

## ¿QUIÉN FUE “PLATÓN”? ALMA, CIUDAD Y ANALOGÍA

MIQUEL SEGURÓ MENDLEWICZ\*

### RESUMEN

El texto afronta dos objetivos diferenciados. Por un lado, se pretende reseñar ampliamente un libro que aborda la relación entre alma y ciudad en Platón. A partir de ahí, el segundo objetivo del texto es plantearse la diversidad de “Platones”, en tanto que clichés, que habitan en el seno del hombre-filósofo que fue Platón. Para ello se compara dos momentos centrales de la *República* y del *Político* que ponen de manifiesto dos maneras diferentes de entender qué debe ser un político. El convencimiento que late detrás de esta aproximación es que no cabe pensar la obra platónica como un sistema unitario, sino más bien como una exposición de las “diferentes” filosofías posibles.

*Palabras Clave:* Platón, analogía, ciudad, alma, *República*, *Político*

---

\* Grupo de Investigación, “Filosofía i Cultura” Facultat de Filosofia de Catalunya  
Universitat Ramon LLull

## WHO WAS “PLATO”? SOUL, CITY AND ANALOGY

MIQUEL SEGURÓ MENDLEWICZ\*

### ABSTRACT

This text tackles two differentiated goals. On the one side, it aims to offer a wide book review on Plato’s relationship between soul and Polis. On the other, it looks upon a variety of “Platos” as clichés, dwelling in the heart of the philosopher-man Plato was, and to this task two central moments of *The Republic* and *The Politician* are compared to state two different ways to understand what a politician should be. Conviction that falls like behind this approach is there is no way to understand Plato’s work as a unitary system, rather as an exposition of possible “different” philosophies.

*Key words:* Plato, analogy, city, soul, *Republic*, *Statesman*

---

\* Grupo de Investigación, “Filosofia i Cultura” Facultat de Filosofia de Catalunya  
Universitat Ramon LLull

## 1. Planteamiento

“¿CUÁL ES PENSAMIENTO POLÍTICO DE PLATÓN?” Esta pregunta puede parecer, a bote pronto, sencilla de responder. Sin embargo, en los últimos años se han puesto de manifiesto algunas posibilidades hermenéuticas que resquebrajan la tradicional sistematicidad otorgada al *corpus* platónico. En efecto, para dirimir la cuestión, podemos optar por una perspectiva unitaria, esto es, una convicción de que Platón desarrolla un pensamiento coherente que, si acaso, vive en su última fase un momento de zozobra y autocrítica, o bien por una hermenéutica más “meta-filosófica” o expositiva. Nosotros optamos por esta segunda, pues con ella se proponen nuevas hermenéuticas que nos llevan a sopesar nuevas “intencionalidades” en Platón. Así, lejos de una unidad “verdadera” y sistemática, los diálogos vienen a ser una exposición de los diferentes *modos* de filosofar que hay, lo cual presupone, implícitamente, reconocer un valor fundamental para la doctrina no escrita de Platón o, más bien, para la *intención* no escrita, algo de lo que ya hablaron G. Reale (2001) y la Escuela de Tübingen<sup>1</sup>, sobretodo estos autores<sup>2</sup>.

Nuestra aproximación se divide en dos partes bien diferenciadas. En la primera, se reseña la obra de Giovanni R.F. Ferrari *City and Soul in Plato's Republic* (2005), la cual, como puede intuirse, se centra en un análisis de relación que hay entre la estructura anímica y la de la ciudad en los

---

<sup>1</sup> Queremos destacar sobre todo a H. J. KRÄMER y su *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milano, Vita e Pensiero, 1982. También, sus *Areté bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg, 1959; *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin, de Gruyter, 1972; y, sobre todo, el apéndice que adjunta a la ya citada *Per una nuova interpretazione di Platone: rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle Dottrine non scritte* de G. Reale. Son relevantes en este contexto también las obras de K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963, y de TH.A. SLEZAK, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin-New York, 1985.

<sup>2</sup> Para una prospección sobre el “estado de la cuestión” de los estudios platónicos es muy recomendable el capítulo que el profesor Josep Monserrat, uno de los exponentes nacionales más representativos de este resurgir de la ‘cuestión’ platónica, aporta en la sugerente obra que él mismo coordina *Hermenèutica i Platonisme* (Barcelona, Barcelonesa d’Edicions, 2002), titulado “Actualitat dels estudis platònics” (pp. 7-25).

planteamientos platónicos de *La República*. Veremos qué dice el autor sobre la correspondencia entre estas dos instancias tan importantes para el esquema eidético de la obra platónica.

En un segundo momento, tomaremos como motivo de reflexión también el libro de la *República*, pero en este caso lo pondremos en paralelo con el *Político* y, analizaremos desde ahí, alguna de las controversias que nacen de ambos escritos. Con ello relucirá la cuestión última que aquí nos planteamos: ¿Quién es el Platón “auténtico”? ¿Podemos hablar de una evolución de su filosofía? Efectivamente, se ha dicho que en estas obras se plantean dos modelos diferentes de la función política y que eso puede conllevar una idea evolutiva en el pensamiento de Platón. Ello presupondría algo así como “un” pensamiento de “Platón” que acarrearía, a su vez, leer sus textos desde un epicentro filosófico que relegaría toda “doctrina” dispar a ser un mero extravío o tentativa infructuosa. Por ello, de lo que se trata en última instancia es de bosquejar otros puntos de vista que resuelvan la diversidad eidética de Platón bajo otro prisma integrador y no jerárquico — aunque tampoco anárquico— que supere todo dualismo restrictivo. Porque, además, quién sabe si con ello seríamos más fieles a lo que pudo “ser de verdad”.

## 2. Alma y *polis* en Platón

EL LIBRO DE GIOVANNI R.F. FERRARI es el fruto de una serie de lecturas realizadas por el autor en el departamento de la Universidad de Macerata en 1999. Tal y como ya apunta en el prefacio, se trata de un libro que pretende comparar la estructura del alma individual y la de la sociedad a lo largo de algunos pasajes de la *República* de Platón. Para llevar a cabo la reseña del texto, seguiremos la división capitular que tiene el libro, de modo que tomaremos cada uno de los cuatro capítulos por entero y por separado.

El primer capítulo (pp.11-36) se titula “los Hermanos”, y se centra en el papel que desarrollan los hermanos de Platón —Glaucón y Adimanto— en la escena de la casa de Céfalo. Ambos hermanos son *quietistas*, es decir, pertenecen a un movimiento que reaccionaba contra la influencia que los más bajos órdenes sociales llevaban a cabo en el poder, propugnado por ello la preeminencia de la oligarquía a cualquier tipo de democracia. La reacción de los hermanos consistía en desaprobación la corrupción existente y cultivar culturalmente sus almas (p.13). Es decir, una manera de retirarse de la vida pública y no estar involucrado en política. Aquí podríamos, sin

embargo, afirmar que cualquier posicionamiento contrario a algo es ya una toma de postura, por lo tanto, una actitud hacia ello. Desde esta perspectiva, el quietismo sería otra actitud política y social, la que precisamente intenta huir de la vida política.

En este sentido, recuerda Ferrari el cuestionamiento de Glaucón (Libro 2) sobre la profundidad última de la justicia imaginada (léase posible), y que acomete fundamentalmente la diferenciación capital entre lo bueno de lo atractivo. Algo tiene valor bien porque: (1) lo tiene por sí mismo y no por sus consecuencias; (2) lo tiene tanto por sí mismo como por sus consecuencias; (3) o bien por sus consecuencias y no por sí mismo. Estas tres maneras de acercarse a la bondad de algo quedan de antemano bien distinguidas. Pero, esta distinción responde a una manera aristocrática de clasificar los tipos de bien, y viene a expresar estados o actividades o procesos (p.18). De este modo, el hombre “caballeroso” —*gentleman*— por ejemplo, no tomará el ejercicio físico por el bien que en sí mismo tiene. No hay que mezclar la gimnasia con la medicina. En un sentido semejante, Ferrari también menciona a Adimanto, quien introduce una metáfora sobre la “auto-guardia” (*self-guardianship*) que encaja bien con lo dicho por su hermano Glaucón. El auto-contenimiento es representado como un rechazo de la contención a través de la sociedad y se ensalza, de algún modo, la auto perfección individual en un mundo imperfecto (p. 20).

En contrapartida a dicho quietismo, toma la palabra Sócrates. Su tarea es ‘desconvencer’ a los hermanos de las bondades del tal quietismo (p.22). La política en la democracia es peligrosa para la propia reputación, y ésta es una de las razones del porqué del quietismo (p.24). Pero, aquellos que no tienen ambición política en Atenas no son los mejores hombres, pues los superlativos humanos son los filósofos. Y es que en la ideal *Calípolis* (“ciudad feliz”) esos filósofos, desprovistos de ambición política, viven conjuntamente con los no filósofos (p.25). Pero, ¿quién es un filósofo? El filósofo, que es un hombre real, sale de la clase de los guerreros; por lo tanto, no puede refugiarse en el quietismo y guardarse a sí mismo, ya que su meta tiene que ver con un ir más allá de sí mismo y tomar a la totalidad de la sociedad como objetivo. Su tarea es hacer las cosas “por” la ciudad (p.29).

Hay que recordar que Adimanto espera que cada persona sea educada para que cada cual llegue a ser el propio guardián de sí mismo. Así, la pureza de la justicia, dice Glaucón —refiriéndose al alma individual— brillará hacia fuera. El filósofo, como el hombre virtuoso del quietismo, tomará en serio la tarea de mantener el equilibrio entre las partes de su alma. La diferencia entre ellos radica en que para el segundo, ‘la caída’ viene dada por un contacto con la sociedad (p.31). Y, si bien todos coinciden en que el hombre virtuoso —que no es un dios, sino un líder de hombres (p.32)— está más cerca de la salud que de la enfermedad anímica, el *ethos* del hombre virtuoso —*gentleman*— no es suficiente. Es ciertamente una tarea noble pero, solamente halla su instrumento adecuado en la vida filosófica, la cual toma la visión del bien en sí mismo por encima de la del hombre (p.34), pues tanto la belleza o la salud del alma pertenecen a un más bello tipo de Bien.

El capítulo segundo (pp.37-57) trata sobre algunas de las interpretaciones dadas a la relación entre alma y ciudad, ciñéndose sobretodo a la analógica. De hecho y, sirva de ejemplo, la metáfora de la propia disciplina o vigilancia de la propia alma encuentra su fundamento en la buena disciplina de la ciudad (policía, guardianes...), de modo que el interés de la cuestión no es meramente histórico, sino temático.

La descripción de la ciudad feliz, *Calípolis*, viene ofrecida por Sócrates desde una pretensión de realismo y rectitud (p. 38), en el sentido que una ciudad es considerada no sólo como una colección de individualidades o, en su defecto, una colaboración de éstas, sino como una estructura hierática donde unos gobiernan y otros son gobernados (p. 40). Y la relación entre el individuo y la sociedad no es simétricamente análoga. Es decir, si una ciudad es justa en tanto en cuanto sus partes ocupan su lugar proporcionado, un individuo actúa justamente —en relación con la ciudad— en el momento que actúa apropiadamente para la ciudad, según pertenezca a una superior o inferior parte de la misma (p.41). La analogía no es, pues, perfectamente simétrica, por lo que conviene someter a revisión el enfoque de B. Williams. Según Williams, una ciudad será justa si sus miembros lo son, luego la relación entre una y otra justicia es proporcional. La cuestión es que en *República* se dejan claras tres estancias o grupos sociales en la ciudad, cosa que nos conduce a ver la ciudad justa como la proporción justa de esas clases. De modo que un individuo que tenga en carácter análogo a algún tipo de ciudad no se supone que tenga que ser un miembro de este tipo de ciudad. Además,

si seguimos esta vía de análisis —analogía directa— queda sin explicar cómo se dan virtudes individuales que no se encuentran en las ciudades donde se hallan dichos individuos (p. 44).

Ahora bien, que no podamos sonsacar la autodisciplina de los miembros de una ciudad por el mismo hecho de pertenecer a una ciudad auto-disciplinada, no significa que en *Calípolis* se pase por alto dicha auto-disciplina (p.46). De hecho, la tarea queda no es cuestión de una clase en particular (p. 48), sino que, entendida siempre como un control de lo inferior por parte de lo superior, lo cual no significa un control de lo racional sobre lo emotivo sino una medida —racional si se quiere— de las emociones y los apetitos (p.47), deviene un “quehacer” requerido universalmente. En todo caso, parece evidente que la interpretación de Williams no nos permite entender la diversidad de caracteres que engloba la democracia, pues es evidente que la ciudad es sabia *no* porque predomine en ella individualidades sabias (p.50), o viceversa.

Termina el capítulo Ferrari haciendo una breve referencia a Jonathan Lear y su interpretación de la relación platónica entre ciudadano y *polis* según un esquema de internalización y externalización de caracteres políticos. Por la primera entiende el proceso por el cual la sociedad crea al individuo para el *papel* que el debe de “jugar” en ella. Mientras que con “externalización” se refiere el proceso inverso: la acomodación de la sociedad alrededor del individuo y la educación de las posteriores generaciones según esos preceptos y preferencias (p.51). Sobre este esquema opina recelosamente Ferrari que su aplicación nos llevaría a una epifenómeno de relaciones causales, haciendo converger los caminos paralelos de la sociedad y el individuo. Pero, lo más importante es que no se invoca a este tipo de internalización en la *República*, ni tampoco la externalización juega un papel relevante en el texto platónico (p.52). Luego éstas no nos ayudan a desentrañar qué podía entender “Platón” bajo el concepto de *analogía*.

En el tercer capítulo (pp. 59-83), al hilo de lo dicho, calibra Ferrari las posibilidades de una comprensión metafórica de la relación entre ciudad y alma, es decir, una relación entre las clases de la ciudad de *Calípolis* y la disposición anímica de sus partes de tipo no causal (p.60). El núcleo de dicha correspondencia —entre la ciudad y el alma— es lo que Aristóteles llamó una metáfora proporcional o similitud.

Para ello, vuelve sus ojos Ferrari a la herencia de la cultura griega (Píndaro o Aristófanes, por ejemplo), de la que Platón tomó la premisa de una conversión al liderazgo racional en el alma como paso previo para el éxito del liderazgo de los “inteligentes” en la ciudad (p.63). También, la relación entre la salud y el cuerpo sirvió como modelo para el “sentido” buscado —de cara a la disposición de la ciudad. Precisamente, dicho concepto de “salud” le es muy útil para entender la analogía alma-cuerpo, ya que lo podemos considerar como una metáfora de proporción que antecede a dicha relación (p. 64). Una relación de proporción cuya nota definitoria es el ser perfectamente reversible (p.65), aunque habría de comprobarse que eso se cumple en cada uno de los diferentes modelos políticos de la *República*.

Comienza el autor por la timocracia, en la cual el hombre es como la sociedad, timócrata, pues la relación analógica es directa, es decir, reversible. En este sistema político, los filósofos no están por mucho tiempo en el poder: se trata de una sociedad militar (p.67). La timocracia se define, entonces, como una sociedad donde se ama la victoria y el honor; donde el elemento primordial es el militar. De modo analógico, se define el alma timocrática como aquella que reúne el poder en sus manos, en la que manda el espíritu de amor hacia la victoria. Por eso, el hombre timocrático tiene el carácter del régimen, no el carácter del *líder* de este régimen (p. 70).

A la timocracia la sucede la oligarquía. En ella, el poder de la *polis* está en manos de unos pocos. Su apetito gira entorno a las riquezas hasta el punto de carecer de “más” voluntad para levantarse militarmente contra otras comunidades (a nivel de ciudad), por ser incapaz de desprenderse de la “necesidad” de ostentar una buena fama entre sus conciudadanos (p.71). Así, no cualquier amante del dinero tiene el carácter del hombre oligarca, sino sólo aquel que lo atesora para mantener su poder. El propio Adimanto así lo afirma, al reconocer que los caminos de la ciudad y del alma oligarca recorren vías parecidas aunque también desemejantes (p.72).

Por último, nos queda la democracia. Ésta es la sociedad donde cada cual tiene la oportunidad de “arreglar” su vida según le plazca y, por lo tanto, donde se permite la diversidad de estilos de vida. No sólo la ciudad, sino también sus miembros, gozan de libertad. Una libertad de la que son celosos y guardianes, y por ello se rebelarán contra cualquier atentado contra ella. Ahora bien, en la democracia anida una problemática que afecta

análogamente tanto al alma como a la ciudad, pues cuando cada ciudadano afirma su libertad, la ciudad se torna anárquica, lo mismo que el alma, que se sume en el caos de la ingobernabilidad cuando se atiende a cada uno de los “deseos” particulares que padece (p. 74).

Se aprecia, en esta forma, que la constitución de los tipos sociales se base en una correspondencia de proporciones. Una simetría que contiene las instrucciones de cómo vivir en esa sociedad: el macro y el microcosmos están organizados en su totalidad en relación con los otros (p.79). Con ello, viene incoativamente dado un elogio final (*telos*) a la vía de la convivencia social, que es precisamente la contraoferta socrática al quietismo (p. 80). Por otra parte, queda claro que tanto timocracia, oligarquía y democracia, en tanto que globalidades, no concretan ni satisfacen necesariamente las ambiciones de todo timócrata, oligarca o demócrata.

Y, así llegamos al cuarto y último capítulo (pp. 85-116). En éste estudia Ferrari la asimetría propia del tirano y del filósofo rey. Recordemos que la metáfora de proporción es a priori convertible, esto es, aplicable a la relación ciudad-individuo o individuo-ciudad, aunque en la realidad no se garantiza una equidistancia efectiva en su aplicación, pues no es lo mismo que el referente primero sea el individuo o sea la sociedad (p.85). En todo caso, los extremos de la correspondencia entre el alma y la sociedad, encontramos las figuras del tirano y del filósofo (p.87).

Al respecto, pudiera parecer en un principio que dicha correspondencia es equilibrada y constante en Platón, pero hay episodios de la *República* en que se propugna una clara exaltación de lo individual que desborda lo colectivo (p.89). Sin embargo, y aunque el autor repase y compare las posiciones de Isócrates y las de Platón sobre esta cuestión de la asimetría y la preponderancia del elemento individual sobre el colectivo, el núcleo del capítulo lo hallamos en el estudio de la figura del tirano y la del filósofo-rey.

Sócrates describe en el Libro 8 la sociedad tiránica y lo hace, refiriéndose al tirano, como aquel que guarda el poder en él mismo (en correspondencia con lo que describe en el Libro 9). Como se ha visto, no se da en las sociedades una relación analógica directa entre lo individual y lo colectivo; pero, en el caso del tirano, este tipo de relación no se antoja descabellada.

El tirano tiende a mantener todo el poder en sí, y del mismo modo reduce la ciudad a su propio interés, sometiéndola a sí mismo (p.95). Los límites de su poder no se quiebran ante nada, y se expande sobre la totalidad de los hombres. El resultado de ello es el establecimiento de una relación ya no analógica, sino causal entre el individuo y la colectividad (p.97), pues es el tirano es para “su” sociedad el origen de la propia naturaleza (p.98).

Tal externalización no la hallamos, en cambio, en la figura del filósofo rey. Éste, que en principio ha internalizado el orden ideal de las formas, no mira ya hacia sí mismo sino que, en tanto filósofo, “sonsaca” directamente de ese “*kosmos*” el modelo según el cual se regirá la ciudad (p.101). En cierto modo, el filósofo es un “visionario”, ya que en la contemplación de lo que fenomenológicamente le viene dado (ya sea “interior” o “exterior”) reconoce los reflejos de las formas universales, pudiendo *adivinar* en última instancia la relación fundamental que une el micro y el macrocosmos. Es su tarea “original”, pues, la de reconocer las formas, e incluso en su segundo momento, el ensayo de su instauración entre la comunidad de los hombres. Por eso, se dice que la filosofía es la mejor de las actividades humanas (p.103).

Con todo, Glaucón duda que esa ciudad pueda ser algo más que una ciudad de palabras, es decir, utópica. Ciertamente, *Calípolis* es una ciudad ideal, pero el que construye en el cielo es un “dios”.... Un “dios” de naturaleza humana que nos lega su creación a través de un libro y no el lugar donde descansan las estrellas (p.106). La tarea del filósofo es hacer el Bien para su sociedad, esto es, reproducir lo que le ha sido mostrado en el mundo de las formas. En un sentido, su artefacto no será más que un constructo humano, ciertamente, pero sin duda el más bello de todos (p.107).

Es evidente que el filósofo deberá tener un alma “sana”, aunque su meta no radique *sólo* en eso. Su total realización se dará cuando se convierta en rey de “todos”, ya que sólo así su “virtud” quedará completamente manifiesta (p.110). Aún así, tampoco se dará una plena analogía entre los polos de la relación, pues por ejemplo, la solidaridad, que se impone naturalmente en el plano individual, requerirá del uso de la ley para asegurar su éxito en la ciudad (p.115). Con todo, lo que realmente destaca al filósofo es su capacidad de “ver” la globalidad de las cosas, a saber, lo pequeño y lo grande en los avatares y posibilidades de la sociedad. Esa visión de conjunto está al alcance de unos pocos elegidos a los que hay que dejar libre el paso para que lleven a buen puerto las riendas de la sociedad.

Con el estudio de estas dos figuras de suma importancia individual, pero de matices totalmente diferentes en cuanto a su poder y su papel en la globalidad de la sociedad, termina el libro de Ferrari. En él, la analogía queda sometida a puntualizaciones que nos hacen revisar la certeza de la correspondencia entre alma y ciudad en Platón. Una dialéctica siempre fecunda y actual, porque nuestro mundo estético, ético, político y ontológico es diverso, complejo y hasta contradictorio. Por ello, cabe afinar al máximo un método analógico que sea tan sumamente respetuoso con la pluralidad cromática del tapiz de lo real como presto a “decir” aquello en lo que todo converge<sup>3</sup>.

### 3. ¿Qué significa “ser político”?

NOS PROPONEMOS AHORA REFLEXIONAR sobre dos de los momentos cumbre de *La República* y del *Político*. Las últimas páginas de la obra de Ferrari nos han legado unas reflexiones que mucho tienen que ver con el nervio central de la cuestión que nos planteábamos al comienzo de este escrito: ¿hay en Platón una idea homogénea entorno a la figura del político? Por ello, y con tal de tener la mayor cantidad de variables hermenéuticas para encarar la cuestión, es interesante acudir precisamente a estas obras, porque en ellas hay un acceso a lo político que sugiere, como mínimo, una dualidad de enfoques. Decimos “momentos cumbre” porque entendemos que, en primer lugar, se trata de los momentos donde se dice lo que precisamente se *quiere* decir y, en segundo, porque al modo de la silueta que traza una cumbre, hallamos su vértice más alto en el centro de la distancia que hay entre las faldas del monte. Valga esta metáfora para hacer entender que en ambos casos encontramos en este “episodio” central del texto el momento clave

---

<sup>3</sup> Ello plantea una cuestión hermenéutica fundamental de difícil solución. En este sentido, Mauricio BEUCHOT propone una analogía de proporcionalidad que afirme un mínimo común denominador para todo y que a su vez permita el ser-propio de las diferencias. En este sentido, lo simbólico se constituye como el lugar propio de la expresión de una hermenéutica analógica. Con todo, la cuestión última de su constitución queda abierta, pues ¿por qué no significa asumir un determinado unívoco y un ejercicio más allá de lo simbólico? ¿No significa apelar a la realidad como último fundamento de verificación, la invalidación última de lo simbólico como el lugar propio de la analogía? (Cf. Tratado de hermenéutica analógica, México, UMAM, 1997; Perfiles esenciales de la hermenéutica, México, Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filológicas, 2002; Hermenéutica, analogía y símbolo, México, Herder, 2004).

de la obra. Son, para la primera, el mito de la caverna y la visión del Bien que tiene el esclavo y, para la segunda, la exposición de la justa medida como la *ponderada* actuación política deseable.

Naturalmente, se podrá objetar la arbitrariedad de dichas afirmaciones y entender como clave hermenéutica del texto platónico otros pasajes. Pero, aquí se asume que la obra de Platón, “*el método dialéctico, la concepción política, la teoría de las ideas, reenvían a una invención más significativa aún, como lo es la de la filosofía misma*” (Chatelet 1967, 15). Y esto significa que el cliché “Platón” es sin duda nuestro tamiz de lectura más habitual, lo cual no debe significar que sea el único. Ese cliché, resultante de la situación posterior al mismo Platón e incluso a Aristóteles, (Martínez 1996, 148), y fruto de toda *la* historia hermenéutica, debe ser puesto en duda para poder sopesar la posibilidad de que la obra platónica sea, en su última intención, una magna ilustración de lo real, y en la que uno “*debe ser capaz de habérselas con*” con la cosa misma planteada (Ibid., 16-17), con lo “que hay”.

¿Y qué es lo *que hay* entorno a la política? Comencemos por *La República* donde quizás se ha pretendido encasillar a “Platón”. Este célebre diálogo transcurre durante una noche y tiene su momento central, tanto en el espacio que ocupa como por jerarquía temática, en la exposición del Mito de la Caverna (514a-517d). La historia, conocidísima, que ahí se relata pretende mostrar cómo la contemplación de la luz libera de las cadenas de la mentira y la apariencia. En el plano de la praxis de la ciudad, de la “cuestión de la ciudad”, dice Platón que, a menos que los filósofos reinen o en su defecto los reyes actuales se adiestren en la filosofía, no habrá remedio para los males que azotan a la *polis* (473 d-e). En este sentido, el político será aquel que gusta contemplar la verdad (476a) y, por lo tanto, encaminado siempre dispuesto a aprender (475d). Por ello, su inclinación será la de adherirse a los seres en sí (480a), alejándose en lo que pueda de toda apariencia.

Desde esta anotación previa que antecede a la exposición propiamente dicha del Mito en el Libro VII, no es difícil comprender que el esclavo que ha partido desde las profundidades de la cueva sea el líder, es decir, el que sube al punto más alto posible desde el cual poder contemplar el Sol. Dicho hombre será el que luego volverá a descender a las tinieblas para

compartir, infructuosamente, la beatitud de la visión con sus prójimos. La imagen, sin duda rica en matices, tiene todos los elementos simbólicos clásicos de la visión de la verdad: luz, ceguera posterior a la visión, dolor, incomunicabilidad de la experiencia, incompreensión por parte de los semejantes, etc.<sup>4</sup>

Si el filósofo y el rey o gobernante deben estar en la mayor medida posible identificados, eso significa que al mando de la ciudad debe estar alguien con suficiente adiestro para llevar las riendas de la *polis* y, a su vez, una idea de educación entendida como *iniciación* en el proceso de la contemplación de la verdad. La dialéctica, que es el camino que lleva al conocimiento del principio mismo, del fundamento que a todo le da consistencia, dota de un especial *conocimiento* a los que la poseen (533d-535c). Por lo tanto, será de entre esos privilegiados donde deberá buscarse al que “más capacitado” esté para gobernar la ciudad.

Con todo, el esquema es *ideal*, pues no hay sistema político que convenga a la naturaleza filosófica (497b), de modo que la visión del Bien no es algo que esté al alcance de todos esos elegidos, por ser el último eslabón del ya de por sí duro proceso de educación (517c). El Bien, su visión y contemplación, es lo que proporciona conocimiento y verdad (508e), y aquel que “tiene” dichas cosas es el filósofo, un privilegiado entre los privilegiados. Solamente el filósofo es con propiedad una alma justa, en el sentido que cada una de sus partes ocupa el lugar *justo* que le toca, y tiene al mando de su totalidad el elemento filosófico de la misma (587a). La ecuación resultante es fácil de entrever: si el filósofo es el que tiene una alma justa, solamente él podrá gobernar las partes de la ciudad de modo equitativo y justo. Además, él, como dialéctico que se presupone que es, es el único que tiene una visión de conjunto de las cosas (537c), y así es también el único que tiene a su alcance poder distribuir a cada sector de la *polis* la parcela *justa* que le corresponde.

Resumiendo, podemos decir que el esclavo es el que siendo liberado de las cadenas vuelve la vista a la “luz” y, obligado a levantarse por ello (*eros*), descubre la verdad de la luz solar, que todo lo ilumina. Luego, regresa a

---

<sup>4</sup> En este sentido, es análoga en cuanto a su simbolismo la conversión de Saulo de Tarso acaeció precisamente tras una ceguera de tres días causada por la Luz del Señor (Hch 9:1-22).

donde sus compañeros, pero ellos no le pueden comprender porque les falta, precisamente, el “don” de la Luz. Aunque el pasaje platónico no deja claro si la situación en la caverna es una situación antinatural del hombre o, la del filósofo en particular (515c), sí manifiesta que en ese contexto de sombra, la totalidad de los hombres allí presentes están sujetos a error, y sólo por la obligación a la que “se” somete a uno de ellos (preludio de la *educación*), puede tomar conciencia ese desdichado deambulante ontológico —aunque de ahora en adelante privilegiado— de la situación de apariencia, mentira e ignorancia, y por lo tanto de injusticia, a la que están sometidos.

Veamos ahora lo que se nos propone en el *Político*. La cuestión última a plantearse es sobre la esencia del hombre político y si éste posee o no una ciencia (258b). “Ciencia” —*episteme*— que, en el *Sofista* (219a) es enfocada desde la “*téchnê*”, un concepto que en Platón tiene su sentido más propio en la referencia al trabajo artesanal. De algún modo, pues, la misma pregunta lleva como respuesta incoativa la necesidad de no contraponer el saber apriori teórico al práctico, ya que en ambos hay un conocimiento del modelo inteligible eterno (Isnardi 1966: 1-6).

Después de esgrimir las posibilidades de la *diéresis* como método para concretar las posibilidades de solución a la cuestión, se introduce un mito “corrector” que muestra las carencias del método anterior y, así, la conciencia del propio error. Se introduce por ello una nueva posibilidad: la reflexión sobre un paradigma (277a-278e) que nos permita considerar un modelo descriptivo fehaciente de la función del político (279a). Tras un breve excurso, se concluye que el más atinado es el que proporciona el arte de tejer, proceso que consiste básicamente en “algún tipo” de combinación (281a). Llegamos así al punto más interesante, el de la *justa medida* (283a-287b). A lo largo del Diálogo se ha venido haciendo referencia a los excesos y los defectos de las cosas, así como al “más” y al “menos”. Pero, en esta sección se plantea la cuestión de la medida en su forma más radical, explícita y podríamos decir ontológica. Dice el Forastero, uno de los personajes del diálogo, proviene de Elea, y con un *papel* marcadamente aleccionador en estos pasajes, que la esencia última, o mejor, el “ser esencial” consiste en la *producción* de la justa medida (283 d-e) (Monserrat, 1999: 165), es decir, el término que precisamente permite decir el *más* y el *menos* de las cosas. Una reflexión sin duda muy ligada a la *praxis*, pues tanto el arte de tejer como la política se cuidan sin excepción de no caer en el defecto o en el

exceso, pues sólo preservando la medida, la *justa* medida, es posible alcanzar la belleza y la bondad (284b). Asimismo, el estudio de los tipos de medida —teórico o práctico— nos lleva a considerar que la justa medida define las cosas en tanto en cuanto las circunscribe en unos límites, en un parámetro de orden y en relación al medio, ya sea para los casos teóricos como para los retos prácticos. Conviene notar aquí una novedad platónica respecto a los pitagóricos. Siempre se ha hecho hincapié en la referencia y deferencia del pensar platónico hacia el pitagorismo, sin embargo aquí Platón piensa diferente a sus antecesores, pues para aquellos el *más* y el *menos* sólo se dicen por relación entre ellos, mientras que para Platón se dicen en referencia a un mediador entre ellos, a una referencia más allá de ellos desde la cual precisamente se puede decir el “más” y el “menos” (284 d-e) (Ibid., 175). Cabe decir, hablando en términos de analogía, no hay proporcionalidad, sino fundamentalmente atribución, pues las cosas son en la *medida* que están contrapuestas de un máximo.

Este importante pasaje, que ha reconducido el Diálogo a una exposición más propiamente metafísica, nos descubre la justa medida como un principio ontológico nuevo, un punto de referencia ineludible para cualquier discurso y sobretodo para cualquier acción (284c). Detrás de cada acción, de cada decisión, está el *logos* de la justa medida (¿Heráclito?), la ley que permite legislar, el código que nos permite decir y juzgar sobre las cosas y hechos. En este contexto, la función del político es, entonces, la de *entretener* una comunidad, y por lo tanto, no sólo *debe* saber lo que debe *saberse* para gobernar, sino que además tiene que recibir de los gobernados su consentimiento previo para poder legislar según lo estipulado (lo “tejido”). En efecto, sólo si se le entregan las riendas, puede el político “tratar” de conducir las lo mejor posible, siempre “según el caso”. En este sentido, si bien no debería coaccionar ni manipular a los gobernados para obtener más “consentimiento”, sí debe imponerse de alguna manera<sup>5</sup>. En el fondo,

---

<sup>5</sup> Parece ineludible mencionar aquí a Leo STRAUSS (1899-1973), destacado político neoconservador estadounidense de origen alemán, cuya relevancia estriba en el reclamo que hizo de una mitología hecha a medida y puesta en marcha por el poder para cohesionar la sociedad y hacerla fuerte frente al cambio y relatividad de la democracia liberal. Dicha mitología debería “conectar” con todos los niveles de la sociedad, de lo que se concluye que un buen político sería aquel que sea capaz de transmitir unidad y estabilidad a través de unos valores que, con todo, no debe forzosamente compartir. En breve: no es necesario que un político crea en la

late tras esta compleja cuestión de la “autoridad” última del político la dicotomía del mundo que mantiene hacia una ley que necesita (la del político-filósofo) pero que asimismo se niega a reconocer (301 a-c)<sup>6</sup>.

La brevísima incursión en este par de textos platónicos nos brinda unos primeros elementos para plantearnos *qué* sucede entorno al pensamiento de Platón. ¿Hay contradicción entre ambos textos? ¿Lleva a cabo Platón una revisión de sí mismo en el *Político*, un texto escrito en los años de madurez (367-362 aC)? ¿Qué es más “platónico”: el esencialismo de la *República* o la volatilidad de la *praxis* del *Político*? Éstas y demás cuestiones acechan a cualquier lector que lea los textos desde una perspicacia nada exigente. Pero, para poder acotar mejor las posibilidades de respuesta, es bueno recordar lo que decíamos al principio de esta segunda parte: quizás a los textos platónicos no haya que interpretarlos desde el cliché “Platón”, ya prefijado de antemano en nuestras mentes, sino más bien desde una revisión de ese cliché a la luz de los textos que nos dejó Platón. Y, la verdad es que, según parece, en este segundo diálogo: “*Platón se está acercando cada vez más a la posición aristotélica de que, para objetivos prácticos, el conocimiento del Bien más elevado es insuficiente, a menos que se sepa qué medios para conseguirlo son inmediatamente*

---

insuperabilidad de los valores que pregona. En cuanto a su labor estrictamente académica, destaca la recuperación platónica que llevó a cabo a partir de una mayor atención de su pensamiento político en detrimento del metafísico, y que influenció a algunos de sus discípulos. Así, Stanley ROSEN se hace eco en su libro sobre la *República* (*Plato's Republik: a Study*, Yale U. Press, 2005) de la idea straussiana de que dicha obra platónica responde más bien a una comedia que a una propuesta política estructurada. Asimismo, su libro *Hermeneutics as Politics* (Yale U. Press, 2003<sup>2</sup>) nos ayuda a tener una perspectiva más amplia del propio Strauss, cuyas excentricidades respondían fundamentalmente a una influencia más que notable de Nietzsche, siempre enfocada, eso sí, en Kant. Para una suficiente y asequible introducción a la figura de Strauss puede consultarse: SALES CODERCH, J. i MONSERRAT MOLAS, J., *Introducció a la lectura de Leo Strauss*, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions, 1991; DEUTSCH, K. L. and SOFFER, W., *The Crisis of Liberal Democracy: a Straussian Perspective*, Albany (N.Y.), State University of New York Press, cop. 1987; LAMPERT, L., *Leo Strauss and Nietzsche*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.

<sup>6</sup>Cf. I.M. CROMBIE, *Análisis de las doctrinas de Platón. I, El hombre y la sociedad*. Madrid, Alianza Ed., 1979, pp.180-182.

*aplicables*”<sup>7</sup>. Teniendo en cuenta siempre el dato cronológico que fue Aristóteles quién sucedió en el tiempo a Platón.

Con todo, también se hallan en los textos algunos claros paralelismos, lo cuales ayudan a acortar la diferencia conceptual existente entre ellos. Veamos un par de ellos.

El primero de ellos, es que en ambos textos se enaltece la posesión de un saber teórico no al alcance de todos. En la *República* se nos plantea este saber como fundamental, como el paso necesario hacia cualquier emancipación. En el *Político* el protagonismo de este saber no es tan explícito, pero ello no excluye que ciertamente el conocimiento de la justa medida — también el de corte aristotélico— requiera de una ejercitación racional e intelectual (si se quiere más formal que en el caso anterior). Es un saber prudente, selectivo y seleccionador (*phronesis*), y aquél que lo posea deberá ser depositario por ello del máximo respeto y confianza. En este sentido, también en ambos escritos se intuyen las dificultades que el filósofo hallará en su relación con sus semejantes, recelosos de entregar su aparente ‘libertad’.

El segundo paralelismo consiste en que en ambos escritos la justicia tiene un protagonismo primario. En la *República*, la distribución equitativa de las tareas se torna fundamental para dilucidar sobre la justicia o ausencia de ella en una *polis*. En el *Político*, la justicia como fundamento del juicio equitativo no dista mucha de la visión política de la ciudad justa, pues en ambos casos hay proporción; si bien, en el segundo el justo medio es el punto de referencia, el eje sobre el que se apoya el juicio, y por tanto el punto de partida, en el primero, la justicia es más bien el resultado final, el equilibrio preciso de las diferentes partes que entran en juego, y como tal responde a un resultado más que a una premisa. Sin embargo, no por ello se excluye una cierta precognición de lo justo (y más si tenemos en cuenta el papel de la memoria en Platón) que precisamente guía la senda hacia esa justicia. En este sentido, empero, sí hay en cuanto al modo de analogía, variabilidad de planteamientos: en la *República*, la justicia es una virtud de proporciones, que remite en última instancia a un equilibrio interno de las propias variables (virtudes), mientras que en el *Político* ésta remite a un máximo, que es precisamente el que calibra el valor último (media) de las relatividades.

---

<sup>7</sup> Cf. W. K. C. GUTHRIE. *Historia de la Filosofía Griega. V, Platón. Segunda época y la Academia*. Madrid, Ed. Gredos, 1992, p.186.

#### 4. Conclusión

TODO LO DICHO NO DEBE APARTARNOS de las dificultades que realmente vemos a la hora de concatenar las ideas que uno y otro diálogo exponen. Frente al esencialismo ontológico que se desprende en toda la *República*, se presenta la alternativa en el *Político* en forma de relativismo político, o por lo menos un formalismo maleable de lo que es ser político. En el primero, parece defenderse un conocimiento de contenidos, de aspecto absoluto y fundamento de toda acción política. Y, por el contrario, en el segundo, se nos propone un absoluto formal (el justo medio) cuyo contenido varía según la acción que se nos plantea.

Y, así podríamos seguir, enumerando diferencias y matices que siempre desembocarían en la misma cuestión: ¿quién es Platón de veras, el de *República* o el del *Político*?

A tenor de lo expuesto aquí, la respuesta es ambigua: los dos y ninguno. Los dos porque en ambos filosofamos de la mano de Platón y él nos lleva allí donde él quiere. Por lo tanto, nada hay de inocente en su discurso. Y, ninguno, porque creemos que Platón, o el cliché de “Platón”, no responde a ningún diálogo concreto ni a ninguna suerte de ideas más o menos desarrolladas en un corpus sistemático. Más bien consideramos que Platón hace una *metafilosofía* en toda regla, es decir, compone un tapiz de todo “lo que hay”, de todas las teorías que se expresan sobre una determinada materia. Y, en el *Político* expone tanto la teoría eidética de la sabiduría del Bien como fundamento de lo bueno como la visión más pragmática, no exenta de a priori formal, donde la acción buena se constituye como una sabia y concreta decisión entre los extremos. Con todo, ¿tiene Platón preferencia sobre alguna de ellas? Sin duda, esta sería otra forma de enfocar la cuestión, lo cual exigiría, asimismo, revisar todos los *aprioris* que condicionan la respuesta, siendo el más importante de ellos saber quién es *la voz* de Platón. En este sentido, si consideramos que Sócrates es la palabra autorizada de Platón, entonces la *República* se sitúa en clara preferencia (como hemos dicho, en el *Político* es el Forastero quien asevera sobre el justo medio), pero, en todo caso, es esta una cuestión —juntamente con otras— que queda abierta y sujeta a nuevas investigaciones (Monserrat 2002). Quedémonos por ahora con que la “*estrecha relación entre texto e interpretación resulta evidente teniendo en cuenta que ni siquiera un*

*texto tradicional es siempre una realidad dada previamente a la interpretación. Es frecuente que sea la interpretación la que conduzca a la creación crítica del texto”* (Gadamer 2000: 329), así que asumamos la difícil y comprometida tarea de desentramar el destino final de nuestros clásicos desde una cautelosa prudencia siempre abierta a nuevas hipótesis.

### **Bibliografía**

- CHATELET, FRANÇOIS, 1967. *El Pensamiento de Platón*, Barcelona, Ed. Labor.
- FERRARI, GIOVANNI R.F. 2005. *City and Soul in Plato's Republic*. Chicago: University of Chicago Press. Original en italiano *Città e Anima nella Repubblica di Platone*, La Morelliana, 2003.
- GADAMER, H.-G., 2000. *Verdad y Método II*, Salamanca: Sígueme.
- ISNARDI PARENTE, I., 1966. *Techne. Momeni del pensiero greco da Platone ad Epicuro*, Firenze.
- MARTÍNEZ M., FELIPE, 1996. *Releer a Platón*, Madrid, Ed. Istmo.
- MONSERRAT, JOSEP, 1999. *El polític de Plató. La gràcia de la mesura*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.
- MONSERRAT, JOSEP, 2002. *Hermenèutica i Platonisme*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.
- REALE, GIOVANNI, 2003. *Per una nuova intepretazione di Platone: rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle 'dottrine non scritte'*. (Trad. cast.: *Por una nueva interpretación de Platón: relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las 'Doctrinas no escritas'*, Barcelona, Herder). También: (2001) *Platón: en búsqueda de la sabiduría secreta*. Barcelona: Herder.