

## SÓCRATES

Lo que dice Hegel acerca de la filosofía en general, que «la lechuza de Minerva levanta su vuelo solamente al caer el crepúsculo»,<sup>1</sup> es válido solamente para una filosofía de la historia, es decir, es verdadero con respecto a la historia y se corresponde con el punto de vista de los historiadores. Por supuesto, Hegel se animó a adoptar este punto de vista porque pensó que la filosofía realmente había comenzado en Grecia tan sólo con Platón y Aristóteles, quienes escribieron cuando la polis y la gloria de la historia griega tocaban a su fin. Hoy sabemos que Platón y Aristóteles fueron más bien el comienzo que la culminación del pensamiento filosófico griego, el cual había emprendido su andadura cuando Grecia hubo alcanzado o casi alcanzado su clímax. Sin embargo, sigue siendo cierto que tanto Platón como Aristóteles se convirtieron en el comienzo de la tradición filosófica occidental, y que este comienzo, en contraste con el comienzo del pensamiento filosófico griego, tuvo lugar cuando la vida política griega estaba efectivamente acercándose a su fin. En toda la tradición de pensamiento filosófico, y, particularmente, de pensamiento político, no ha habido quizá un solo factor de una importancia y con una influencia

1. Vale la pena citar al completo la frase del prefacio de Hegel a su *Filosofía del Derecho*, en la cual aparece esta famosa imagen: *Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau lässt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug* («Cuando la filosofía pinta de gris sus tonos grises, entonces adquiere la forma de una vida envejecida. El gris sobre gris de la filosofía no puede ser rejuvenecido, sino solamente comprendido. La lechuza de Minerva levanta su vuelo solamente al caer el crepúsculo»). (N. del e.)

tan abrumadora sobre todo lo que iba a venir después como el hecho de que Platón y Aristóteles escribieran en el siglo IV, bajo el impacto de una sociedad políticamente decadente.

De este modo, el problema que surgió es el de cómo el hombre, teniendo que vivir en una polis, puede vivir al margen de la política; este problema, que guarda a veces un extraño parecido con nuestra propia época, se transformó muy rápidamente en la cuestión de cómo es posible vivir sin pertenecer a forma alguna de gobierno, esto es, bajo las condiciones de la ausencia de gobierno o, como diríamos hoy, sin Estado. Más grave incluso fue el abismo que inmediatamente se abrió entre el pensamiento y la acción, y que no ha sido cerrado desde entonces. Toda actividad pensante que no sea meramente el cálculo de los medios para obtener un fin buscado o deseado, sino que se preocupe por el sentido en su acepción más general, desempeña el papel de un «pensamiento tardío», esto es, posterior a la acción que hubiese decidido y determinado la realidad. La acción, por su lado, es relegada al terreno sin sentido de lo accidental y lo aleatorio.

## II

El abismo entre filosofía y política se abrió históricamente con el juicio y la condena de Sócrates, que en la historia del pensamiento político representa el mismo papel de punto de inflexión que el juicio y la condena de Jesús en la historia de la religión. Nuestra tradición de pensamiento político comenzó cuando la muerte de Sócrates hizo que Platón perdiera la fe en la vida dentro de la polis y, al mismo tiempo, pusiera en duda ciertas enseñanzas fundamentales de Sócrates. El hecho de que Sócrates no hubiese sido capaz de persuadir a sus jueces acerca de su inocencia y sus méritos, los cuales eran bien obvios para el mejor y más joven de los ciudadanos de Atenas, hizo que Platón dudara de la validez de la *persuasión*. A nosotros nos resulta difícil comprender la importancia de esta duda, porque «persuasión» es una traducción muy débil e ina-

deuada del antiguo *peithein*, cuya importancia política se advierte en el hecho de que Peithō, la diosa de la persuasión, tenía un templo en Atenas. Persuadir, *peithein*, constituía la forma de discurso específicamente política, y, puesto que los atenienses se enorgullecían de que ellos, al contrario que los bárbaros, conducían sus asuntos políticos en la forma del discurso y sin coacción, consideraban la retórica, el arte de la persuasión, como el arte más elevado y verdaderamente político. El discurso de Sócrates en la *Apología* es uno de sus grandes ejemplos, y es en contra de esta defensa que Platón escribe una «apología revisada» en el *Fedón*, a la cual denomina, con ironía, como «más persuasiva» (*pithanoteron*, 63b), puesto que concluye con un mito sobre el «más allá», repleto de castigos físicos y recompensas, concebido para atemorizar en vez de para simplemente persuadir al público. El argumento de Sócrates en su defensa ante los ciudadanos y jueces de Atenas había sido que su comportamiento estaba encaminado al mayor bien de la ciudad. En el *Critón* él había explicado a sus amigos que no le era posible huir, sino que en vez de ello debía sufrir la pena de muerte, debido a razones políticas. Parece que no sólo fue incapaz de persuadir a sus jueces, sino que tampoco pudo convencer a sus amigos. En otras palabras, la ciudad no tenía necesidad de un filósofo y los amigos no tenían necesidad de una argumentación política. Ésta es parte de la tragedia de la que dan testimonio los diálogos de Platón.

Estrechamente conectada con esta duda acerca de la validez de la persuasión está la furiosa denuncia por parte de Platón de la *doxa*, la opinión, que no solamente recorre como un hilo rojo sus obras políticas, sino que además llegó a ser una de las piedras angulares de su concepto de verdad. La verdad platónica, incluso cuando no se menciona la *doxa*, siempre es entendida como lo contrario de la opinión. El espectáculo de Sócrates sometiendo su propia *doxa* a las opiniones irresponsables de los atenienses, y siendo sobrepasado por una mayoría, provocó que Platón despreciara las opiniones y anhelara criterios absolutos. Dichos criterios, por medio de los cuales los hechos humanos pudiesen ser juzgados y el pensamiento humano pu-

diese alcanzar cierta medida de confiabilidad, se convirtieron a partir de ese momento en el impulso primario de su filosofía política e influyeron decisivamente incluso en la doctrina puramente filosófica de las ideas. No creo, como se mantiene a menudo, que el concepto de las ideas fuese primariamente un concepto de criterios y medidas, ni que su origen fuese político, pero esta interpretación se hace tanto más comprensible y justificable sobre la base de que el propio Platón fue el primero en usar las ideas para propósitos políticos, esto es, para introducir criterios absolutos en el terreno de los asuntos humanos, donde, sin tales criterios trascendentes, todo es relativo. Tal y como el mismo Platón acostumbraba a señalar, no sabemos lo que es la grandeza absoluta, sino que únicamente experimentamos algo como más grande o más pequeño en relación con otra cosa.

La oposición entre verdad y opinión ciertamente fue la conclusión más antisocrática que extrajo Platón del juicio de Sócrates. Sócrates, al fracasar en convencer a la ciudad, había mostrado que la ciudad no es un lugar seguro para el filósofo, no solamente en el sentido de que su vida no está a salvo debido a la verdad que él posee, sino también en el sentido mucho más importante de que no se puede confiar en que la ciudad preserve la memoria del filósofo. Si les fue posible a los ciudadanos condenar a Sócrates a muerte, también serían tanto más propensos a olvidarle cuando hubiese muerto. Su inmortalidad terrenal estaría a salvo solamente si los filósofos se imbuyesen de una solidaridad que les fuese propia, opuesta a la solidaridad de la polis y de sus conciudadanos. El viejo argumento en contra de los *sophoi* u hombres sabios, que aparece tanto en Aristóteles como en Platón, que afirma que no son capaces de saber qué es lo mejor para ellos mismos (el prerrequisito de la sabiduría política), que resultan ridículos cuando aparecen en el mercado y que son corrientemente objeto de mofa —como Tales, de quien se rió la campesina cuando, mirando al cielo, se cayó dentro del pozo que estaba a sus pies— fue vuelto por Platón en contra de la ciudad.

Para comprender la enormidad de la exigencia de Platón cuando defiende que el filósofo debe ser el gobernante de la ciudad debemos tener en mente estos «prejuicios» comunes que la polis tenía con respecto a los filósofos, aunque no con respecto a los artistas o a los poetas. Solamente el *sophos*, que no sabe lo que es bueno para sí mismo, puede saber aún menos qué es bueno para la polis. El *sophos*, el hombre sabio en tanto que gobernante, debe entenderse por oposición al ideal común del *phronimos*, el hombre de entendimiento, cuyas intuiciones acerca del mundo de los asuntos humanos le cualifican para el liderazgo, aunque no, por supuesto, para gobernar. No se consideraba que la filosofía, el amor por el saber, fuese en absoluto lo mismo que este tipo de penetración, la *phronēsis*. Tan sólo el hombre sabio se preocupa por asuntos que están fuera de la polis, y Aristóteles está en completo acuerdo con la opinión generalizada cuando afirma: «Anaxágoras y Tales eran sabios, pero no hombres de entendimiento. No estaban interesados por lo que es bueno para los hombres [*anthrōpina agatha*].»<sup>2</sup> Platón nunca negó que el objeto de interés del filósofo estaba en las cuestiones eternas, inmutables y no humanas. Pero él no estaba de acuerdo en que esto le hiciese inadecuado para desempeñar un papel político. No estaba de acuerdo con la conclusión mantenida por la polis de que el filósofo, sin interés por el bien humano, estaba en peligro constante de convertirse en un inútil.\* La noción de bien (*agathos*) no tiene conexión aquí con lo que entendemos por el bien en sentido absoluto; significa exclusivamente *bueno para*, beneficioso o útil (*chrēsimon*), y resulta, por tanto, inestable y accidental, puesto que no es lo que es necesariamente, sino que puede siempre ser diferente. El reproche de que la filosofía puede privar a los ciudadanos de su aptitud personal está con-

2. *Ética a Nicómaco*, 1140 a 25-30; 1141 b 4-8.

\* El vocablo «inútil» es la traducción de la expresión inglesa «good-for-nothing», literalmente «bueno para nada». Arendt pretende así establecer un contraste lo más acusado posible entre la noción del bien o lo bueno como lo útil para los hombres y la inutilidad de la actividad filosófica en relación con las cosas humanas. (*N. del t.*)

tenido implícitamente en la famosa afirmación de Pericles: *Philokaloumen met'euteleias kai philosophoumen aneu malakias* (Amamos lo bello sin exageración y amamos la sabiduría sin afectación o falta de virilidad).<sup>3</sup> Al contrario de lo que ocurre con nuestros propios prejuicios, según los cuales la afectación y la falta de virilidad están más bien conectadas con el amor por lo bello, los griegos veían este peligro en la filosofía. La filosofía, la preocupación por la verdad desconectada de la esfera de los asuntos humanos —y no el amor por lo bello, del que se hacía gala en la polis por todas partes, en las esculturas y en la poesía, en la música y en los juegos olímpicos— expulsó a sus seguidores de la polis y los convirtió en unos inadaptados con respecto a ella. Cuando Platón reclamó el gobierno para el filósofo porque solamente él podía contemplar la idea del bien, la más alta de las esencias eternas, se opuso a la polis desde un doble fundamento: en primer lugar, afirmaba que el interés del filósofo por las cosas eternas no le hacía correr el riesgo de convertirse en algo inútil, y, en segundo lugar, declaraba que esas cosas eternas eran aún más «valiosas» que bellas. Su respuesta a Protágoras de que no es el hombre, sino un dios, la medida de todas las cosas humanas constituye solamente otra versión de la misma afirmación.<sup>4</sup>

La elevación por parte de Platón de la idea del bien a lo más alto en el reino de las ideas, la idea de las ideas, tiene lugar en la alegoría de la caverna y debe comprenderse en este contexto político. Esto es algo menos evidente de lo que nosotros, que hemos crecido bajo los efectos de la tradición platónica, tendemos a pensar. Obviamente, Platón se guiaba por el proverbial ideal griego, el *kalon k'agathon* (lo bello y lo bueno), y, por tanto, resulta significativo que se decidiese a favor de lo bueno en lugar de lo bello. Visto desde el punto de vista de las ideas mismas, que son definidas como aquello cuya apariencia ilumina, lo bello, que no puede usarse sino que simplemente brilla, tiene mucho más derecho a convertirse en la idea de las

3. Tucídides, 2, 40.

4. *Las leyes*, 716 c.

ideas.<sup>5</sup> La diferencia entre lo bueno y lo bello, no sólo para nosotros sino incluso en mayor medida para los griegos, es que lo bueno puede encontrar aplicación y tiene un elemento de utilidad en sí mismo. Únicamente si el reino de las ideas estaba iluminado por la idea del bien podía Platón hacer uso de las ideas para fines políticos y, en *Las leyes*, erigir su ideocracia, en la cual las ideas eternas se transformaron en leyes humanas.

Lo que aparece en *La República* como un argumento estrictamente filosófico había sido suscitado por una experiencia exclusivamente política —el juicio y la muerte de Sócrates— y no fue Platón, sino Sócrates, el primer filósofo en traspasar la línea trazada por la polis para el *sophos*, para el hombre que se interesa por las cosas eternas, no humanas y no políticas. La tragedia de la muerte de Sócrates descansa en un malentendido: lo que la polis no comprendió es que Sócrates no afirmaba ser un *sophos*, un hombre sabio. Al dudar de que la sabiduría estuviese al alcance de los mortales, Sócrates comprendió la ironía del oráculo délfico que afirmaba que él era el más sabio de todos los hombres: el hombre que sabe que los hombres no pueden ser sabios es el más sabio de todos. La polis no le creyó, y le exigió que admitiese que él, como todos los *sophoi*, era políticamente inútil. Pero en tanto que filósofo realmente él no tenía nada que enseñar a sus conciudadanos.

El conflicto entre el filósofo y la polis había llegado a un punto álgido a causa de que Sócrates le había hecho nuevas demandas a la filosofía, precisamente porque afirmaba no ser sabio. Y fue en este contexto en el que Platón diseñó su tiranía de la verdad, en la cual no es aquello que resulta bueno temporalmente y de lo cual puede persuadirse a los hombres lo que debe regir la ciudad, sino la verdad eterna, con respecto a la cual los hombres no pueden ser persuadidos. Lo que se hizo evidente en

5. Para un desarrollo de esta cuestión, véase *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1970, págs. 225-226 y n. 65 (trad. cast.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, pág. 246). (*N. del e.*)

la experiencia socrática fue que únicamente la posesión del gobierno podría asegurar al filósofo esa inmortalidad terrenal que la polis debía asegurar a todos sus ciudadanos. Pues, mientras que los pensamientos y las acciones de todos los hombres estaban amenazados por su propia inestabilidad inherente y la falta de memoria humana, los pensamientos del filósofo se hallaban expuestos a un olvido deliberado. Por tanto, la misma polis que garantizaba a sus habitantes una inmortalidad y una estabilidad a la cual nunca podrían aspirar por sí mismos, constituía una amenaza y un peligro para la inmortalidad del filósofo. Es cierto que el filósofo, en su interacción con las cosas eternas, sentía en menor grado que cualquier otro la necesidad de una inmortalidad terrenal. Con todo, esta eternidad, que suponía algo más que la inmortalidad terrenal, entró en conflicto con la polis desde el mismo momento en que el filósofo pretendió llamar la atención de sus conciudadanos sobre sus propios asuntos. Tan pronto como el filósofo sometió su verdad, la reflexión sobre lo eterno, a la polis, se convirtió inmediatamente en una opinión entre opiniones. Perdió su cualidad distintiva, pues no existe una señal de autenticidad que, de modo visible, demarque los dominios de la verdad y de la opinión. Ocurre aquí como si lo eterno se convirtiese en algo temporal desde el mismo momento en que se lo pone en el espacio entre los hombres, de modo que la propia discusión acerca de ello con los demás ya amenaza la existencia del terreno en el cual se mueven los amantes de la sabiduría.

En el proceso de elucidación de las implicaciones del juicio de Sócrates, Platón llegó simultáneamente a su concepto de verdad como lo contrario de la opinión y a su noción de una forma de discurso específicamente filosófica, el *dialegesthai*, como lo opuesto a la persuasión y a la retórica. Aristóteles adopta estas distinciones y oposiciones como una cuestión de hecho cuando comienza su *Retórica* (la cual pertenece a sus escritos políticos con tanto derecho como su *Ética*) con la afirmación: *Hē rhētorikē estin antistrophos tē dialektikē* (El arte de la persuasión [y, por tanto, el arte político del discurso] es la contrapartida del arte de la dialéctica [el arte del discurso filo-



sófico]).<sup>6</sup> La principal diferencia entre persuasión y dialéctica es que la primera siempre se dirige a una multitud (*peithein ta plēthē*) mientras que la dialéctica solamente es posible en un diálogo entre dos. El error de Sócrates fue dirigirse a sus jueces de forma dialéctica, siendo ésta la razón de que no pudiese persuadirles. Por otro lado, puesto que respetaba las limitaciones inherentes a la persuasión, su verdad se convirtió en una opinión entre otras opiniones, sin más valor que las no verdades de sus jueces. Sócrates insistió en discutir el asunto con sus jueces del mismo modo en que acostumbraba a hablar sobre todo género de cosas con este o aquel ciudadano ateniense o con sus propios discípulos, y creyó que así podría llegar a algún tipo de verdad y persuadir a los demás de ella. Sin embargo, la persuasión no proviene de la verdad, sino de las opiniones,<sup>7</sup> y sólo la persuasión tiene en cuenta a la multitud y sabe cómo tratar con ella. Para Platón, persuadir a la multitud significa imponer la opinión propia a las opiniones de los demás; de este modo, la persuasión no es lo opuesto al gobierno por violencia, sino únicamente otra forma del mismo. Los mitos de un «más allá», con los cuales concluye Platón todos sus diálogos políticos a excepción de *Las leyes*, no son ni verdad ni mera opinión; están concebidos como narraciones para infundir miedo, es decir, en un intento de usar la violencia sólo por medio de las palabras. Pudo prescindir de un mito final en *Las leyes* porque las prescripciones detalladas y el aún más detallado catálogo de castigos hacen innecesaria la violencia de las meras palabras.

Aunque es más que probable que Sócrates fuese el primero en hacer uso del *dialogesthai* (hablar por extenso sobre algo con alguien) sistemáticamente, probablemente él no lo consideraba como lo opuesto o la contrapartida a la persuasión, y es evidente que no oponía los resultados de esta dialéctica a la *doxa*, a la opinión. Para Sócrates, como para sus conciudadanos, la *doxa* era la formulación en el discurso de lo que *dokei*

6. *Retórica*, 1354 a I.

7. *Fedro*, 260 a.

*moi*, esto es, de «lo que me parece a mí». Esta *doxa* no versaba sobre lo que Aristóteles denomina el *eikos*, lo probable, los múltiples *verisimilia* (distintos del *unum verum*, la verdad única, por un lado, y de las falsedades sin límite, las *falsa infinita*, por el otro), sino sobre la comprensión del mundo «tal y como se me muestra a mí». Por tanto, no era arbitrariedad y fantasía subjetiva, pero tampoco algo absoluto y válido para todos. Se asumía que el mundo se muestra de modo diferente a cada hombre en función de la posición que ocupa dentro de él, y que la «mismidad» del mundo, su rasgo común (*koinon*, como dirían los griegos, «común a todos») u «objetividad» (como diríamos nosotros desde el punto de vista subjetivo de la filosofía moderna), reside en el hecho de que el mismo mundo se muestra a cada cual y que, a pesar de todas las diferencias entre los hombres y sus posiciones en el mundo —y, por tanto, de sus *doxai* (opiniones)— «tanto tú como yo somos humanos».

La palabra *doxa* no significa meramente opinión, sino también esplendor y fama. Como tal, está en relación con el espacio político, que es la esfera pública en la que cada cual puede aparecer y mostrar quién es. Declarar la propia opinión guardaba relación con ser capaz de mostrarse uno mismo, de ser visto y oído por los demás. Para los griegos éste era el gran privilegio ligado a la vida pública y lo que faltaba en la privacidad del hogar, donde ni se es visto ni se es oído por los demás. (De hecho, la familia, la mujer y los hijos, además de los esclavos y los sirvientes, no eran reconocidos como completamente humanos). En la vida privada se permanece oculto y no se puede ni aparecer ni brillar, y, consecuentemente, allí no es posible ninguna *doxa*. Sócrates, que rechazaba los cargos públicos y el honor, nunca se retiró a esta vida privada sino que, al contrario, se movía por el mercado, en el seno mismo de estas *doxai*, de estas opiniones. Lo que Platón llamó más adelante *dialegethai* el propio Sócrates lo denominó mayéutica, el arte de la comadrona: él quería ayudar a los demás a dar a luz lo que ellos mismos pensaban a su manera, a encontrar la verdad en sus *doxai*.

Este método encontraba su significación en una doble convicción: todo hombre posee su propia *doxa*, su propia apertura

al mundo, y, por tanto, Sócrates debe siempre comenzar haciendo preguntas, no puede saber de antemano qué tipo de *dokei moi*, de «me parece a mí», posee el otro. Debe asegurarse de la posición del otro en el mundo común. Con todo, de igual modo que nadie puede conocer de antemano la *doxa* del otro, así tampoco nadie puede conocer por sí mismo y sin un esfuerzo adicional la verdad inherente a su propia opinión. Sócrates quería sacar a la luz esta verdad que cada cual posee en potencia. Si nos adherimos a su propia metáfora de la mayéutica podríamos decir: Sócrates quería hacer a la ciudad más veraz alumbrando en cada ciudadano su verdad. El método para hacerlo es el *dialegesthai*, hablar por extenso sobre algo, pero esta dialéctica pone de relieve la verdad *no* destruyendo la *doxa* u opinión, sino, por el contrario, revelando la veracidad propia de la *doxa*. El papel del filósofo, entonces, no es el de gobernar la ciudad, sino el de ser su «tábano», no es el de decir verdades filosóficas, sino el de hacer a los ciudadanos más veraces. La diferencia con Platón es decisiva: Sócrates no descaba tanto educar a los ciudadanos como mejorar sus *doxai*, que componían la vida política de la cual también él formaba parte. Para Sócrates, la mayéutica era una actividad política, un dar y tomar, fundamentalmente sobre la base de una estricta igualdad, cuyos frutos no podían ser valorados en función del resultado, de llegar a esta o a aquella verdad general. Por tanto, los primeros diálogos de Platón se hallan todavía insertos de modo obvio en una tradición socrática en la medida en que acaban sin una conclusión, sin un resultado. Haber examinado algo mediante el discurso, haber hablado sobre algo, sobre la *doxa* de algún ciudadano, parecía ser resultado suficiente.

Resulta obvio que esta clase de diálogo, que no precisa de una conclusión para ser significativo, es más apropiado y es más frecuente cuando se comparte entre amigos. En efecto, la amistad consiste en gran medida en hablar sobre algo que los amigos tienen en común. Al hablar sobre lo que hay entre ellos, eso mismo se hace aún más común a ellos. No sólo obtiene su articulación específica, sino que también se desarrolla

y expande y, finalmente, en el curso del tiempo y de la vida, comienza a constituir un pequeño mundo en sí mismo que se comparte en la amistad. En otras palabras, Sócrates había intentado, políticamente hablando, crear lazos de amistad entre la ciudadanía ateniense, y éste era efectivamente un propósito bastante comprensible en una polis cuya vida consistía en una competición intensa y sin descanso de todos contra todos, en un *aei aristeuein*, en un andar demostrando continuamente que se es el mejor de todos. La comunidad estaba bajo constante amenaza debido a este espíritu agonal, que finalmente llevaría a las ciudades-Estado griegas a la ruina al hacer casi imposible las alianzas entre ellas y al envenenar la vida ciudadana dentro de la polis con la envidia y el odio mutuos (la envidia era el vicio nacional de la antigua Grecia). Dado que lo común del mundo político se constituía únicamente dentro de los muros de la ciudad y de los límites de sus leyes, ese rasgo común no se percibía ni se experimentaba en las relaciones entre los ciudadanos, como tampoco en el mundo que yace *entre* ellos, común a todos, si bien se mostraba de modo distinto a cada hombre. Si hacemos uso de la terminología de Aristóteles para comprender mejor a Sócrates —y buena parte de la filosofía política de Aristóteles, especialmente aquella que se encuentra en oposición explícita a Platón, se retrotrae a Sócrates— podríamos citar esa sección de la *Ética a Nicómaco* donde Aristóteles afirma que una comunidad no está formada por seres iguales sino, al contrario, por individuos diferentes y desiguales. La comunidad nace a través de la igualación, la *isasthēnai*.<sup>8</sup> Esta igualación tiene lugar en todos los intercambios, por ejemplo entre el médico y el agricultor, y se basa en el dinero. La igualación política, no económica, es la amistad, la *philia*. El hecho de que Aristóteles considere la amistad por analogía con la necesidad y el intercambio está relacionado con el materialismo inherente a su filosofía política, esto es, con su convicción de que la política es necesaria en último término debido a las necesidades de la vida de las que los hom-

8. *Ética a Nicómaco*, 1133 a 14.

bres luchan por liberarse. Del mismo modo que comer no es vivir, sino la condición para poder vivir, así también el vivir juntos en la polis no constituye la vida buena, sino su condición material. Así pues, en el fondo él considera la amistad desde el punto de vista del ciudadano individual, no desde el punto de vista de la polis: la justificación suprema de la amistad es que «nadie elegiría vivir sin amigos incluso aunque poseyese todos los demás bienes». <sup>9</sup> Por supuesto, la igualación a través de la amistad no significa que los amigos se identifiquen o se hagan iguales el uno al otro, sino más bien que lleguen a ser compañeros en régimen de igualdad en un mundo común, que juntos constituyan una comunidad. Lo que la amistad logra es esta comunidad, y resulta obvio que esta igualación tiene como contrincante a la siempre creciente diferenciación entre los ciudadanos que es inherente a una vida agonal. Aristóteles concluye que es la amistad y no la justicia (como mantenía Platón en *La República*, el gran diálogo sobre la justicia) lo que parece constituir el vínculo de las comunidades. Para Aristóteles, la amistad es más importante que la justicia, porque la justicia no se hace ya necesaria entre amigos. <sup>10</sup>

El elemento político contenido en la amistad es que en el diálogo veraz cada uno de los amigos puede entender la verdad inherente a la opinión del otro. Más que como un amigo al nivel personal, el amigo comprende cómo y bajo qué articulación específica el mundo común se le presenta al otro, quien como persona permanece siempre desigual o distinto. Este tipo de comprensión —ver el mundo (tal y como decimos hoy en día, de modo más bien trillado) desde el punto de vista del otro— es el tipo de conocimiento político por excelencia. Si quisiésemos definir en términos tradicionales la virtud prominente del hombre de Estado, podríamos afirmar que consiste en comprender el mayor número posible y la mayor variedad de realidades —no de puntos de vista subjetivos, los cuales desde luego también se dan, aunque aquí no nos conciernan— tal y como dichas

9. *Ética a Nicómaco*, 1155 a 5.

10. *Ética a Nicómaco*, 1155 a 20-30.

realidades se muestran en las diversas opiniones de los ciudadanos; y, al mismo tiempo, en ser capaz de establecer una comunicación entre los ciudadanos y sus opiniones, de tal modo que lo común de este mundo se haga evidente. Si tal comprensión —y la acción inspirada en ella— debiesen tener lugar sin la ayuda del hombre de Estado, entonces sería un prerrequisito para cada ciudadano expresarse lo suficientemente bien como para mostrar su opinión en lo que tiene de verdad y, por tanto, comprender a sus conciudadanos. Sócrates parece haber creído que la función política del filósofo era ayudar a establecer este tipo de mundo común, construido sobre el entendimiento en la amistad, para el cual no se precisa ningún gobierno.

Con este propósito, Sócrates se apoyó en dos ideas, la primera contenida en la sentencia del Apolo délfico, *gnōthi sauton*, «conócete a ti mismo», y la segunda expuesta por Platón (y con ecos en Aristóteles): «Es mejor estar en desacuerdo con el mundo entero que, siendo uno solo, estar en desacuerdo conmigo mismo».<sup>11</sup> Esta última es la afirmación clave de la convicción socrática de que la virtud se puede enseñar y aprender.

A juicio de Sócrates, el «conócete a ti mismo» délfico quería decir: sólo mediante el conocimiento de lo que me parece a mí —solamente a mí y, por tanto, como algo que permanece para siempre relacionado con mi propia existencia concreta— puedo de algún modo entender la verdad. La verdad absoluta, que sería la misma para todos los hombres y, por tanto, desconectada, independiente de la existencia de cada hombre, no puede existir para los mortales. Para los mortales lo que importa es hacer verídica a la *doxa*, ver una verdad en cada *doxa* y hablar de tal modo que la verdad de la propia opinión se le revele a uno mismo y a los demás. A este nivel, el socrático «sólo sé que no sé nada» no significa más que: sé que no tengo la verdad para todos; no puedo conocer la verdad del otro sino preguntándole y, así, familiarizarme con su *doxa*, que se le revela de un modo distinto al de todos los demás. En su estilo perpetuamente equívoco, el oráculo délfico honraba a Sócrates

11. *Gorgias*, 482 c.

como el más sabio de todos los hombres porque había aceptado las limitaciones de la verdad para los mortales, sus limitaciones a través del *dokein*, del aparecer, y porque, al mismo tiempo y en oposición a los sofistas, había descubierto que la *doxa* no es ni ilusión subjetiva ni distorsión arbitraria sino, por el contrario, aquello a lo cual está adherida invariablemente la verdad. Si la quintaesencia de las enseñanzas de los sofistas consistía en el *dyo logoi*, en la insistencia en que cada asunto puede exponerse de dos modos distintos, entonces Sócrates fue el sofista más grande de todos, pues él pensaba que hay, o que debería haber, tantos *logoi* diferentes como hombres existen, y que todos estos *logoi* juntos forman el mundo humano, en tanto que los hombres viven juntos en el modo del discurso.

Para Sócrates, el principal criterio del hombre que comunica verazmente su propia *doxa* es «estar de acuerdo con uno mismo»: no contradecirse a sí mismo y no decir cosas contradictorias, que es lo que la mayoría de la gente hace y, aun así, lo que todos nosotros tememos hacer. El miedo a la contradicción surge del hecho de que cada uno de nosotros, «siendo uno solo», puede al mismo tiempo hablar consigo mismo (*eme emautō*) como si fuese dos. Puesto que soy ya un dos-en-uno, al menos cuando intento pensar, puedo experimentar a un amigo, para emplear la definición de Aristóteles, como «otro sí mismo» (*heteros gar autos ho philos estin*). Únicamente alguien que ha pasado por la experiencia de hablar consigo mismo puede ser un amigo, puede adquirir otro sí mismo. La condición aquí es que sea uno consigo mismo, que esté de acuerdo consigo mismo (*homognōmonei heautō*), pues alguien que se contradice a sí mismo no es de confianza. La facultad del discurso y el hecho de la pluralidad humana se corresponden el uno con la otra, no sólo en el sentido de que empleo las palabras para comunicarme con aquellos con los cuales comparto el mundo, sino en el sentido aún más importante de que hablando conmigo mismo vivo junto a mí mismo.<sup>12</sup>

12. *Ética a Nicómaco*, 1166 a 10-15; 1170 b 5-10.

El principio de contradicción, sobre el cual Aristóteles fundó la lógica occidental, se puede retrotraer a este descubrimiento fundamental de Sócrates. En tanto que soy uno no me contradeciré a mí mismo, pero puedo contradecirme a mí mismo porque en el pensamiento soy dos-en-uno; por tanto, no solamente vivo con los otros, en tanto que uno, sino también conmigo mismo. El miedo a la contradicción es parte integrante del miedo a dividirse, a no permanecer siendo uno, y ésta es la razón de que el principio de contradicción pudiese convertirse en la regla fundamental del pensamiento. Y ésta es también la razón de que la pluralidad de los hombres nunca pueda abolirse enteramente y de que la huida del filósofo del reino de la pluralidad siempre permanezca como una ilusión: incluso si viviese totalmente por mí mismo, en tanto que estoy vivo viviría en la condición de la pluralidad. Tengo que tolerarme a mí mismo, y en ningún lugar se muestra más claramente este yo-conmigo-mismo que en el pensamiento puro, el cual es siempre un diálogo entre los dos del dos-en-uno. El filósofo, quien, tratando de escapar de la condición humana de la pluralidad, emprende esta huida a la soledad absoluta, está abocado más radicalmente que ningún otro a esta pluralidad inherente a todo ser humano, puesto que es la compañía con los otros lo que, al sacarme del diálogo del pensamiento, me hace uno de nuevo: un ser humano singular y único, que habla con una sola voz y que es reconocible como tal por los demás.

Aquello hacia lo que Sócrates apuntaba (y que la teoría aristotélica de la amistad explica mejor que ninguna otra) es que vivir en compañía de los demás comienza por vivir en compañía de uno mismo. La enseñanza de Sócrates tenía este significado: sólo aquel que sabe cómo vivir consigo mismo es apto para vivir con los demás. El sí mismo es la única persona de la cual no puedo separarme, la única que no puedo abandonar y a la cual estoy unido sin remisión. Por tanto, «es mucho mejor estar en desacuerdo con el mundo entero que *siendo uno solo* estar en desacuerdo conmigo mismo». La ética, no menos que la lógica, halla su origen en esta afirmación, pues la concien-



cia, en su sentido más general, se basa también en el hecho de que puedo estar en acuerdo o en desacuerdo conmigo mismo, y eso significa que no solamente aparezco ante los otros, sino que también aparezco ante mí mismo. Esta posibilidad tiene una gran relevancia para la política, si entendemos la polis (del modo que la entendían los griegos) como el espacio público-político en el cual los hombres alcanzan su humanidad plena, su plena realidad como hombres, no sólo porque *son* (como ocurre en la privacidad del hogar), sino también porque *aparecen*. Hasta qué punto comprendieron los griegos la plena realidad como la realidad de esta apariencia, y hasta qué punto tenía importancia para las cuestiones específicamente morales, lo podemos calibrar a partir de la pregunta recurrente en los diálogos políticos de Platón acerca de si un acto bueno o un acto justo es tal «incluso si permanece desconocido y oculto ante los hombres y los dioses». En efecto, esta pregunta resulta decisiva con respecto al problema de la conciencia en un contexto puramente secular, en ausencia de fe en un Dios omnisciente y omnipresente que emitirá un veredicto final sobre la vida en la Tierra. Es la pregunta de si la conciencia puede existir en una sociedad secular y desempeñar algún papel en una política secular. Y es también la cuestión de si la moralidad como tal posee alguna realidad terrenal. La respuesta de Sócrates está contenida en su tantas veces repetida recomendación: «Sé tal y como te gustaría aparecer ante los demás», es decir, aparece ante ti mismo tal y como te gustaría aparecer ante los demás. Puesto que incluso cuando estás solo no estás completamente solo, tú por ti mismo puedes y debes testificar acerca de tu propia realidad. O, para expresarlo de un modo más socrático —pues, aunque Sócrates descubrió la conciencia, no disponía aún de un nombre para ella— la razón por la cual no deberías matar, incluso en condiciones en las que nadie te vería, es que no puedes querer bajo ningún concepto vivir junto a un asesino. Al cometer un asesinato estarías en compañía de un asesino para el resto de tu vida.

Además, mientras estoy inmerso en el diálogo solitario, en el cual me hallo estrictamente a solas, no estoy del todo separado

de esa pluralidad que es el mundo de los hombres y que denominamos, en su sentido más general, humanidad. Esta humanidad o, más bien, esta pluralidad, está ya indicada en el hecho de que soy un dos-en-uno. («Uno es uno y solamente uno, y siempre lo será» es cierto únicamente con respecto a Dios.) Los hombres no sólo existen de modo plural como todos los seres de la Tierra, sino que también tienen una indicación de esta pluralidad dentro de sí mismos. Con todo, el sí mismo con el cual estoy unido en la soledad nunca puede adquirir esa misma forma definida y única o esa distinción que el resto del mundo posee para mí; más bien, este sí mismo permanece siempre mutable y de alguna manera equívoco. Es bajo la forma de esta mutabilidad y de esta equivocidad que este sí mismo me representa, mientras estoy solo, a todos los hombres, a la humanidad de todos los hombres. Lo que espero que otras personas hagan —y esta expectativa es anterior a todas las experiencias y sobrevive a todas ellas— está en gran medida determinado por las siempre cambiantes potencialidades del sí mismo junto al cual vivo. En otras palabras, un asesino no está condenado solamente a estar en compañía permanente de su sí mismo asesino, sino que verá a todos los demás a través de la imagen de su propia acción. Vivirá en un mundo de asesinos potenciales. No es su propio acto aislado lo políticamente relevante, o incluso el deseo de cometerlo, sino esta *doxa* suya, el modo en que el mundo se le aparece y que es parte de la realidad política en la que vive. En este sentido, y en la medida en que siempre vivimos con nosotros mismos, todos cambiamos el mundo humano constantemente, para mejor o para peor, incluso cuando no actuamos en absoluto.

Para Sócrates, que estaba firmemente convencido de que nadie puede en modo alguno querer vivir con un asesino o en un mundo de asesinos potenciales, aquel que mantenga que un hombre puede ser feliz y ser un asesino con la única condición de que nadie lo sepa se halla en un doble desacuerdo consigo mismo: realiza una afirmación autocontradictoria y se muestra dispuesto a vivir junto a alguien con el cual no puede estar de acuerdo. Este doble desacuerdo, la contradicción lógica y la mala conciencia ética, constituía todavía para Sócrates uno y

el mismo fenómeno. Ésa es la razón de que él pensase que la virtud puede enseñarse o, para decirlo de un modo menos trillado, la conciencia de que el hombre es al mismo tiempo un ser pensante y actuante —esto es, alguien cuyos pensamientos acompañan a sus actos de modo invariable e ineluctable— es lo que hace mejores a los hombres y a los ciudadanos. La asunción subyacente a esta enseñanza es el pensamiento y no la acción, porque solamente en el pensamiento puede realizarse el diálogo del dos-en-uno.

Para Sócrates, el hombre no es todavía un «animal racional», un ser dotado con la facultad de razón, sino un ser pensante cuyo pensamiento se manifiesta en la forma del discurso. Hasta cierto punto esta preocupación por el discurso estaba ya presente en la filosofía presocrática, y la identidad de discurso y pensamiento, que juntos forman el *logos*, es quizás una de las características sobresalientes de la cultura griega. Lo que Sócrates añadió a esta identidad fue el diálogo del yo consigo mismo como condición primaria del pensamiento. La relevancia política del pensamiento de Sócrates consiste en la afirmación de que la soledad, que antes y después de Sócrates era considerada la prerrogativa y el *habitus* profesional del filósofo en exclusiva, y que era naturalmente sospechosa para la polis de ser antipolítica, es, por el contrario, la condición necesaria para el buen funcionamiento de la polis, una mejor garantía que las reglas de comportamiento forzadas por las leyes y el miedo al castigo.

Aquí también debemos volver a Aristóteles si queremos encontrar un débil eco de Sócrates. Aparentemente en respuesta a la sentencia de Protágoras *anthrōpos metron panīon chrēmātōn* («El hombre es la medida de todas las cosas humanas» o, literalmente, «de todas las cosas que usan los hombres») y, como hemos visto, en respuesta al rechazo de Platón basado en la afirmación de que la medida de todas las cosas es un *theos*, un dios, lo divino tal y como aparece en las ideas, Aristóteles afirma: *Estin hekastou metron hē aretē kai agathos* (La medida para todos es la virtud y el hombre bueno).<sup>13</sup> El criterio es lo que los hombres

13. *Ética a Nicómaco*, 1176 a 17.

son en sí mismos cuando actúan, y no algo externo como las leyes o sobrehumano como las ideas.

Nadie puede dudar de que una enseñanza tal estuvo y siempre estará en cierto conflicto con la polis, que debe exigir respeto a las leyes con independencia de la conciencia personal, y Sócrates conocía perfectamente bien la naturaleza de este conflicto cuando se refería a sí mismo como un tábano. Por otro lado, nosotros, que hemos pasado por la experiencia de la organización totalitaria de las masas, cuya principal preocupación es eliminar toda posibilidad de soledad —excepto en la forma inhumana del confinamiento solitario— podemos testimoniar sin dificultad que si no se garantiza una mínima posibilidad de estar a solas con uno mismo, serán abolidas no sólo las formas seculares de conciencia, sino también todas las formas religiosas. El hecho frecuentemente observado de que la conciencia misma dejó de funcionar bajo las condiciones de la organización política totalitaria, y ello independientemente del miedo y el castigo, se explica sobre esta base. Ningún hombre puede mantener su conciencia intacta si no puede actualizar este diálogo consigo mismo, es decir, si carece de la soledad querida para cualquier forma de pensamiento.

Sin embargo, Sócrates también entró en conflicto con la polis de otro modo menos obvio, al parecer sin darse cuenta de este aspecto de la cuestión. La búsqueda de la verdad en la *doxa* parece conducir al resultado catastrófico de que la *doxa* es destruida por completo, o de que lo que aparecía se presenta como una ilusión. Esto, se recordará, es lo que le pasó al rey Edipo, cuyo mundo entero, la realidad de su reinado, se hizo añicos cuando comenzó a mirar en su interior. Tras descubrir la verdad, Edipo se queda sin *doxa* alguna, en sus múltiples significados de opinión, esplendor, fama y mundo propio. La verdad, por tanto, puede destruir la *doxa*, puede destruir la verdad específicamente política de los ciudadanos. De modo similar, por lo que sabemos de la influencia de Sócrates, resulta obvio que muchos de sus oyentes deben de haberse marchado no con una opinión más verdadera, sino con ninguna opinión en absoluto. El carácter no conclusivo de muchos de los

diálogos platónicos, antes mencionado, puede verse también bajo esta luz: todas las opiniones son destruidas, pero no se aporta ninguna verdad en su lugar. Y, ¿no admitía el propio Sócrates que él no tenía ninguna *doxa* propia, que era «estéril»? Sin embargo, ¿no era quizá esta misma esterilidad, esta falta de opinión, también un prerequisite de la verdad? Como quiera que sea, Sócrates, a pesar de toda su insistencia en no poseer ninguna verdad especial y enseñable, debió de algún modo aparecer en su momento como un experto en la verdad. El abismo entre la verdad y la opinión, que a partir de aquel momento iba a separar al filósofo de todos los demás hombres, no se había abierto todavía, pero estaba ya apuntado o, más bien, presagiado, en la figura de este hombre que, dondequiera que fuese, intentaba hacer más veraz a todo el mundo a su alrededor, y a él mismo en primer lugar.

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

similar, dejó Atenas inmediatamente y sin ningún arrepentimiento. Se le atribuye la afirmación de que los atenienses no pecarían dos veces contra la filosofía. Lo único que los filósofos desearon desde entonces con respecto a la política fue que se les dejase en paz, y lo único que exigían del gobierno era protección para su libertad de pensamiento. Si esta huída de los filósofos de la esfera de los asuntos humanos se debiese exclusivamente a las circunstancias históricas, resultaría más que dudoso que sus resultados inmediatos —la separación del hombre de pensamiento y del hombre de acción— hubiesen podido cimentar nuestra tradición de pensamiento político, que ha sobrevivido durante dos milenios y medio a las más variopintas experiencias políticas y filosóficas sin que su fundamento fuese puesto en cuestión. La verdad es, más bien, que tanto en la persona como en el juicio de Sócrates apareció una contradicción diferente y mucho más honda entre la filosofía y la política de lo que se pone de manifiesto a través de las propias enseñanzas de Sócrates tal y como nosotros las conocemos.

Parece demasiado obvio, casi una banalidad, y a pesar de todo se suele olvidar, que toda filosofía política expresa en primer lugar la actitud del filósofo hacia los asuntos de los hombres, los *pragmata tōn anthrōpōn*, a los cuales él también pertenece, y que esta misma actitud implica y expresa la relación entre la experiencia específicamente filosófica y nuestra experiencia cuando nos movemos entre los hombres. Resulta igualmente obvio que toda filosofía política parece afrontar a primera vista la alternativa de o bien interpretar la experiencia filosófica con categorías que deben su origen al dominio de los asuntos humanos o, por el contrario, reclamar la prioridad de la experiencia filosófica y juzgar toda política bajo su luz. En el último caso, la mejor forma de gobierno sería un estado de cosas en el cual los filósofos tienen la máxima oportunidad para filosofar, es decir, uno en el que todo el mundo se adapte a los criterios que con mayor probabilidad van a promover las mejores condiciones para ello. Sin embargo, el hecho mismo de que de entre todos los filósofos sólo Platón se atreviese a diseñar una comunidad exclusivamente desde el punto de vista

del filósofo y que, hablando en términos prácticos, este diseño nunca fuese tomado con demasiada seriedad, ni siquiera por parte de los filósofos, indica que existe otro aspecto en esta cuestión. El filósofo, aunque percibe algo que es más que humano, que es divino (*theion ti*), sigue siendo un hombre, de modo que el conflicto entre la filosofía y los asuntos de los hombres es en último término un conflicto dentro del propio filósofo. Es este mismo conflicto el que Platón conceptualizó y generalizó como un conflicto entre el cuerpo y el alma: mientras que el cuerpo habita la ciudad de los hombres, eso divino que la filosofía percibe es visto por algo en sí mismo divino —el alma— que de algún modo está separado de los asuntos humanos. Cuanto más se convierte el filósofo en un verdadero filósofo, más se separa de su cuerpo, y, puesto que dicha separación, en tanto que esté vivo, no se puede lograr de un modo real, intentará hacer lo que todo ciudadano libre en Atenas hacía con objeto de separarse y de liberarse de las necesidades de la vida: gobernará su cuerpo del mismo modo que un dueño gobierna a sus esclavos. Si el filósofo alcanzara el gobierno de la ciudad, no le haría a sus habitantes más que lo que él ya le ha hecho a su cuerpo. Su tiranía estará justificada tanto en el sentido del mejor gobierno como en el sentido de la legitimidad personal, esto es, por su obediencia previa, en tanto que hombre mortal, a los mandatos de su alma, en tanto que filósofo. Todas nuestras afirmaciones actuales acerca de que solamente aquellos que saben obedecer están capacitados para mandar, o que solamente aquellos que saben cómo gobernarse a sí mismos pueden gobernar legítimamente sobre los demás, hunden sus raíces en esta relación entre la política y la filosofía. La metáfora platónica de un conflicto entre cuerpo y alma, construida originalmente para expresar el conflicto entre la filosofía y la política, tuvo un impacto tan grande en nuestra historia religiosa y espiritual que eclipsó la experiencia de base de la cual surgió, del mismo modo que la misma división platónica del hombre en dos ensombreció la experiencia original del pensamiento como diálogo del dos-en-uno, el *eme emautō*, que es la raíz misma de todo ese tipo de divisiones. Esto no

quiere decir que el conflicto entre la filosofía y la política pudiese ser resuelto sin complicaciones mediante alguna teoría acerca de la relación entre cuerpo y alma, sino que nadie después de Platón había sido tan consciente como lo fue él del origen político del conflicto, ni intentó expresarlo en unos términos tan radicales.

Platón mismo describía la relación entre la filosofía y la política en los términos de la actitud del filósofo hacia la polis. La descripción tiene lugar en la parábola de la caverna, que constituye el centro de su filosofía política, así como el de *La República*. La alegoría, a través de la cual Platón pretende aportar una especie de biografía resumida del filósofo, se desarrolla en tres etapas, designando a cada una de ellas un punto de inflexión, un cambio de rumbo, y formando las tres juntas esa *periagōgē holēs tēs psychēs*, ese giro radical del ser humano en su totalidad que para Platón constituye la formación misma del filósofo. El primer giro tiene lugar en la propia caverna; el futuro filósofo se libera de los grilletes que encadenan «las piernas y los cuellos» de los habitantes de la caverna de tal manera que «solamente pueden ver lo que está ante ellos», con sus ojos pegados a una pared en la cual se proyectan sombras e imágenes de las cosas. Cuando se gira por primera vez, ve en la parte trasera de la caverna un fuego artificial que ilumina los objetos en el interior de la cueva tal y como son de verdad. Si quisiésemos hacer una interpretación de la narración diríamos que esta primera *periagōgē* es la del científico que, no contento con lo que dice la gente sobre los objetos, «se vuelve» para averiguar cómo son las cosas en sí mismas, con independencia de las opiniones mantenidas por la multitud. Para Platón, las sombras de la pared eran las distorsiones de la *doxa*, y pudo emplear metáforas extraídas exclusivamente del sentido de la vista y de la percepción visual porque la palabra *doxa*, de modo distinto a nuestra palabra «opinión», posee una fuerte connotación sensorial referida a lo visible. Las imágenes de la pantalla en las cuales los habitantes de la caverna fijan su mirada son sus *doxai*, las cosas que se les muestran y cómo se les muestran. Si quieren mi-



rar a las cosas tal y como son de verdad deben girarse, es decir, cambiar su posición, porque, como vimos antes, toda *doxa* depende de y se corresponde con la posición de cada cual en el mundo.

Un punto de inflexión mucho más decisivo en la biografía del filósofo acontece cuando este aventurero solitario no se contenta con el fuego en la caverna y con los objetos que ahora aparecen tal y como son, sino que desea averiguar de dónde proviene este fuego y cuáles son las causas de las cosas. De nuevo se gira y encuentra una salida al exterior de la caverna, una escalera que le conduce al cielo claro, un paisaje sin cosas u hombres. Aquí aparecen las ideas, las esencias eternas de las cosas percederas y de los hombres mortales iluminadas por el sol, la idea de las ideas, que capacita al observador para ver y a las ideas para brillar. Éste es ciertamente el clímax en la biografía del filósofo, y es aquí donde comienza la tragedia. Siendo todavía un hombre mortal, él no pertenece a este lugar y no puede permanecer en él, sino que debe retornar a la caverna como a su hogar terrenal, y, sin embargo, ya no se siente en la caverna como en su casa.

Cada uno de estos virajes ha estado acompañado de una pérdida del sentido y la orientación. Los ojos acostumbrados a las apariencias sombrías proyectadas en la pared se ciegan con el fuego de la parte trasera de la caverna. Una vez adaptados a la débil luz del fuego artificial, los ojos son cegados por la luz del sol. Pero lo peor de todo es la pérdida de orientación que recae sobre esos ojos una vez acostumbrados a la luz brillante bajo el cielo de las ideas, y que ahora deben encontrar su camino en la oscuridad de la cueva. Por qué los filósofos no son capaces de saber qué es bueno para ellos mismos —y cómo están alienados respecto de los asuntos humanos— se capta en esta metáfora: ya no pueden ver en la oscuridad de la cueva, han perdido su sentido de la orientación, han perdido lo que nosotros llamaríamos su sentido común. Cuando vuelven e intentan contar a los habitantes de la caverna que han estado fuera de ella, lo que dicen no tiene ningún sentido; para los habitantes de la cueva, cualquier cosa que ellos digan les suena

como si el mundo estuviese «cabeza abajo» (Hegel). El filósofo que regresa está en peligro porque ha perdido el sentido común necesario para orientarse en un mundo común a todos y, además, porque lo que alberga en sus pensamientos contradice el sentido común del mundo.

Forma parte de los aspectos desconcertantes en la alegoría de la caverna que Platón describa a sus ocupantes como paralizados y encadenados frente a una pared, sin posibilidad alguna de hacer nada o de comunicarse los unos con los otros. En efecto, las dos palabras políticamente más significativas que designan la actividad humana, el discurso y la acción (*lexis* y *praxis*) llaman la atención por su ausencia en toda esta historia. La única ocupación de los habitantes de la caverna es mirar la pared; obviamente aman el mirar por sí mismos, con independencia de toda necesidad práctica.<sup>14</sup> En otras palabras, los habitantes de la caverna son descritos como hombres ordinarios, pero también en función de esa cualidad que comparten con los filósofos: Platón los representa como filósofos en potencia, ocupados en la oscuridad y la ignorancia con lo único a lo que atiende el filósofo en la claridad y el conocimiento pleno. Así, la alegoría de la caverna está diseñada no tanto para describir el aspecto de la filosofía desde el punto de vista de la política como para describir el aspecto de la política, del terreno de los asuntos humanos, desde el punto de vista de la filosofía. Y el propósito es descubrir en el terreno de la filosofía aquellos criterios que son apropiados para una ciudad formada, sin duda, por habitantes de la caverna, pero, al mismo tiempo, para habitantes que, aunque oscura e ignorantemente, se han formado sus propias opiniones con respecto a los mismos asuntos que conciernen al filósofo.

Dado que la narración está diseñada en función de dichos propósitos políticos, Platón no nos dice qué es lo que distingue al filósofo de aquellos que también aman el mirar por sí mismos, o qué es lo que le hace comenzar su aventura solitaria y

14. Véase Aristóteles, *Metafísica*, 980 a 22-25.

romper los grilletes que le encadenan a la pared de la ilusión. De nuevo, al final de la historia, Platón menciona de pasada los peligros que aguardan al filósofo en su regreso, y concluye a partir de dichos peligros que el filósofo —aunque no esté interesado en los asuntos humanos— debe asumir el gobierno, aunque sólo sea por miedo a ser gobernado por los ignorantes. Pero no nos cuenta por qué no puede persuadir a sus conciudadanos, quienes de todos modos están ya pegados a la pared y, con ello, preparados en cierta manera para recibir «cosas más elevadas», como Hegel las llamaba, para que sigan su ejemplo y elijan el camino al exterior de la caverna.

Con objeto de responder a estas preguntas debemos recordar dos afirmaciones de Platón que no tienen lugar en la alegoría de la caverna, pero sin las cuales dicha alegoría permanece obscura y que ella misma, por así decirlo, da por sentadas. La primera tiene lugar en el *Teeteto* —un diálogo sobre la diferencia entre *epistēmē* (conocimiento) y *doxa* (opinión)— donde Platón define el origen de la filosofía: *Mala gar philosophou touto to pathos, to thaumadzein; ou gar allē archē philosophias hē hautē* (Pues el asombro es lo que el filósofo soporta en mayor grado; pues no hay otro comienzo para la filosofía que el asombro [...]).<sup>15</sup> Y la segunda tiene lugar en la *Carta séptima*, cuando Platón habla sobre aquellas cosas que para él son las más serias (*peri hōn egō spoudadzō*), es decir, no tanto la filosofía tal y como nosotros la entendemos sino su tema y su fin eternos. A propósito de ello afirma: *Rhēton gar oudamōs estin hōs alla mathēmata, all'ek pollēs synousias gignomenēs [...] hoion apō pyros pēdēsantos exaphthen phōs* (Es completamente imposible hablar sobre esto del mismo modo que sobre las otras cosas que aprendemos; más bien, después de una larga convivencia con ello [...] se enciende una luz como de un chispazo).<sup>16</sup> En estas dos afirmaciones tenemos el comienzo y el final de la vida del filósofo, que la historia de la caverna omite.

15. 155 d.

16. 341 c.

*Thaumadzein*, el asombro ante aquello que es tal y como es, constituye, según Platón, un *pathos*, algo que se soporta, y como tal bastante distinto del *doxadzein*, del formar una opinión sobre algo. El asombro que el hombre soporta o que le acaece no puede ser relatado en palabras porque es demasiado general para las palabras. Platón debe haberlo encontrado primeramente en aquellos estados traumáticos en los cuales, según se afirma con frecuencia, Sócrates caía en una inmovilidad total, como atrapado por un raptó, con la mirada perdida, sin ver ni oír nada. La idea de que este asombro mudo es el comienzo de la filosofía se convirtió en un axioma tanto para Platón como para Aristóteles, y es esta relación con una experiencia concreta y única lo que distinguía a la escuela socrática de todas las filosofías anteriores. Para Aristóteles, no menos que para Platón, la verdad última está más allá de las palabras. En la terminología aristotélica, el recipiente humano de la verdad es el *nous*, el espíritu, cuyo contenido no posee *logos* (*hōn ouk esti logos*). Del mismo modo que Platón oponía la *doxa* a la verdad, así Aristóteles opone la *phronēsis* (la intuición política) al *nous* (el espíritu filosófico).<sup>17</sup> Este asombro ante todo lo que es tal y como es nunca se relaciona con una cosa particular y, por consiguiente, Kierkegaard lo interpretó como la experiencia de la no-cosa, de la nada. La generalidad específica de las afirmaciones filosóficas, que las distingue de las afirmaciones científicas, surge de esta experiencia. La filosofía como disciplina especial, en la medida en que siga siéndolo, se basa en ella. Y tan pronto como el estado de asombro mudo se traduce en palabras no empezará haciendo afirmaciones, sino que formulará bajo infinitas variaciones lo que denominamos las preguntas últimas: ¿Qué es el ser? ¿Quién es el hombre? ¿Cuál es el sentido de la vida? ¿Qué es la muerte?, etc. que tienen en común que no pueden ser contestadas científicamente. La afirmación de Sócrates «sólo sé que no sé nada» expresa en términos cognoscitivos esta carencia de respuestas científicas. Pero en un estado de asombro esta declaración pierde su árida ne-

17. *Ética a Nicómaco*, 1142 a 25.

gatividad, pues el resultado que queda en la mente de la persona que ha soportado el *pathos* del asombro solamente puede ser expresado así: «Ahora sé lo que significa no saber; *ahora* sé que no sé». Es a partir de la experiencia efectiva del no saber, en la cual se revela uno de los aspectos básicos de la condición humana en la Tierra, cuando surgen las preguntas últimas, no a partir del hecho racional y demostrable de que existen cosas que el hombre no conoce y que los que creen en el progreso esperan que sea enmendado por completo algún día, o que los positivistas descartarían como irrelevante. Al formular las preguntas últimas y sin contestación posible el hombre se define como un ser que hace preguntas. Ésta es la razón de que la ciencia, que formula preguntas que sí se pueden contestar, deba su origen a la filosofía, un origen que permanece como su fuente siempre presente a través de las generaciones. Si alguna vez el hombre perdiese la facultad de hacerse las preguntas últimas perdería, por esa misma razón, la facultad de hacerse preguntas que sí tienen respuesta. Dejaría de ser un ser que hace preguntas, lo cual supondría no sólo el fin de la filosofía, sino también el de la ciencia. Con respecto a la filosofía, si es cierto que comienza con el *thaumadzein* y que concluye en la mudez, entonces termina exactamente donde comenzó. Comienzo y final son lo mismo en este caso, lo cual constituye el más fundamental de los llamados círculos viciosos que se pueden encontrar en tantos argumentos estrictamente filosóficos.

Es esta conmoción filosófica de la cual habla Platón la que impregna todas las grandes filosofías y lo que separa al filósofo que se mantiene en ella de todos aquellos con los que convive. Y la diferencia entre los filósofos, que son pocos, y la multitud no es bajo ningún concepto —como ya indicara Platón— que la mayoría no sepa nada del *pathos* del asombro, sino más bien que rehúsan mantenerse en él. Este rechazo se expresa en el *doxadzein*, en el formar opiniones acerca de asuntos sobre los cuales el hombre no puede tener opiniones porque los criterios comunes y comúnmente aceptados del sentido común no son aplicables aquí. La *doxa*, en otras palabras, puede convertirse en lo opuesto a la verdad porque el *doxadzein* es, en

efecto, lo opuesto del *thaumadzein*. Tener opiniones constituye un error en lo concerniente a aquellos asuntos que solamente conocemos en el asombro mudo ante lo que hay.

El filósofo, quien, por así decirlo, es un experto en asombro y en hacerse esas preguntas que surgen cuando nos sentimos maravillados ante algo —y cuando Nietzsche dice que el filósofo es el hombre al cual le pasan continuamente cosas extraordinarias alude al mismo asunto— se encuentra en un doble conflicto con la polis. Puesto que su experiencia más profunda carece de palabras, se ha situado fuera del terreno político, en el cual la facultad más elevada del hombre es, precisamente, la del discurso: el *logon echōn* es lo que hace del hombre un *dzōon politikon*, un ser político. Además, la conmoción filosófica golpea al hombre en su singularidad, esto es, ni en su igualdad con los demás ni en su absoluta distinción respecto de ellos. En esta conmoción el hombre en singular está, por así decirlo, enfrentado por un instante pasajero con todo el universo, tal y como lo estará de nuevo en el momento de su muerte. Está en cierta medida alienado de la ciudad de los hombres, quienes únicamente pueden ver con suspicacia lo que atañe al hombre en singular.

Con todo, incluso más grave en sus consecuencias es el otro conflicto que amenaza a la vida del filósofo. Puesto que el *pat-hos* del asombro no es ajeno a los hombres sino que, por el contrario, es una de las características más generales de la condición humana, y puesto que el modo de salir de él es, para la multitud, formar opiniones allí donde no son de recibo, el filósofo entrará en conflicto inevitablemente con dichas opiniones, que él encuentra intolerables. Y, dado que su propia experiencia de enmudecimiento se expresa solamente en la formulación de preguntas sin respuesta, efectivamente está en una desventaja decisiva en el momento en que regresa al terreno político. Él es el único que no sabe, el único que no tiene una *doxa* distintiva y claramente definida para competir con las demás opiniones, sobre cuya verdad o falsedad desea decidir el sentido común, esto es, ese sexto sentido que no solamente tenemos todos en común sino que también nos inserta en un mundo común, haciéndolo

así posible. Si el filósofo comienza a hablar en este mundo del sentido común, al cual pertenecen también nuestros prejuicios y juicios comúnmente aceptados, siempre estará tentado de hablar en términos sin sentido o —por usar una vez más la frase de Hegel— a poner el sentido común «cabeza abajo».

Este peligro surgió con el comienzo de nuestra gran tradición filosófica, con Platón y, en menor medida, con Aristóteles. El filósofo, excesivamente consciente a raíz del juicio de Sócrates de la incompatibilidad inherente que se da entre las experiencias filosóficas fundamentales y las experiencias políticas fundamentales, generalizó la conmoción inicial e iniciadora del *thaumadzein*. En este proceso se perdió la posición socrática, no porque Sócrates no dejase nada escrito o porque Platón voluntariamente lo distorsionase, sino porque se perdieron las intuiciones socráticas, nacidas de una relación todavía intacta entre la política y la experiencia específicamente filosófica. Pues lo que es cierto para este asombro, en el cual comienza toda filosofía, no es cierto para el subsiguiente diálogo solitario en sí mismo. La soledad, o el diálogo pensante del dos-en-uno, es una parte integral del ser y el vivir con los demás, y en esta soledad tampoco el filósofo puede evitar formarse opiniones: también él llega a su propia *doxa*. Su distinción respecto de sus conciudadanos no consiste en que posea alguna verdad especial de la cual esté excluida la multitud, sino en que permanece siempre dispuesto a mantenerse en el *pathos* del asombro y, con ello, evitar el dogmatismo de los que meramente tienen opiniones. Al objeto de ser capaz de competir con este dogmatismo del *doxadzein*, Platón proponía prolongar indefinidamente el asombro mudo que está en el comienzo y el fin de la filosofía. Platón intentó convertir en un modo de vida (el *bios theōrētikos*) lo que solamente puede ser un momento pasajero o, para usar la propia metáfora de Platón, el chispazo volátil del fuego entre dos guijarros. Mediante dicho intento, el filósofo se sitúa y basa toda su existencia en esa singularidad que experimentó cuando soportó el *pathos* del *thaumadzein*, y con ello destruye la pluralidad de la condición humana dentro de sí.

Resulta obvio que este desarrollo, cuya causa original era política, se convirtió en algo de gran importancia para la filosofía de Platón. Se manifiesta en las curiosas desviaciones de su concepto original, que se encuentran en su doctrina de las ideas, desviaciones debidas exclusivamente, en mi opinión, a su deseo de convertir la filosofía en algo útil para la política. Pero ha sido, por supuesto, de mucha mayor relevancia para la filosofía política propiamente dicha. Para el filósofo, la política —cuando no consideraba este espacio en su totalidad como algo inferior a su dignidad— devino el campo en el cual se atienden las necesidades elementales de la vida humana y, así, se la juzgó en buena medida como un negocio sin ética, no sólo por parte de los filósofos, sino también por muchos otros en siglos posteriores cuando las conclusiones filosóficas, formuladas originalmente por oposición al sentido común, habían sido finalmente absorbidas por la opinión pública de los instruidos. Se identificó la política con el gobierno o el dominio, y ambos fueron considerados como un reflejo de la debilidad de la naturaleza humana, del mismo modo que el historial de los hechos y los sufrimientos de los hombres se vieron como un reflejo de la pecaminosidad humana. Sin embargo, mientras que el inhumano Estado ideal de Platón nunca se hizo realidad y la utilidad de la filosofía tuvo que ser defendida a través de los siglos —dado que en la acción política real demostró ser completamente inútil— la filosofía cumplió un insigne servicio para el hombre occidental. Dado que Platón deformó en cierto sentido la filosofía con propósitos políticos, ésta continuó aportando criterios y reglas, patrones y medidas con los cuales la mente humana pudiese intentar al menos comprender lo que estaba ocurriendo en el terreno de los asuntos humanos. Es esta utilidad para la comprensión lo que se agotó con la llegada de la era moderna. Los escritos de Maquiavelo son la primera señal de este agotamiento, y en Hobbes encontramos por primera vez una filosofía que no tiene ninguna utilidad para la filosofía, sino que pretende desarrollarse a partir de aquello que el sentido común da por sentado. Y Marx, el último filósofo político de Occidente y el último que se mantiene



aún en la tradición iniciada por Platón, intentó finalmente ponerla cabeza abajo junto con sus categorías fundamentales y su jerarquía de valores. Con dicha inversión la tradición había llegado a su fin.

El comentario de Tocqueville de que «en la medida en que el pasado ha dejado de arrojar luz sobre el futuro, la mente del hombre vaga en la oscuridad» fue escrito a raíz de una situación en la cual las categorías filosóficas del pasado ya no bastaban para comprender. Hoy vivimos en un mundo en el que ni siquiera el sentido común conserva algún sentido. La quiebra del sentido común en el mundo presente señala que la filosofía y la política, a pesar de su viejo conflicto, han sufrido el mismo destino. Y ello significa que el problema de la filosofía y la política, o de la necesidad de una nueva filosofía política de la cual pudiese surgir una nueva ciencia de la política, se halla una vez más en el orden del día.

La filosofía, y la filosofía política como cualquiera de sus otras ramas, nunca podrá negar su origen en el *thaumadzein*, en el asombro ante lo que es tal y como es. Si los filósofos, a pesar de su necesario extrañamiento respecto de la vida diaria de los asuntos humanos, llegasen alguna vez a una verdadera filosofía política, tendrían que hacer de la pluralidad del hombre, de la cual surge todo el espacio de los asuntos humanos —en su grandeza y en su miseria— el objeto de su *thaumadzein*. Hablando en términos bíblicos, tendrían que aceptar —tal y como aceptan en mudo asombro el milagro del universo, del hombre y del ser— el milagro de que Dios no creó al Hombre, sino que «los creó macho y hembra». Tendrían que aceptar con algo más que resignación ante la debilidad humana el hecho de que «no es bueno para el hombre estar solo».

## EL FINAL DE LA TRADICIÓN

### I

Inevitablemente, la tradición de pensamiento político contiene primera y primordialmente la actitud tradicional del filósofo hacia la política. El pensamiento político mismo es más antiguo que nuestra tradición filosófica, que comienza con Platón y Aristóteles, del mismo modo que la filosofía misma es más antigua y abarca más de lo que la tradición occidental finalmente aceptó y desarrolló. Así, al comienzo no de nuestra historia política o filosófica sino de nuestra tradición de filosofía política, encontramos el desprecio de Platón hacia la política, su convicción de que «los asuntos y las acciones de los hombres (*ta tōn anthrōpōn pragmata*) no merecen que se los tome muy en serio», y que la única razón por la que el filósofo necesita inmiscuirse en ellos es el hecho desafortunado de que la filosofía —o, como diría Aristóteles algo después, una vida dedicada a ella, el *bios theōrētikos*— resulta materialmente imposible sin una ordenación mínimamente razonable de todos los asuntos que incumben a los hombres en tanto que viven juntos. Al comienzo de la tradición, la política existe porque los hombres están vivos y son mortales, mientras que la filosofía se interesa por aquellos asuntos que son eternos, como el universo. El filósofo tiene un interés en la política en tanto que también él es un hombre mortal, pero este interés se halla tan sólo en una relación negativa con su ser filósofo: tal y como Platón dejó claro en numerosas ocasiones, el filósofo tiene miedo de que por culpa de una mala gestión de los asuntos políticos no sea capaz de dedicarse a la filosofía. La *scholē*, como la latina *otium*, no significa tiempo libre como tal, sino solamente tiempo libre del quehacer político, no participación en

Política y, por tanto, libertad del espíritu para dedicarse a lo eterno (lo *aei on*), lo cual es posible sólo si se han resuelto las carencias y las necesidades de la vida mortal. La política, por tanto, vista desde la perspectiva específicamente filosófica, comienza ya en Platón a abarcar más que el *politeuesthai*, más que esas actividades que son características de la antigua polis griega, para la cual la mera satisfacción de las necesidades y de las carencias de la vida era una condición prepolítica. La política comienza, por así decirlo, a ensanchar su espacio en dirección descendente, hacia las propias necesidades de la vida, de modo que al desprecio de los filósofos por los asuntos perecederos de los mortales se añadió el desdén específicamente griego hacia todo lo que es necesario para la mera vida y la supervivencia. Así Cicerón, en su fútil intento por abjurar de la filosofía griega en este punto —su actitud hacia la política—, señalaba irónicamente que tan sólo con que «todo lo que es esencial para nuestras necesidades y comodidades fuese proporcionado por alguna varita mágica, como en las leyendas, entonces todo hombre de excelentes capacidades podría abandonar cualquier otra responsabilidad y dedicarse exclusivamente al conocimiento y a la ciencia».<sup>1</sup> En resumen, cuando los filósofos comenzaron a preocuparse por la política de modo sistemático, la política se convirtió para ellos al mismo tiempo en un mal necesario.

Así, nuestra tradición de filosofía política, desgraciada y fatídicamente, y desde sus inicios, ha privado a los asuntos políticos, esto es, a aquellas actividades que incumben al espacio público común que aparece dondequiera que los hombres viven juntos, de toda dignidad que les sea propia. En términos aristotélicos, la política es un medio para conseguir un fin; no tiene un fin en y por sí misma. Aún más, el fin apropiado de la política es en cierto sentido su opuesto, a saber, la no participación en los asuntos humanos, la *scholē*, la condición de la filosofía o, más bien, la condición de una vida dedicada a ella. En otras palabras, ninguna otra actividad se muestra tan anti-

1. *De officiis*, I, xlv. (N. del e.)

filosófica, tan hostil a la filosofía, como la actividad política en general y la acción en particular, con la excepción, claro está, de lo que nunca y bajo ningún concepto se ha considerado como una actividad estrictamente humana: el mero trabajo, por ejemplo. Spinoza, puliendo lentes, pudo llegar a convertirse con el tiempo en la figura simbólica del filósofo, del mismo modo que innumerables ejemplos tomados de las experiencias del trabajo, la artesanía y las artes liberales desde los tiempos de Platón pudieron servir por analogía para conducir al conocimiento más elevado de las verdades filosóficas. Pero, desde Sócrates, ningún hombre de acción, esto es, nadie cuya experiencia original fuese política, como lo era, por ejemplo, la de Cicerón, podía aspirar a ser tomado en serio alguna vez por los filósofos, y ninguna acción específicamente política ni ninguna grandeza humana tal y como se expresa en la acción podría aspirar a servir de ejemplo para la filosofía, a pesar de la nunca olvidada gloria de la alabanza homérica del héroe. La filosofía está aún más alejada de la *praxis* que de la *poiesis*.

Tal vez tenga aún mayores consecuencias para la degradación de la política el hecho de que, a la luz de la filosofía —para la cual origen y principio, el *archē*, son una y la misma cosa—, la política no tenga ni siquiera un origen propio: surgió únicamente debido al hecho elemental y prepolítico de la necesidad biológica, que hace que los hombres se necesiten los unos a los otros en la ardua tarea de mantenerse con vida. En otras palabras, la política es un derivado en doble sentido: tiene su origen en el dato prepolítico de la vida biológica, y tiene su fin en la posibilidad más elevada, postpolítica, del destino humano. Y, puesto que el azote de las necesidades prepolíticas es que requieren del trabajo, podríamos ahora decir que la política está limitada desde abajo por el trabajo, y desde arriba por la filosofía. Ambas están excluidas de la política en términos estrictos, una como su origen humilde y la otra como su encumbrado objetivo y fin. Como ocurre en buena medida con la actividad de la clase de los guardianes en *La República* de Platón, se supone que la política debe por un lado mirar por el

sustento y organizar las bajas necesidades del trabajo, y, por el otro lado, acatar las órdenes de la *theōria* apolítica perteneciente a la filosofía. La propuesta platónica de un filósofo-rey no quiere decir que la filosofía misma deba, o incluso pueda, ser realizada en un Estado ideal, sino más bien que los gobernantes que valoran la filosofía por encima de cualquier otra actividad deberían estar autorizados a gobernar de tal modo que pueda haber filosofía, que los filósofos puedan tener *scholē* y no sean perturbados por aquellos asuntos que surgen de nuestro vivir juntos, los cuales, por su parte, tienen su origen último en las imperfecciones de la vida humana.

La filosofía política nunca se recuperó de este golpe propinado por la filosofía a la política en el mismo comienzo de nuestra tradición. El desprecio hacia la política, la convicción de que la actividad política es un mal necesario, debido en parte a las necesidades de la vida que fuerzan a los hombres a vivir como trabajadores o a mandar sobre los esclavos que se las resuelven, y en parte a los males que surgen del propio vivir juntos, esto es, al hecho de que la multitud, que los griegos denominaron *hoi polloi*, amenaza la seguridad e incluso la existencia de cada persona individual, recorre como un hilo rojo todos los siglos que separan a Platón de la era moderna. En este contexto resulta irrelevante si esta actitud se expresa en términos seculares, como en Platón y Aristóteles, o si lo hace en los términos del cristianismo. Fue Tertuliano el primero que sostuvo que, en tanto que somos cristianos, *nulla res nobis magis aliena quam res publica* (Nada nos es más ajeno que los asuntos públicos) y, sin embargo, insistía con todo en la necesidad de la *civitas terrena*, o gobierno secular, debido a la pecaminosidad del hombre y también porque, como diría Lutero mucho más tarde, los verdaderos cristianos *wohnen fern voneinander*, esto es, moran lejos los unos de los otros y se sienten tan desesperados en medio de la multitud como se sentían los antiguos filósofos. Lo importante es que la misma noción fue retomada, otra vez en términos seculares, por la filosofía post-cristiana, como si estuviese sobreviviendo a todos los demás cambios y virajes radicales, expresándose en la melancólica re-

flexión de James Madison de que el gobierno no es, sin duda, nada más que un reflejo de la naturaleza humana y que no sería necesario si los hombres fuesen ángeles; y, ahora según las furiosas palabras de Nietzsche, que ningún gobierno respecto del cual los sujetos tengan que preocuparse en absoluto puede ser bueno. En el respecto, y solamente en éste, de la valoración de la política resulta irrelevante si la *civitas Dei* da sentido y orden a la *civitas terrena*, o si el *bios theōrētikos* prescribe sus reglas y su fin último al *bios politikos*.

Lo que importa, además de la degradación inherente de todo este espacio de la vida por parte de la filosofía, es la separación radical de aquellos asuntos que los hombres pueden alcanzar y conseguir solamente viviendo y actuando juntos de aquellos otros que se perciben y son atendidos por el hombre en su singularidad y su soledad. Y aquí, de nuevo, no importa si el hombre en su soledad busca la verdad, que finalmente obtendrá en la contemplación muda de la *idea* de las ideas, o si se preocupa por la salvación de su alma. Lo que importa es el abismo infranqueable que se abrió y que nunca ha sido cerrado, no entre lo que se denomina individuo y lo que se denomina comunidad (que constituye un modo de formulación tardío y falso de un auténtico problema antiguo), sino entre ser en soledad y vivir juntos. Comparado con esta perplejidad, incluso el igualmente antiguo y fastidioso problema de la relación o, más bien, la no relación entre acción y pensamiento resulta de una importancia secundaria. Ni la separación radical entre la política y la contemplación, entre el vivir juntos y el vivir en soledad como dos modos distintos de vida, ni su estructura jerárquica, fue puesta nunca en duda después de que Platón las estableciese. Aquí, de nuevo, la única excepción es Cicerón, quien, a partir de su inmensa experiencia política romana, dudó de la validez de la superioridad del *bios theōrētikos* sobre el *bios politikos*, de la validez de la soledad sobre la *communitas*. De modo correcto, aunque fútil, Cicerón objetaba que aquel que estuviese dedicado al «conocimiento y la ciencia» escaparía a su «soledad y buscaría un compañero para su estudio, bien con objeto de enseñar o aprender, bien para escuchar

o para hablar.»<sup>2</sup> Aquí, como siempre, los romanos pagaron un alto precio por su desprecio de la filosofía, que ellos tenían por «inútil». El resultado final fue la victoria indiscutible de la filosofía griega y la pérdida de la experiencia romana para el pensamiento político occidental. Cicerón, debido a que no era un filósofo, fue incapaz de poner contra las cuerdas a la filosofía.

La cuestión de si Marx, quien, al final de la tradición desafió su formidable unanimidad acerca de la relación adecuada entre la filosofía y la política, fue un filósofo en el sentido tradicional o incluso en cualquier sentido auténtico. Las dos afirmaciones decisivas que de manera abrupta y casi torpe resumen su pensamiento sobre el asunto —«Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo [...] sin embargo, de lo que se trata es de *transformarlo*» y «No se puede superar [*aufheben*, en el triple sentido hegeliano de conservar, elevar a un nivel más alto y abolir] la filosofía sin realizarla»— están formuladas de un modo tan cercano a la terminología y al pensamiento de Hegel, tan en la línea de éste que, tomadas por sí mismas, a pesar de su contenido explosivo, casi pueden ser consideradas como una continuación informal y natural de la filosofía de Hegel, pues nadie antes que él pudo haber concebido la filosofía como una mera interpretación del mundo o de cualquier otra cosa, o que la filosofía pudiese realizarse salvo en el *bios theōrētikos*, la vida del propio filósofo. Además, esto que debe realizarse no es una filosofía nueva o específica, no es, por ejemplo, la filosofía del propio Marx, sino el más elevado destino del hombre tal y como lo definió la filosofía tradicional que culmina en Hegel.

## II

Siguiendo a Montesquieu comprobamos que uno de los pilares conceptuales sobre los que se asientan las definiciones de nuestras formas de gobierno, el concepto de mando, es cuestionable en el sentido de que fue introducido mucho antes de

2. *De Officiis*, I, xliv; *ibid.*, xliii. (*N. del comp.*)

que las experiencias reales del espacio político pudieran haber justificado el lugar central que mantuvo desde el comienzo de nuestra tradición. Hemos visto cómo dichas definiciones transformaron y deformaron las experiencias reales, y podemos sospechar que dibujaron, por medio de su fuerza conceptual, las líneas sobre las cuales iban a ser entendidas y transmitidas las experiencias posteriores que, en efecto, fueron experiencias de mandato y obediencia.

Pero si nos centramos ahora en la teoría del Estado de Marx, es como si tomásemos en consideración la alternativa diametralmente opuesta para la definición de gobierno. El concepto de ley no pasa meramente a un segundo plano, como le ocurría al concepto de gobierno en la descripción de Montesquieu; es totalmente eliminado, porque todos los sistemas legales positivos, de acuerdo con Marx, son ideologías, pretextos para el ejercicio del gobierno de una clase sobre las demás. No ocurre lo mismo, sin embargo, con el Estado; incluso aunque Marx lo considere también frecuentemente un instrumento del dominio de clase y, por tanto, un fenómeno secundario. El dominio de clase se realiza directamente en el gobierno político y, por tanto, el Estado conserva una realidad que sobrepasa con mucho la función meramente ideológica de las leyes. El poder del Estado es la expresión del antagonismo de clase, y sin esta carga de poder físico efectivo, expresado en la posesión de los medios de violencia y representado para Marx principalmente por el ejército y la policía, su reivindicación de una dictadura del proletariado como última fase del gobierno y la opresión no tendría sentido. Para Marx, el espacio político ha estado completamente dominado por la división entre gobernantes y gobernados, entre opresores y oprimidos, que, a su vez, se basa en la división entre explotadores y explotados. La única ley que Marx reconoce como una fuerza positiva, no ideológica, es la ley de la historia, cuyo papel dentro del espacio político, sin embargo, es primordialmente antijurídico; hace sentir su fuerza haciendo saltar por los aires los sistemas legales, aboliendo el viejo orden, y sale a plena luz del día solamente cuando en las guerras y las revoluciones «desempeña el papel de una par-



tera en [una] vieja sociedad que está preñada con el nuevo» orden.<sup>3</sup> Lo que resulta significativo en nuestro contexto es que esta ley nunca puede usarse con objeto de establecer el espacio político. La ley de la historia —y lo mismo resulta cierto para todas las leyes del desarrollo en el siglo XIX— es una ley del movimiento y, por tanto, está en contradicción flagrante con todos los demás conceptos de ley que conocemos en nuestra tradición. Tradicionalmente, las leyes son factores de estabilidad en una sociedad, mientras que aquí la ley indica el movimiento predecible y científicamente observable de la historia en su desenvolvimiento. De este nuevo concepto de ley no se puede deducir nunca un código de prescripciones jurídicas o, lo que es lo mismo, de leyes positivas y establecidas como principios, porque carece necesariamente de estabilidad y, en sí misma, no es nada más que el índice y el exponente del movimiento. Así, Marx equipara al legislador con un «científico natural que no hace o inventa las leyes, sino que sólo las formula». Aunque pueda ser igualmente posible, si bien no muy acertado, ver en esta ley del movimiento progresivo de la historia restos de la vieja ley universal, del *nomos* griego que gobierna sobre todas las cosas, o de la ley natural que informa toda legislación, resulta obvio que la función política de las leyes ha sido abolida hasta el punto de que —y esto es decisivo para la filosofía política de Marx— ni siquiera se anticipan ya las nuevas leyes del mejor gobierno o de la mejor sociedad del futuro. La solución de Lenin al problema resultante es característica; en *Estado y revolución* Lenin escribe: «Nosotros [...] no [...] negamos la posibilidad [...] de excesos por parte de personas individuales [...]. Pero no [...] se hace necesaria [...] una maquinaria represiva especial; se hará [...] tan simple y tan espontáneamente como ocurre cuando cualquier grupo de gente civilizada, incluso en la sociedad moderna, separa a dos personas que se están peleando o se interpone para evitar que una mujer sea atacada». Cuando ya no exista la pobreza, dicho ex-

3. *Capital*, Nueva York, Modern Library, 1959, pág. 824 (trad. cast.: *El Capital: crítica de la economía política*, Madrid, Akal, 2000). (*N. del e.*)

cesos se «desvanecerán» de modo inevitable. Lo que nos importa aquí no es la convicción un tanto ingenua de que los criterios morales existen tan sólo con el hecho de permitir a las personas conservarlos, sino que dichos criterios (como afirma Lenin en la misma obra) fueron descubiertos en su simplicidad fundamental hace miles de años y resultan autoevidentes, incluso si en cierto sentido esta ingenuidad separa a Marx y a Lenin de sus sucesores, convirtiendo en buena medida a ambos en figuras de un mundo decimonónico en el cual nosotros ya no habitamos. Lo que importa es que el concepto de ley de Marx no puede ser empleado bajo ninguna circunstancia concebible con el propósito de establecer un cuerpo político, o de garantizar al espacio público su relativa permanencia cuando se lo compara con la futilidad de la vida humana y de los hechos humanos. Por el contrario, en la teoría del Estado de Marx la permanencia proviene directamente del hecho del gobierno. Esta permanencia es vista como un obstáculo por cuya culpa la fuerza del desarrollo que, en su forma más elemental, constituye el desarrollo de las capacidades productivas del hombre, es constantemente estorbada y detenida. Por medio del gobierno, la clase dominante intenta evitar, y efectivamente consigue retrasar, la llegada y la toma del poder por parte de la nueva clase que aquélla oprime y explota. La permanencia se ha convertido en un obstáculo, pero, en tanto que existe, reside en el gobierno y no en la ley.

En la medida en que el concepto de Estado en Marx ha eliminado completamente el elemento jurídico no podemos hablar propiamente de formas marxistas de gobierno. Todas las formas tradicionales de gobierno serían tiranías, y Engels lo admite implícitamente cuando afirma (en una carta a Bebel de 1875) que «es un puro sinsentido hablar del Estado de un pueblo libre; si el proletariado aún hace uso del Estado no es por causa de la libertad, sino con objeto de mantener a raya a sus adversarios, y, tan pronto como sea posible hablar de libertad, el Estado como tal dejará de existir». Lo que conoce Marx son cuatro formas de gobierno que, en interpretaciones y contextos diversos, aparecen desde sus primeros escritos hasta sus últi-

mas obras: la historia comienza con el gobierno sobre los esclavos, que conformó el cuerpo político de la Antigüedad; pasa al gobierno de la nobleza sobre los siervos, que conformó el cuerpo político del feudalismo; culmina en su propio tiempo en el gobierno de la burguesía sobre la clase obrera, y hallará su conclusión en la dictadura del proletariado, en la cual el gobierno del Estado se «desvanecerá», porque los que detentan el poder no encontrarán una nueva clase que oprimir o frente la cual deban defenderse.

La grandeza de la comprensión de Marx del poder es que ilumina uno de los orígenes a partir del cual la noción de gobierno se abrió camino por primera vez en las definiciones de los cuerpos políticos bien establecidos, los cuales, tomados en sí mismos, no parecían corresponderse con otra cosa que no fuera la división de los ciudadanos en gobernantes y gobernados. Las cuatro formas de gobierno de Marx son solamente variaciones de la primera, el antiguo gobierno sobre los esclavos, en el cual él vio con acierto una dominación que subyace a todas las formas antiguas de gobierno. El punto importante es que de cara a la tradición esta dominación era una parte tan pequeña del espacio político que sólo constituía la condición privada *sine qua non* para ser admitido dentro de él. Aristóteles distingue tres clases (para usar la terminología de Marx) de hombres: aquellos que trabajan para otros y son esclavos; aquellos que trabajan para sí mismos con objeto de ganarse su sustento y no son ciudadanos libres; y aquellos que, porque poseen esclavos y no trabajan para sí mismos ni para otros, son admitidos en el espacio político. Que la verdadera experiencia vital del mando no estaba localizada en el espacio público, sino en la esfera privada del hogar, cuya cabeza visible gobernaba sobre su familia y sus esclavos, se hace todavía patente en los muchos ejemplos de gobierno que se han dado desde el comienzo de nuestra tradición y que casi siempre son extraídos de esta institución de la vida privada. Ya en Platón se indican claramente las implicaciones para la acción de esta imagen del hogar: «Pues la verdadera ciencia rectora [del político] no debe actuar [*prattein*] ella misma, sino mandar [*archein*] sobre aque-

llos que pueden y deben actuar». Les hace actuar, «pues ve el comienzo y el principio [*archē*] de lo que es necesario para la polis, mientras que los demás se limitan a hacer lo que se les dice que hagan» (*El político*, 305 d). Aquí, la vieja relación entre *archein* y *prattein*, entre comenzar algo y, junto con otros que son necesarios y se enrolan voluntariamente, llevarlo hasta su fin, es reemplazada por una relación que resulta característica de la función supervisora del amo que dice a sus sirvientes cómo completar y ejecutar una tarea dada. En otras palabras, la acción deviene mera ejecución, la cual es determinada por alguien que sabe y que, por tanto, no actúa él mismo.

Al reinterpretar la tradición de pensamiento político y llevarla a su final, resulta crucial que Marx desafíe no a la filosofía, sino a su supuesta falta de practicidad. Marx desafía la resignación de los filósofos, que no hacen más que encontrar un lugar para ellos mismos en el mundo en lugar de cambiar el mundo y hacerlo, por así decirlo, filosófico. Y esto no sólo es algo más, sino también algo decisivamente distinto, del ideal platónico de los filósofos que gobiernan como reyes, porque implica no el gobierno de la filosofía sobre los hombres, sino que todos los hombres pueden llegar a ser, por así decirlo, filósofos. La consecuencia que Marx extrajo de la filosofía de la historia de Hegel (y de toda la obra filosófica de Hegel, incluyendo la *Lógica*, tiene solamente un tema, a saber, la historia) fue que la acción o *praxis*, contrariamente a toda la tradición, estaba tan lejos de ser lo opuesto al pensamiento que, más bien, era el vehículo verdadero y real del pensamiento, y que la política, lejos de estar infinitamente por debajo de la dignidad de la filosofía, era la única actividad inherentemente filosófica.