

El rey-político

The politician-king

DEMANDADO 4-7-2019 **REVISADO** 28-11-2019 **ACEPTADO** 23-1-2020

Ana Luisa Guerrero Guerrero

Universidad Nacional Autónoma de México

Palabras claves:

Política, filosofía, rey, Platón

Key Words:

Politics, philosophy, king, Plato

RESUMEN La educación del político forma parte de las preocupaciones de la filosofía política clásica y ha perdurado hasta la actualidad. Para Platón el político debe ser un “sabio prudente”. La sombra de esta concepción platónica se yergue cada vez que se intenta justificar el poder de un solo gobernante o, bien, cuando se le combate, tal como se aprecia en el pensamiento político de Francisco Suárez, Thomas Hobbes, John Locke, por mencionar solamente a algunos que han influido en la evolución del pensamiento filosófico-político moderno.

ABSTRACT The education of the politician is part of the classic concerns of political philosophy and lasts until today. The politician for Plato had to be a wise prudent. The shadow of this Platonic conception rises each time that one tries to justify the power of a single ruler or when it is fought and opposed, we see it in the political thought of Francisco Suárez,

Thomas Hobbes, John Locke, to mention only some, who have strongly influenced the evolution of modern philosophical-political thought.

1 Introducción

La educación del político forma parte de las preocupaciones clásicas de la filosofía política: ¿cuál es la mejor forma de gobierno? ¿quién debe gobernar y por qué? ¿cómo y quién educa al gobernante para lograr el mejor tipo de gobierno? Los criterios para establecer las posibles respuestas podrán estar asentados en valores morales, en ideologías política, o bien, en la estructura lógica de sus argumentos.

En tiempos como los actuales de grandes crisis económicas y humanitarias, la inquietud por la educación en política es de primer orden: ¿por qué es importante la educación en política? Cuestiones que conducen a sus orígenes filosóficos en la antigua Grecia. Uno de los intentos por reivindicar la política practicada en la polis griega lo hace Hannah Arendt (1997: 66), que sostuvo que la política es una forma de gobierno que conlleva la libertad y que es a través de ella que las relaciones entre gobernados y gobernantes suceden para lograr acuerdos comunes. Este posicionamiento frente a la política que centra la libertad como el valor fundamental para llamar político a un régimen de gobierno, rescata el sentido de la polis griega como el sitio en el que los miembros de la ciudad se persuaden entre sí, creando el “entre” o el lugar para la libertad. Cuando Arendt destaca el ágora de la polis griega como un ideal para ser analizado y, después, actualizado críticamente, no estaba reflexionando la obra de los filósofos, sino la polis histórica con la intención de problematizarla. Ahora bien, la filosofía política se inicia en la antigua Grecia con la obra de Platón, que busca el ideal fuera de lo que acontecía en la polis de su propia tradición. La libertad que tanto encomió Arendt no era de valor para el filósofo griego a la hora de tipificar las formas buenas de gobierno, ya que designa a un personaje: el que “sabe” como el que debe ejercer el poder sobre los demás, porque el gobernador para Platón no posee la ciencia política, por lo tanto, es como el paciente de un médico que debe seguir sus instrucciones para curarse sin pedirle cuenta de sus prescripciones.

Con la obra de Platón, se inaugura la forma de pensar el ideal político fundamentado en el sabio superior a todos los miembros de la sociedad a causa de sus conocimientos. Este tipo de propuesta es la raíz de todos los pensamientos políticos que sostienen que existen individuos con conocimientos que los demás no son capaces de tener. De este modo, el lugar político o el ágora tendría que desaparecer ya que la discusión de los que no conocen le hacen obsoleta, solo hay lugar para el gobernante tecnócrata, sabio o epistemón.

Por ello, en la presente ocasión se aborda el origen de estas ideas en el diálogo *El político*¹ de Platón, que pertenece a la última etapa de su pensamiento y en el que ya no se refiere a la mejor Constitución o República, sino a la segunda polis; ya no habla del rey filósofo sino del político propiamente dicho. El diálogo presenta una estructura dividida en tres partes, la primera define al político o rey como pastor del rebaño, a través de la presentación de la división de géneros y especies; en la segunda clasifica las artes para establecer el paradigma del arte de gobernar, y en la tercera propone la segunda definición de político como tejedor. De acuerdo a tal estructura es que efectuaré esta presentación de las definiciones.

El método que emplea para llegar a la verdad es

“más modesto y más realizable que en otras obras platónicas, el de marcar las relaciones de afirmabilidad y negabilidad que se dan entre las Ideas, así como las relaciones de género y especie

¹ David Ross explica que los diálogos el Parménides, el Teeteto, el Sofista y el Político tienen interrelación, pero que, “desde el punto de vista lingüístico, estos cuatro diálogos forman dos grupos muy diferenciados. El Parménides y el Teeteto están próximos a los más recientes libros de la *República* y al *Fedro*, mientras que el Sofista y el Político se aproximan más al *Timeo* y al *Filebo*. La mejor explicación de esto sería suponer lo siguiente: entre los dos primeros y los dos últimos diálogos medió el período de tiempo en el que Platón realizó la segunda visita a la corte de Dinoniso de Siracusa, en el 367-6, con la consiguiente desviación de intereses” (Ross, 1997: 23).

Para Castoriadis: “*El Político* sólo puede ser posterior al presunto segundo viaje, y si hubo un segundo y un tercer viaje, tal vez entre ambos, tal vez luego del tercero. Si lo leyeron se acordarán de que *El Político* viene después de *El Sofista*, y se supone que éste sigue al Teeteto. Y al mismo tiempo se promete un cuarto diálogo, que no se escribió y que sería *El Filósofo*” (Castoriadis, 2003: 31).

que se dan entre las mismas"² (David Ross, 1997: 143).

La implicación directa de este método se observa en la concepción de que el gobernante político posee la excelencia moral que le dota del conocimiento de la justa medida, al mismo tiempo que lo posibilita en la creación de leyes para casos que no cubran éstas o que nunca han contemplado (Platón, 1994: 295b). El sabio prudente es el rey-político, gobernante "perteneciente a una ciudad cuyas leyes deben respetarse, pero en la que, pese a ello, hay algo que siempre las sustituye" (cfr. Castoriadis, 2003, 65). Ese algo que se colocaría en el lugar de las leyes y del gobernante, podría ser como Castoriadis explica el consejo nocturno, que a diferencia del consejo electo es de otro tipo, está conformado por hombres que tienen vocación para el poder. El papel de la educación en la obtención del mejor gobierno y gobernante aquí pierde su status privilegiado ya que Platón no tenía confianza en esto:

en el perfeccionamiento de la humanidad, y por consiguiente se desplomaban el eros y el individualismo. Los individuos desconocían la capacidad de ser educados, habían perdido la dignidad y la libertad de lograr el conocimiento, y no quedaba más que renunciar a actuar interiormente en ellos y limitarse a determinar su conducta con normas impuestas desde el exterior, normas que, sin duda, no suscitarían en ellos el conocimiento, sino, como mucho, la justa opinión. Platón abandona la educación y pasa de este modo a interesarse por el gobierno y la legislación: la moral cede y lugar al derecho (Coli, 2011: 85).

2 La ciudad posible y el político

Las leyes de la ciudad no habían sido un asunto que anteriormente ocuparan a Platón, en este diálogo ya no construye una nueva república para el gobernante filósofo ni plantea expulsar de ella a los mayores de diez años, el político es cercano a la polis "segunda mejor", por ello es necesario que a este político en el poder le acompañen las leyes, aunque también aquí se

² Platón establece lo que es la clasificación del género y especie así: "Cuando haya una especie referida a algo, también es necesario que ella misma sea a la vez parte del objeto de quien como especie predique. En cambio, que la parte sea especie, no hay ninguna necesidad en ello. Más que la otra, ésta es, Sócrates, la explicación que debes atribuirme" (Platón, 1994, 263b). Ross señala que "Aristóteles a estas nociones de género, especie y diferencia les añade los corolarios naturales, la propiedad y el accidente y con ello establece la doctrina de los predicables" (Ross, 1997: 144).

propone que en caso de que las disposiciones legales no puedan resolver un supuesto particular, es el gobernante quien toma el lugar de ellas, con tal concepción hace a un lado las costumbres y las leyes de su tiempo. Pero no solamente ningunea su realidad con esa preferencia, sino que agravia la tradición política de Atenas cuanto identifica al político con un rey, ya que el éste es el poder sobre los pueblos proclives a la sumisión. De aquí que Castoriadis afirme que hablar de un rey para Grecia y para Atenas “es poco menos que una monstruosidad(...)”. El Gran Rey, el rey de los persas, y es la encarnación del despotismo”; asimismo, explica que el déspota es bárbaro y que en esa época Grecia no tiene reyes y ni siquiera los tiranos sicilianos se atreven a hacerse llamar de ese modo y que en el caso de Esparta los “reyes” no lo son verdaderamente (Castoriadis, 2003, 53).

Partiendo de la primera definición de político que ofrece Platón, se toma inicio con el diálogo entre el Joven Sócrates y el Extranjero, cuando en palabras de éste última pregunta:

“¿Pues qué? La figura de una gran mansión y la masa de una pequeña ciudad ¿acaso ofrecen, en cuanto a gobierno, alguna diferencia?” [Y respondiendo a través del primero, el Joven Sócrates]: Ninguna” (Platón, 1994: 259b).

En este momento, el filósofo plantea la coincidencia entre el aspecto del gobierno doméstico y el de la ciudad, que va a tener consecuencias en la búsqueda de la verdadera definición del político, ya que esta semejanza será negada por Platón posteriormente debido que adjudicarán diferencias cualitativas al poder de la polis respecto al de la casa.

A partir de tal planteamiento, Platón comienza con el proceso dierético o división en partes del género en especies, que se mantendrá durante todo el diálogo, pero hace una pausa y narra una leyenda “pues convendrá para la exposición de lo que es el rey” (Platón, 1994: 269c). El mito de Cronos es un recurso que emplea en la búsqueda de la definición del político: el modelo es el monarca divino. “Dios los apacentaba ejerciendo su mando sobre ellos personalmente” (Platón, 1994: 272). Este mito se refiere al período en el que la dirección del mundo estaba en manos del pastor divino, sus súbditos tenían una vida pacífica, dirigida por diversos dioses según las necesidades y las distribuciones de sus funciones; las relaciones humanas

eran armónicas, no requerían de la justa medida, no se presentaban excesos. Los hombres no deliberaban, no existían asuntos que ellos tuviesen que resolver. Lo dice así: "cuando el dios los apacentaba, no había regímenes políticos" (Platón, 1994: 271e). Los seres humanos vivían en un mundo paradisíaco naciendo de la tierra se levantaban viejos, ancianos, a medida que se daba el movimiento retrógrado, rejuvenecían hasta morir como pequeños infantes indefensos.

Platón después de esta digresión en el que hace gala de sus cualidades y recursos literarios, sostiene que el pastor divino o Cronos no tiene un poder semejante al que se ejerce en la ciudad como en un primer momento se establece. El gobierno divino es cercano al que se imparte en la vida doméstica que no precisa de la participación y de la voluntad de sus miembros; el poder en la ciudad es de otra naturaleza. Platón decide que no es útil comparar al político con el pastor divino y rechaza esta primera definición, el recorrido ha sido incorrecto para investigar la esencia del gobernante, propone ahora buscar una segunda definición de político, una que sí lo defina (Platón, 1994: 277).

El abandono de esta ruta para definir al gobernante, se funda en el reconocimiento de la presencia de la voluntad de los hombres como elemento constitutivo de los regímenes políticos, característica que distancia a éste del poder doméstico. No obstante, Platón encuentra que si bien la voluntad es un elemento distintivo del gobierno político, no es ella fuente de legitimidad de las decisiones políticas, al destacarse este hecho conduce a una línea de reflexión acerca de si acaso la voluntad de los súbditos es lo que hace la diferencia del gobierno político, entonces, es la deliberación de los mandados lo que hace a un poder determinado el gobierno correcto Platón no llegará lejos en esta línea de preocupación, puesto que no fue un defensor y promotor de la democracia como gobierno paradigmático porque nunca confía en la multitud, no le atribuye la capacidad para conocer la verdad de la ciencia política, recuérdese las críticas de este sistema político en *La república* (Platón, 2000: 562a-569b).

Para Platón la actividad del gobierno público se funda sobre la ciencia política, que es semejante al conocimiento que posee el médico, quien debe prescindir de la opinión del paciente

acerca del tratamiento correcto para sanarle, pues éste no sabe de terapias; lo mismo vale para el político.

En el mito de Cronos se relata el otro tiempo, el que sí tiene que ver con la política, que es el tiempo de Zeus (Platón, 1994: 272), en este período aparece el hombre con pudor y con sentido de justicia, de ahí que el punto de partida sea la inconformidad, la duda y el conflicto entre los seres humanos. De este modo, Platón busca otra definición que a tono con esta realidad proporcione un modelo para conocer la naturaleza del político. El modelo o paradigma al que en esta segunda ocasión acude es el del tejedor, quien combina, mide, mezcla y armoniza los hilos para constituir el tejido social.

El político es ahora un gobernante que sabe cuáles son las combinaciones correctas y exactas para elaborar relaciones humanas adecuadas, con este arte que es el poder, el político-rey

cuida de las leyes y de todos los asuntos de la polis, y todo lo entretreje con exactitud extrema, si la designamos incluyendo el sentido general de su propio poder, la llamamos, con todos justicia al parecer, política (Platón, 1994: 305e).

El gobierno de la polis no requiere de pastores divinos, puesto que no se ocupa de pacer a seres conformes y armónicos como los que aquél tiene a su cuidado, sino que debe ocuparse de efectuar las mejores uniones, lo que significa no sólo saber armonizar sino conocer el modelo que dirige su elaboración.

La definición de gobernante como tejedor le permite a Platón exponer la división de las artes de primer y segundo grado. Así como el tejedor forma el tejido mediante el entrelazamiento de la trama y la urdimbre, el arte real mezcla y concibe el cruce de los genotipos humanos para darle forma al tejido poblacional. El político asigna a las artes de segundo grado o auxiliares el cuidado y la conservación de la ciudad, por ejemplo: la estrategia, la retórica (que recomienda hacer lo justo) y la administración de la justicia (la actividad de los jueces) (Platón, 1994: 289c y 291a).

Para Platón “la ciencia del gobierno de los hombres, que es, en definitiva, la más grande y la más difícil de adquirir” (Platón, 1994: 292d), otorga al sabio el gobierno de las leyes o sin ellas para conducir y sancionar el devenir. En consecuencia, afirma

que el político manda a sus súbditos de forma voluntaria o forzada, “por medio de leyes escritas o sin ellas, ya estén en la opulencia ya en la pobreza” (Platón, 1994: 293a). El gobernante perfecto para Platón puede mandar sin leyes, el argumento es el siguiente:

(...)una ley no podría nunca abarcar a un tiempo con exactitud lo ideal y más justo para todos, y luego dictar lo más útil de las normas; nada goza, por así decirlo, de fijeza entre las cosas humanas, no permiten que un arte, sea el que sea, se imponga en cuestión alguna ningún principio absoluto verdadero para todos los casos y para todo tiempo (Platón, 1994: 294b).

Esta es la idea que define el diálogo y con la que justifica la concepción de la figura del rey-político: las leyes no son omni-comprendidas, ni tampoco resuelven todos los casos concretos de una vez y para siempre, por lo que el verdadero político es quien confía en su ciencia más que en las leyes. El rey-político es capaz de encontrar, a partir de un caso único una regla original que se aplique a él y, tal vez, a otros que se presenten, porque el caso concreto significa una situación singular que no puede subsumirse en una ley ya vigente y que está dada de un modo definitivo. El hombre político, el *basilikós*, debe guiar a la ciudad en sustitución de la ley cuando no exista ésta o no contemple el asunto a resolver (Castoriadis, 2003: 149). Pero, ¿qué tipo de sabiduría necesita el gobernante si se ocupa de lo particular y no exclusivamente de lo universal e ideal? ¿Qué hace del político el sabio del gobierno? Su sabiduría es teórica y práctica, tiene un conocimiento del paradigma pero que ahora frente a él cobra importancia el suceso particular: el caso concreto y no advertido por la ley que es rígida. Es decir, su ciencia le permite conocer con exactitud y tener un juicio medurado práctico. Al sabio le corresponde un hacer propio que no es manual. Ute Schmidt lo plantea así:

No es de índole manual, sino más bien teórica; resulta que debe conocer ciertos valores morales que le dictarán qué es lo que debe hacer en la polis; en la realización de esos valores consiste, propiamente dicho, el ‘hacer’ del estadista (Ute Schmidt, 1987: 38-39).

Ahora bien, desde la perspectiva de los ciudadanos ¿cómo es que ellos pueden diferenciar lo correcto de lo incorrecto moralmente, entre el sabio y el sofista? ¿Cómo es que apoyan el gobierno del sabio sin tener el conocimiento para diferenciar

entre el demagogo y el político? Cuestiones que podrían conducir a la propuesta de la educación de la población como la base que asegure el reconocimiento del verdadero político. Sin embargo, el gobierno ideal, el mejor, no es conocido por todos y el sustento que la ciudadanía puede brindar, si acaso pueda decirse que el político la necesite, provendrá de la prudencia que el gobernante haya mostrado al mezclar almas y genotipos que hacen una buena ciudad de súbditos moderados (Platón, 1994: 310). La educación de la población propiamente dicha es un asunto que resolverá hasta las leyes, y el riesgo que se corre en el caso de que la ciudadanía confunda a un sabio con un tirano toda vez que tenga la necesidad de suspender las leyes y gobierne sin ellas, es una preocupación no resuelta.

En este momento de la exploración del gobierno en el que el político dictamina normas en la ciudad sin apearse a las leyes, Platón expone la división de las formas de mando³ atendiendo al criterio del respeto a la legislación, es la siguiente:

[el arte real] -el de un único individuo que gobierna apoyándose en un arte-, cuando han recibido las leyes, no deben actuar jamás contra la letra escrita ni contra las costumbres tradicionales (Platón, 1994: 301). Y así cuando los ricos imiten ese régimen perfecto, llamaremos aristocracia... por el contrario, hagan caso omiso de las leyes, oligarquía (Platón, 1994: 301b).

Varios gobernantes según leyes, una democracia tolerable, sin leyes una democracia deplorable.

Entonces, dividamos en dos cada una de ellas, obteniendo seis, y pongamos a parte la recta constitución, que ocupará el séptimo lugar entre aquéllas(...). De la monarquía nace realeza y tiranía, a su vez, del gobierno de pocos, la aristocracia de buenos auspicios y la oligarquía; finalmente, del gobierno de muchos, aunque entonces deriváramos una forma designada por nosotros simplemente democracia, no obstante, ahora tenemos que considerarla también doble (Platón, 1994: 302d).

³ {...} históricamente, la cuestión de la tipología de los regímenes políticos no estaba muy elaborada en la época de Platón. Los griegos oponían empíricamente realeza o monarquía a regímenes que llamaban en general aristocráticos-sin otra distinción- y a la democracia. Por otra parte, la monarquía era para ellos un recuerdo de los poemas épicos. Y existía esencialmente como la forma de gobierno de los bárbaros (Castoriadis, 2003, 145).

La democracia es la menos buena de todas las formas de gobierno, pero es la menos mala de las peores formas de gobierno (Platón, 1994: 302c-e).

La división de regímenes buenos y malos va más allá del paradigma del tejido político, no sólo implica la combinación exacta, sino su conocimiento. El gobernante tiene que unir y desunir, es tejedor, pero es más epistémon pues conocer la mejor politeía, “orthé politeía”, es su principal virtud que le permite resolver lo correcto y ser aplicado por quienes tengan a su cargo los medios estratégicos, de justicia o de las acciones concretas. Lo específico del rey es la epistème, que lo erige en monarca y superior a la ley, cuya función como gobernante tiene como destino las cosas humanas y contingentes. El mundo sensible en el que se dan las controversias es el beneficiario de la ciencia del sabio en el poder, por esta razón, además de epistème necesita gobernar meta phronéseos (Castoriadis, 2003: 164). “El phrónimos sería, pues, el heredero del filósofo rey platónico” (Aubenque, 1999: 54).

Castoriadis opina que el rey político tiene que considerar que “nunca nos bañamos dos veces en el mismo río; una ciudad jamás se mantiene igual a sí; un individuo nunca es dos veces él mismo” (Castoriadis, 2003: 158). El arte de gobernar incorpora lo contrario a la epistème, el rey tiene que saber al mismo tiempo de lo inmutable y de lo contingente. Dicho de otra manera, el sabio con poder es conocedor de la constitución correcta para ser aplicable a una segunda mejor. Aubenque sostiene que la phronesis en su significado de intelección del movimiento, menos pura que la epistème, es más cercana a este mundo sensible, en el que tenemos que vivir y sobre el que se ejerce nuestra acción. Por tal razón, el rey político es un gobernante prudente en tanto que su juicio es mesurado y absoluto, pero en razón a una nueva percepción del objetivo de esa prudencia que es lo concreto, lo que significa una gran novedad en el pensamiento político platónico, puesto que lo que adviene y que no es visto por la ley es digno de que se ocupe de él la ecuanimidad, es decir, cobra un lugar no sólo lo que es ideal sino también lo que puede suceder o pasar en la ciudad (Aubenque, 1999: 52).

Hay que tener presente que el rey-político no tiene de fondo en este diálogo la ciudad ideal del rey-filósofo de *La república*,

ahora se cuenta como referencia otra comprensión del ser, y el político tiene que habérselas con lo que ocurre, por lo que no puede refugiarse en el mundo ideal.

Este es el sabio gobernante en la polis segunda: el político-rey⁴. Y es que se le da reconocimiento ontológico al devenir, se ponen los ojos del sabio en el no ser, en lo concreto que ocurre y que es reivindicado como cosa importante a la hora de gobernar. La perspectiva que atraviesa el diálogo de *El político* incorpora la revisión de las ideas epistemológicas y ontológicas de su autor. El ser tiene otro horizonte, porque la

definición del ser en términos de dynamis (acción-pasión) abre paso, pues, a una concepción del ser como alteridad y como relación, y por ende a una, metafísica pluralista; en el plano conceptual, la dynamis se expresa como dialéctica o participación mutua de las ideas(...). Este planteamiento ontológico conceptual de la teoría de las ideas será aplicado de inmediato a la realidad en *El político* (Rubio, 1990: 98).

Laks por su lado, da cuenta del “giro ontológico” con las palabras siguientes:

La metafísica platónica había experimentado, sino una verdadera ruptura, al menos inflexiones de gran envergadura. Aun admitiendo que Platón haya mantenido hasta el final una doctrina de las Formas inteligibles -lo cual es objeto de debate-, la economía general de su filosofía sufrió modificaciones profundas al orientarse, por un lado, al análisis lógico de la relación entre los universales y, por otro, a una ontología de la medida y de la ‘mezcla’; estos dos desarrollos tienden a reducir, en grados diversos, el abismo entre el ser y el devenir. ¿Sería posible acaso que semejante perspectiva no haya tenido repercusiones en la teoría política, que, en *La República*, está indisolublemente ligada a la de las Formas? (Laks, 2007: 101-102).

Una de las importantes repercusiones del replanteamiento de la teoría del ser platónica, es que a diferencia del estado ideal de *La república* en el que

⁴ A menos que los filósofos no reinen en las ciudades, o que los llamados ahora reyes y soberanos no se dediquen auténticamente y en serio a la filosofía, de modo que concurran en el mismo sujeto el poder político y la filosofía, y a menos que no aparte por la fuerza a la multitud de personas que siguen uno u otro camino exclusivamente, no habrá, mi querido Gaucón, tregua para los males que aquejan a las ciudades, ni tampoco, a mi parecer, para los del género humanos (Platón, 2000: 473d).

las leyes no desempeñan prácticamente ningún papel, o a lo más en asuntos muy secundarios, y el gobierno de la ciudad está confiado por entero, sin ninguna cortapisa legal a los 'guardianes' (Gómez Robledo, 1987: 155),

en *El político* el rey tiene el arte de medir y dictar leyes, controla en sentido absoluto.

este justo medio es el equivalente de la doctrina de las Formas en otros diálogos, pues ambas teorías, la de las Formas y la del justo medio cumplen el mismo cometido: quieren garantizar la existencia real y absoluta del valor. Asimismo -y esto es quizá el meollo del *Político*- el gobernante debe ser un conocedor de este justo medio (Platón, 1994: 284c); debe pues, conocer con toda corrección lo justo, lo bello y lo bueno, ya que estos valores son su guía en la conducción del estado (Ute Schmidt, 1987: 40).

3 Conclusiones

El político es una obra que inspira reflexiones en distintos niveles, por ejemplo, justifica el rechazo de las leyes corruptas que son capaces de llevar a la muerte al sabio, como fue el caso de Sócrates y, por ende, aprobar la existencia de una idea de bien, superior a las convenciones humanas. Pero, tal tesis, ya se presentaba con el rey-filósofo, la gran diferencia entre el rey-político y el rey-filósofo es que los conocimientos que el gobernante posee cobran sentido en un lugar que no es el mejor, es el mundo sensible con habitantes que no han sido trastocados en una jerarquía estamental ideal. Giorgio Coli opina que "en este diálogo la realización del Estado ideal no se cuenta como un objetivo al que debe de tender" (Coli, 2011: 84).

Desde Platón la filosofía política explica, justifica y establece valoraciones sobre la mejor vida entre gobernados y políticos, así como también se ocupa del problema de la estabilidad y qué tipo de gobierno la proporciona. Las reflexiones y planteamientos platónicos le han valido ser interpretado como déspota ilustrado e incubador del estado de excepción, si es que por éste se entiende lo que Agamben, señala:

en cuanto suspensión del orden jurídico mismo. La expresión 'plenos poderes', con los que se caracteriza en ocasiones el estado de excepción se refiere a la expresión de los poderes gubernamentales y, en particular, al hecho de otorgar al ejecutivo el poder de emanar decretos de ley (Agamben, 2004: 15).

El Antonio Gómez Robledo, opinó a este respecto, lo siguiente:

En Platón, en conclusión, no pudo aquietarse jamás el conflicto

entre la ley y la personalidad carismática en el gobierno de la ciudad. Estaba reservado al genio de Aristóteles, con mayor intuición de lo concreto, mostrar, esto por lo menos, la vía de solución en el capítulo de la Ética nicomaquea consagrada a la equidad (Gómez Robledo, 1987: 159).

Si bien se puede coincidir con esta afirmación, también con ella se confirma que es Platón el pensador político que abre las líneas de desarrollo de la filosofía política a las que su discípulo responde. Se puede decir, por tanto, que *El político* ha influido mucho más profundamente en la filosofía política que cualquier otra obra suya en ese ámbito. Es una obra puente entre el pensamiento del propio Platón y el de Aristóteles⁵. La tipología de las formas de gobierno establecida en él es recogida por el estagirita en su *Política*⁶. Asimismo, la idea de prudencia que en Platón llega a cobrar el significado de segunda epistémé “más cercana a la vida”, como intelección del movimiento; es un punto de partida en el desarrollo de phronesis de Aristóteles, ya que a la matriz de las fórmulas platónicas poco a poco las vacía de su contenido en tanto evoca desde la tradición a la prudencia calculadora (Aubenque, 1999: 34-35).

El político en Platón, finalmente, no queda definido ni como pastor ni como tejedor sino como sabio prudente. La sombra de esta concepción platónica se yergue cada vez que se intenta justificar el poder de un solo gobernante o, bien, cuando se le combate y opone, lo que se aprecia en el pensamiento político de Francisco Suárez, Thomas Hobbes, John Locke, por mencionar solamente a algunos, que han influido fuertemente en la evolución del pensamiento filosófico político moderno. La sombra de Platón se deja sentir en los gobernantes cuando necesitan justificar los excesos de su poder apelando al criterio de la seguridad nacional, pero ya sin modelo y sin paradigma como suele suceder en la posmodernidad, esta aspiración paradójicamente se encuentra vinculada a otra preocupación: la búsqueda del mejor tipo de gobierno que, hasta ahora, no sólo no se ha logrado, sino que está en crisis el proyecto mismo de

⁵ El punto de partida de la *Política* [de Aristóteles] está constituido por el *Político* y las *Leyes* y no por *la República*” (George Sabine, 2000: 60). “Esta obra constituye, por así decir, el puente entre la *República* y las *Leyes*” (Giorgio Coli, 2011: 81).

⁶ Aristóteles, *Política*, “Libro III” (2000).

utopía. Las ideas políticas platónicas pueden ser provocativas solamente si se quiere argumentar de los peligros que se corre cuando llega al poder un gobernante sin límite político, y cuando se propone él mismo como la fuente del poder única, pues esto es lo que ha traído males y calamidades a las sociedades. Ante la pérdida de paradigmas políticos Platón puede ser oportuno para recordar que no tener ideales lleva a callejones sin salida y muy peligrosos. Por ello, rescatar la educación cívica y ética en la sociedad actual es un elemento en contra de abusos y a favor de la participación de los ciudadanos en la vida política, que ha sido desgraciadamente un personaje que no solo en la filosofía se aparece sino es una tentación mundana.

Bibliografía

- Arendt, Hannah (1997) *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós.
- Aristóteles (2000) *Política*, México, UNAM. Introducción, versión y notas de Antonio Gómez Robledo.
- Agamben, Giorgio (2004) *Estado de excepción*, Valencia, Pre-Textos.
- Aubenque, Pierre (1999) *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica.
- Bobbio, Norberto (1997) *Las formas de gobierno*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis, Cornelius (2003) *Sobre El Político de Platón*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Coli, Giorgio (2011) *Platón político*, México, Sextopiso.
- Gómez Robledo, Antonio (1987) "La ley en el pensamiento Platónico", *Platón: Los diálogos tardíos*, Eggers Conrado (compilador), México, Universidad Autónoma Nacional de México (UNAM). Actas del Symposium Platonicum.
- Laks, André (2007) *La filosofía política de Platón a la luz de las Leyes*, México, UNAM.
- Platón (2000) *La república*, México, UNAM. Introducción, versión y notas de Antonio Gómez Robledo.
- (1994) *El Político, Critón, Menón*, Introducción, traducción y notas de Antonio Ruiz de Elvira, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, Edición Bilingüe.
- Ross, David (1997) *Teoría de las ideas de Platón*, Madrid, Cátedra.
- Rubio Carracedo, José (1990) *Paradigmas de la política. Del Estado justo al Estado legítimo (Platón, Marx, Rawls, Nozick)*,

Barcelona, Anthropos.

Sabine, George (2000) *La teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica.

Schmidt, Ute (1987) "En torno al Político de Platón", *Platón: Los diálogos tardíos*, Eggers Conrado (compilador), México, Universidad Autónoma Nacional de México (UNAM). Actas del Symposium Platonicum. 147

