

# **Vida activa y vida contemplativa en Platón: Una aproximación desde la *República***



Carlos Mario Portillo H.  
[cmportilloh@unal.edu.co](mailto:cmportilloh@unal.edu.co)  
Universidad Nacional de Colombia



## **Palabras clave**

*Platón  
vida activa  
vida contemplativa  
política  
rey filósofo*

## **Keywords**

*Plato  
active life  
contemplative life  
politics  
philosopher-king*

## **Resumen**

En el artículo se aborda la relación entre vida activa y vida contemplativa en Platón desde la *República*. Teniendo en cuenta la figura del rey filósofo argumentamos que en Platón no hay oposición alguna entre uno y otro modo de vida, sino que, al contrario, la vida filosófica tal como se presenta en el diálogo debe incluir tanto acción como contemplación. Esta tesis la sostendremos a partir de dos elementos: las características del conocimiento que alcanza el filósofo a través de la contemplación y el necesario descenso que debe llevar a cabo el filósofo una vez ha aprehendido las Ideas.

## **Abstract**

In this paper we analyze the relation between active and contemplative life in Plato's *Republic*. Thinking on account the figure of the philosopher-king, we argue that there is no opposition between both ways of life; far from it, philosophical life as it is presented in the dialogue should include both action and contemplation. We hold this thesis from two considerations: the characteristics of the knowledge that reaches the philosopher through contemplation, and the necessary descent of the philosopher to human affairs once he has apprehended Ideas.

**L**a tensión entre una vida dedicada a la solitaria contemplación y otra que se realiza entre y para seres humanos ha ocupado sin lugar a dudas un lugar importante dentro de la historia de la filosofía. Y es que ya desde su introducción en la sociedad griega el ideal de vida contemplativa no podía resultar menos que paradójico, teniendo en cuenta la importancia que dentro de tal cultura se le otorgaba a la vida pública<sup>1</sup>. Por ello, la mofa de la sirvienta tracia al ver caer a Tales dentro de un pozo no era, de ninguna forma, una muestra de vulgar ignorancia, sino la manifestación más natural del asombro causado por esos individuos que se preocupaban más por la organización del universo que por lo inmediato.

Ahora bien, pese a que la historia nos ha dejado testimonios acerca de filósofos presocráticos que podrían dar pie para afirmar que la búsqueda de conocimiento se había convertido, con el surgimiento de la filosofía misma, en un modo de vida, en ocasiones se ha llegado a afirmar que la contemplación no adquiriría el carácter de ideal de vida sino hasta Platón<sup>2</sup>. De acuerdo con este punto de vista Platón es el primer filósofo que habría defendido una vida completamente alejada de los asuntos humanos y el primero en establecer una contradicción absoluta entre la vida dedicada a la acción y aquella dedicada a la contemplación. Pero esta interpretación, creemos, es errada. En lo que sigue nuestro propósito será abordar este aspecto de la filosofía de Platón y para ello nos enfocaremos en el análisis de la figura del rey filósofo presente en la *República*.

Nuestro objetivo aquí será mostrar cómo en la figura del rey filósofo puede verse la forma en la que Platón conjuga la vida contemplativa y la vida activa. Más precisamente, queremos mostrar que la vida filosófica, para el Platón de la *República*, incluye tanto acción como contemplación. No obstante, debemos aclarar desde ahora que esa ‘vida activa’ no la entendemos en términos absolutos, es decir, como una vida dedicada a cualquier actividad humana. Para efectos de este ensayo, con el término ‘vida activa’aremos referencia a la vida dedicada a la política. Aunque igualmente debe tenerse en cuenta que en Platón este último concepto adquiere una significación muy propia, como veremos más adelante. Para sostener nuestra tesis empezaremos por (i) resumir brevemente la estratificación de modos de vida que realiza Platón y la forma en que la *República* establece el modo de vida del filósofo como el mejor, para luego (ii) mostrar en qué sentido esta se presenta como la unión de teoría y práctica con la figura del rey filósofo. Posteriormente veremos (iii) las objeciones y posibles respuestas a ellas de lo planteado

en el punto anterior y, por último, (iv) nos detendremos a considerar brevemente el carácter de esa política filosófica que presenta Platón.

## La superioridad de la vida filosófica

**S**i bien el contraste entre la vida de los hombres de pensamiento y la de los hombres de acción ya había sido puesto de presente en la poesía griega anterior a Platón, no puede decirse que antes de él se hubiese llevado a cabo una estratificación entre una y otra<sup>3</sup>. Solo en la obra de Platón se establecería la oposición y el orden jerárquico de los diferentes modos de vida que pueden escogerse. En el *Fedón*, por ejemplo, Sócrates se encarga de trazar una clara diferencia entre la vida dedicada a los placeres, por la cual opta la mayoría, y la vida del filósofo, dedicada al conocimiento y que es caracterizada metafóricamente como una vida del “morir y estar muerto” (*Fed.* 64a). En el primer caso, afirma Sócrates, se trata de una vida dedicada a la satisfacción de los placeres corporales, mientras que la vida del filósofo sería una vida vuelta hacia el alma, y que, por lo mismo, se negaría a satisfacer desenfrenadamente los deseos y apetitos del cuerpo (o al menos a hacer de esto el objetivo fundamental de la vida) (*Fed.* 64d-e).

En el mismo sentido, en el *Teeteto* encontramos la contraposición entre la vida del político y la vida del filósofo (*Teet.* 172d-176c). Muy probablemente sea allí donde la tensión entre uno y otro modo de vida se expresa en términos más radicales, toda vez que los políticos son caracterizados como mezquinos, violentos, deshonestos, esclavos, mentirosos e insanos (*Teet.* 173a-b), mientras la vida del filósofo es considerada como una “vida superior” (*Teet.* 175c). Toda esta crítica terminará con lo que pareciese ser la defensa más radical de la vida contemplativa, pues Sócrates afirmará que,

1. Tal vez la muestra más significativa de esa exaltación de las ocupaciones relativas a la esfera pública son las palabras de Pericles en su Discurso Fúnebre: “somos, en efecto, los únicos que a quien no toma parte en estos asuntos [públicos] no lo consideramos un despreciable sino un inútil” (citado en Wood 2011 58).

2. Así lo hace Jaeger: “El ideal del *βιος* consagrado al conocimiento es una creación de Platón, cuya ética estatuye varios tipos de (*βιος*) opuestos y culmina en la elección de la vida mejor. [...] Platón fue el primero que introdujo el hombre teórico como problema ético en la filosofía, justificando y glorificando moralmente su vida” (Jaeger 1984 470-471).

3. Por ejemplo, en el *Antíope* —que Platón recoge en el *Gorgias* a propósito de la discusión entre Sócrates y Calicles— Eurípides había mostrado el conflicto entre Zeto, el hombre dedicado a la política y a las tareas agrícolas, y Anfión, que había dedicado su vida al inútil cultivo de la música. Sin embargo, no podría afirmarse que Eurípides haya establecido un orden de preferencia entre una y otra vida (Véase Cornford 1974 107; Jaeger 1984 471).

ante esa disyuntiva, es menester huir “con la mayor celeridad” del mundo de lo humano hacia el mundo donde habitan los dioses (*Teet.* 176a).

La *República*, como se sabe, también presenta el modo de vida dedicado al estudio y a la contemplación de las Ideas como el mejor por el que podrían optar los individuos. En una argumentación que se desarrolla principalmente en el libro IX, Platón se propone demostrar que el modo de vida del filósofo es más agradable que el del ambicioso y el del amante del lucro (*Rep.* 581c). Toda la argumentación se desarrolla a partir de dos criterios: el placer que otorga cada tipo de vida y el valor de los objetos que se buscan. En primer lugar, teniendo en cuenta la “experiencia, el razonamiento y la inteligencia” (*Rep.* 582a) que posee cada uno de esos tipos de individuos, Sócrates señala que solo el filósofo juzga desde la perspectiva adecuada y por ello elegirá siempre lo mejor, por lo que las cosas a las que él tiende siempre serán las más placenteras y agradables (*Rep.* 583a). En segundo lugar, se afirma que los objetos por los que se preocupa el filósofo son más valiosos debido a que tienen que ver con lo más real, “lo que es siempre semejante”, lo inmortal y la verdad (*Rep.* 585c), lo cual tiene como consecuencia que el filósofo pueda experimentar en su alma una “plenitud más verdadera” (*Rep.* 585b8) que los que se afanan por las cosas de este mundo y que, por ello, se encuentran expuestos a la insensatez y la locura (*Rep.* 585b3).

Ahora bien, habiendo visto que en la *República*, al igual que en diálogos anteriores y posteriores, Platón considera que la vida dedicada a la filosofía es la más excelsa a la que pueda aspirar el hombre<sup>4</sup>, debemos pasar a explicar de qué forma es posible afirmar que no hay allí una contradicción con la vida activa.

### El rey filósofo: la unidad de teoría y acción

Como anunciamos desde el principio, la figura del rey filósofo es el punto en el que se unen la vida activa y la vida contemplativa en la *República*. Creemos que una lectura como esta es posible teniendo en cuenta (1) el conocimiento que alcanza el filósofo a través de la contemplación, es decir, el ‘tipo’ de conocimiento que brinda la actividad filosófica como es concebida en la *República*, y (2) el necesario descenso que debe llevar a cabo el filósofo una vez ha aprehendido las Ideas. A continuación nos detendremos en cada uno de estos aspectos.

Desde el libro II Platón empieza a desarrollar un programa educativo al que se deben someter los guardianes gobernantes dentro del Estado ideal. Así, en pri-

mer lugar, los futuros filósofos-reyes deberán someterse a una educación gimnástica y musical encaminada a formar en ellos (y ellas) el carácter apropiado para la función que desarrollarán dentro del Estado. Posteriormente se les someterá al estudio de la aritmética para estimular su deseo de conocer, de la geometría para estimular su pensamiento abstracto, y de la astronomía para ‘purificar’ sus almas con miras al conocimiento (*Rep.* 527d). Sólo después de esta educación ‘pre-filosófica’ se podrá emprender el estudio de la dialéctica, lo cual le permitirá al guardián acceder al conocimiento de las Ideas (*Rep.* 532-533). Podría decirse que este es el proceso de acceso al conocimiento que, a grandes rasgos, describe Platón en el mito de la caverna como el ascenso del filósofo desde la oscuridad en la que se encuentra originalmente hasta el soleado exterior. Lo que nos interesa señalar por ahora es el tipo de conocimiento al que accede el filósofo tal como lo dibuja Platón y en virtud del cual es apto para gobernar.

A lo largo del diálogo Platón afirma que el objetivo de la contemplación es la aprehensión de la Idea de Bien (y a través de esta de las otras Ideas<sup>5</sup>), pero nos enfrentamos a una dificultad en la medida en que en ningún momento se ofrece una descripción clara de la naturaleza de dicha Idea. Consideramos, sin embargo, que una de las características que se puede extraer de las intervenciones de Sócrates radica en el hecho de que el conocimiento de las Ideas, aunque superior y divino, es un conocimiento ‘referido a lo humano’ — si se nos permite la expresión. Aquí es donde estriba, desde nuestro punto de vista, una de las formas en que Platón lleva a cabo la unión de teoría y práctica.

El hecho de que el filósofo posea la Idea de Bien, así como las Ideas de lo Moderado, lo Justo y lo Bello (*Rep.* 501b), hace del filósofo el poseedor del criterio adecuado para juzgar las acciones de los individuos. Como señala Hannah Arendt, ‘bueno’, en griego, significaba ‘adecuado’ o ‘bueno para’, de donde se sigue que, si la Idea de Bien viene a ser la de la adecuación, “las Ideas son aplicables por definición, y en manos del filósofo, del experto en Ideas, se pueden transformar en reglas y normas” (Arendt 1996 123-124). Solo a partir de esta concepción de las Ideas podría Platón afirmar que es necesario tener a la vista la Idea de Bien “para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo pú-

4. Vale la pena aclarar que para Platón la posibilidad de acceder a una vida filosófica no está abierta para todas las personas (*Cf. Rep.* 494a2).

5. Como señalan las analogías del sol y la caverna, la Idea de Bien es la que “aporta la verdad a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce el poder de conocer” (*Rep.* 508e), lo que nos permite acceder al conocimiento de las Ideas.

blico" (*Rep.* 517c). Teniendo en cuenta esto podemos decir que en la *República* Platón tiene la pretensión, como ha señalado Jaeger, de conciliar el *bíos theoretiκós* y el *bíos politikós* "dando por nuevo contenido a la ciencia y a la filosofía el Estado, y haciendo de las más altas normas y leyes de la acción cívica el sumo problema de ambas" (Jaeger 1984 472-473).

Discutiendo sobre este mismo tema, muy acertadamente nos recuerda Cornford que si llegamos a pensar que el filósofo que Platón está imaginando es un anciano de apariencia descuidada que pasa sus días inclinado sobre su mesa estudiando intrincados problemas de metafísica, estaríamos cayendo en la misma ingenuidad de Adimanto, quien objetaba a Sócrates que los filósofos eran personajes extraños, depravados e inútiles para el Estado (*Rep.* 487b-d). Por lo menos para el Platón de la *República*, continúa Cornford, la sabiduría significaba lo mismo que para Sócrates, "no solamente un conocimiento de la verdad, científica o metafísica, sino, por encima de todo, el conocimiento del bien y del mal, el conocimiento de [...] los valores" y, en esa medida, "poseer la sabiduría es conocer lo que de verdad es bueno y digno de vivirse" (1974 120). Así, es precisamente en virtud de este conocimiento ético superior que los filósofos están llamados a gobernar.

Una vez ha salido de la caverna hacia el mundo exterior y ha comprobado que lo que había en su primera morada no eran más que sombras de lo real, el filósofo debe emprender el descenso para tratar de 'liberar' a los que aún se encuentran allí. Una vez el filósofo ha aprehendido la Idea de Bien, tiene el compromiso de adentrarse en la esfera política y llevar a la práctica su conocimiento (*Rep.* 500e). De esta manera, para Platón, cuando se ha alcanzado la Idea de Bien la alianza entre política y filosofía resulta necesaria (*Rep.* 499b-d). Más adelante nos detendremos a examinar esta idea.

En los libros V a VII es evidente la repulsión que siente Platón hacia la separación absoluta entre filosofía y política, o, para ponerlo en nuestros términos, entre la vida dedicada a la acción y la vida dedicada a la búsqueda de conocimiento. Ya en el libro V Sócrates había enfatizado la necesidad de *prohibir* que política y filosofía estuviesen disociadas, si de verdad se quería eliminar los males que permean la sociedad (*Rep.* 473d), mientras que en VII se habla de no permitir que los filósofos se queden en una vida meramente contemplativa, sin que estén dispuestos "a descender junto a aquellos prisioneros, ni participar en sus trabajos y recompensas" (*Rep.* 519d). Es evidente, así, que la vida filosófica, tal como Platón la entiende, incluye tanto un ascenso contemplativo, como un descenso

práctico; ambos son momentos constitutivos de un mismo modo de vida<sup>6</sup>.

### El descenso del rey filósofo

Legados a este punto es preciso detenernos a examinar una dificultad que a primera vista se podría desprender de nuestra postura tal como la hemos expuesto. A la tesis que hemos sostenido hasta el momento bien podría objetársele el hecho de que, según la descripción del propio Platón, los filósofos mostrarían cierta relucencia al ejercicio del poder político y, por ello, sería necesario *obligarlos* a ocuparse del Estado.

Algunos intérpretes de Platón han visto en esta relucencia a descender a la caverna una prueba de la imposible asociación entre filosofía y política, algo que podría tomarse como una tácita demostración de que en la *República* Platón efectivamente establece una contradicción entre vida activa y vida contemplativa<sup>7</sup>. Para responder a esta objeción empezaremos explicando en qué consiste el rechazo del filósofo a la política y en qué sentido esta debe entenderse para no crear un abismo entre una y otra actividad.

Sócrates, una vez ha afirmado la necesidad de que el filósofo tome parte en la esfera pública luego de contemplar las Ideas, agrega que "no hay que asombrarse de que quienes han llegado allí [a la contemplación de las Ideas] no estén dispuestos a ocuparse de los asuntos humanos, sino que sus almas aspiran a pasar el tiempo arriba; lo cual es natural, si la alegoría descrita también es correcta" (*Rep.* 517c). Basta con recordar que la alegoría describe los asuntos humanos en términos de oscuridad y confusión, donde el filósofo se expone a las burlas y el odio de los que allí se encuentran (*Rep.* 517a), para comprender por qué el filósofo siente aversión por el mando político. Es más, Platón explícitamente dice que el filósofo siente desprecio por el gobierno (*Rep.* 521a), razón por la cual es necesario *obligarlo* a asumir esa responsabilidad (*Rep.* 499c-d, 519d, 520b, 521b, 541b).

Teniendo a la vista lo anterior parecería que la alianza entre vida activa y vida contemplativa que hemos trazado hasta el momento se desvaneciera. Por ejemplo, cuando Sócrates le dice a Glaucon que solo por haber hallado "para los que van a gobernar *un modo de vida mejor que el gobernar*", podrá llegarse a un Estado

6. En este mismo sentido Gutiérrez (2009 39-40).

7. Un ejemplo de una postura como esta podría ser la interpretación de Leo Strauss (Strayss & Cropsey 1987 56-59).

bien gobernado, “pues sólo en él gobiernan los que son realmente ricos, no en oro, sino en la riqueza que hace la felicidad: una vida virtuosa y sabia” (*Rep.* 52 cursiva añadida), parece que tuviéramos a Platón haciendo una clara defensa de la vida puramente contemplativa. Esta es la opinión que sostiene, entre otros<sup>8</sup>, Hannah Arendt, quien afirma que Platón concibe al filósofo como gobernante, no tanto por el bien de la *polis* como un todo, sino para asegurar la existencia de la filosofía así como el bienestar del filósofo (1996 118). Desde esta perspectiva, la alianza del filósofo con la política no sería más un sacrificio necesario para hacer posible, para salvar, la vida contemplativa<sup>9</sup>.

A continuación trataremos de afrontar estas dificultades con el objetivo de mostrar que el ‘gobierno filosófico’ no puede ser el resultado de la compulsión sobre el filósofo, si se tienen en cuenta las reflexiones sobre la justicia que Platón había hecho en los libros anteriores de *República*. En consecuencia, el filósofo debería tener un genuino interés en el gobierno, más allá de que a primera vista no parezca así.

Uno de los aspectos centrales de la discusión sobre la justicia en la *República* tiene que ver con el intento de Sócrates de demostrar que los actos justos nunca se oponen a los verdaderos intereses de los individuos. En contra de la tesis según la cual la justicia en los actos tiene un valor meramente instrumental y que, por tanto, la injusticia es superior a la justicia (*Rep.* 358a, 367e), Sócrates caracterizará la vida justa como feliz y sabia (*Rep.* 521a). Ahora bien, unas líneas antes de expresar esta última idea ya se nos había dicho que la obligación de los filósofos de gobernar se basaba en un requerimiento justo: “estamos ordenando a los justos cosas justas” (*Rep.* 520e). En ese caso, si el descenso del filósofo a la caverna, siendo un acto justo, va en contra de sus intereses, suponiendo que estos sean meramente contemplativos, Platón se estaría contradiciendo. ¿Cómo podemos enfrentar esta dificultad?

Una primera forma de resolver el problema podría ser considerar que el filósofo, aun viendo la política como un sacrificio, se dedicaría a ella para evitar un mal mayor, esto es, que individuos peores gobiernen sobre él<sup>10</sup>. El evitar este mal, ‘el peor de los castigos’, sería el interés del filósofo. Sin embargo, la objeción inmediata que contra una interpretación como esta podría esgrimirse sería, como señala Richard Kraut, que lleva a Platón a “a speculative and doubtful empirical calculation one that he does not himself make in this text or any other” (Kraut 1999 241). Más bien, como señala Raúl Gutiérrez (2009 33), examinando 520a se observa<sup>11</sup> que la imposición, más que una coerción física, se trata

de llevar al filósofo a un *reconocimiento de la necesidad de descender a la caverna de los asuntos humanos*.

Como ha sostenido Kraut, el conocimiento de las Ideas que posee el filósofo supone un conocimiento de cierto orden adecuado de relaciones sociales armoniosas<sup>12</sup>, un orden trascendente que establecería que a la filosofía ha de corresponderle el gobierno de la ciudad. De este modo, si el filósofo se negase a cumplir con su labor, darle continuidad a ese orden, estaría rechazando indirectamente el conocimiento que ha adquirido a través de la contemplación (Kraut 1999 241). Si lo anterior es cierto, cuando el filósofo se acerca a la política no lo hace motivado por resguardar la vida contemplativa o por devolver un favor recibido de parte de los ciudadanos (*Rep.* 520b), sino porque ha podido reconocer la existencia de un modelo de organización superior que debería ser efectuado en el mundo. Si el filósofo de verdad busca asemejarse a lo divino (*Rep.* 500d), si realmente actúa de acuerdo con ello, su objetivo debe ser llevar a cabo la unión de lo sensible y lo inteligible. El retorno a la caverna no significa, por tanto, un sacrificio para el filósofo, sino más bien la expresión de su propio interés, “pues es en la unidad de *teoría* y *praxis* donde se encuentra, como ser humano, la realización plena de su propia naturaleza” (Gutiérrez 2009 37).

## La política del filósofo

Para terminar examinaremos una cuestión que hemos dejado de lado pero que resulta fundamental dentro de nuestra tesis, a saber, el carácter de la política que practica el filósofo. Como vimos al comienzo, en el

8. Richard Kraut dedica algunas páginas a examinar algunas de las posturas que sostienen que el gobierno filosófico tiene como único fin la preservación de la filosofía misma (Ver Kraut 1999 241-242).

9. Desde nuestro punto de vista no negamos que el gobierno del filósofo en alguna medida pueda tener como objetivo hacer que el mundo sea más seguro para el filósofo (si bien una posición como esta no es tan fácil de sostener desde *República*), solo decimos que ese no es el único objetivo (y menos aún el principal) del gobierno filosófico.

10. Una posición como esa encontraría cierto sustento en las siguientes palabras de Platón: “El mayor de los castigos es ser gobernado por alguien peor, cuando uno no se presta [a] gobernar. Y a mí me parece que es por temor a los castigos que los más capaces gobernan, cuando gobernan” (*Rep.* 347c).

11. “No seremos injustos con los filósofos que han surgido entre nosotros, sino que les *hablaremos en justicia*, al forzarlos a ocuparse y cuidar de los demás” (*Rep.* 520a cursiva añadida).

12. Una idea parecida se encuentra en Klosko: “knowledge of the form of the good should probably be construed as knowledge of the intelligence behind all things, of the rational pattern according to which the world as a whole is directed” (2006 171).

Teeteto nos encontramos a Platón haciendo una crítica muy fuerte a los políticos. La *República* no es ajena a esa hostilidad. Por ello, en lo que queda nos detendremos a considerar brevemente cómo aparece la crítica allí y cómo puede conciliarse esa posición con el requerimiento de que los filósofos mantengan una vida política.

En el libro V de *República* Platón ofrece, mediante un símil, su opinión respecto a la política de su tiempo (*Rep.* 488b-e). Allí el Estado es comparado con un barco donde el capitán ha sido capturado y la tripulación se ha hecho con el mando. En esa situación sobresaldría un marinero —o varios— que por su aspecto impresionaría a la tripulación y sería considerado adecuado para dirigir la nave, aun cuando fuese ciego, sordo e ignorante de todo lo referente a su tarea (*Rep.* 488b). Sin embargo, que un marinero sobresalga no impide que el resto, en medio de su borrachera, se crea con el legítimo derecho de gobernar la nave o por lo menos de opinar sobre la forma en que debería hacerse. Mientras tanto, el verdadero piloto se encuentra amarrado en un lugar aparte, despreciado por sus inferiores en virtud de que posee un conocimiento que los demás no entienden (*Rep.* 488e). Este piloto es el filósofo y el Estado su barco. Y aunque es considerado un inútil y un charlatán por los ciudadanos (*Rep.* 489a), solo él puede “percibir suficientemente la locura de la muchedumbre, así como que no hay nada sano, por así decirlo, en la actividad política” (*Rep.* 496d).

La imagen anterior sirve para poner de manifiesto cómo el aparente desprecio de Platón por la política no tiene en su base otra cosa que una distinción entre verdadera y falsa política. La acción política tradicional no será vista más que como la expresión del elemento fogoso y apetitivo del alma, por eso es solo la locura de una muchedumbre ignorante y mezquina. En cambio, la verdadera acción política es la expresión de la razón, esa verdadera política es una actividad basada en el conocimiento y no en la manipulación retórica. Como se afirma en el *Político*, solo quien posee el saber “es realmente un político” (*Pol.* 300c cursiva añadida), y es en virtud de esta idea que el Sócrates del *Gorgias* decía que él era uno de los pocos atenienses que se dedicaba al verdadero arte de la política y el único que la practicaba en su tiempo (*Gorg.* 521d).

En ninguna parte de la *República* se explica en qué consistirán las acciones del filósofo una vez haya accedido a poder político. Sin embargo, una observación a propósito de la necesidad de obligar al filósofo a desceder de su contemplación podría darnos luces sobre el asunto: “si algo lo fuerza a ocuparse de implantar en las costumbres privadas y públicas de los hombres

lo que él observa allá, en lugar de limitarse a formarse a sí mismo ¿piensas que se convertirá en un mal artesano de la moderación, de la justicia, y de la excelencia cívica general?” (*Rep.* 500d cursiva añadida). De este fragmento nos interesa resaltar el hecho de que el filósofo rey tiene como objetivo llevar a la práctica su ‘conocimiento moral’ no solo sobre sí mismo o sobre la sociedad como conjunto, sino sobre los individuos: el filósofo tiene la obligación de formar el carácter de sus ciudadanos<sup>13</sup>.

Desde este punto de vista, la finalización “de los males del Estado” y del género humano que Platón ve en la unión del filósofo con la política (*Rep.* 473e) es el fruto de la formación moral que lleva a cabo el filósofo. Esa verdadera política será entendida como el constante intento de hacer mejor el alma de los ciudadanos mediante la implantación de la justicia en cada uno. En esa medida, nos resulta imposible no estar de acuerdo con Jaeger cuando afirma que el arte político, en Platón, y primeramente en Sócrates, “se concibe a modo de una medicina del alma” (1993 517).

La política para Platón no es un medio para la negociación de intereses, ya sean comunes o privados, y mucho menos un medio para garantizar la subsistencia. La suya es una concepción mucho más realista y a la vez mucho más idealista de la política. Él sabe que los seres humanos tienden a beneficiar sus apetitos —o instintos, se podría decir con términos más recientes— aun cuando a la larga ello les signifique un mal, por eso no cualquiera puede dirigir la vida en comunidad. Pero también cree que el conocimiento del rey filósofo está puesto al servicio de la perfección del género humano, de la felicidad y el bienestar de todos (*Rep.* 420b, 520a). La concepción que Platón tiene de la política, vista de esta manera, resulta claramente diferente a todas las grandes corrientes que surgirían después de él. Por tal razón, podemos decir junto Jaeger que la *República* “no es una obra política en el sentido usual de lo político, sino en sentido socrático”, es decir, como “cuidado del alma” (1993 656). Pero podríamos agregar que la *República* tampoco presenta una imagen de la filosofía en sentido usual, sino en sentido platónico, es decir, como unión de teoría y práctica.

13. Al respecto nos parece muy acertado el comentario de George Klosko:  
“It is striking that, when the philosopher-king is portrayed as shaping the state according to the Forms, the Forms he looks to are those of moral qualities, Justice, Beauty, Moderation (501b), the Good itself (540a)—not the Form of Ideal State. His task is to embody these moral qualities in men's souls, while the means to this end must be fabricated” (2006 181-182).

## Bibliografía

- Arendt, Hannah.** *Entre el pasado y el futuro*, Poljak, A. (trad.). Barcelona: Península, 1996.
- Cornford, Francis M.** “La comunidad platónica”, en Cornford, F. M., *La filosofía no escrita y otros ensayos*, Pérez Ramos, A. (trad.). Barcelona: Ariel, 1974. 95 – 126.
- Gutiérrez, Raúl.** “El retorno a la caverna, el justo medio y el conocimiento de las imágenes, *República 519b–520c3*”, en *Eǖvovia, Estudios de filosofía antigua*, Correa, A. & Zamora, J. M. (eds.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, 2009. 31 – 47.
- Jaeger, Werner.** “Sobre el origen y la evolución del ideal filosófico de vida”, en Werner, J., *Aristóteles: bases para el desarrollo de su historia intelectual*, Gaos, J. (trad.). México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1984. 467 – 515.
- Jaeger, Werner.** *Paideia*, Xirau, J. & Roces, W. (trads.). México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Klosko, George.** *The Development of Plato's Political Theory*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Kraut, Richard.** (1999). “Return to the Cave: Rep. 519 - 521”, en *Plato 2: Ethics, Politics, Religion and the Soul*, Fine, G. (ed.). New York: Oxford University Press, 1999. 43 – 62.
- Platón.** [Fed.] “Fedón”, *Diálogos I*, Calonge, J. (trad.). Madrid: Gredos, 2011.
- Platón.** [Gorg.] “Gorgias”, *Diálogos I*, García Gual, C. (trad.). Madrid: Gredos, 2011.
- Platón.** [Pol.] “Político”, *Diálogos II*, García Gual, C. (trad.). Madrid: Gredos, 2011.
- Platón.** [Rep.] “República”, *Diálogos II*, Eggers Lan, C. (trad.). Madrid: Gredos, 2011.
- Platón.** [Teet.] “Teeteto”, *Diálogos II*, Vallejo Campos, A. (trad.). Madrid: Gredos, 2011.
- Strauss, Leo & Cropsey, Joseph.** *History of Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

