciar, Sócrates interpela a Cármides para que diga su δόξα, es decir, lo que le parece que sea la modera-

ción.²⁶ Esta señal permite reconocer que Sócrates al preguntar de ningún modo se adelanta con alguna “teoría de las ideas”, sino que deja, en este caso a Cármides, contestar libremente a partir de su inmediata percepción del asunto. De hecho, en este diálogo en ningún momento se menciona la palabra “idea”, a no ser bajo su corriente significación y en referencia estrictamente a la presencia y figura de Cármides (157d, 158b, 175d). Lo importante es que, pese a que Sócrates no señale expresamente hacia la idea de la moderación, la está insinuando a partir de su necesaria aparición en correspondencia con la propia percepción de Cármides.

Para aclarar lo anterior acudamos a otro caso en el que sí se menciona la idea expresamente. En el *Eutifrón*, Sócrates dirige la respuesta de Eutifrón acerca de la piedad mencionando este término fundamental. En un momento dado, luego de que Eutifrón había asegurado saber qué es la piedad, Sócrates le pregunta a modo de orientación: “¿Es que no es lo mismo en toda acción lo piadoso mismo para sí mismo y, por su parte, lo no piadoso no es todo lo contrario de lo piadoso y tiene una única vista (μίαν ἰδέαν)?” (*Eutifrón*, 5c-d). “Sin ninguna duda, Sócrates”, le contesta Eutifrón. Sócrates, en este sentido, solo despeja un horizonte que el propio Eutifrón reconoce, aunque, a su vez, asume la implícita y necesaria conexión con lo que parece ser (δόξα). En efecto, si la δόξα es un “parecer”, entonces algo hay que correlativamente tiene que “aparecer”, que tiene que mostrarse, que, en suma, *se da a ver bajo un aspecto*. Por lo tanto, cabe reconocer dos momentos en la δόξα. Por una parte, un momento fenoménico, por el cual δοκεῖν significa “mostrar”, “aparecer”, “anunciarse” (φαίνεσθαι)

²⁶Esta primera insinuación del método socrático pareciera aproximarse a la fenomenología de Husserl y cuyo supremo principio es tomar lo que se da dentro de los límites en los que se da. En ese sentido, Sócrates apelaría a una intuición inmediata de la moderación para a partir de ahí realizar una suerte de “reducción eidética”. Para un análisis de un cierto paralelismo con la fenomenología, véase Landmann (1941, p. 16. Mi traducción). Por mi parte, reconozco cierta semejanza entre ambos métodos, aunque cabría precisar que en el caso de Sócrates se trataría, más bien, de una *fenómeno-dialogía*.

y, por otra parte, un momento receptivo, el cual se aprecia en conexión con el verbo δέχεσθαι (recibir, aceptar). Así, δοκεῖν significa también “suponer” y “creer”. De este modo, parece pertinente pensar que Sócrates sugiere que la idea no puede sino darse fenoménicamente. Esto no quiere decir, por cierto, que la δόξα y la idea se identifiquen. La idea inmediatamente se muestra bajo un parecer, aunque, al mismo tiempo, se sustraiga su verdadero aspecto. Por lo tanto, desde el momento que Eutifrón le asegura a Sócrates saber con exactitud qué es la piedad, entonces resulta necesario *avistar* y, por lo tanto, *distinguir* lo que parece piadoso de lo que parece no piadoso, lo que conllevaría, en último término, *tener a la vista* uno y otro aspecto. Pero como el alcance significativo de la idea se encuentra delimitado por el parecer, es decir, por el modo como la piedad inmediatamente se muestra y como particularmente se le muestra al interlocutor, el ejercicio filosófico de Sócrates resulta necesario para desvelar lo que siempre y constantemente se encuentra atravesado por la mera apariencia.

Por lo tanto, que haya algo así como una idea orientando implícitamente la respuesta de Cármides no resulta de una imposición artificial, sino de la necesidad intrínseca del *a-parecer* de la idea. De ahí que, a su vez, Cármides inmediatamente aparezca bajo la fama que lo señala como moderado. De esta manera, lo que Sócrates realiza al hablar con Cármides consiste en inquirir qué sea la moderación mediante el desvelamiento del auténtico ser del muchacho a partir de sus sucesivas respuestas. En ese sentido, para evitar el equívoco de convertir a Sócrates en un protofenomenólogo, sugiero entender su ejercicio como una *anacalipsis*.

La palabra *Anacalipteria*, por ejemplo, hace referencia a una antigua fiesta griega en la cual la novia desvelaba su rostro al público (Liddell & Scott, 1996, p. 107). Tomo la palabra “anacalipsis”, por lo tanto, para reparar en la intención de Sócrates de desvelar, pero no en aquel sentido apocalíptico del evangelio y según el cual san Juan anuncia pasivamente la verdad última del fin de los tiempos.

Lo de Sócrates es más modesto, aunque más trabajoso. Se trata de quitar el velo que cubre un rostro, a saber, el velo del rostro del supuesto moderado o el velo del rostro del supuesto piadoso, y que en cada caso se encuentra inmediatamente cubierto. No es mi intención usar el término “rostro” de acuerdo con la filosofía de Lévinas, pero cabe resaltar la connotación ética del término y, a su vez, su sentido político, que es el que aquí quisiera enfatizar. Mi intención es resaltar el sentido humano de la idea de la virtud, cuya transcendencia, sin embargo, no se encuentra dissociada de su modo de aparecer en el carácter y en los actos, los cuales son siempre intersubjetivos, susceptibles de encararse mutuamente y, por lo tanto, de someterse al juicio recíproco. Lo significativo, por otro lado, es percatarse de que estas connotaciones ético-políticas están delimitadas por el sentido ontológico del aspecto de algo y que es a lo cual Sócrates anima a distinguir: *el eidos* o la *idea* en tanto *apariencia del ser*-algo, con toda la ambigüedad que entraña.

Ahora bien, lo más importante es que la anacalipsis de Sócrates no es un examen monológico, sino que requiere de una comprensión dialógica de lo dicho que conlleva una constante revisión crítica de los pasos dados. En la medida que la anacalipsis socrática es un diálogo cuyo fin es desvelar el rostro de la virtud, su ejercicio hermenéutico se ejerce siempre dialécticamente, de manera que “la cosa misma” solo puede asomarse paulatinamente al encarar la respuesta del otro, por lo cual lo dicho debe ser confrontado a partir de sucesivas contra-argumentaciones. Esto significa que lo que se descubre se encuentra siempre en riesgo de volver a recurrirse a partir de las contradicciones y de la negatividad propia del movimiento dialéctico. La anacalipsis socrática es, por lo tanto, esencialmente dialéctica y podría comprenderse a partir de una suerte de *simpatía con la vida*, en la medida que al preguntar por el “es” Sócrates no se apresura a imponer teorías ni doctrinas, sino que acompaña terapéuticamente al interlocutor a través de sus respuestas. Lo mayormente significativo es que este acompañamiento no tiene su auténtica base en lo que algunos comentaristas

denominarían la dimensión epistémica del diálogo, es decir, en la aprehensión de la virtud mediante una definición. La anacalipsis de Sócrates, a mi juicio, tiene una fuerte connotación patética, lo cual resulta concomitante a su carácter ético-político. Sócrates intenta que el interrogado sea llevado emocionalmente por la argumentación y muestre lo mejor de sí mediante el esfuerzo por comprender el asunto puesto en cuestión, lo cual no solo implica un conocimiento proposicional de lo que es bueno, sino, ante todo, un conocimiento de *cómo* hay que actuar y vivir. De ahí que el conocimiento buscado mediante la anacalipsis dialéctica sea, en suma, no-proposicional (González, 1998), es decir, un conocimiento que se obtiene no mediante proposiciones, sino que se apropia mediante la exhibición, en este caso, de ciertos gestos, actitudes y maneras que pueden ser reconocidos durante el transcurso de los argumentos esgrimidos.

La política más fina

He planteado la filosofía política de Sócrates como figura emi- nente de los diálogos platónicos a partir del ejercicio de un método que tiene como fin desvelar el rostro de la virtud mediante una comprensión crítica y confrontacional de los inmediatos pareceres cotidianos. Así, por ejemplo, Sócrates se confronta con Hippias y Eutifrón, quienes ejemplifican un tipo de enmascaramiento so- metido a un autoengaño que refuerza con mayor contumacia su resistencia ante la intención terapéutica de Sócrates (Vigo, 2001, pp. 30 y ss.). En ambos casos, Sócrates los lleva repetidamente a la aporía, aunque nunca de manera suficiente como para socavar las bases del autoengaño en el que viven. Resulta notable cómo Sócrates recurre a diversas estrategias durante los correspondientes diálogos para que en ambos casos los interlocutores puedan “ofus- carse” ante el resplandor de la idea que se sustrae. Eutifrón, de hecho, resistiéndose a dejar su posición y confuso por las palabras de Sócrates, reclama: “No sé cómo decirte lo que pienso, Sócrates,

pues, por así decirlo, nos está dando vueltas continuamente lo que proponemos y no quiere permanecer donde lo colocamos” (*Eutifrón*, 11b). Y, por otra parte, ante la insistente confianza de Hippias para responder sobre aquello que asegura conocer, Sócrates le plantea una y otra vez acerca de lo bello como tal, aunque solo para obtener como respuesta diferentes y variados pareceres que se refieren a cosas que en algunos casos resultan bellas y en otros casos feas (*Hippias Mayor*, 289c-e). Hippias, sin embargo, alega que una búsqueda de este tipo resulta inútil, porque lo importante es “ofrecer un discurso adecuado y... convencer y retirarse llevando... el mayor premio... la salvación de uno mismo, la de sus propios bienes y la de los amigos...” (304a).

Es en este punto que cabe resaltar con mayor énfasis que, pese a que los asuntos de los diálogos aporéticos parezcan tener un contenido personal, se encuentran preñados de un significado que trasciende la esfera privada, pues Eutifrón, por ejemplo, no es alguien que sostenga un parecer extravagante acerca de la piedad, sino alguien que es un ciudadano que actúa públicamente con base en estas opiniones, al punto de ser capaz de acusar a su propio padre ante la justicia (*Eutifrón*, 4a-e). De igual modo, Hippias no es alguien que ofrezca discursos privados acerca de lo bello, además de otras innumerables cosas, como el mismo reconoce (*Hippias menor*, 369b-e), sino alguien que es capaz de confrontar públicamente a otros con el fin de persuadirlos y obtener un beneficio que no busca el bien de la ciudad entera, sino el propio. Asimismo, ocurre con muchos otros interlocutores, sofistas, militares, poetas, cuyas actividades no son meramente quehaceres privados, sino que inciden en los otros con sus respectivos influjos, determinando que ciertas partes de la ciudad dominen sobre otras. El contramovimiento a este tipo de práctica, por lo tanto, no puede ser la simple rectificación de términos con base en una doctrina moral más sustantiva. La naturaleza de la filosofía política tal como la ejerce Sócrates no se reduce tampoco a una crítica especulativa de la moral relativa a la ciudad y cuya finalidad sea la mera des-

cripción teórica de ciertos actos y comportamientos, sino que, más bien, *la filosofía política de Sócrates es esencialmente ejecutiva*, porque su crítica *includens prudentia*, lo cual no solo exige que los juicios de los interlocutores puedan ser refutados, sino que ellos mismos sean reconducidos moralmente en cuanto actores del diálogo. Así, por ejemplo, en el *Laques* se muestra con claridad que, ante la dificultad de definir proposicionalmente qué sea la valentía, Sócrates exhorta a Nicias para que no merme el valor mismo que conduce la investigación. “Venga, Nicias, socorre a tus amigos que están apurados en la discusión y no encuentran la salida, si tienes alguna fuerza” (194c). Es por eso que la filosofía política de Sócrates actúa en gran medida exhortativamente, porque mediante la crítica Sócrates asiste a la reconducción del juicio moral del otro, pero también ayuda a edificar la propia voluntad del interlocutor a través del fino ejercicio del diálogo.

Sócrates, por otra parte, puede ser insólitamente violento, lo cual no implica, por otro lado, que lo guíe un afán por destrozarse dialécticamente a su oponente. Más bien, su evidente rudeza en algunos casos de ningún modo suprime su sincero cuidado por el otro. En efecto, este cuidado está perfilado por su tarea filosófica que busca, a veces con inusitada brusquedad y, además, sin escatimar el uso de la oratoria (Teloh, 2008), beneficiar el alma del interlocutor (Michellini, 1998), utilizando en este sentido la refutación como un castigo purificador (Clerk Shaw, 2015). Es así que Sócrates, al enfrentar a Calicles, puede decir: “Creo que soy 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; [...] pero lo que constantemente digo no es para agradar, sino que busca el mayor bien y no el mayor placer” (*Gorgias*, 521d). Y en seguida compara su quehacer político al del médico, quien, en vez de ofrecer dulces y pasteles a los niños (adular a los ciudadanos) como lo haría el cocinero (el orador o político de turno), seguramente sería acusado de maltrato por ofrecerles bebidas amargas y someterlos a las más extremas renunciaciones.

El arte político de Sócrates no tiene que ver, entonces, con dar directrices para el gobierno de la ciudad, ni menos con saber ofrecer discursos persuasivos a la multitud o simplemente participar como un demócrata más.²⁷ El arte político de Sócrates radica en una anacalipsis dialéctica y que es, en suma, una confrontación con la moral corriente a la luz de un criterio de una vida moderada y sometida a constante examen.²⁸ Si para destruir un juicio moral acrítico que conduce al desenfreno es necesario avergonzar al interlocutor,²⁹ Sócrates no duda en hacerlo para desenmascararle. Sin embargo, este desenmascaramiento que la vergüenza suscita no se agota en un descubrimiento del oculto deseo o de la reprimida creencia del interlocutor (McKim, 1988), lo cual, a su vez, implica su careo con “la costumbre de los hombres” (Kahn, 1983), sino que, más decisivamente, la vergüenza que suscita la filosofía política de Sócrates deja que el interlocutor asuma una obligación moral que no viene de la profundidad de la conciencia subjetiva, sino del propio ejercicio dialéctico (Tarnopolsky, 2010).

En este punto el *Gorgias* resulta ejemplar, puesto que aquí el ejercicio anacalíptico de Sócrates radica precisamente en desengañar al otro mediante el avergonzamiento como un sentimiento político decisivo, en la medida que es *la mirada de los otros* la que fuerza al desengaño. Lo que específicamente ocurre aquí es el desvelamiento del rostro de la justicia a través del desenmascaramiento que realiza la vergüenza. Cabe puntualizar, además, que aquí la virtud de la justicia no se desvela tanto mediante

²⁷ Sócrates, de hecho, le confiesa a Polo que él no es un político (*Gorgias*, 473e), porque al tomar parte en ciertas funciones democráticas actúa de manera inepta.

²⁸ “El mayor bien para un hombre es precisamente este, dialogar cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y a otros, y una vida sin examen no tiene objetivo vivirla” (*Apología*, 38a).

²⁹ Téngase presente estas palabras que Sócrates dirige a sus conciudadanos y que caracterizan con claridad su propio quehacer: “Me parece que el dios me ha puesto en el mundo para algo así, y despertándoos, persuadiéndoos y avergonzándoos a cada uno, no cesaré durante todo el día de posarme en todas partes (*Apología*, 30e).

proposiciones como mediante su ejercicio, pues es precisamente bajo el compromiso de aceptar las reglas de la conversación y, por lo tanto, en virtud del acuerdo mutuo de las justas condiciones del diálogo (457c-458c),³⁰ que se podrán reconocer quiénes se muestran como justos y quiénes no. Es precisamente aquí que la ruptura del acuerdo por el cual cada uno de los interlocutores se comprometía a no ocultar sus propias opiniones conlleva admitir sin resistencia la posibilidad de la refutación y, de hecho, la necesidad de padecer vergüenza, debido a que esta emoción *posibilita al otro abrirse de algún modo a sí mismo*, aunque dependa solo de él soportar esta apertura y comportarse conforme a ello. Gorgias sostiene desde un principio que la oratoria es un ejercicio que persuade en los tribunales y en otras asambleas sobre lo que es justo e injusto (454b) con base en una creencia en vez de un saber sobre ello (454e) y reconoce, por lo tanto, que el orador no enseña qué es lo justo (455a). Porque el orador no enseña lo que es justo e injusto, sino que, más bien, persuade sobre ello, su ejercicio resulta ser algo circunstancial y, por lo tanto, le corresponde una cierta neutralidad. Porque depende únicamente de lo que en el momento se esté debatiendo, el orador ha de sostener qué es justo e injusto al captar con sutileza los movimientos del ánimo de los oyentes al respecto. Si, por otra parte, el discípulo de un orador utiliza injustamente su oratoria, sostiene Gorgias, no cabe responsabilizar al maestro de tal vicio (457b-c). En todo caso, la potencia de la oratoria reside en la capacidad de persuadir a la multitud acerca de lo que es justo e injusto, incluso aventajando a aquellos expertos en otras artes, pues solo con el industrioso uso de la palabra y no con el auténtico saber el orador obtendrá mayor crédito (459c). Ahora bien, si aventaja o no el orador al experto, replica, Sócrates, es algo que queda en suspenso. Basta con que Gorgias insista en esta ventaja para que Sócrates inmediatamente

³⁰ Para una consideración sobre las condiciones del diálogo y del acuerdo para el justo desarrollo de la conversación, véase Vigo (2001).

se apoye para sugerir que respecto a cualquier asunto el orador se encuentra en la misma situación de desconocimiento y se relaciona con cualquier asunto únicamente mediante la persuasión, lo cual “le permite aparecer ante los ignorantes como más sabio que el que realmente sabe” (459 d-e). Téngase presente, por cierto, que este intercambio está bajo la mirada de un círculo de personas que en gran parte corresponde a admiradores de Gorgias, quienes recién lo han escuchado disertar y que permanecen pendientes de sus respuestas. A la vista de tal situación resultan significativas las siguientes palabras de Sócrates:

¿[E]s necesario que quien tiene el propósito de aprender oratoria posea estos conocimientos y los haya adquirido antes de dirigirse a ti? Y, en caso contrario, tú, que eres maestro de oratoria, ¿prescindirás de enseñar a tu discípulo esto, porque no es función tuya, y harás que ante la multitud parezca que lo sabe, cuando lo ignora, y que pase por bueno sin serlo? ¿O te será completamente imposible enseñarle la oratoria, si previamente no conoce la verdad sobre estas materias? ¿Cómo es esto, Gorgias? (459d-e)

Lo que en un primer momento se había tomado como una conveniente ventaja del ejercicio de Gorgias, ahora, ante la mirada de la audiencia, parece resultar una incómoda amenaza para su reputación. Gorgias en seguida responde: “Yo creo, Sócrates, que, si acaso las desconoce, las aprenderá de mí” (460a). En este punto no reconocemos el ánimo de Gorgias, aunque Polo nos lo hace saber tras haberlo puesto Sócrates en evidencia.

¿Qué dices, Sócrates?... ¿Crees que, porque Gorgias haya sentido vergüenza en concederte que el orador no conoce lo justo, lo bello y lo bueno, y haya añadido a continuación que enseñaría esto al discípulo que se le presentara sin conocer esto? Y quizá a consecuencia de esta concesión, se ha producido cierta contradicción; esto es lo que te deleita, y tú mismo conduces la discusión a semejantes argucias..., pero ¿quién será capaz

de negar que conoce la justicia y que puede enseñarla a los demás?...(461b-c)

Gorgias se ha avergonzado por ser incapaz de mantener su primera afirmación ante la mirada de una audiencia para la cual, como ha indicado Polo, parecería inaceptable ignorar lo que es justo o bueno o bello. En Gorgias, por lo tanto, la vergüenza ha operado reprimiendo la confesión de su ignorancia ante lo que resulta para todo ateniense digno de saberse y, en ese sentido, ha terminado por contradecirse. No importa, en este caso, que Gorgias, al aceptar las justas razones de Sócrates y en contra de su propia creencia, haya valorado más la opinión de los otros, pues esta opinión bien podría haber ejercido su amenazante presión con base en costumbres reprochables. Lo importante es que la vergüenza ha operado como una pasión desmascaradora y que, con el apoyo de la contradicción, se ha puesto en evidencia una confrontación de pareceres que solo mediante la dialéctica resultan reconocibles. Tan importante como esto resulta, además, la disposición de Gorgias, quien en vez de reprocharle a Sócrates haberlo conducido a tal incómoda situación, como así lo ha hecho Polo en nombre de él, se ha dejado llevar sumisamente por los argumentos, como así lo declara el diálogo aceptando sin resistencia la terapia dialógica de Sócrates. De ahí que haya respondido con justicia a cada pregunta posterior con sucesivos “totalmente”, “sí”, “así parece” y “necesariamente”.

Conclusión

Como se ha advertido en relación con el quehacer de Sócrates, “[su] arte de la política supone cuidado o atención”, lo cual revela “el deseo de beneficiar o favorecer” (Gómez Pérez, 2019,

p. 80).³¹ Es, ante todo, en este sentido que debemos comprender que Sócrates en muchos casos recurra a la ironía, a cierto juego e, incluso, a la franca dureza, pues, como él mismo advierte, su arte, que no técnica, precisa del filo de las palabras para poner al descubierto los enmascarados rostros de la ciudad. De ahí que la *filosofía política* de Sócrates conduzca a reprimir la voluntad de poder del interlocutor y, por lo tanto, a obligarle a *dejarse llevar* por los argumentos, lo que implica que una auténtica *política filosófica* tendría que fundarse en una impotencia fundamental por la cual el político no intentase imponer sus pareceres, sino que se entregase al poder mismo del λόγος.

Referencias

- Boncacea, S. (2009). Plato: Philosophy as Politics. *META: Res. In Herm. Phen. And Pract. Philosophy*, I(1), 155-180. http://www.metajournal.org/articles_pdf/meta-i-1-2009-bocancea.pdf
- Boeri, M. (2017). ¿Cuán utópica es la Calípolis de Platón? Reflexiones sobre la “ciudad ideal” y el valor del paradigma en la explicación filosófica. *ΠΗΓΗ/FONS II*, 9-25. doi: 20318/fons.2017.3854
- Burnet, J. (1900-1907). *Platonis Opera. I-V*. Oxford Clarendon Press.
- Burkert, W. (1972). *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. E. L. Minar Jr. (trad.). Cambridge University Press.
- Charalabopoulos, N. (2012). *Platonic Drama and its Ancient Reception*. Cambridge University Press.
- Clerk Shaw, J. (2015). Punishment and Psychology in Plato's *Gorgias*. *Polis: The Journal of the Society for Greek Political Thought*, 32, 75-95. doi: 10.1163/20512996-12340039

³¹ “De esta manera, la política se ejerce fundamentalmente como comunicación o diálogo, si bien habría que entender la comunicación como apertura dialéctica a los otros en la búsqueda de un acuerdo sobre la verdad, particularmente la verdad sobre el bien común, y no como mera transmisión de información. La dialéctica puede, entonces, concebirse como una labor de esclarecimiento o restauración del médium que es el lenguaje, en el que se entretejen los lazos que dan unidad a la comunidad, lo común de la comunidad” (Gómez Pérez, 2019, p. 80).

- Crombie, I. M. (1979). *Análisis de las doctrinas de Platón. I. El hombre y la sociedad*. Torán y J. C. Armero (trads.). Alianza Editorial.
- Dillon, J. (2003). *The Heirs of Plato*. Oxford University Press.
- Euben, J. P. (1996). Reading Democracy: Socratic Dialogues and the Political Education of Democratic Citizens. En J. Ober y C. Hedrick (Eds.), *Dēmokratia* (pp. 327-359). Princeton University Press.
- Ferguson, A. S. (1921). Plato's Simile of Light. Part I. The Similes of the Sun and the Line. *The Classical Quarterly*, 15, 131-152. doi: 10.1017/S000983880000604
- Ferguson, A. S. (1922). Plato's Simile of Light. Part II. The Allegory of the Cave (Continued). *The Classical Quarterly*, 16, 15-28. doi: 10.1017/S000983880001956
- Ferrari, G. R. F. (Ed.) y Griffith, T. (trad.). (2000). *Plato the Republic*. Cambridge University Press.
- Fine, G. (1992). Inquiry in the *Meno*. En R. Kraut. (Ed.). *The Cambridge Companion to Plato* (pp. 200-226). Cambridge University Press.
- Fried, G. (2006). Back to the Cave: A Platonic Rejoinder to Heideggerian Posmodernism. En D. Hyland y J. P. Manoussakis (Eds.). *Heidegger and the Greeks* (pp. 157-176). Indiana University.
- Gadamer, H. G. (1991). *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*. En Griechische Philosophie III, GW 7. Mohr Siebeck.
- Gallagher, R. (2004). Protreptic Aims of Plato's *Republic*. *Ancient Philosophy*, 24(4), 293-319. doi: ancientphil200424241
- Gómez Pérez, G. (2019). Platón y la política como cuidado de las pasiones: sobre el tratamiento de la benevolencia en el *Gorgias*. ΠΗΓΗ/*FONS*, 4, 77-90. doi:10.20318/fons.2019.4910
- González, F. (1998). Nonpropositional Knowledge in Plato. *Apeiron*, 31(3), 235- 284. doi: 10.1515/APEIRON.1998.31.3.235
- González, F. (2012). Socrates on Philosophy and Politics: Ancient and Contemporary Interpretations. *Ideas y Valores, LXI*(149), 103-123. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/33295>
- Gutiérrez, R. (2012). El retorno a la caverna y el conocimiento de sí mismo. *Hypnos*, 29(2), 289-298. <https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/186/188>
- Howland, J. (2014). Glaucon's Fate: Plato's *Republic* and the Drama of the Soul. *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy*, 29(1), 113-136. doi: 10.1163/22134417-00291p11

- Howland, J. (1991). Re-reading Plato: The Problem of Platonic Chronology. *Phoenix*, 45(3), 189-214. doi: 10.2307/1088791
- Irwin, T. (1995). *Plato's Ethics*. Oxford University Press.
- Jedrkiewicz, S. (2011). Sobre el diálogo Teages, atribuido a Platón. En J. Martínez (Ed.). *Falsificaciones y falsarios de la Literatura Clásica* (pp. 145- 157). Ediciones Clásicas.
- Kahn, C. (1983). Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1, 75-121.
- Klosko, G. (2006). *The Development of Plato's Political Theory*. Oxford University Press.
- Landmann, M. (1941). Socrates as a Precursor of Phenomenology. *Philosophy and Phenomenological Research*, 2(1), 15-42. doi: 10.2307/2102672
- Liddell, H. G. & Scott, R. A. (1996). *A Greek-English Lexicon*, New Supplement Added. Clarendon Press.
- Lizano Ordovás, M. (2003). Paradoja y aporía en el símil de la caverna. En R. Gutiérrez (Ed.), *Los Símbolos de la República VI-VII de Platón* (pp. 37-51). Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MacKim, R. (1998). Shame and truth in Plato's *Gorgias*. En D. Griswold (Ed.), *Platonic Writings/Platonic Readings* (pp. 34-48). Routledge.
- Michelini, A. (1998). ΠΟΛΛΗΓΡΟΙΚΙΑ: Rudeness and Irony in Plato's *Gorgias*. *Classical Philology*, 93(1), 50-59. Doi: 10.1086/449374
- Planinc, Z. (2017). Aristophanic Themes in Plato's *Republic*. *The Political Science Reviewer*, 41(1), 1-32. https://www.academia.edu/33987557/_Aristophanic_Themes_in_Platos_Republic_20202020c_A_Post_Voegelinian_Reading_Political_Science_Reviewer_41_1_2017_1_32
- Platón (2011). *Diálogos I y II*. J. Calonge, E. Lledó, C. García, E. Acosta, J. Olivieri, C. Eggers (trads.). Gredos.
- Reynolds, N. B. (2012). Features of Greek Satyr as Guide to Interpretation for Plato's *Republic*. *Polis: The Journal of the Society for Greek Political Thought*. 29(9), 234-258. <https://scholarsarchive.byu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2479&context=facpub>
- Roochnik, D. (2003). *Beautiful City. The Dialectical Character of Plato's Republic*. Ithaca: Cornell University Press.
- Saxonhouse, A. (1978). Comedy in Callipolis: Animal Imagery in the Republic. *American Political Science Review*, 72(3), 888-901. doi 10.2307/1955109.

- Sazo, D. (2008). Entre el ocultamiento y el engaño. El rol de la mentira política en la *República* de Platón. *Revista Pléyade*, 1, 22-39. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2788019>
- Scott, G. (Ed.) (2005). *Selected Letters of John Keats*. Harvard University Press.
- Sheppard, D. J. (2004). Why the Philosopher Returns to the Cave. *Richmond Journal of Philosophy*, 6, 1-7. <https://es.scribd.com/document/403930988/Why-the-Philosophers-Return-to-the-Cave>
- Soares, L. (2010). *Platón y la política*. Tecnos.
- Strang, C. (1986). Plato's Analogy of the Cave. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 4, 19-34. <https://es.scribd.com/document/379656271/Oxford-Studies-in-Ancient-Philosophy-vol-4-1986-pdf>
- Strauss, L. (1946). On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy. *Social Research*, 13(1/4), 326-367. <https://www.jstor.org/stable/40982155>
- Swift Riginos, A. (1976). *Platonica*. E. J. Brill.
- Szlezak, T. (2003). La idea del Bien como arche en la *República* de Platón. En R. Gutiérrez (Ed.), *Los Símbolos de la República VI-VII de Platón* (pp. 87- 105). Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Tarán, L. (1981). *Speusippus of Athens*. E. J. Brill.
- Tarnopolsky, C. (2010). *Prudes, Perverts, y Tyrants: Plato's Gorgias and the Politics of Shame*. Princeton University Press.
- Tejera, V. (1997). *Rewriting the History of Ancient Greek Philosophy*. Greenwood Press.
- Tejera, V. (1999). *Plato's Dialogues One by One*. University Press of America.
- Teloh, H. (2008). Rhetoric, Refutation, and What Socrates Believes in Plato's *Gorgias*. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 1(23), 57-77. doi: 10.1163/22134417-90000091
- Vallejo Campos, A. (2017). Ser y Utopía en la *República*. ΠΗΓΗ/*FONS II*, 27-44. doi: 10.20318/fons.2017.3466
- Vigo, A. (2001). Platón, en torno a las condiciones y la función del diálogo cooperativo. *Tópicos*, 008-009, 5-41. <https://www.redalyc.org/pdf/288/28800901.pdf>

- Woodruff, P. (1986). The Skeptical Side of Plato's Method. *Revue Internationale de Philosophie*, 40, 156/157(1/2), 22-37. <https://www.jstor.org/stable/23946604>
- Zamosc, G. (2017). The Political Significance of Plato's Allegory of the Cave. *Ideasy Valores*, 66(165), 237-265. doi: 10.15446/ideasyvalores.v66n165.55201