

El **conflicto** de las **facultades**

Sobre la universidad y el sentido de las humanidades

Miguel Giusti (Ed.)

Capítulo 6

ANTHROPOS



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

EL CONFLICTO de las facultades : Sobre la universidad y el sentido de las humanidades / Miguel Giusti, editor. — Barcelona : Anthropos Editorial ; Lima (Perú) : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2019 430 p. ; 24 cm. (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 108)

Bibliografías

ISBN PUCP: 978-612-317-461-3

ISBN Anthropos: 978-84-17556-15-0

1. Filosofía y teoría de la educación : Finalidad moral y social de la educación
2. Filosofía social y política 3. Humanidades 4. Enseñanza superior: Universidad
I. Giusti, Miguel, ed. II. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial (Lima)
III. Colección

Primera edición: marzo de 2019

© Miguel Giusti y otros, 2019

© Anthropos Editorial. Nariño, S.L., 2019

Edita: Anthropos Editorial. Barcelona

www.anthropos-editorial.com

En coedición con la Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial

Avenida Universitaria 1801, San Miguel, Lima

ISBN (Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial): 978-612-317-461-3

ISBN (Anthropos Editorial): 978-84-17556-15-0

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2019-03734

Registro del Proyecto Editorial: 31501361900285

Diseño de cubierta: Javier Delgado Serrano

Imagen de portada: Jorge Eduardo Eielson, *Rotor VI*, 1977

Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial

(Nariño, S.L.), Barcelona. Tel.: (+34) 936 972 296

Tiraje: 500 ejemplares

Primera edición: marzo de 2019

Impreso en Aleph Impresiones S.R.L.

Jr. Risco 580, Lince. Lima - Perú

Impreso en Perú - *Printed in Peru*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de los editores.

LOS RIVALES DEL PODER POLÍTICO: UN «CONFLICTO DE FACULTADES» (*DYNAMEIS*) AL MODO PLATÓNICO

Adriana Añi Montoya
Pontificia Universidad Católica del Perú

1. Espacios académicos distantes

Ciertamente, Platón y la Academia no son Kant y la universidad alemana; ni tuvo Platón que abogar a favor del uso libre de la razón y en contra de la censura, sino que más bien la admitió como derecho del gobierno contra lo que minase la estabilidad política (incluyendo a la filosofía misma). El conflicto que preocupaba a Platón es intrapolítico, el que trata Kant es intraacadémico y genera una interacción entre academia y gobierno como dos espacios claramente definidos y con sus propias reglas. Es cierto que la institución platónica también contaba con sus normas específicas, pero el objetivo de la Academia era intervenir como actor político directamente. Los eruditos kantianos, por el contrario, se retraen de la acción política para pensarla y su injerencia es indirecta, aunque no menos decisiva. La Academia platónica no ilustra al gobierno ni al *dêmos*, como quizá podría decirse de Protágoras; ella quiere reformarlos de modo radical. Finalmente, las facultades del mundo universitario kantiano son corporaciones de eruditos de diversas especialidades. Los académicos no se dividían en facultades de este tipo, aunque discutían obras de filósofos, poetas, historiadores, matemáticos y médicos.

Lo que pretendemos en el presente texto no es comparar y asemejar el «conflicto de facultades» al que se refiere Kant en su texto de 1794 con algún debate o querrela que se diese en la esfera de intelectuales conocida por Platón. Más bien, nos servimos del tema kantiano como ocasión para remontarnos hacia un conflicto expresamente abordado por el filósofo griego y que involucraba, si no a eruditos agrupados en facultades, sí a una diversidad de actores típicos del espacio público de la polis. Aunque resulta cuestionable, como toda propuesta filosófica de peso, considero que la propuesta que ofrece Platón sigue siendo motivadora de preguntas sobre las relaciones que el mundo académico mantiene con la sociedad, los sistemas del poder y del dinero.

Nuestro uso del término «facultad» se basa aquí en el vocablo griego «*dynamis* (δύναμις)», que —tomado en sentido general, no técnico— se traduce como «capacidad», «poder», «habilidad» e incluso «facultad». Nuestro objetivo principal se concretiza, entonces, como un intento de aclarar un conflicto entre capacidades intrapolíticas originado por la competencia por el poder supremo. Platón consideraba que zanjar ese problema era crucial para rescatar a la polis del desorden, estructurando sus elementos funcionales, recuperando su sentido de *koinônia* y orientándola hacia la *aretê*, al paso que nos dejaba una lección de ciencia política.

Así pues, siendo Platón quien inaugura la tradición académica occidental —la cual puede ser definida, usando sus propias palabras, como un compromiso benevolente con la verdad—, resultará difícil entender cómo compatibilizar el espíritu crítico propio de este ámbito con sus justificaciones de la censura y la mentira.¹ Kant, por su parte, fue objeto de la censura él mismo y era perfectamente consciente del carácter mutuamente excluyente de la investigación de la verdad y su ocultamiento. Preguntamos, pues, ¿cómo el deseo de la verdad, origen de la Academia —inspiradora de las instituciones dedicadas a la investigación en Occidente— llega a involucrarse con su contrario? Suena persuasivo decir que la verdad o parte de ella tenga que ser sacrificada en favor del bien, pero ¿cuál es el *archê* que gobierna y lleva hacia su cumplimiento esta constelación de ideas líderes de Occidente? Sin duda, Platón responde que es el *nous* que gobierna el mundo. Es el interés del intelecto —que quiere siempre que lo objetivo (es decir, la verdad) salga a la luz— lo que ha de prevalecer y lo hará siempre que haya voluntad de mantener viva esa tradición.

2. Las *dynameis* de la filosofía y de la política: dimensiones del conflicto

Nuestros dos filósofos pertenecen, obviamente, a contextos históricos distintos: Kant, al tiempo en el que los individuos se van liberando de tutelajes y van descubriendo la autonomía; Platón, al tiempo de crisis, de liberación de un individuo respecto de la primacía de la polis, aunque no como apropiación de la autonomía, sino por el desvanecimiento del espíritu cívico. Ante la tragedia de la desaparición de esa «armonía dórica» entre individuo y comunidad, Platón cree tener una solución, expresada en su famoso *dictum* de que solo donde coincidan el filósofo y el político los asuntos humanos podrán ser salvados. Así, a pesar de que para el sentido común el hombre teórico y el hombre práctico manifiestan habilidades diferentes y hasta incompatibles, o que se dificultan entre sí, Platón crea la Academia con la conciencia de la paradójica propuesta de educar políticos filósofos para que gobiernen la ciudad sobre la base de su saber.

Más allá del sentido común que se ríe como la esclava tracia al ver al distraído filósofo caer en un pozo por contemplar el cielo, está la crítica que se enfoca no en la desemejanza entre filosofía y política, entre investigar y gobernar, sino en los peligros inherentes a ensayar una unión entre ambas. Si bien Platón tenía en cuenta la diferencia de las *dynameis* o capacidades de cada una (política y filosofía), ¿hasta qué punto era consciente de los riesgos potenciales de la interferencia de la una en la otra? ¿Acaso el diseño de *Kallipolis*, producto de la investigación académica, no era especialmente pensado como una forma de organización que acoja a la filosofía sin exponerla a la muerte como hizo la ciudad histórica con Sócrates? ¿Y por qué un filósofo en una polis había tenido que morir? ¿No indicaba ello que, allí donde el interés investigador se yergue, el interés político de dominio se siente amenazado?

1. En realidad, la mentira es una licencia que Platón considera permisible en el campo político, como mecanismo de control popular. Su uso es pragmático. En el espacio académico, la mentira está excluida por principio y uno de los requisitos imprescindibles para ser considerado un filósofo (un académico) es el amor a la verdad no parcial sino completa.

Ahora bien, *Kallipolis*, el proyecto filosófico-político de la Academia, buscaba reconciliar la potencia gubernativa de la política con la potencia crítica de la filosofía. Pero la sustancia del poder es el don de mando: *kybernêsthai*. Por su parte, el deseo de saber no puede ser frenado por mandatos que impidan proseguir la investigación. La filosofía requiere una libertad de pensamiento que la política no está dispuesta a tolerar. Politizar el saber e intelectualizar el poder desnaturalizan a ambos y, a fin de cuentas, son opciones de resultados insospechados. Kant, por cierto, comentaba que un gobierno que se inmiscuya en el saber y la enseñanza se expone a la humillación y pérdida de respeto.²

Decíamos que Platón sabe que política y filosofía son claramente distintas. Cada una tiene su propia *dynamis*. Platón utiliza este término de modo laxo, en el sentido de «capacidad», «habilidad», «poder», y por ello se aconseja «traducirlo lo más neutralmente posible» —es decir, no necesariamente tiene que llegar a tomarse por una facultad (como en la psicología de las facultades) (véase Gosling, 1968)—. En palabras de Sócrates, «las δυνάμεις son una clase de entidades en virtud de las cuales nosotros y todas las otras cosas son capaces de hacer lo que nosotros o ellas son capaces de hacer» (*República*, 477c1-4). Así, las *dynameis* se distinguen por su hacer, pero también, por lo mismo, por el objeto de tal hacer (véase *República*, 477d).³ Por eso, tomando como modelo el razonamiento de *República* (477d), se puede afirmar que dos actividades son diferentes si les corresponden distintos objetos y realizan sus operaciones de modo diverso.

Ahora bien, la política es descrita como arte real (*basilikos*), con lo cual se quiere expresar su supremacía gubernativa.⁴ Su *dynamis* u operación propia es el ejercicio de la autoridad, el establecimiento de la sujeción del *dêmos* en función de una polis feliz. Por su parte, la *dynamis* filosófica consiste en el esclarecimiento de la verdad. Cada una tiende a objetivos diferentes, los cuales podrían obstaculizarse recíprocamente. Así, las preguntas perturbadoras del filósofo pueden atentar contra los recursos persuasivos que utiliza el poder para sujetar al *dêmos*. Las ordenanzas gubernativas que alientan la persecución de filósofos atentan contra el saber. El conflicto entre las dinámicas del saber y del poder es más que evidente y, por ello mismo, conduce a resultados inconsistentes y embarazosos —habiendo establecido la simbiosis del rey filósofo—, como (por ejemplo) un gobierno filosófico que prohíbe la investigación o censura teorías y obras de arte por considerarlas desestabilizadoras. Sin embargo, Platón estaba convencido de que estos eran

2. «Un gobierno que se ocupara de las doctrinas, así como de la ampliación o el perfeccionamiento de la ciencia, y cuyo más alto dignatario pretendiera hacerse pasar por sabio, se despojaría del respeto que le es debido y menoscabaría su estima, envileciéndose ante los ojos del pueblo (y de su estamento intelectual), que no soporta ninguna burla y mide con el mismo rasero a cuantos censuran las ciencias» (Kant, 2003, p. 65).

3. Por ejemplo, en *República*, al diferenciar entre *doxa* y *epistêmê*, se correlacionan con cada una su objeto y su *dynamis* propia. La *epistêmê* tiene por objeto el ser inteligible y su hacer es un contemplar. La *doxa* tiene por objeto lo sensible y su hacer es creer o conjeturar (véase *República*, 477d-e).

4. La filosofía, a decir verdad, podría ser identificada también como «arte real», si tomamos como concepto mediador a la dialéctica, núcleo íntimo de la filosofía platónica y que es descrita en la *República* como coronación (θριγκός) de las ciencias: «ἀρ' οὖν δοκεῖ σοι, ἔφην ἐγώ, ὡς περ θριγκός τοῖς μαθήμασιν ἡ διαλεκτικὴ ἡμῖν ἐπάνω κείσθαι, καὶ οὐκέτ' ἄλλο τοῦτου μάθημα ἀνωτέρω ὀρθῶς ἂν ἐπιτίθεσθαι» (*República*, 534e). En todo caso, la «realidad» de la filosofía (dialéctica) no radica en su don de mando, sino en su capacidad de conducirnos hasta las esencias, hacia la verdad.

inconvenientes menores frente a la promesa de una polis que recupera su estabilidad y unidad.

Hay otra dimensión del «conflicto» entre dinámicas, la cual solo mencionaremos de paso. Nos referimos no al conflicto que se da entre la política y la filosofía, sino al que ocurre *al interior de la filosofía misma*. Este procede de cierta ambigüedad y tensión inherente a aquello que solemos denominar φιλοσοφία. En efecto, ¿cuál es su *dynamis* propia, natural? Al parecer, respecto de este tema destacamos unas veces la capacidad teorética; otras, la dialéctica o investigadora. La primera es una *dynamis* noética contemplativa cuyo objetivo es la *theôria*. Es esta *dynamis* la que fundamenta la pretensión de buen gobierno del filósofo o, mejor dicho, del *theôros*. La otra es la *dynamis* inquisitiva, preguntante, que horada las seguridades conceptuales e institucionales y antepone el interés en la verdad y el bien a los intereses del poder y la dominación. Es la dinámica del *erôs* que parece no agotarse nunca y menos puede reposar en una «*theôria* completa y perfecta», sea sobre la justicia, la polis o el *kosmos*.

Platón, sin embargo, ha decidido. El gobierno debe ser filosófico. Entonces, ¿cuál de esas *dynamis* internas es la que prevalece en esta intromisión en la política? Platón lo indica en la *República*: la polis no descansará de sus males hasta que el gobernante, en tanto filósofo (o mejor, en cuanto θεατής), esté en posesión de una θεωρία completa (*holos*) sobre la justicia perfecta (*teleia*). Es esta *theôria* la que le permite configurar la vida de la polis, articulándola según principios de organización que aseguran tanto su estabilidad y orden como la expulsión de todo movimiento práctico natural a la vida de los ciudadanos. El orden que reina en ella debe imitar la regularidad del *kosmos*. Así las cosas, no es extraño que se considere a Platón como neófobo y se lo acuse de «bloquear el proceso histórico» y de destruir el mundo de la polis (véase Castoriadis, 2002, p. 11).

3. Un conflicto de facultades al modo homérico

Ahora pasaremos a nuestro planteamiento principal. En el diálogo epónimo se establece el objetivo preciso de investigar al político.⁵ Es preciso descubrir «la senda del político» y «una vez separada de las demás, imprimirle una señal única que le sea propia y a los otros senderos divergentes señalarles con otro signo único...» (*Político*, 258c). Nominar, en este caso, es un recurso clarificador; en cuanto capta no solo las notas lógicas del *definiendum*, sino su valor moral.⁶ El procedimiento exige divisiones dialécticas con el fin de lograr una clasificación exacta del objeto, lo cual implica ir separándolo de los géneros afines a los que no pertenece. Esta operación lógica es fundamental para lograr una distinción nítida respecto de todos aquellos *suggenês* que podrían ser confundidos con la auténtica política. De ahí el consejo retórico que todo dialéctico debe considerar: cuidado con las semejanzas, pues

5. «πολιτικὸν τὸν ἄνδρα διαζητεῖν» (*Político*, 258b3).

6. Esto se tematiza brevemente a través de un juego de palabras al comienzo del *Político*, cuando Sócrates ironiza con el geómetra Teodoro porque, a pesar de su conocimiento geométrico, pone *igual valor* en distintas figuras (político, sofista, filósofo), no percibiendo que les corresponderían distintos niveles de honor (*timê*) en correlación con el grado de valor de cada una (véase *Político*. 257b).

igual se parecen mucho el lobo y el perro, el animal más fiero al más doméstico. La buena dialéctica contribuye, en la política, a mantener ese ojo avizor para detectar lobos disfrazados de perros. El punto es expresado también con el motivo homérico de la rivalidad por el trono de Odiseo: así como los pretendientes de Penélope luchan en un *agôn* por hacerse de un poder inmerecido, igualmente, en el espacio de la polis, una multitud de individuos dotados de diversos saberes y capacidades compiten por un lugar honorífico que no necesariamente les corresponde: el mando supremo propio del político o «varón real». Por cierto, *basilikos* (real) es un adjetivo arcaico al que recurre Platón para denotar la supremacía que corresponde al poder gubernativo.⁷ Se trata de un adjetivo histórico políticamente conservador, pero que Platón utiliza filosóficamente para comunicar la altura y el honor absolutos de la política. No es un asunto «ideológico», sino de ciencia política descriptiva. El político es, pues, aquel a quien corresponde la prerrogativa del don de mando, no como privilegio, sino como mérito frente a una calificación *especializada* de tipo técnico y epistémico. Hablar de «realeza» implica establecer un tope superior con respecto al cual se escalonan las posiciones de menor rango. Este modo de proceder es totalmente intencional en Platón, pues le permite contrarrestar la «mala costumbre» democrática de igualar todo, exacerbando el principio isonómico. En efecto, Platón no es de la opinión de que en una polis todas las *dynameis* tienen igual valor o utilidad, ni de que todos los saberes tienen la capacidad de orientarse hacia el bien común o decidir sobre sus propios objetivos. Siendo así, es necesario determinar a quién y solo a quién es legítimo otorgarle ese título honorífico y a quiénes se debe despojar del mismo. Formulando el problema de otro modo, diríase que debe establecerse cuáles *dynameis*, de entre las que pululan alrededor del mando supremo, merecen, justamente, hacerse cargo de este, considerando la naturaleza operativa de aquellas y su compromiso con su objeto propio: no todas cuentan con el mismo nivel epistémico ni con el mismo grado de especialización técnica y, por ello, no califican para desempeñarse en la tarea más importante de la ciudad. En suma, hay aquí presente un asunto de «realeza», pero no la del antiguo rey basado en la fuerza y el linaje. Se trata de una realeza reconstituida filosóficamente como jerarquía epistémica: «rey» es un nombre que ya no menta al hombre privilegiado, es una categoría de ciencia política que designa la autoridad suprema del estadista.

Cabalmente, Platón intentará poner las cosas en orden mediante el procedimiento de discriminación dialéctica de los rivales o pseudopolíticos. Por medio de esta operación lógica de consecuencias prácticas efectivas (a saber, la articulación del cosmos político), logra dos cosas simultáneamente. Primero, la mentada separación de los rivales ilegítimos, aquellos cuyas *dynameis* no son capaces de sostener el mando supremo. Segundo, la utilización funcional de esas mismas capacidades.⁸ En efecto, lo prudente es rechazar la avidez de poder de los individuos, mas no la utilidad de sus saberes particulares. Para ello se apela a las capacidades de coordi-

7. Véase *Político*, 259b-d. Al respecto, se nos recuerda que la figura del *basileus* en el siglo V a.C. era «una curiosidad arqueológica», pero que en el siglo IV tuvo un *revival* impulsado desde distintos frentes por Platón, Isócrates, Jenofonte y Evágoras (véase Castoriadis, 2002, p. 11).

8. Platón suele tener predilección por el principio de *idiopraxia* (cada uno hace lo suyo según su natural capacidad y/o preparación técnica). Taminioux lo denominaba el «principio de especialización técnica»; por ello, la polis podía ser descrita como «un gran taller» (1995, pp. 9-10).

nación o «entrelazado» (*symplokê*) por medio de las cuales la ciencia directiva realiza una operación de articulación jerárquica de los saberes y capacidades.⁹

Al realizar dicha estructuración de actividades y capacidades, el arte real demuestra y justifica simultáneamente su pretensión de primacía, pues, si es que puede jerarquizar, es porque tiene una lectura holística que abarca e incluye el sentido y objetivo de las *dynameis* particulares. En el diálogo *Eutidemo*, encontramos cómo apoyar esta convicción. Efectivamente, la atribución de realeza a la verdadera política obedece a que una ciencia real (*βασιλικὴν τέχνην*) es la que *se sirve* de las otras, pues muchas *technai* son capaces de conseguir determinados objetivos (como la caza consigue presas, por ejemplo), pero los agentes no saben luego qué hacer con ellas. Quienes tienen la capacidad de discernir sobre la buena utilización son los que se dedican a pensar, los dialécticos.¹⁰ No todas las *dynameis* son iguales, ya lo sabemos, pues mientras que unas son de naturaleza operativa, productiva o práctica, a otras les corresponde pensar a aquellas y someterlas a crítica. El argumento del *Eutidemo* podría describirse del siguiente modo: allí donde existen varias *technai* particulares con sus *dynameis*, la *technê* real será la que, no ocupada con ningún objeto particular, sabe sin embargo cuándo aquellas *technai* deben iniciar o no su acción, qué hacer con su producto, y otras consideraciones de tipo kairológico. Cada *technê* tiene un fin particular, pero la que conoce el fin de los fines tiene el derecho de dirigir, es la ciencia real.

«*Politikê*» era el nombre que Grecia daba al arte de la *koinônia* y era asumido como el quehacer supremo. Este punto es claro para el sentido común cívicamente formado a lo largo del siglo V. Pero, en Platón, la condición para hablar de una auténtica política, que fuese verdaderamente *basilikos*, era la *posesión efectiva de la ciencia suprema* (véase *Político*, 259a-b). Esto último no era propio de la *doxa* democrática del Siglo de Oro. Jugando anacrónicamente con el lenguaje kantiano, podemos imaginar que el *dêmos* bien podría haber llamado a la *dynamis* del rey filósofo una «facultad inferior», digna de risa, a la que no tomaría en serio. Mientras tanto, la filosofía —corrigiendo la ignorancia y autodenominándose «facultad superior»— explicaría que es ella la que discierne prudentemente lo que es oportuno y conveniente para la felicidad común, porque su régimen es el control racional del discurso y la acción por medio de argumentos. Claro está que la analogía recién sugerida tiene muchos límites: el más evidente es que la filosofía en Kant es una facultad crítica y pensante que se sabe autónoma y exige su independencia, mientras que en Platón estas mismas *dynameis* justifican su reclamo de ser, además, una *dynamis* gobernante. En otras palabras, en el pensamiento de Platón, la superioridad reflexiva, teórica y crítica de la filosofía queda bajo la hipoteca del poder, prestándose a deformaciones inesperadas.

9. La dialéctica, con la *diairesis* y *synagôgê*, realiza las operaciones lógicas de distinción eidética. Sobre esta base, la política produce una efectiva articulación de funciones por medio de *symplokê* y *dialytikê*, procedimientos *reales* que se dan tanto en el entrelazado de hilos para fabricar vestidos como en la mezcla de caracteres humanos que el político sabio ensaya para integrar la comunidad.

10. «Ninguna de las artes relativa a la caza [...] va más allá de cazar o capturar, y una vez que la gente ha capturado lo que era objeto de su caza, no sabe qué uso hacer de él. Tanto es así que los cazadores y pescadores entregan sus presas a los cocineros, y, a su vez, los geómetras, astrónomos y maestros de cálculo [...] como tampoco saben qué uso hacer de ellas, sino solo cazarlas, entregan lo que han hallado a los dialécticos para que lo utilicen» (*Eutidemo*, 290b-c).

Volviendo al tema, lo crucial es que, para Platón, la condición para hablar de verdadera política es que sea verdadera ciencia y es de la ciencia que emana su poder directivo supremo. Por esa razón es que el arte real ha sido adjetivado no como *epistēmē epitaktikē* sino como *epistaktikē*. Platón enfatiza con el último término la noción de lo superior; aquello que se coloca por encima (*epi-stēmē*) de todos los elementos tan solo relativos y parciales, por ser ello mismo lo absoluto y total (a saber: la ciencia suprema orientada al bien). Es posible que Platón haya cometido un lapsus o quizá lo hizo intencionalmente, pero el hecho es que la única ocurrencia del término *epistaktikē* en el diálogo *Político* (292b) tiene el efecto de revelar la esencia del asunto: el arte real es una *dynamis* supremamente directiva (*epistaktikēn*) y lo es porque se funda en la *epistēmē* más excelsa.

4. Sub-ordinando las *dynameis* rivales

El planteamiento inicial de Platón consistía en un trabajo dialéctico para cumplir con la meta de separar el *eidos* del político respecto de sus competidores espurios. La tarea se cumple gradualmente. Mal que bien, la política pertenece al género de las artes del cuidado.¹¹ Ha sido, por tanto, separada de los géneros afines (*συγγενής*). Una vez separada la política de las artes afines (por ejemplo, las pastorales), no está «suficientemente explicada» si no se la separa de las artes sinérgicas (*σύνεργοί*), aquellas que, siendo diferentes, tienen un rol cercano y cooperativo. Platón establece el principio en *Político* 281d: en toda realización hay que considerar dos técnicas «una, cooperadora (*συνάιτιον*) de la producción; otra la causa por sí misma (*αὐτὴν αἰτίαν*)». Con este recurso se procede a discriminar a los primeros rivales. Si ello requiere transgredir la norma corriente de la dialéctica, la división bisectiva, se permite la licencia, pues lo importante es ser fiel a las cosas mismas. Se procede entonces a deslindar a los competidores del ámbito intrapolítico (*κατὰ πόλιν αὐτὴν*, 287b), dividiendo ahora por tantos miembros como sea necesario. Una serie de artes con sus *dynameis* propias son separadas y repartidas en las dos categorías mencionadas: con-causas (*synaitiai*, *synergoí*) y causas (*aitiai*). Todas aquellas que «dentro de la polis» (*kata polin*) proporcionan instrumentos (*organa*) al arte principal se considerarán *synaitiai*, artes cooperadoras: «porque, sin el concurso de estas, no llegaría jamás a existir la polis ni el político; con todo, no vamos a estimar función del arte real a ninguna de la que aquellas ejercen» (*Político*, 287d). En conclusión: tales artes y sus *dynameis* son condiciones fundamentales de la polis, pero no tienen el rango de causas principales de esta última.¹² No son merecedoras de la denominación «arte real». Todas esas dinámicas intrapolíticas son de carácter instrumental e infraestructural y las concausas se relacionan a las necesidades. Por ello, considerarlas rivales dignas equivaldría a retornar a un modelo ya superado: la política trófica del buen pastor; una mera crianza del rebaño humano. Es interesante notar, además, como este ámbito de realidades netamente económicas y sociales con las que se

11. «e igual que entonces llamamos “política” al arte de cuidar la polis (*ἐπιμελουμένην τέχνην*)» (véase *Político*, 279e-280a).

12. Por ejemplo, un colectivo humano puede contar con riqueza de recursos naturales, con técnicas y, sin embargo, no ser una polis, una comunidad política bien constituida.

involucran las concausas —como la nutrición (nodriza), la habitación (resguardo), etcétera— no es percibido por Platón como un foco problemático: el conflicto entre *dynameis*, la competencia por imponer una capacidad como superior, es entendido más bien como algo estrictamente político: lucha por el poder, la influencia.

También Platón considera entre las *synaitiai* elementos «supraestructurales», pues hace lugar al género del «entretenimiento» o «juego» (παίγνιον, 288c): así conviene llamarlo, porque «ninguna de ellas [las actividades que caen bajo este rubro] persigue un fin serio». Tampoco en este ámbito encuentra rivales dignos o causantes de un «conflicto de facultades»: ¿qué aporte podría hacer a la política el género de los poetas, más allá de cooperar con un pueblo entretenido escuchando los «mitos correctos»? Platón seguramente vio en la clase poética una fuerza crítica de cuidado, pero la neutraliza y la somete a los fines pedagógico-políticos, restándole seriedad. De acuerdo con su temperamento, quizá pensaba que la *paideia* patética se arriesgaba a ser más explosiva de lo esperado y se inclinaba por ello hacia el control racional de las pasiones.¹³

Como decíamos más arriba, Platón describe este «conflicto de facultades» usando un motivo poético muy arraigado en la cultura griega: la rivalidad de los pretendientes de Penélope, quienes se encuentran ansiosos por ocupar el trono vacío dejado por Odiseo. El motivo de este uso parece claro, aunque quizá no para su público, pues él nadaba contra la corriente: el *dêmos* debía *reconocerse* en los astutos e ilegítimos rivales. ¿Por qué si no se expresaría de este modo?:

EXTR.—Y bien, ¿se puede creer que en una ciudad, la masa es capaz de adquirir esa ciencia?

EL J. SÓCR.—¿Cómo es posible?

EXTR.—Entonces, en una ciudad de diez mil hombres, ¿cabrá que un ciento de ellos, o incluso cincuenta, sean capaces de adquirirla suficientemente? Desde luego, a ese tenor, sería la más fácil de todas las artes; sabemos, en efecto, que, entre mil hombres, jamás podrían hallarse tantas primeras figuras en juegos de mesa teniendo en cuenta el común de los griegos, ¡cuánto menos podrían encontrarse cincuenta reyes! Porque, no hay duda, al que posea la ciencia de reinar —lo mismo ejerza su mando que no— de acuerdo con la tesis anterior, es preciso se le confiera el título real [*Político*, 292e-293a].

Queda claro lo que piensa Platón de la mayoría. Pero es esa «masa de los esclavos [...] y los servidores» de entre quienes «creo adivinar van a surgir bien a la vista los que discutían con el rey sobre la ejecución misma del tejido [político], como hacían entonces los tejedores dedicados al hilado, cardado y demás operaciones que expusimos» (*Político*, 289c). El hecho es que tenían derecho. Las instituciones democráticas alentaban la participación universal de los ciudadanos. Por otra parte, un régimen democrático no es consistente con lo que Platón creía respecto de la condición intelectual de la masa y su capacidad razonadora. Su crítica a la demo-

13. «For all their concerns with educating the passions, the classics value the supremacy of reason in a way the poets never do. Plato's *Symposium* and *Phaedrus* must be contrasted with *Republic* and *Gorgias* (among other dialogues), which seek the triumph of reason over desire. The poets promote not merely the education of pity, but an education in the civilizing connections with others that pity represents» (Alford, 1993, p. 263).

cracia suele ser ideológicamente simplificada con frases como «qué puede saber un zapatero o pescador sobre política», lo cual no excluye el hecho de que Platón se mantenía firme en identificar la auténtica política con la *epistêmê*. Lo relevante es que la reacción antidemocrática de Platón obedece a objeciones lógicas: sostenía que la isonomía, la igualdad de los ciudadanos ante la ley, se manifiesta también en la homogeneidad de sus saberes y quehaceres, incluso de sus caracteres y modos de vida.¹⁴ En virtud de esta igualdad, todos pretenden las mismas cuotas de poder. Pero, de acuerdo con Platón, esto produce una fatal igualación de las opciones ético-políticas, donde todo se nivela, eliminándose la capacidad de discriminar lo mejor o lo peor. Una igualdad abstracta, que no admite diferencias, atenta contra la formación de una jerarquía funcional y estructural que organice la vida de la polis desde el *archê*, desde el poder real.¹⁵ Y deja un vacío axiológico, porque se piensa que apreciar lo más o menos valioso es introducir privilegios. Este parece ser el lugar de nuestro «conflicto de facultades» platónico. Sin embargo, desde el punto de vista de los principios establecidos, esta masa pertenece al grupo de las *synaitiai*, *dynameis* colaboradoras o sinérgicas. Por lo tanto, quedan descartadas y separadas de la función real y política (289c): los esclavos no tienen la más mínima participación; los hombres de negocios, agricultores, comerciantes, tampoco reclaman intervenir en política, estando más bien orientados al interés y la ganancia.

Con el grupo de heraldos y escribas denominados *hypêretikoí* (servidores), sucede algo distinto, pues desarrollan un conocimiento sobre *ta grammata* (leyes escritas) y pericia sobre las magistraturas. Pero les corresponde aún llamarse servidores, no jefes. Por cierto, entre ellos «surgirían los que con mayor encono reclamarían para sí el arte política» (*Político*, 290b). Luego, los sacerdotes y adivinos son considerados intérpretes de los dioses a los hombres, también se les reconoce por ello el honor de poseer «ciencias auxiliares o diaconales» (véase *Político*, 289c). Entonces nos topamos con un grupo atípico e híbrido: «muchos de esos hombres semejan leones, centauros y otras bestias por el estilo, muchísimos se parecen a los sátiros y a esos animales sin fuerza, pero muy arteros; pues bien, pronto mudan entre ellos de aspecto y propiedades» (*Político*, 291a-b). Este es el «coro de los que giran en torno a los asuntos políticos» (291b) y, aunque sea «el mayor mago de todos los sofistas, uno a quien resulta difícilísimo separarlo de los que son verdaderos políticos y reyes, con todo, se impone separarlo [...]» (291c).¹⁶ Este último caso ya no es un simple asunto de *dynameis* que pretendan tener avidez de poder decisivo y determinante, o que puedan aportar iluminación y soluciones a los problemas comu-

14. Platón hacía referencia al modo en el que la igualdad ante la ley se convertía en «isonomía de los deseos»: todos eran *igualmente válidos* ante el alma (véase *República*, 561a y ss.).

15. En cambio, el político real tiene *epistêmê*, como la matemática o la ciencia de la medida. Sobre la base de ello puede aplicar la «igualdad geométrica», aquella que se le escapaba al mismo Teodoro al comienzo del diálogo y que es la que garantiza organicidad al trazar límites a cada componente intrapolítico, facilitando la realización de su *dynamis* propia. Este tipo de justicia distribuye según la capacidad, y es el fundamento sobre el cual Platón criticaba la isonomía democrática, pues aparentemente esta sería una mera igualdad aritmética. En su estructura, es lo mismo que la justicia distributiva o *διανομή* aristotélica, es decir, un reparto a cada uno según corresponde.

16. «Unfortunately, though, the forceful language employed in excoriating this "chorus concerned with the affairs of the city" (291c) is not matched by any clear statements delineating the content of that science» (Davis, 1967, p. 323).

nes. No es un conflicto entre la racionalidad de los peritos y los filósofos, entre Teuth (el dios técnico) y Thamus (el rey que piensa prudentemente si la técnica nos hará o no mejores).¹⁷ Con «el mayor mago de todos los sofistas» se plantea un problema de radical corrupción moral del *politês*, la traición al ideal cívico consagrado en la retórica pericleana y en la *paideia* platónica.

En cuanto a la separación final, Platón sigue afirmando que los rivales auxiliares o diaconales tampoco tienen una pretensión legítima, pues no son jefes y no son porque no tienen la ciencia. Esta no es una ciencia cualquiera, ha sido definida como *gnostikên*, *kritikên*, *epistaktikên*, la más grande y más difícil de adquirir (*Político*, 292b y ss.). Platón no revela aquí cual es esta *epistêmê*, pero se insiste en que no es popular, es más bien escasísima. Fijando en ella la mirada descubriremos quién no la posee y quién no es un verdadero político. Una forma de determinarlo es analizando las constituciones, pero allí se concluye que ninguna de ellas, excepto la monarquía basada en la ciencia, es una constitución perfecta. Por lo tanto, los que participan de ellas quedan descartados, «convencidos de que no son políticos, sino revolucionarios (*stasiasmtikous*)» (*Político*, 303c). Es claro que Platón echa mano de diversos criterios de separación, como los caracteres propios de las constituciones o los caracteres personales. La conclusión será siempre que ni en los servidores de menor nivel, ni en los *hypêretikoí* o diáconos, ni con los caracteres de constituciones imperfectas nos encontramos a la altura de la ciencia real.

Finalmente, llegamos a un grupo donde hallamos *dynameis* claramente diferenciadas y expertas, basadas en ciencia, que pueden ser consideradas con buenas razones como rivales serios del político. Este «cortejo bastante difícil de distinguir, por ser más afín al linaje real, y que a la vez se hace más duro de comprender» (*Político*, 303d) es, sin embargo, algo valioso. Por eso es que va quedando, como el oro, al final de la criba, una vez aislado todo «lo otro» de la política.¹⁸ Las ciencias más afines a la política son la estrategia, la jurisprudencia y la retórica (303d). Así como los rivales de Odiseo no se acercaban a Penélope con las manos vacías, sino que llevaban sus regalos seductores, del mismo modo, las *dynameis* rivales del verdadero político tienen en efecto «oro» que ofrecer. A estos se les toma en serio porque sus facultades son verdaderos saberes empírico-técnicos. No solo sobre la base de su saber, sino también, como ya se dijo, animados por el espíritu de superación humanista y democrático del siglo V (promocionado por sofistas destacados como Protágoras), así como por el respeto a las instituciones de la isonomía y la *isêgoria*, estos pretendientes debían ser tratados por Platón con más respeto. Sus actividades con sus respectivas *dynameis* intervienen no ya como *synaitiai* (concausas), sino como *aitiai* (causas en sí mismas).¹⁹

17. El de Teuth y Thamus es un mito de hondo sentido humanista y nos ayuda a pensar la diferencia entre la racionalidad técnica y la prudencial (véase Platón, *Fedro*, 274d).

18. «[...] hemos aislado todo cuanto había de extraño, ajeno u opuesto a la ciencia política» (*Político*, 303e).

19. Esta superioridad era reivindicada incluso cuando, en la primera parte del diálogo, se apoyaba Platón en un modelo pastoral donde la política se reducía a crianza (*trophê*). Sin embargo, incluso allí debía ser separada, pues «los comerciantes y agricultores y ganaderos, sin excepción, y además, los gimnastas y la clase de los médicos, ¿sabes que frente a esos pastores de hombres que llamamos políticos se lanzarían, sin duda, a protestar todos a una, argumentando que ellos son quienes tienen a su cargo la crianza de los hombres rebañeros, sino incluso de los jefes mismos?» (*Político*, 267e-268a).

La separación con respecto a la política se realiza por un medio análogo al utilizado en *Eutidemo*: el saber cómo utilizar los resultados de una actividad. Así, la retórica produce discursos, pero no sabe cuándo debe pronunciarlos, o ante quiénes. Es la política la que lo sabe, «la que dirige el arte de convencer y el arte de hablar» (*Político*, 304c-d). Por tener una «metacognición» de la cual la retórica misma carece, la política asume el rol directivo y la ciencia auxiliar queda subordinada a aquella. La facultad crítico-directiva propia de la política es superior a la facultad retórica. El mismo esquema de razonamiento se repetirá con la estrategia y la jurisprudencia. Estas tres son causas en sí, pero auxiliares. Así pues, las pretensiones de poder de los retóricos, magistrados y estrategas serán puestas bajo el control administrativo de la ciencia real, la cual las subordina no solo porque las ha clasificado dialécticamente para definir con precisión las *dynamais* propias de cada una, sino porque la *epistêmê* del político discierne si dar inicio o no a la praxis de cada una de ellas, a la vez que determina cuándo continuar para llevarla a su cumplimiento, dónde, cómo y con quiénes realizarla, así como toma en cuenta una serie de consideraciones kairológicas para las cuales esas técnicas son ciegas. Gracias a este procedimiento de subordinación, el político arma un eficiente sistema burocrático que lo ayuda a articular las condiciones para una vida comunitaria feliz —lo ayuda, pues la política real es *epistêmê* directiva, crea «a través de» sus funcionarios y operarios—.

Platón nunca dejó de vincular la *epistêmê* del político a «los principios más valiosos», al bien y la verdad. Al final, sin embargo, la política que nos presenta tiene un aire tecnocrático, donde el político con toda autoridad comanda lo que debe hacerse según consideraciones científicas y técnicas, sobrepasando restricciones. Ello enciende el debate ético filosófico. Así, por ejemplo, el político puede contravenir la libertad de los súbditos, ir contra su voluntad, aplicar castigos e incluso ir contra las leyes establecidas. Lo ideal, lo mejor, sería que a esta autoconfianza epistémico-técnica del político y sus peritos le acompañara la duda acerca de si se está formando humanos felices. Pero no siempre se puede hacer a la vez lo mejor y lo más útil, y se suele preferir lo útil a lo mejor. Lo cierto es que los griegos, quienes se plantearon estos problemas, siempre supieron que para llegar a la *aretê* se requiere de otra virtud: la valentía.

Bibliografía

- ALFORD, C. Fred (1993). «Greek Tragedy and Civilization: The Cultivation of Pity». *Political Research Quarterly*, 46(2), 259-280.
- CASTORIADIS, Cornelius (2002). *Sobre El Político de Platón*. Buenos Aires: FCE.
- DAVIS, Morris (1967). «The Statesman as a Political Dialogue». *The American Journal of Philology*, 88(3), 319-331.
- GOSLING, Justin C.B. (1968). «Doxa and Dynamis in Plato's Republic». *Phronesis*, 13, 119-130.
- KANT, Immanuel (1963). *El conflicto de las facultades*. Traducción de Elsa Taberning. Buenos Aires: Losada.
- (2003). *El conflicto de las facultades*. Traducción de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial.
- PLATÓN (1955a). *El Político*. Introducción, texto crítico, traducción y notas de Antonio González Laso. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

- (1955*b*). *Hipias Mayor, Ión, Fedro*. Introducción, notas y traducción de Juan David García Bacca. Ciudad de México: UNAM.
 - (1987). *Diálogos II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Madrid: Gredos.
 - (2000). *República*. Traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano. Madrid: Alianza Editorial.
- TAMINIAUX, Jacques (1995). *Le théâtre des philosophes: La tragédie, l'être, l'action*. Grenoble: Jérôme Millon.