

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

1996

DEBATES POLITICOS

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL / N° 14 / 1996



SOCIEDAD CHILENA
DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL



ANUARIO DE FILOSOFIA
JURIDICA Y SOCIAL
1996

SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA
JURIDICA Y SOCIAL
ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL Nº 14
1 9 9 6

Esta obra ha sido impresa con la colaboración de las Facultades de Derecho de las siguientes Universidades: Universidad Adolfo Ibáñez, Universidad Austral de Chile, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Universidad Católica del Norte, Universidad Católica de Temuco, Universidad Católica de Valparaíso, Universidad Central, Universidad de Concepción, Universidad de Valparaíso, Universidad de Las Condes, Universidad La República, Universidad del Mar, Universidad Diego Portales y Universidad Internacional SEK.

©

Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social

ISSN — 0170 — 17881

Diseño Gráfico: Allan Browne Escobar.

Impreso en EDEVAL,
Errázuriz 2120 - Valparaíso

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

1996

DEBATES POLITICOS

SOCIEDAD CHILENA
DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL



SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA

JURIDICA Y SOCIAL

DIRECTORIO

(1995 - 1997)

Antonio Bascuñán Rodríguez, Antonio Bascuñán Valdés, Jorge Correa Sutil, Jesús Escandón Alomar, Pedro Gandolfo Gandolfo, Fernando Quintana Bravo, Nelson Reyes Soto, Agustín Squella Narducci y Aldo Valle Acevedo.

La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social tiene su domicilio en la ciudad de Valparaíso. La correspondencia puede ser dirigida a la Casilla 211-V, Valparaíso.

PRESENTACION

La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social se complace en presentar el Nº 14 de su Anuario de Filosofía Jurídica y Social. Esta obra se edita ininterrumpidamente desde 1983 y el presente número corresponde al año 1996.

Como es habitual, el volumen se inicia con la sección "Estudios", en la que se incluyen trabajos de distintos autores acerca de temas de interés en el campo de la filosofía jurídica y social.

Sigue a continuación la sección "Debates", en la que se reproducen los textos de dos discusiones públicas que tuvieron lugar en la prensa nacional durante 1996, una sobre el liberalismo y otra sobre las relaciones entre ética y legislación. Concluye esta sección con un trabajo crítico de Manuel Manson, titulado Democracia, moral y verdad.

En la sección "Documentos" se publican Las tareas de la filosofía, texto de N. Bobbio, N. Abbagnano y A. Banfi; La idea de la pureza de las ciencias sociales, de Alf Ross; Positivismo jurídico y doctrina del derecho natural, de Hans Kelsen; y La concepción de Libertad-poder de Friedrich Von Hayek, del filósofo chileno Jorge Millas.

Por su parte, en la sección llamada "Aniversarios", se reproducen contribuciones de Manuel Manson acerca del cuarto centenario del nacimiento de Descartes, del cincuentenario de la publicación de la obra de García Maynez La axiomática jurídica y el derecho de libertad, y de los 350 años del nacimiento de Leibniz y de los 100 años de la publicación de la obra Prolegómenos a la lógica pura.

¿Qué es lo que nos queda al cabo de este recorrido? Quedan sólo dos fugaces visiones: la una, que muestra justicia es, en principio, el *ajuste de lo que es*, y la otra, que este ensamble cósmico es, por repercusión, *justeza de la convivencia humana*. Y nada más.

Nuevas perspectivas de la justicia clásica (Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1968), pp. 1-33; ZUBIRI, Xavier, *Estructura dinámica de la realidad* (Alianza Editorial, Madrid 1989), p. 321, y *El problema filosófico de la historia de las religiones* (Alianza Editorial, Madrid 1993), pp. 49-50; WOLF, Erik, *El problema del derecho natural* (trad. Manuel Entenza, Ariel, Barcelona 1960), sobretodo pp. 48-49 y 54-55. Al concluir su trabajo, este último autor dice: "Sabido que toda meditación de la idea de derecho natural inquiera el ser —justo—, no con la intención de adueñarse de él para utilizarlo al servicio de sus fines, ni para demostrar a posteriori su corrección teórica, sino con la intención de dejar ser y valer ese ser —justo tal como es, consiguiendo así estar en justicia gracias a esa fidelidad—, se hará posible ordenar la turbadora multiplicidad de las doctrinas iusnaturalistas": p. 217.

PLATON Y LA EXPERIENCIA DE SIRACUSA

HARDY NEUMANN *

Un hombre de sentimientos encontrados era, sin duda, aquel que allá por el año 388/387 a. C. se embarcaba hacia el Sur de Italia. Su destino final: Siracusa, en Sicilia. Ese hombre no era uno cualquiera. Se trataba ni más ni menos que de Platón.

Aproximadamente veinte años más tarde, emprendía, una vez más, el viaje hacia el mismo lugar. Y todavía en el año 361, con la edad a cuestas, efectuaba nuevamente el mismo periplo. Un tracto sucesivo —se diría— propio del *Fedón: protos, deúteros, tritos plous*, primera, segunda y tercera navegación.

¿Qué buscaba tan ínclito varón en tierras siracusanas? ¿Qué lo incitaba obstinadamente a reiterar la misma empresa? ¿No era acaso cada nuevo intento la fijación indeleble del recuerdo del fracaso anterior? ⁽¹⁾. ¿Qué relación tienen estas interrogantes con el título de este trabajo?

Estamos acostumbrados a pensar que lo buscado por Platón en Siracusa era poner en práctica su *pólis* ideal. ¿Es esto así efectivamente? ¿Era tal vez un ambiente propicio el que reinaba en Sira-

* Profesor del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso.

1. "... porque había llegado a experimentar horror por mis peregrinaciones [*plánon*] en Sicilia y mi fracaso [*atykbíon*]"'. En tales términos se refiere Platón a sus viajes a Siracusa. *Carta VII*, 350d.

cosa como para pensar poner en obra la república ideal? No, sin duda. En efecto, trátase de Dionisio Primero o Dionisio Segundo, estábamos siempre en presencia de un régimen tiránico (2). Pero quizás no era tanto esa última circunstancia la que pudo haber impedido la implantación del régimen platónico cuanto el estilo de vida que en Siracusa se llevaba, "colmado de banquetes... consistente en vivir saciándose de comer dos veces al día y en no dormir sin compañía de noche, y en todas las prácticas que acompañan a esta clase de vida" (3). ¿Era tan ingenuo nuestro navegante como para pensar que aun en esta coyuntura podía prosperar su voladiza ciudad? Definitivamente no. Por el contrario, Platón no necesitaba ir a Sicilia para sólo entonces enterarse de estas costumbres, propias de Síbaris, y de sus perniciosos efectos en la administración de la cosa pública.

Hay más. Ya mucho antes, en su juventud, Platón comenzaba a recibir las bofetadas propinadas por los acontecimientos de su patria, Atenas. En efecto, aunque por ascendencia, vocación y circunstancias nuestro filósofo estaba requerido por el ejercicio político, dos fueron empero las principales razones que lo hicieron desistir de su intento de dedicarse a dicha actividad. Con todo, la primera ocasión se presentaba muy propicia, pues al instaurarse la tiranía de los Treinta, el año 404, Critias y Cármides —parientes de Platón—, quienes formaban parte de dicho gobierno, solicitaron inmediatamente su colaboración, por tratarse de asuntos que sabían le interesaban: "Yo pensé —recuerda el filósofo en su vejez— que ellos iban a gobernar la ciudad sacándola de un régimen de vida injusto y llevándola a un orden mejor, de suerte que les dediqué mi más apasionada atención, a ver lo que conseguían". Como vemos, Aristocles prefiere esperar y observar lo que hacían. Esta actitud

2. Platón tiene claro que la tiranía no era precisamente la mejor regencia para poner en obra sus "ideales" políticos. "Acudí, pues, de acuerdo con las razones más justas que pueden mover a un hombre, y abandonando por ellas mis propias y honrosas ocupaciones, a colocarme bajo la jurisdicción de un régimen de tiranía que parecía inadecuado a mi doctrina y a mi persona". *Carta VII*, 329a.

3. *Carta VII*, 326b.

fue una buena medida, porque esa administración, aunque de corta duración, hizo "parecer bueno como una edad de oro el anterior régimen" (4). Caído el Gobierno de los Treinta, una vez más siente Platón, aunque menos impetuosamente, el deseo de ocuparse de los asuntos públicos de la ciudad. Sin embargo, su grado de desistimiento aumenta en la misma medida en que crecen las iniquidades del nuevo régimen. La razón definitiva de este "abandono" de la vida política fue, qué duda cabe, el hecho de que el nuevo gobierno condujera al "más justo de los hombres de su tiempo" (5) —Sócrates— ante los tribunales, lo acusara de impiedad y lograra su condena a muerte. Con esto Platón siente que la muerte recae no sólo sobre Sócrates sino sobre la *pólis* en su conjunto, sobre todo la Hélade. Frustración, mareo y derrumbamiento son el resultado al que es conducido.

Dejemos que sea el propio filósofo el que nos cuente acerca de la situación de la ciudad y verifiquemos cuál es el juicio que le merece a su respecto: "Al observar yo cosas como éstas y a los hombres que ejercían los poderes públicos, así como las leyes y las costumbres, cuanto con mayor atención los examinaba, tanto más difícil consideraba administrar los asuntos públicos con rectitud; no me parecía, en efecto, que fuera posible hacerlo sin contar con amigos y colaboradores dignos de confianza; encontrar quienes lo fueran no era fácil, pues ya la ciudad no se regía por las costumbres y prácticas de nuestros antepasados, y adquirir otros nuevos con alguna facilidad era imposible; por otra parte, tanto la letra como el espíritu de las leyes se iba corrompiendo y el número de ellas crecía con extraordinaria rapidez. De esta suerte yo, que al principio estaba lleno de entusiasmo por dedicarme a la política, al volver mi atención a la vida pública y verla arrastrada en todas las direcciones por toda clase de corrientes, terminé por verme atacado de vértigo (...)" (6).

4. *Carta VII*, 324d.

5. *Carta VII*, 324c.

6. *Carta VII*, 325c-e.

Me parece correcto el análisis sociológico que sobre estas circunstancias efectúa Julián Marías en su *Biografía de la filosofía* en el sentido de observar que “al no estar en vigor los usos y costumbres, no hay sociedad, sino sólo un hueco, su privación; porque no haber sociedad es algo distinto de su mera ausencia; es no haberla y tener que haberla; a esto, que es una efectiva realidad, se llama *disociación*. Platón siente vértigo ante las cosas que van a la deriva; en otros términos, *no sabe a qué atenerse* (...). La total incertidumbre respecto a las cosas de la *pólis*, al no tener vigor los usos que la constituían, provoca una incertidumbre respecto a la vida entera; no se sabe qué es lo que hay que hacer” (7). Pues bien, si a la carencia de eficacia de los usos y costumbres antiguos, conductas políticas erráticas, corrupción de las leyes, aumento desproporcionado de las mismas —cosa que para los antiguos era, en general, signo de decadencia de la comunidad política— (8), unimos el correspondiente examen hecho por Marías, no nos podrá caber duda en torno a las causas que hicieron que el discípulo de Sócrates se desencantara de la cosa pública y, conmovido, haya terminado por renunciar a la posibilidad de intervenir activamente en ella (9).

Pero detengámonos en este punto. A lo largo de lo que hemos venido describiendo, se han señalado las causas de la decepción de Platón respecto de la vida pública, la actividad política, y de su consecuente renuncia a ella. En un examen simplificado, tal renuncia significaría, en definitiva, su “vuelco” hacia la filosofía. Tendríamos que hablar —utilizando expresiones contemporáneas— del “giro filosófico” de nuestro pensador. En otras palabras, al ocurrir esto, nos encontraríamos frente a dos quehaceres que Platón contrastaría: el quehacer público, con su correlativa renuncia, y el quehacer filosófico, hacia donde tiene lugar el correspondiente giro.

¿Es esto así en realidad?, ¿fue así en el caso de Platón? ¿Es cierto que en el filósofo que nos ocupa tuvo lugar un tránsito desde

7. Julián Marías, *Biografía de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1980, págs. 63-64.

8. Así Tácito, *An.* III, 27: “*corruptissima republica plurimae leges*”.

9. Cf. *Carta VII*, 326a.

la política a la filosofía? ¿No habrá que buscar en otra dirección? En definitiva, ¿son estas vidas, la vida pública y la consagrada a la filosofía, dos dominios heterogéneos? Porque si aplicamos el sentido y alcance que tiene la expresión giro, y entendemos en cada caso por éste una nueva forma de abordar la realidad al haber descubierto un elemento que convertimos en el foco central desde el cual echamos luz sobre las reflexiones, entonces ese nuevo elemento transformado él mismo en catapulta, es en Platón la misma filosofía. ¿Pero tiene esto sentido? Ya que al hablar, por ejemplo, de giro trascendental, predicado de la revolución copernicana emprendida por la filosofía de Kant, o al utilizar la expresión “giro lingüístico” en las disquisiciones actuales, estamos procediendo de modo que logre destacarse aquel criterio que se entiende como novedoso y posibilitador de nuevas visiones *dentro* del ámbito de la propia filosofía. Pero en la hipótesis del cambio efectuado por Platón, estamos hablando de un salto realizado *desde* la política *hasta* la filosofía, o sea hemos efectuado una *metábasis eis állo génos*, que, a nuestro entender, jamás tuvo lugar en Platón y que nunca él se habría permitido por ser su filosofía una filosofía griega.

Para intentar resolver estas dificultades hemos de dar un rodeo que en su virtud se convierta en una especie de Método Jericó (Ortega) y nos permita lanzar el ataque final en el esfuerzo por apoderarnos de este resbaladizo territorio. Preguntemos pues por aquello que en el último término mueve el pensar de un pensador, aquello que sin convertirse en tema explícito de ocupación constituye la razón de ser de una filosofía. ¿Cuál es ese impulso originario en el caso de Platón? En su formulación, este tipo de cuestiones son magistralmente presentadas por Don Miguel de Unamuno en su célebre obra *Del sentimiento trágico de la vida*. Oigámosle:

“¿Para qué se filosofa?, es decir, ¿para qué se investigan los principios y los fines últimos de las cosas? ¿Para qué se busca la verdad desinteresada? Porque aquello de que todos los hombres tienden por naturaleza a conocer, está bien; pero ¿para qué?

“Buscan los filósofos un punto de partida teórico o ideal a su trabajo humano, el de la filosofía; pero suelen descuidar buscarle el punto de partida práctico y el propósito. ¿Cuál es el propósito al hacer filosofía, al pensarla y exponerla luego a los semejantes?

¿Qué busca en ello y con ello el filósofo? ¿La verdad por la verdad misma? ¿La verdad para sujetar a ella nuestra conducta y determinar conforme a ella nuestra actitud espiritual para con la vida y el universo?

“La filosofía es un producto humano de cada filósofo, y cada filósofo es un hombre de carne y hueso que se dirige a otros hombres de carne y hueso como él. Y haga lo que quiera, filosofa, no con la razón sólo, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con todo el cuerpo. Filosofa el hombre.

“Y no quiero emplear aquí el yo, diciendo que al filosofar filósofo yo y no el hombre, para que no se confunda este yo concreto, circunscrito, de carne y hueso, que sufre de mal de muelas y no encuentra soportable la vida si la muerte es la aniquilación de la conciencia personal, para que no le confunda con ese otro yo de matute, el Yo con letra mayúscula, el Yo teórico que introdujo en la filosofía Fichte, ni aun con el Único, también teórico, de Max Stirner. Es mejor decir nosotros. Pero nosotros los circunscritos en espacios.

“¡Saber por saber! ¡La verdad por la verdad! Eso es inhumano. Y si decimos que la filosofía teórica se endereza a la práctica, la verdad al bien, la ciencia a la moral, diré: y el bien ¿para qué? ¿Es acaso un fin en sí? Bueno no es sino lo que contribuye a la conservación, perpetuación y enriquecimiento de la conciencia. El bien se endereza al hombre, al mantenimiento y perfección de la sociedad humana, que se compone de hombres. Y esto, ¿para qué? ‘Obra de modo que tu acción pueda servir la norma a todos los hombres’, nos dice Kant. Bien ¿y para qué? Hay que buscar un para qué.

“En el punto de partida, en el verdadero punto de partida, el práctico, no el teórico, de toda filosofía, hay un para qué. El filósofo filosofa para algo más que para filosofar. *Primum vivere, deinde philosophari*, dice el antiguo adagio latino, y como el filósofo, antes que filósofo es hombre, necesita vivir para poder filosofar, y de hecho filosofa para vivir. Y suele filosofar, o para resignarse a la vida o para buscarle alguna utilidad, o para divertirse y olvidar penas, o por deporte y juego. Buen ejemplo de este último, aquel terrible ironista ateniense que fue Sócrates, y de quien nos cuenta Je-

nofonte, en sus *Memorias*, que de tal modo le expuso a Teodota la cortesana las artes de que debía valerse para atraer a su casa amantes, que le pidió ella al filósofo que fuese su compañero de caza, *suntheratés*, su alcahuete, en una palabra. Y es que, de hecho, en arte de alcahuetería, aunque sea espiritual, suele no pocas veces convertirse la filosofía. Y otras en opio para adormecer pesares” (10).

Ahora bien, ¿es la filosofía de Platón —esa paloma ligera como diría Kant—, que emprende viaje dialéctico hacia lo suprasensible, el opio del que se sirvió para adormecer sus pesares? Definitivamente no. No es esa la manera como hay que leer los pasajes de la *Carta VII* donde Platón narra sus desencuentros con la política, aun cuando diera la impresión de que al no poder hacer política, Platón se volteara hacia la filosofía, como si pudiera haberse volcado hacia cualquier otro oficio, como la poesía o la tragedia por ejemplo.

No, la política, en Platón al menos, es *parte esencial* de su filosofía. La *praxis* política, y en verdad toda *praxis*, es momento fundamental de la *theoria*. Curiosamente, sin embargo, parece haber entre ellas —si observamos lo que aconteció en la filosofía de Platón— una especial imbricación, pues el hecho de que la *praxis* forme parte de la *theoria* no significa que sea posterior a esta última, en el sentido de que primero hay que filosofar para después aventurarse al mundo de lo práctico. Históricamente, por lo demás, fue exactamente al revés. En lo práctico ya estamos desde siempre, buena o malamente. La *theoria* asume la *praxis* para hacer de ella una *buena praxis*. E incluso más, la *theoria* misma es una *praxis*. De este modo la entendieron siempre los griegos.

“Se debe hacer notar —sostiene Jean Luccioni— que incluso cuando él —Platón— consagra la mayor parte de su actividad a la filosofía, incluso cuando se ha convertido en jefe de escuela, no cesa de interesarse en la política, ya sea porque traza el plan del estado ideal, ya sea porque sigue de cerca los asuntos de Sicilia, o porque, en fin, él forma a sus discípulos para el gobierno de un estado. Así pues, en todo momento, el político reaparece detrás del

10. Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ed. Sarpe, 1984, pág. 51 y ss.

filósofo, y ello porque Platón sigue siendo esencialmente un político, incluso cuando parece colocar los problemas de la filosofía en el primer rango de sus preocupaciones. La filosofía, lejos de apartarlo de la política, más bien lo ha devuelto hacia ella y, por así decirlo, le proporciona a Platón armas nuevas para el combate que él no deja de dirigir.

“Se podría decir, en efecto, que en Platón la filosofía no solamente no es el hacer de un hombre que ha renunciado definitivamente a la acción política, sino que, más bien, ella constituye otra forma de acción; ella es un encaminarse hacia una acción guiada con método y rigor, aunque los resultados sean descontados por un vencimiento más o menos a largo plazo” (11).

En consecuencia, la afirmación de Julián Marías en torno a Platón, según la cual su “no poder hacer política se traduce en su tener que hacer filosofía” aunque aparentemente correcta es al final inexacta. En efecto, aunque se intente determinar así el carácter necesario de la filosofía platónica, se olvida que en tal caso se ejecuta siempre una transposición, un *Übergang*, un tránsito desde la política a la filosofía, un salto de lo práctico a lo teórico. En este punto podrá haber *anábasis* y *katábasis*, ascenso y descenso —lo que en Platón quiere decir “dialéctica”— pero jamás *metábasis*.

La política, en el caso de Platón, es un momento esencial de la filosofía. Sin aquélla, esa filosofía no sería la que conocemos. Platón es un buen socrático y, en su virtud, este posesionamiento de lo práctico venía dado ya por el maestro, quien según Jenofonte, condenaba la abstención política. En el *Gorgias*, Sócrates llegará a decir que él es “uno de los pocos atenienses, para no decir el único, que trata verdaderamente de ejercer el arte político, y el único de los contemporáneos que lo practica” (12). Sócrates sabe, además, que ésta es una de las razones por las cuales podría ser condenado a morir (13).

11. Jean Luccioni, *La pensée politique de Platon*, Presses Universitaires de France, 1958, pág. 106.

12. *Gorgias*, 521d.

13. *Ibid.*

En estas circunstancias, cuando Platón llegó a Sicilia por primera vez, iba ya con un pensamiento bien definido, un pensamiento que no abandonará jamás, y que constituye el *motor de toda su filosofía*. ¿Cuál es pues ese auténtico germen vital del que brota la filosofía platónica? Desde un punto de vista formal, la respuesta se halla, creemos, en la propia Carta VII, al indicar Platón que “este era mi modo de pensar (*taúten de tèn diánoian ékhon*) al llegar yo a Italia y a Siracusa cuando fui por primera vez” (14). ¿Qué pensamiento era ése? Aquel que establece nada más y nada menos que de la recta filosofía (*orthèn philosophian*) “depende el obtener una visión perfecta y total de lo que es justo, tanto en el terreno político como en el privado, y que no cesará en sus males el género humano hasta que los que son recta y verdaderamente filósofos ocupen los cargos públicos, o bien que los dinastas de las *pólis* lleguen, en virtud de un divino favor, a ser verdaderos filósofos” (15).

La conexión entre filosofía y política es, en los pasajes acabados de citar, una cuestión manifiesta. Se concibe efectivamente esa conexión como una relación en la que la filosofía está llamada a hacer de la *práxis* política una *práxis de bien*. La política, en Platón, es una actividad elevada a su condición más alta: la filosofía. En la misma *Carta VII* Platón señala que el *kairós*, el tiempo oportuno para incursionar en la política no le fue dado, pero que no ha prescindido de reflexionar sobre la manera de introducir mejoras en ella, y así en todo el sistema político (*peri tèn pásan politeían*) (16).

Pero en este punto es necesario detenerse nuevamente y preguntar: ¿acaso no son esas afirmaciones de los pasajes de 326a y 326b tan utópicas como utópicas parecen ser también las tesis contenidas en otra obra de Platón, en íntima relación con las afirmaciones de la *Carta VII*, esto es, *La República*? ¿La comunidad de mujeres, la educación de los guardianes, el rey-filósofo, etc. no son sino tópicos utópicos? A mi juicio, la pregunta de fondo es la si-

14. *Carta VII*, 326b.

15. *Carta VII*, 326a-b. Cf. también 335d.

16. Cf. *Carta VII*, 326a.

guiente: ¿qué relación hay entre temas de orden político, expuestos por nuestro filósofo, con los pasajes donde él despliega su concepción en torno al ser (mito de la caverna, el sol y la línea dividida, etc.), y todo eso en un mismo escrito, que precisamente es la *Politeía*, *La República*? ¿Qué es aquello que le otorga la debida unidad a esta obra?, ¿o simplemente carece de ella? En definitiva, y consideradas las preguntas formuladas desde la cosa misma, ¿qué relación hay entre *pólis* y ser?

Si abordamos la cuestión pronunciándonos por la alternativa de acuerdo con la cual el texto de Platón no tiene unidad alguna, significaría que se trata de una obra al menos escrita en diferentes períodos de la vida del filósofo y su coherencia interna sería meramente casuística, es decir, ninguna. Sin embargo, los cronologistas están contestes en que de los diez libros que conforman esa obra, sólo el primero pertenece al período socrático o de juventud, en cambio, los restantes se supeditan todos al período de madurez. E incluso a pesar de esta distinción, las tablas cronológicas de Ritter, con base en la *Sprachstatistik* o estilometría, manifiestan una curiosa secuencia, sin solución de continuidad, entre el libro primero y los que le suceden.

Ahora bien, no sólo la circunstancia descrita avala el hecho de que en *La República* Platón expone una doctrina unitaria, sino también por una cuestión verdaderamente de fondo, a mi juicio, cual es que la pregunta por la *pólis* requiere previamente la *aclaración del ser de los entes*. Con todo, se diría que Platón no es del todo ordenado en su proceder y aborda las dos cuestiones conjuntamente, vale decir, unitariamente. ¿Por qué?

Respondamos de a poco retomando en primer lugar la pregunta por la relación entre *pólis* y ser. En el curso del semestre de invierno del año 1942/43, realizado en Friburgo, y que versaba sobre Parménides, M. Heidegger hacía a sus alumnos y a sí mismo una pregunta lacónica desde un punto de vista lingüístico, pero de enormes repercusiones si se atiende al pensamiento allí contenido. La pregunta era: “¿Was ist die *pólis*?”, “¿qué es la *pólis*?” Y respondía que la misma palabra nos ofrece ya una indicación precisa. “*Pólis*—según el filósofo de Messkirch— es el *pólos*, el polo, el lugar en torno al cual gira en la forma más propia todo aquello que de una

manera óptica se manifiesta al helenismo” (17). Efectivamente, *pólos* es el polo, el eje de la esfera celestial y también el pivote sobre el cual algo rota. Por eso, “el polo es el punto o lugar {*Ort*} en cuyo derredor gira todo ente, de tal manera que en el ámbito de este punto se muestra el resultado del giro del ente y en qué condición respectiva queda el ente {*welche Wendung und Bewandnis es mit dem Seienden hat*}” (18).

Notemos que Heidegger entiende la palabra *pólos* como *Ort*, es decir, como lugar o más precisamente como punto. Esta conexión puede aclararse si observamos que, según el mismo Heidegger, “*Ort* significa la punta de la lanza. En ella todo converge hacia la punta. El *Ort* reúne hacia sí a lo supremo y a lo extremo. Lo que así reúne penetra y atraviesa todo con su esencia. El *Ort*, lo reunidor, recoge hacia sí y resguarda lo recogido, pero no como envoltura encerradora, sino de modo que trasluce y traslumina lo reunido, liberándolo así a su ser propio” (19).

Volvamos al curso sobre Parménides. Heidegger insiste allí en que, “entendido como lugar o punto, el polo deja aparecer al ente en su ser de cada caso, en el todo de su condición respectiva {*Der Pol lässt als dieser Ort das Seiende in seinem Sein jeweils im Ganzen seiner Bewandnis erscheinen*}” (20). Pero se debe tener en cuenta que “el polo no hace ni crea al ente en su ser, sino que en cuanto polo es el lugar {*Stätte*} del desocultamiento del ente en total. La *pólis* es la esencia del lugar, nosotros decimos la localidad {*Ortschaft*}, para la estancia histórica de la humanidad griega. Como quiera que en cada caso la *pólis* hace comparecer de tal o cual manera el todo del ente hacia lo desoculto de su condición

17. GA., Band 54, *Parmenides*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2. Auflage 1992, p. 132.

18. *Op. cit.*, p. 132-133.

19. *De camino al habla*, Ed. del Serbal, p. 35. Traducción de Ives Zimmerman.

20. GA., Band 54, p. 133.

respectiva, por eso mismo la *pólis* está referida por esencia al ser del ente. Entre *pólis* y 'ser' impera un respecto principal" (21).

De este modo, la *pólis* se nos muestra como el "punto" (*Ort*) definitivo que da sentido a la presencia de cada ente. Sólo desde la *pólis* así entendida puede a su vez comprenderse el ser de un ente y el sentido que tiene ese ser. Para explicar la *pólis*, Heidegger recurre, como hemos visto, al polo. No obstante, la palabra clave de sus textos es *Bewandtnis*, vocablo que aquí está en íntima relación con el polo.

El término *Bewandtnis*, acuñado ontológicamente por Heidegger en su obra *Ser y Tiempo*, es, sin duda, uno de los más difíciles de traducir a cualquier lengua (22). Refirámonos brevísimamente a este vocablo —y sólo en lo pertinente al tema de cuya exposición se trata— diciendo, en primer lugar, que él juega un rol fundamental en la determinación del ser de los entes que comparecen dentro del mundo. En efecto, Heidegger hace notar que *Bewandtnis* es "el ser del ente intramundano; ser con vistas al cual en cada caso este ente queda puesto en libertad" (23). Ahora bien, en dicha medida, la *Bewandtnis* apunta a la índole de fondo de los entes que aparecen en el trato circunspectivamente ocupado. De allí que *Bewandtnis* pueda traducirse por "condición respectiva". "Condición quiere decir aquí 'manera de ser'. Esta manera de ser es la respectividad misma" (24). La *Bewandtnis* es el núcleo de la estructura remisiva de los entes en su intrínseco y mutuo estar —vuelto— a... "Que el ser de lo a la mano tenga la estructura de la remisión significa: tiene en sí mismo el carácter del *estar-remitido* (*Verwiesenheit*). El ente queda puesto al descubierto con vistas a que, como ese ente que él es, está remitido a algo. Pasa con él que tiene su cumplimiento en

21. *Ibid.*

22. Cf. al respecto Jorge Edo. Rivera, *Bewandtnis*, Separata de Seminarios de Filosofía, N° 2, Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1989, p. 29.

23. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, p. 84.

24. Jorge Edo. Rivera, *Bewandtnis*, p. 40.

algo. El carácter de ser de lo a la mano es la *condición respectiva* (*Bewandtnis*). En la palabra *Bewandtnis* resuena el sentido de dejar que algo quede vuelto hacia algo (*bewenden lassen mit etwas bei etwas*). La relación de lo que queda [vuelto hacia...] con aquello *hacia lo que* queda vuelto, será significada por el término remisión (*Verweisung*)" (25).

Con estas breves referencias no hacemos sino barruntar una comprensión de lo que Heidegger quiere decir con la puesta en libertad del ente. Esta puesta en libertad significa, sumarisimamente expresado, que el ente recibe desde la estructura remisiva su quedar orientado hacia los demás entes; el ente es así liberado y abierto a lo otro que él, en un determinado contexto respeccional.

No cabe duda que estas reflexiones heideggerianas del año 1927 siguen vivas en la lección sobre Parménides. De acuerdo con lo que hemos visto, en ese curso Heidegger prácticamente hace equivalentes *pólis* y *Bewandtnis*. Interpretado como *pólos*, la *pólis* constituye un punto axial, condición de significatividad de todos los quehaceres humanos. Dicha significatividad es, en el fondo, la estructura remisiva. Por eso, el término *Ort*, que Heidegger utiliza a veces para referirse al *pólos* no quiere decir, estrictamente hablando, lugar, sino más bien punto. Si relacionamos estas ideas con otras sugestivas palabras, la cosa puede perfilarse todavía más. "En la raíz de *Bewandtnis* está la idea de *wenden, sich wenden*, doblarse, girar, volverse hacia... La *Bewandtnis* es, según esto, la manera como la cosa queda vuelta hacia el ser humano que la usa, y a la vez, hacia las demás cosas con las que está. Es algo así como un 'giro' que toma la cosa, de manera análoga a los giros que adquiere el idioma cuando se hace de él un uso concreto. En este sentido la *Bewandtnis* es como una situación de la cosa con respecto a nosotros y con respecto a las demás cosas. Y hasta se podría traducir por 'situación'" (26).

¡Situación! Esta es exactamente la expresión que puede traducir otro término del que Heidegger echa mano para explicar el *pólos*. Me refiero a la palabra alemana *Stätte*. La *pólis* es entonces

25. *Sein Und Zeit*, p. 84-85.

26. Jorge Edo. Rivera, *Bewandtnis*, p. 41.

la "situación" de las cosas o la situación en que quedan las cosas que a la propia *pólis* pertenecen. ¿Qué situación es ésta? Aquella según la cual las cosas, las instituciones y los hombres quedan reunidos en un *todo significativo*, todo que no es posterior a la constitución de la *pólis*, sino que se identifica con la constitución misma. Constitución es aquí la *condición*, esto es, el *ser mismo* de todo lo que tiene lugar en la *pólis*, *pólis* que, a su turno, evidentemente no está en ningún lugar.

La conexión entre *pólis* y ser tiene tal fuerza que la propia lengua griega la llevaba consigo, ya que *pólis* se encuentra ligada, desde un punto de vista etimológico, a *pélein*. *Pélein*, como sabemos, es la antigua palabra para "ser" (27). Ella puede encontrarse frecuentemente en los fragmentos de Parménides. Ahora bien, si aplicamos estas conexiones a las tesis platónicas, podremos estar quizás en condiciones de columbrar una respuesta a las otras interrogantes formuladas más arriba, esto es, aquellas que sugerían que las afirmaciones de Platón en torno al rey-filósofo, la comunidad de mujeres, la educación de los guardianes, etc., no son más que institutos propios de una utopía.

Veamos. El escrito platónico que por excelencia trata estos temas se llama, originariamente, *Politeía (La República)*. *La República* no es el proyecto de una *pólis* "ideal" y determinada. Y esto, no sólo porque una *pólis* no pueda comparecer jamás en su totalidad sino, más radicalmente, porque en cuanto tal, la *politeía* es la condición de posibilidad de toda, de cualquiera *pólis*. Lo que Platón hace en ese diálogo es presentarnos su "idea" de la *pólis*. Idea no significa aquí la "representación" que él se hace de la *pólis*, puesto que, como lo sostiene en *El Cratilo*, el *eidos* no dice relación a un sujeto (28). Por eso, si estamos de acuerdo en que el *eidos* o *idéa* es, para Platón, el ser de las cosas, entonces habrá que decir que nuestro filósofo nos ha puesto en *La República* nada menos que ante el ser de la *pólis*. De allí que aquella visión ontológica unitaria de la *pólis* se llame *Politeía*. *La República* de Platón debería, pues, traducirse

27. Cf. GA, Band 54, p. 133.

28. *Cratilo*, 386e: "Es evidente que las cosas tienen en sí mismas una cierta entidad firme, que no se refiere a nosotros ni depende de nosotros".

por *El ser de la pólis*. Ya hemos visto que entre *pólis* y ser *waltet ein anfänglicher Bezug* —como acotaba Heidegger— impera una relación principal.

Si aplicamos lo que hemos ganado mediante las propuestas heideggerianas, entonces la palabra *politeía* viene a constituir no una respección más sino una totalidad respeccional. Es lo que Heidegger llama *Bewandtnisganzheit*. Por eso, el filósofo alemán señala que "Cuál sea la condición respectiva de un ente a la mano, se determina siempre desde la totalidad respeccional (*Bewandtnisganzheit*). Por ejemplo, la totalidad respeccional constitutiva del estar a la mano de lo que está a la mano en un taller, es 'anterior' al útil singular, y asimismo lo es la de una granja con todos sus enseres y pertenencias" (29). Puede irse más allá todavía y señalar, con las restricciones del caso, que, en propiedad, la *politeía* viene a constituir lo que Heidegger por su parte llama "el fenómeno del mundo". Así como el mundo, la *politeía* es el supuesto previo para que pueda iluminarse la respectividad de los entes dentro de ese verdadero todo pragmático que tiene lugar en la *pólis*. "El conjunto de todo aquello en lo que el Dasein se comprende previamente en la modalidad de remitir-se —afirma Heidegger—, es justo aquello con vistas a lo cual el ente es previamente dejado comparecer. El en-qué del comprender que se autorremite, entendido como aquello-con-vistas-a-lo-cual se deja comparecer a los entes que tienen el modo de ser de la condición respectiva, es el fenómeno del mundo. Y la estructura de aquello a lo que el Dasein se remite es lo que constituye la mundaneidad del mundo" (30).

Qué aquí está en juego un entramado de significaciones, no cabe ninguna duda. Incluso más, la significatividad, la *Bedeutsamkeit* se evidencia como la estructura misma del mundo, vale decir, "de aquello en lo que el Dasein ya está siempre en tanto que Dasein" (31).

Todas las reflexiones anteriormente expuestas permiten echar luz en el intento de explicar por qué Platón, en un mismo texto, ha-

29. *Sein und Zeit*, p. 84.

30. *Ibid.*

31. *Op. cit.*, p. 87.

bla de cuestiones políticas y de cuestiones ontológicas. Pero hay más. Exteriormente, el proceder del ateniense se presenta en la obra referida como un proceder circular. Y lo que metodológicamente parece un vicio que anularía sus pretensiones, es, en verdad, la articulación de una singular *hermeneia*. Si hay círculo, él es hermenéutico. Efectivamente, la teoría de las ideas —la teoría acerca del ser— le sirve a Platón para fijar lo político de la *pólis*, pero, al mismo tiempo, lo político de la *pólis* es la ocasión para determinar su propia concepción en torno al ser.

De este modo, y retomando nuestras preguntas iniciales, debemos decir que, en principio, los asertos platónicos de *La República* distan mucho de ser realizados. El profesor Hans-Georg Gadamer relata el problema en toda su extensión y profundidad. Oigámoslo: “De todos modos, una cosa es clara: este estado ideal no puede ser actualizado. Todas las precondiciones para ello —partiendo de la comunidad de mujeres y niños, pasando por el gobierno de filósofos, llegando hasta el éxodo de la ciudad de todos aquellos con más de diez años para ser reorganizados— todas esas cosas demuestran su imposibilidad. Galucón duda visiblemente en 484b cuando no puede encontrar otra respuesta a la pregunta quiénes serían los conductores precisos de la polis sino los ‘filósofos’. Y él sigue siendo un compañero dubitativo hasta el final: véase 541a, ‘*eiper pote gignoit*’ (si acaso alguna vez eso llega a acontecer), y en 592a-b, donde esto es aún más pronunciado. ¿Pero cuál es todo el punto de la invención de Platón? ¿Que veamos su carácter absurdo? ¿Está pensado para destacar la imposibilidad del ideal? ¿Debemos leer esta utopía política tan solo negativamente y convencernos por ella únicamente de la irreconciliabilidad de la vida teórica y la vida cívica? Si es así, un enorme despliegue de inteligencia y de ingenio ha sido malgastado. Porque un hombre ciego vería que tal estado es imposible, y precisamente su imposibilidad es acentuada por la desmañada y tortuosa demostración de su posibilidad. ¿No quiere Platón sino mostrar que el conflicto entre *theoría* y política es irresoluble?” (32).

32. H.G. Gadamer, “The *pólis* and the knowledge of the good”, en *The idea of the good in platonic-aristotelian philosophy*, Yale University, 1986,

Gadamer consigna en su texto que esta última hipótesis constituye la opinión de Leo Strauss y Allan Bloom. Pero ya conocemos las consecuencias de esa posición. ¿Cómo zanjar entonces este conflicto? La tensión que de los pasajes de *La República* se colige debe solucionarse pensando justo lo contrario. Esto es, que no hay tal conflicto. ¿Pero cómo es eso posible? Nuevamente acude Gadamer en auxilio nuestro: “Sin duda uno debe leer el libro entero como un gran mito dialéctico. En ocasiones, Platón mismo virtualmente llega a decir que la dialéctica es su principio (ver 497e: ‘*tounantion e nun*’ [lo opuesto de lo que es ahora]). Por cierto todas las instituciones y estructuras deben considerarse en esta ciudad modelo como metáforas dialécticas” (33).

Platón es un socrático y, como tal, un irónico por excelencia, una ironía, claro está, propia de la *paideía*. Esta ironía “pedagógica” es la que permite tomar en serio a Platón y creer lo que dice cuando expresa que se debe seguir un proceder contrario. La plasmación de este juego es, en parte, la dialéctica misma. Manifiestamente que esto “no quiere decir simplemente asumir lo opuesto de lo que se dice, de manera que eso sea la verdadera creencia” (34). ¿Qué significa entonces hacer una lectura dialéctica? Gadamer responde que “leer aquí dialécticamente quiere decir relacionar en cada caso estas exigencias utópicas con su opuesto, en orden a encontrar, mientras tanto, en alguna parte, aquello que realmente se intenta —esto es, en orden a reconocer lo que son las circunstancias, y cómo ellas podrían ser mejores. *Per se*, las instituciones de esta ciudad modelo no están pensadas para encarnar ideas de reforma (...). Por ejemplo, la eliminación total de la familia está pensada para mostrar el ruinoso rol de los políticos de familia, del nepotismo, y de la idea del poder dinástico en la así llamada democracia de Atenas de aquella época (y no sólo allí)” (35).

p. 70. Traducción de *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, Heidelberg, 1978.

33. *Op. cit.*, p. 70-71.

34. *Op. cit.*, p. 71.

35. *Ibid.*

En consecuencia, cuando se dice que la república platónica es una utopía, no queda sino ratificar esa tesis. Pero las razones que se dan para tal afirmación son distintas a las que ordinariamente elaboramos. Nuestro proceder debe ser también platónico, es decir dialéctico. En efecto, hemos de recordar que nuestro filósofo, a la pregunta por el ser de los entes (la pregunta por la *ousía*), responde con el *eidos* o *idéa*. En su virtud, el *eidos* es incoloro (*akhrómatos*), sin figura (*askhemátistos*), intangible (*aphanés*)³⁶. Platón nos dice que a una "cosa" tal le corresponde estar en un "lugar", pero ese lugar es el *tópos hyperouránios*, el lugar supracelstial, esto es, el de las ideas, no uno físico. En consecuencia, la república de Platón es utópica no porque los "ideales" allí esbozados sean imposibles en lo fáctico. No, si la utopía platónica es irrealizable, lo es porque Platón andaba tras la caza de lo utópico por antonomasia, es decir, de lo por esencia "des-lugarizado", como quiera que él iba tras el ser de la *polis*: la *politeia*.

De la misma manera, si las constituciones modernas "encarnan" aquello que "idealmente" un estado es, ¿no habrá que decir, en una lectura dialéctico-ontológica, que representan una utopía tan irrealizable como la de Platón? Pero de allí no puede llegar a concluirse que su utilidad sea nula. Por el contrario, una constitución así entendida, vale decir platónicamente, será la guía que ilumina los pasos de una comunidad que busca con esmero convertir en realidad sus ideales, aunque estos sigan siendo eso: ideales.

Platón siempre lo supo y lo expresó taxativamente en *La República*:

"—Ya entiendo —dijo—: quieres decir que sólo ha de ser en la ciudad (*polis*) que veníamos fundando, la cual no existe más que en nuestros *lógois*, pues no creo se dé en lugar alguno de la tierra.

—Pero quizá —proseguí— haya en el cielo un modelo (*parádeigma*) de ella para el que quiera mirarlo y fundar conforme a él su ciudad interior. No importa nada que exista en algún sitio o que

36. Cf. *Fedro*, 247c.

haya de existir; sólo en esa ciudad actuará y en ninguna más.

—Es de razón —dijo él—" (37).

Como San Pablo dirá más tarde: "Porque nuestra ciudad está en los cielos..." (38).

37. *República*, 592a-b.

38. *Filipenses*, III, 20.