



HAL
open science

La figura del consejero político en Platón

Annie Hourcade Sciou

► **To cite this version:**

Annie Hourcade Sciou. La figura del consejero político en Platón. El filósofo griego frente a la sociedad de su tiempo, 2013. hal-01755240

HAL Id: hal-01755240

<https://hal.science/hal-01755240v1>

Submitted on 30 Mar 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Néstor Luis Cordero (ed.)

**El filósofo griego
frente a la sociedad
de su tiempo**



Editorial Rthesis

Índice

Néstor Luis CORDERO - Prólogo / 7

Marcelo D. BOERI - Los estoicos frente a la sociedad de su tiempo: la nueva ontología corporeísta, la ciudad cósmica y la concepción estoica de racionalidad / 9

Giovanni CASERTANO - Sociedad democrática y cultura sofisticada / 35

Barbara CASSIN - Sobre algunas escenas filosóficas primitivas en Homero / 54

Jorge DÁVILA - Foucault y la filosofía griega: del *maître de verité* al *maître de vie* / 66

Stéphan DOUAILLER - Los “Sócrates” enloquecidos / 97

Humberto GIANNINI IÑIGUEZ - La razón heroica (Sócrates y el Oráculo de Delfos) / 109

Osvaldo GUARIGLIA - Concepción filosófica, concepción mítico-religiosa y concepción realista de la vida / 118

Arnold HERMANN - Parménides, Platón y “el arte condenado por la mayoría como una charlatanería inútil y frívola” / 129

Annie HOURCADE - La figura del consejero político en Platón / 137

Graciela E. MARCOS de PINOTTI - Platón vs. Gorgias. El itinerario del *Sofista* a la luz de la sección gnoseológica del tratado *Sobre el no ser* / 152

Claudia T. MÁRSICO - Zonas de tensión dialógica. Los socráticos y el pensar situado / 168

Néstor Luis Cordero (ed.)

Michel NARCY - ¿Los pensadores griegos se adelantaron a su época? / 187

Alonso TORDESILLAS - Aristóteles, Gorgias y la ciudadanía (*Política* III, 1-2) / 196

José María ZAMORA - El proyecto de Platonópolis: Plotino frente a la sociedad de su tiempo / 213

APÉNDICE

Néstor Luis CORDERO - Borges y la filosofía griega / 228

Maurice MATIEU - La herencia de la secuencia de Pitágoras: infinito y espacio en pintura / 241

La figura del consejero político en Platón

Annie HOURCADE
Université de Rouen, Francia

El objetivo de este artículo es interrogar sobre la figura del *súmboulos*, “consejero” –y, más concretamente, sobre el consejero político– en Platón. La noción de *súmboulos* plantea, en diversos aspectos, una gran cantidad de problemas. El primero reside ya en el uso que Platón hace del término: uso a veces negativo, como cuando, especialmente en el *Alcibíades I* o en el *Gorgias*, sirve para caracterizar a quien da su opinión sin poseer un conocimiento, y, por el contrario, otras veces positivo, como cuando el término sirve para designar nada menos que el papel que el filósofo, el legislador, e incluso la ley deben poseer en el caso de una constitución política bien razonada. La noción de *súmboulos* contribuye así a reunir, curiosamente, bajo un mismo nombre, al retórico y al sofista, pero también al político y, finalmente, al filósofo.

Pero surge de inmediato otro problema que concierne a la filosofía misma, y que, por ello, es independiente, al menos en parte, de la rivalidad que existe entre ésta y la retórica y la sofística. Se trata del problema del papel del filósofo en la política y especialmente de aquel, más fundamental aún, que existe entre el filósofo y el poder, entre el filósofo y la acción política. Es por una suerte de “inflación” que la figura del *súmboulos* se introduce no sólo en los escritos, sino también en la vida de Platón. Basta pensar, evidentemente, en la *Carta VII*, en la cual el término y sus derivados aparecen diecinueve veces, carta cuya función es, en definitiva, la de ofrecer un extenso consejo y en la cual Platón se refiere a sí mismo con el nombre de “consejero”, o, de un modo más general, como aquel que aconseja. Pero puede pensarse también en *Leyes*, donde el consejo y el consejero son omnipresentes: en el diálogo mismo, en la figura del Ateniese que ofrece sus consejos, pero también en la ciudad “teórica”, cuya legislación se elabora ante los ojos del lector, en la cual la ley, que toma una forma suavemente persuasiva en el preámbulo, es consejera; y, especialmente, el legislador es consejero, no sólo cuando elabora las leyes, sino también cuando la ley permanece silenciosa y es

necesario, una y otra vez, reglamentarla, o, para hablar más claramente, educarla.

Finalmente, y de un modo fundamental, el consejo y la figura del consejero parecen ser un ejemplo de la vocación misma de la filosofía, que es, en definitiva, y en sentido amplio, política. Vimos que la figura del consejero aparece en forma negativa en el legislador en *Alcibiades I*, pero ella es también positiva, aunque de un modo menos aparente, en la figura de Sócrates. Es utilizando el término de “consejos”, en efecto, que Sócrates designa los preceptos que presiden el cuidado del alma: “conócete a ti mismo” (131d1) y “obsérvate a ti mismo” (132d5), y que son previos a toda voluntad, precisamente, de aconsejar a la ciudad. Es también a modo de consejos que, al comienzo de la *Carta VII*, Platón evoca lo que hay de más importante en la vida y, especialmente, en el cuidado del alma. Sócrates, como se sabe, decidió acabar con su estudio de la naturaleza, pero nunca renunció, como dice en la *Apología*, a prodigar por doquier sus consejos *en privado*. Es el ámbito privado el que, más que otros, caracteriza el tipo de relación, muy específica, que el consejero establece con aquel a quien prodiga sus consejos. El aconsejado, aquel que recibe los consejos, es el amigo, el compañero, el familiar, el hombre libre; y el consejero, aquel que da consejos, se asemeja ahora, de manera inquietante, al filósofo.

Antes de abordar de modo preciso este uso del término *súmboulos* y sus derivados, que es recurrente, a mi entender, en Platón, quisiera mencionar una conocida analogía que se encuentra en todos los diálogos y que contribuye, en modo diverso, a aclarar y precisar el sentido mismo de la referencia al *súmboulos* en Platón. Ella tiene que ver con la figura misma del consejero, con la naturaleza de su saber, con los métodos que utiliza y, finalmente, con quienes son aconsejados. Se trata de la analogía con el médico, a la cual haré continuamente referencia a lo largo de este estudio.

I

Al comienzo del *Alcibiades I* (106c4-5), Sócrates evoca el proyecto de Alcibiades de “ir próximamente ante los atenienses para aconsejarlos (*smbouleúson*)”. Unas pocas líneas después (106c8), el verbo *symbouleúson* reaparece, asociado a *anístasai*, “levantarse”: “te levantas para aconsejarlos”; y la misma expresión se encuentra dos veces más en el mismo diálogo (107c4-5 y 116d7), así como en el *Protágoras* (319d1). Se trata de una forma consagrada de manera emblemática para referirse al derecho que tienen todos de hacer uso de la palabra en la Asamblea,¹ que

caracteriza desde tiempos remotos² la vida política ateniense. Es precisamente justo después de la profesión de fe de Protágoras, según la cual el objeto de su enseñanza es, precisamente, el buen “consejo” (*euboulía*) sobre los asuntos de la casa y los de la ciudad (318e5-6 – 319e1), que Sócrates evoca esta práctica ateniense que consiste, en la Asamblea, en “levantarse para aconsejar”. Se ve acá, sin duda alguna, la dimensión pública del consejo. Es precisamente esta dimensión “pública” lo que contesta Sócrates en la *Apología*. Si retomamos brevemente el pasaje que antes hemos evocado, el mismo Sócrates subraya hasta qué punto él se encuentra, en lo que concierne al consejo, en ruptura con las prácticas habituales en Atenas: “Quizá pueda parecer extraño (*átupon*) que mientras distribuyo por doquier consejos (*sumbouleúo*) en privado (*idia*), comprometiéndome con muchas cosas, no me aventuré a ocuparme de los asuntos públicos (*demosía*) y a montarme a la tribuna de la Asamblea del pueblo para aconsejar (*sumbouleúein*) a la ciudad en lo que a ustedes respecta” (31c4-7).

Esta oposición entre “privado” y “público” supone, al menos parcialmente, otra oposición: la que existe entre “no profesional”, “no especialista”, y “profesional”, “especialista”. Aquí puede evocarse por primera vez la dimensión consejera del médico. Es así como, en materia de salud pública, los Atenienses “buscarán que el consejero sea un médico” (*Alcibíades I*, 107c1-2), lo cual es válido también para todas las técnicas que tienen que ver con especialistas.³ Es por ello que, en estos casos, el consejero debe ser, literalmente, un *demiourgós*: aquel que ejerce una profesión y que trabaja para lo público, en oposición a lo particular (*idiótes*). Así se lee en el *Protágoras* que “si alguien distinto [del arquitecto a propósito de cuestiones de arquitectura, del constructor de navíos cuando se trata de construir navíos] se mezcla entre ellos [es decir, los griegos] para dar consejos (*sumbouleúein*), si no es considerado como un especialista (*demiourgós*), nadie lo escuchará, e incluso se burlarán de él” (319c1-7).

¹ Sobre la *isegoría*, véase especialmente E. Will, *Le monde grec et l'Orient*, tome 1, París, PUF, 1972, 1989³, pp. 66 y 453.

² Herodoto, V.78. Sobre la introducción y el papel de la *isegoría* en las instituciones atenienses, véase E. Will, *op. cit.*, p. 140, así como G. T. Griffith, “Isegoria in the Assembly at Athens”, en E. Badian (ed.), *Ancient Society and Institutions. Studies presented to Victor Ehrenberg on his 75th birthday*, Oxford, Blackwell, 1966, pp. 115-138; J. D. Lewis, “Isegoria at Athens. When did it begin?”, *Historia*, 20, 1971, pp. 129-140; J. Chêne, “L'égalité du droit à la parole dans la démocratie grecque. La notion d'isègoria”, en *Pratiques du langage dans l'Antiquité*, Grenoble, Cahiers du Groupe de Recherche sur la Philosophie et le Langage, V, 1985, pp. 29-57.

³ Ver especialmente *Alcibíades I*, 107a1-2, 107b1; 107e6; 107e9.

En cambio, cuando están en juego los asuntos de la ciudad, la noción de “especialista” ya no tiene importancia. Los arquitectos, los herreros, pueden ellos también sumarse a aconsejar (*sumbouléuein epikheireî*, 319d6), pues no se trata de aconsejar sobre algo que conocen. De ahí se deduce la exigencia de verdaderos profesionales de la política que darán “buenos consejos”. La *euboulía*, el “buen consejo”, en efecto, que es la materia enseñada por Protágoras, concierne los asuntos de la casa y también los de la ciudad, y, respecto de estos últimos, permite llevarlos a cabo tanto por la acción como por la palabra (319a2). En definitiva, la *euboulía* es, como declara Sócrates, “la técnica política” (319a4), o, incluso, “la ciencia de aquellos que toman parte en la política” (*Alcibíades I*, 125e4). Como lo subraya el mismo Sócrates en el *Teeteto*, en el ámbito de la salud, así como en el de la política, hay acuerdo en que “cada consejero es diferente de otro” (172a7).

La transmisora más poderosa del “buen consejo” es sin duda la retórica. Al igual que el *Alcibíades I*, el *Gorgias* (455b2-c3) marca la distinción entre el profesional y el simple particular que no es apto para dar consejos sobre arquitectura o medicina. No obstante, buen número de las construcciones arquitectónicas defensivas de Atenas se originaron en los consejos (*sumboulés*) de Temístocles y de Pericles y no en aquéllos de profesionales (*demiourgoî*) (455d9-e1-3); y es conocido el poder de la retórica de Gorgias cuando acompaña a su hermano médico (455d7ss.). La retórica, en efecto, según Gorgias, es poderosa, e incluso más poderosa –en todos los ámbitos– que los especialistas, retórica que a su vez es calificada por Sócrates de “especialista de una persuasión que posee creencia” (454e13-455a1) y “no enseñanza”, o de “ciencia” (454e5).

Como se ve, el consejo, cuando utiliza el *lógos* y cuando puede valerse de la persuasión y no de la fuerza, es una noción que se inscribe, de manera privilegiada, en la esfera sofística, y entonces no es necesario insistir en la unión existente entre la práctica ateniense de “levantarse para dar consejos” y el nacimiento de la práctica sofística y del arte de la retórica.

II

Tomando como base esta doble concepción negativa del consejero político, tanto en su dimensión primera de hombre del pueblo ignorante, o en la figura más específica, y ya profesional, del sofista o del retórico, Platón elabora una concepción del consejo extremadamente positiva. Una alusión a la misma se encuentra ya en el *Alcibíades I* (106d ss.). El consejero, en efecto, sólo tiene legitimidad en la medida en que conoce las cosas sobre las cuales su vocación lo lleva a dar consejos y que las

conoce mejor que aquellos a quienes dispensa sus consejos. Si se retoma, en efecto, la definición que Sócrates da de la *euboulía*, del “buen consejo”, vemos que se trata sin duda del arte político e incluso de la ciencia política. No obstante, la figura del consejero político tal como Platón la describe y la aprueba, incluso si ella coincide con la figura del sabio, no se inscribe en el cuadro público del *demiourgós*, del profesional. Por el contrario, ella se alinea del lado del *idiótes*, del particular, lo cual recuerda, al menos en parte, el rechazo socrático de participar de los asuntos públicos, si bien dispersaba por doquier sus consejos en privado. Sócrates reivindica en efecto la caracterización de *súmboulos*, pero tomando una cierta distancia, una reticencia voluntaria respecto del ámbito que, no obstante, es el que corresponde por excelencia al consejo: los asuntos públicos.

Así, desde el comienzo del *Político*, ya no se trata de ridiculizar, como en el *Alcibiades*, a aquellos que sin saber aconsejan a los profesionales, sino de adoptar, al contrario, el razonamiento inverso para formular las dos preguntas siguientes: “Suponiendo que alguien que es un simple particular (*idiotéuon*) sea capaz de aconsejar (*sumbouleúein*) a un médico público, ¿no sería necesario otorgarle el nombre que corresponde exactamente al arte ejercido por aquel al cual prodiga sus consejos?”. Segunda pregunta: “¿no diríamos de alguien que es hábil para aconsejar a un hombre que reina sobre sus dominios, incluso si es él mismo un simple particular que posee la ciencia que el dirigente debería haber adquirido él mismo?” (259a ss.).

El hecho de ser capaz, o sea, de estar habilitado para aconsejar determina, en definitiva, el nombre en cuestión, y no a la inversa. El único médico verdadero, en consecuencia, no es quien posee el título, sino más bien quien es apto para aconsejar. Pensamos en el pasaje del *Leyes*, IV, donde se dice que hay médicos y ayudantes de médicos que pueden ser esclavos y a los cuales llamamos “médicos” (720a7-8). Estos auxiliares sólo tienen el nombre de médicos, y esto en la medida en que adquieren la práctica de su arte, como lo explicita la continuación del texto, contentándose con ejecutar las prescripciones de sus maestros y observando empíricamente lo que éstos hacen (720b2-4).

Pero la relación entre los dos pasajes (el del *Político* y el de *Leyes*) es más esclarecedora cuando se tiene en cuenta el uso paralelo de la analogía entre el médico y el político, analogía muy frecuente, como se sabe, en Platón. El médico asistente de *Leyes* en efecto, se precipita sobre otros enfermos “después de haber prescrito lo que le parece mejor en razón de la experiencia”, “como si estuviera perfectamente informado”, como si supiese con exactitud, con la arrogancia –señala el Ateniese– de un tirano (720c5-7). Si el tirano –acá en el sentido más peyorativo del término–,⁴ se asimila al médico auxiliar, se comprende por qué sólo por

un exceso de lenguaje se llama “médico” al auxiliar, al sirviente, que ocupa la función de un médico público pero que sólo posee los rudimentos empíricos que la costumbre le permitió adquirir. No es el ejercicio real de la realeza efectiva cumplido por el hombre que reina sobre sus dominios –y que Platón evita llamar “rey”– el que determina la apelación de “rey”. En realidad, “ya sea que ejerza el poder, o que sea un simple particular, no por eso se lo llamará 'rey', en virtud de su arte”.⁵

La totalidad del diálogo *Político* tiene por meta definir lo que es precisamente la técnica o arte real, o política (259c1-3, donde ésta es nombrada por primera vez), ciencia que, si se la posee, legitima la apelación de “rey” o de “político” a quien la tiene. Poco importa, en definitiva, si quien merece esta apelación es quien ejerce realmente el poder o si es sólo “un simple particular”. Es sin duda por esta razón que, ya desde el comienzo del diálogo, se pasa desde un cuestionamiento sobre el hombre político (358b3) a una investigación sobre la ciencia política, como si, finalmente, no hubiese ninguna diferencia, ninguna distancia, entre la ciencia política y su eventual poseedor. Lo que cuenta, en efecto, no es la práctica del poder en su dimensión empírica, y Platón dejaría de lado, según parece, toda forma de poder que se fundaría sobre una práctica adquirida por medio de la experiencia. Pero es precisamente esta diferencia proclamada por Platón respecto de la *persona* misma del político en apoyo del *saber* político que es, por contraste, significativa del lugar que otorga a la *persona* del consejero.

¿Cuál será finalmente el papel, evidentemente problemático, de este “particular” que será auténticamente llamado “rey”, a pesar de que no detente el poder? ¿Cómo no distinguir hasta qué punto entra en contradicción con la coincidencia rigurosa que hay entre el poder político y la filosofía, coincidencia que se da en una misma cabeza entre el saber y el poder, reclamada por el Sócrates del libro V de la *República* y sin la cual nadie podrá ser feliz en el seno de la ciudad, ni el lo privado ni en lo público (473c-e)?⁶ Incluso *Político* parece tender a la unificación, como muestra la transición que, desde el comienzo del diálogo, Platón opera –sin explicitarla totalmente– del hombre político a la ciencia política. La referencia a la persona del “simple particular”, “capaz de aconsejar a un hombre que reina sobre dominios”, subsiste aún; con ella Platón parece

⁴ Ya nos ocuparemos del carácter ambiguo de la concepción platónica del tirano. Una referencia al médico esclavo se encuentra también en el Libro IX, 857b9 ss. No se trata ya de comparar los médicos públicos a los tiranos sino a los “legisladores de hoy”, quienes, también ellos, actúan de manera empírica (sobre este punto, véase también *Leyes*, I.630e4-7). Acerca de la concepción negativa del tirano, véase *República*, 562a-576c; *Político*, 276e y 301c.

⁵ Platón, *Pol.*, 259b3-5. Una perspectiva similar se encuentra en 292e9 ss.

⁶ Véase también *Carta VII*, 326a5-b4 y 335d1-3.

introducir, en el seno mismo de la “cosa política” en su conjunto, una forma de desdoblamiento que puede ser analizada como una toma de distancia, e incluso como un rechazo, característico –aunque difícil de interpretar– de las relaciones complejas que Platón (el filósofo, el jefe de la Academia, el hombre) mantiene, a la manera de Sócrates, con la política.

Pensamos, evidentemente, en la aventura siciliana y a los consejos que Platón formula, en primera persona, a los allegados a Dión. Pero también *Leyes* contribuye a ilustrar esta concepción platónica de la relación del filósofo y el poder, que, reiteradamente, Platón formula en término de consejos. En este sentido, pueden citarse dos aspectos de *Leyes*: por un lado, la asociación del tirano y del legislador y, del otro, aunque de modo menos explícito, el papel del Ateniese en la legislación de la futura ciudad de los magnesios.

La referencia clásica al tirano que se ve en *Leyes*, IV puede constituir, como sugiere Louis Gernet en su introducción a dicho diálogo, una alusión a “otro Estado, surgido de una revolución en una ciudad ya existente, sometida con anterioridad a una tiranía”⁷. Independientemente de toda referencia histórica, ella ilustra especialmente esta forma de desdoblamiento entre saber y poder, concebido como el mejor medio, el más fácil y el más rápido, para conducir las leyes pensadas por el legislador a su realización plena y total. Obsérvese la réplica de Clinias: “Parece que tú haces nacer la mejor ciudad de una tiranía, a condición que ello se haga con la colaboración de un legislador superior y de un tirano de costumbres armoniosas” (710d7-8). Pero nada se precisa sobre esta “colaboración” entre el tirano y el legislador.

Si se adopta como perspectiva, esta vez, no la que corresponde a la estructura misma de la ciudad y de su organización eventual tal como la desea acá el legislador, sino más bien aquélla que elaboran “con palabras” los tres ancianos para la ciudad de los magnesios, se percibe que al final de *Leyes* el Ateniese deja sin respuesta las súplicas formuladas por Clinias y Megilo para que acepte participar, de manera efectiva, en la fundación de la ciudad.⁸ Pocas líneas antes se había contentado con anunciar que “compartiré con ustedes el riesgo, explicando y comentando mis propias concepciones sobre la manera de educar, que son el tema de nuestros debates” (969a1-4). El Ateniese corre el riesgo de proponer un

⁷ Louis Gernet, “Introduction, Deuxième partie”, *Les Lois de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1951, p. XCVIII. Ver también sobre este pasaje y sobre la relación con el papel de Platón en Sicilia: Kurt von Fritz, *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft*, Berlin, Walter de Gruyter, 1968, pp. 15ss.

⁸ V. B. Lewis, “The Rhetoric of Philosophical Politics in Plato's *Seventh Letter*”, *Philosophy and Rhetoric*, 33.1, 2000, n. 6, p. 35.

saber, pero nada permite afirmar –y su silencio dejaría entrever lo contrario– que aceptaría el riesgo de participar efectivamente en el poder.

La actitud de Platón en la *Carta VII*⁹ no es totalmente diferente. Al pedido de los amigos de Dión de asociarse a ellos en la acción (*érgoi*) y en la palabra (*lógoi*), Platón responde no con una adhesión plena, que otorgaría a la carta la dimensión de un acto político, sino por *consejos*, que se resumen, en general, en un llamado a la moderación. El relato mismo de las aventuras sicilianas de Platón, cuyo ambiente está dado por los consejos dados a los amigos de Dión, consiste en gran parte en la descripción de la actividad de consejero que Platón ejerció junto a Dión, o que Platón y Dión ejercieron, ambos, en relación a Dionisio el Joven, como lo atestigua la frase siguiente: “He aquí la manera en que yo les aconsejaría, consejos que, de acuerdo con Dios, yo daba también a Dionisio” (331d6-7).¹⁰ El papel político que se atribuye Platón parece resumirse, en definitiva, a dar, un vez más y siempre, consejos, así como el Ateniese no se *declaraba* directamente dispuesto a asociarse mediante los actos a la fundación de la ciudad, sino solamente exponiendo sus puntos de vista sobre la educación, en otros términos, dando consejos. En este sentido, y precisamente por el hecho de recurrir al acto que consiste en aconsejar (debe observarse el uso sistemático del verbo *sumbouleúein*), parece que Platón propone colocarse en un ámbito que significa una forma de distancia respecto del poder, incluso si, siempre en la *Carta*, subraya lo riesgos que asumió al apoyar a Dión en el pasado (328d1-2).

III

Conviene ahora intentar analizar los diferentes aspectos de este consejo en la política, basándonos en su dimensión específica: su relación con el *lógos*. Al hacerlo, encontramos el parentesco eventual del consejo, quizá no con la sofística, pero sí, al menos, con la retórica. Para tomar distancias de antemano, el buen consejo evita todo recurso a la adulación. Éste es el caso del comienzo del *Laques*,¹¹ pero especialmente de un pasaje de la *Carta VII*, en el cual resurge la analogía entre el médico y el consejero, pasaje que adquiere una dimensión casi dramática por su

⁹ Sobre la dimensión política de la *Carta VII*, véase especialmente Margherita Isnardi Parente, *Filosofía e politica nelle lettere di Platone*, Napoli, Guida Editori, 1970, Capítulo Sexto: “Platone politico e la VII Epistola”, pp. 171-204.

¹⁰ Véase también 334c3-6.

¹¹ Platón, *Laques*, 178a ss.: “Hay gente, en efecto, que ridiculiza esos tipos de espectáculos y que, si se les pide consejos sobre el asunto, no dicen lo que piensan, sino que, intentando adivinar la opinión de quien les pide consejos, presentan un discurso contrario a su propia opinión”.

referencia primero implícita y luego explícita a la propia experiencia de Platón. Si la *Carta VII* es auténtica, ese pasaje testimonia, de manera totalmente coincidente con *Político* y *Leyes* la importancia que la figura misma del consejero adquiere en Platón.¹² Sorprende el carácter radical del planteo y la terminología a la cual se recurre: “Quien renuncia a aconsejar a tal enfermo, yo lo consideraría como un hombre y como un médico; pero aquel que se resignara [a aconsejar], yo consideraría, al contrario, que no es un hombre y que no posee la técnica” (*Carta VII*, 330d3-5). Lo mismo es válido en el ámbito de la política: “Quien se resignara a dar este tipo de consejos, yo consideraría que no es un hombre; y yo consideraría que es un hombre aquel que no se resignara” (331a4-5). Acá, la virilidad y el coraje son correlativos al rechazo de aconsejar, al renunciamiento a aconsejar. La distinción es clara entre un consejo que es sólo adulación (y Platón evoca al respecto al consejero al cual se le ordena hacerse sirviente de los anhelos y de los deseos de los aconsejados,¹³ 331a1-2) y un consejo auténtico que se funda sobre un saber auténtico y cuyo único fin es el bien de aquellos a los cuales se dirige.

La radicalidad y la dimensión dramática del planteo se encuentran acentuadas por esta eficacia política que Platón parece atribuir al consejero, eficacia del consejero para cambiar (331a1) la *politeía*, eficacia temida por otra parte por los dirigentes, que matarán al consejero si éste cambia el régimen. ¿Cómo dar cuenta de esta eficacia del consejo y del consejero? ¿Acaso el consejo procura un *poder* al consejero? Según los puntos precedentes, el consejero merece la apelación de “médico” o de “rey” si es capaz de aconsejar al médico público o a quien reina sobre dominios (recuerdo acá el pasaje del *Político*, ya mencionado). Esta habilidad no es sino el reflejo de la posesión plena de la técnica médica por parte del consejero del médico público, del conocimiento de aquello que se designa con la expresión *epistémē politiké* por parte de quien aconseja a quien detiene el poder. El consejero es, entonces, en sentido amplio, un sabio que posee un saber auténtico del cual el consejo no es sino la expresión, gracias al *lógos*, lo cual explica, además, por qué Platón juzga que es moralmente preferible renunciar a aconsejar, antes que colocar el consejo al servicio de la adulación.

¿Por qué entonces temer el consejo, incluso si es auténtico y no servil, puesto que él es, podríamos decir, un saber y, entonces, está privado, por eso mismo, de toda eficacia? Esto es tan auténtico que, si Platón rehúsa conceder al consejo todo compromiso con la adulación –como, por otra

¹² Sobre este pasaje, véase especialmente I. de Blois, “Some Notes on Plato's Seventh Epistle”, *Mnemosyne*, 32, ser. IV, 1979, p. 271.

¹³ Véase, por ejemplo, sobre este punto, *Gorgias*, 518c-519b.

parte, con el dinero—,¹⁴ también le niega, y en forma vigorosa, todo tipo de compromiso con la fuerza, como atestigua, en el pasaje precedente de la *Carta VII*, la concepción del consentimiento del aconsejado como elemento constitutivo total del consejo: “si el enfermo consiente en obedecer” (330d2), entonces se puede seguir aconsejando; en cambio, si no consiente, hay que renunciar a aconsejar; y otro tanto ocurre con los ciudadanos de la ciudad (330e3). La continuación de la *Carta VII* confirma que el consejo excluye la fuerza: “Si alguien se abstiene totalmente de pedir un consejo, o si es evidente que no se seguirán los consejos, yo no me dirigiré, sin que se me invite, hacia tal hombre para aconsejarlo y obligarlo, incluso si se trata de mi propio hijo” (331b4-7).

No obstante, si el consejo y la fuerza se excluyen mutuamente, no es sin embargo contradictorio que la fuerza reemplace al consejo. “Yo, sin embargo, aconsejaría a un esclavo, y si él no quisiera seguir los consejos, yo lo obligaría” (331b7-8). Esta sucesión cronológica entre el consejo y el uso de la fuerza, ilustrada acá por la referencia al esclavo, recuerda de modo evidente la exposición, en *Leyes*, IV, del método de elaboración específico de la originalidad platónica de la “ley doble”, ley doble que comporta, como se sabe, dos aspectos sucesivos: un preámbulo a la ley, y el enunciado mismo de la ley, así como las medidas coercitivas que supondrían su no-respeto.¹⁵ Si se extraen las consecuencias de la comparación entre el texto de la *Carta VII* y el de *Leyes*, es legítimo llegar a la conclusión según la cual el preámbulo es una suerte de consejo, y que hay que admitir que existe, entre uno y otro, una comunidad: en lo que se refiere al fin, el bien de aquel al cual se dirige; en lo que concierne al medio utilizado (es decir, su utilidad), la persuasión racional que surge de la explicación.

En los libros XI y XII de *Leyes* el consejo aparece explícitamente como constituyente de la forma privilegiada según la cual el preámbulo cumple su función explicativa pero también persuasiva, que hace de él un preámbulo a la ley. Los ejemplos de esta afirmación son muy numerosos¹⁶ y todos atestiguan una referencia al consejo. Se puede citar, por ejemplo, en el Libro XI (933b6), que la ley que se ocupa de los venenos: “empezaremos entonces por pedir, reflexionar y aconsejar que no se recurra a esas prácticas”. Se retoma una vez más la analogía entre la política y la medicina; el Ateniese asimila la ley en su formulación más brutal, a la receta del médico esclavo, y a la ley acompañada por su preámbulo, a la práctica ejercida por el médico libre (IV, 719e8-720e7); de ahí el reproche hecho a este último de no curar a su enfermo, sino de

¹⁴ Platón, *Gorgias*, 520d.

¹⁵ Véase especialmente *Leyes*, IV.722b ss.

¹⁶ Platón, *Leyes*, XI.921a8; 921e; XII.949e6.

instruirlo, o sea, de no hacer con él un hombre con buena salud, sino un médico (IX, 857d7-9). Tal reproche, no obstante, no tiene fundamento. El preámbulo no es sólo instrucción, sino que es —y es en este sentido que constituye ante todo un consejo— una incitación —que se vale, es verdad, de una explicación— a cambiar de vida, de régimen, para ser mejor. El médico libre instruye, pero esta instrucción no se limita a la comunicación de un saber, sino que es una invitación, una exhortación a la salud. En este sentido, el preámbulo es un consejo, y su texto mismo, porque instruye, tiene, en definitiva, más vocación de aconsejar a los hombres acerca de lo bello, del bien y de lo justo, que el discurso de los poetas.¹⁷ Así, como el consejo, el preámbulo tiene por meta explícita persuadir (723a3-4); en este aspecto, la comparación con la música es bastante esclarecedora, pues constituye una forma de preparación del alma para aceptar la prescripción de la ley (722d3-5); para ser más precisos, el preámbulo contribuye a hacer que la ley sea aceptada con “benevolencia”, y “gracias a esta 'benevolencia', quien la recibe deviene más apto para ser instruido” (IV.723a5-6).

El preámbulo se distingue del consejo por la naturaleza misma de aquellos a quienes se dirigen. El preámbulo, en realidad, es sólo un aspecto de la ley, y, como subraya el Ateniense, incluso si es preferible que cada uno obedezca por una suave persuasión, si el preámbulo fracasa, la brutalidad de la ley lo reemplaza y la obediencia se obtiene por la fuerza.¹⁸ Esto es lo que decía la referencia al esclavo de la *Carta VII*. No es lo mismo cuando uno se dirige a su propio hijo. En efecto, si éste rehúsa seguir los consejos que se le dan, no sería concebible imponerlos por la fuerza (331b7); y esto es válido también respecto de los propios padres, salvo si han perdido la razón (331c2).

La analogía entre el político y la medicina permite, una vez más, precisar los términos. Retomemos el texto de *Leyes* en el cual el Ateniense toma el ejemplo de dos médicos que practican dos tipos de medicina bien diferentes y que, especialmente, se dirigen a enfermos bien diferentes, para comprender esta dimensión doble de la ley y para insistir en esta dualidad. El médico esclavo, probablemente público —comparado con el tirano— trata a los enfermos de la misma condición que él, es decir, esclavos. En cambio, el médico libre trata a hombres libres y, lejos de imponer a sus pacientes un saber dogmático, instaura una especie de diálogo, no sólo con él, sino también con los amigos de él. “Al comunicar con el paciente mismo y con sus amigos, mientras que él a su vez aprende

¹⁷ Platón, *Leyes*, IX, 858d7-8; sobre este punto, véase también IV.719d ss.: el legislador, contrariamente al poeta, no tiene derecho a sostener, sobre un mismo tema, dos discursos diferentes; en otras palabras, debe, según la ley, expresar la verdad.

¹⁸ Véase, por ejemplo, IV.718b1-4.

algo de los enfermos, al mismo tiempo, y en la medida de lo posible, instruye por su parte a quien tiene una salud defectuosa y no le prescribe nada antes de haber obtenido, previamente, su consentimiento” (720 d4-7).

En el Libro IX, donde se retoma la analogía con el médico, se designa de un modo más directo aún que entre el médico libre y el paciente libre se instaura una especie de diálogo (IX, 857d1-2) “utilizando argumentos cercanos a los de la filosofía” (857d2-3). En otros diálogos, el consejo se concibe directamente en el ámbito de personas de la misma condición. Es el caso precisamente del *Laques* (189c5-6), donde se trata de aconsejar pero también de deliberar en común (*sumbouleue dialegómenos*).¹⁹ Insistamos, además, en el hecho de que el consejo es expresamente el tipo de relación privilegiada entre prójimos, e incluso amigos;²⁰ como vemos en la totalidad de la *Carta VII* y en otros textos, como en *Gorgias*, 487d3, el hecho de aconsejar es una prueba de amistad.

A partir de esta perspectiva conviene retomar la oposición, evocada al comienzo de este trabajo –pero que ahora se esclarecerá mejor– entre lo privado y lo público, ya sea que el consejero sea un simple particular, ya sea que se inscriba en un ámbito de relaciones privadas entre personas que pertenecen a una misma comunidad privada: familia, amigos, compañeros; en estos casos, la naturaleza misma del aconsejado determina el carácter privado del consejo. Es significativo señalar, por otra parte, que el consejo, en *Leyes*, independientemente del papel privilegiado que ocupa en los preámbulos, está significativamente presente en todos los casos particulares en los cuales la ley nada previó, aquellos que, porque son justamente “privados”, son difíciles de legislar.²¹ Del mismo modo, unos de los aspectos de la *Carta VII*, inherente sin duda a su vocación “consejera”, reside en la voluntad platónica de no formular preceptos generales y atemporales, sino, por el contrario, como él mismo escribió, de dar consejos adaptados a la situación presente, teniendo en cuenta los acontecimientos e indicando lo que conviene hacer en función de los mismos (330c ss.).

Este hecho me lleva a insistir sobre un último aspecto de la figura del consejero en Platón. El consejero es un hombre –pero puede ser un dios–, y entonces parece difícil suponer que la ley pueda definitivamente, y con

¹⁹ Véase también 190b ss.

²⁰ Sobre el uso de los términos “compañía”, “compañeros”, “amistad”, “amigos”, especialmente en *Leyes* y en la *Carta VII*, véase M. Isnardi Parente, *Filosofía e politica nelle lettere di Platone*, op. cit. p. 104; I. de Blois, “Some Notes on Plato's Seventh Epistle”, op. cit., p. 270.

²¹ Véase el comienzo del Libro VII, en 788a ss. especialmente 788a5-b4. Véase también XI.929 e5: el padre que vuelve a la infancia; XI.930b4: la madre que muere y que deja hijos pequeños.

éxito, sustituirse a la condición *personal* del consejo, que es su rasgo esencial. Surge aquí el problema de la ley consejera y, por derivación, el que existe respecto del escrito, por un lado, y, por el otro, el de la relación entre el legislador y la ley. Observemos simplemente que se encuentra en Platón, y más específicamente en *Leyes*, una mención a la “ley consejera” (*sumbouleutikòs nómos*), opuesta, a menudo, a la ley compulsiva (*biastikòs*, XI.921e6, o *anankastikòs*, XI.930b5), y con mucha frecuencia²² las leyes “aconsejan”, como podrían hacerlo los hombres (XII, 962b4). Una rápida revisión de algunos pasajes pone en evidencia los límites de esta perspectiva: las leyes mismas son elaboradas inicialmente por consejeros (*Político*, 300b2-3); la ley aparece entonces, en definitiva, como algo secundario, para salir del paso (*Leyes*, IX.875c5).

En este sentido, conviene definir al consejero como una persona, como un particular, que posee un saber –es éste su rasgo fundamental– y que pone en acción un discurso específico: el consejo, que aparenta un intercambio en común, un diálogo. El consejo es un *lógos* de tipo explicativo, racionalmente persuasivo e incitativo, que se refiere en modo privilegiado a la acción en su dimensión particular y que se dirige a otras personas particulares –amigos, parientes, compañeros– que tienen como facultades naturales o adquiridas la facilidad de aprendizaje, la benevolencia y el consentimiento, esenciales para el intercambio del consejo.

Puede suponerse que era de este modo que Platón quería encarar en forma ideal las relaciones entre el consejero y el tirano descrito, recordemos, en *Leyes*, IV, como joven, virtuoso y dotado de gran facilidad para aprender. La misma *Carta VII* indica sin ambigüedad que Platón en persona aconsejó a Dion que pusiera en práctica aquello que a él, Platón, le parecía que era lo mejor para el bien de la humanidad. Precisamente Dion es descrito como joven (y dotado de una gran facilidad para aprender), y especialmente como virtuoso y pleno de entusiasmo por la filosofía (327a2 ss.). Es precisamente este pasaje el que provee también los elementos importantes en lo que respecta a la fuerza del consejo, fuerza tanto más considerable cuanto presenta puntos comunes –empezando por su dimensión científica– con la retórica filosófica de la que se ocupa el *Fedro* (269d ss.); lo cual hace que, al transformar el alma del aconsejado, éste pueda representar un peligro real para los ojos del poder establecido, que podría temer un desmedro de su supremacía y que no consentiría en renunciar a sus costumbres disolutas y a su desprecio del saber. Platón sugiere, en efecto, que no ha ponderado el poder de sus consejos: “Sin darme cuenta, [al aconsejar a Dion] corrí el riesgo de poner

²² Platón, *Leyes*, XI.921a8; 921e4.

en cierto modo en marcha los medios que finalmente derrocaron a la tiranía” (327a2-5).

La actitud adoptada acá es una vez más la de tomar distancia. Aquello que Platón no quiere, en modo alguno –como lo atestigua el silencio del Ateniense al final de *Leyes*– es jugar un papel efectivo en política, o, en otros términos, ejercer el poder, sea éste de la especie que fuere. En el *Fedro* aparece una vez más esta jerarquía entre el filósofo, el rey y el político (248d ss.) No caben dudas: saber y poder no pueden estar reunidos en una misma cabeza. No se trata por ello de renunciar a la política, pues ello equivaldría a renunciar a la filosofía. No se trata evidentemente de la política que podría llamarse “vulgar” o “pública”, que pretende llegar al poder, aquella que precisamente encarnaría *el* político, cuyo estudio, en *Político*, Platón propone estudiar en el futuro para pasar a ocuparse en cambio, precisamente, de la ciencia política (aquella que, según parece, se enseñaba en la Academia),²³ que es una ciencia del alma, como se dice en el *Gorgias* (464b-c). Por eso sin duda se habla de la función de “consejero político” y no del “político”, que se relaciona siempre con el filósofo tal como Platón lo concibe, función que tiene como vocación la de ejercerse exclusivamente en la esfera privada – lo cual no deja de crear problemas, es verdad, cuando se trata de “política”–, con el objeto de evitar, precisamente, los riesgos –de los cuales los físicos no son los mayores– que acompañan al poder. En definitiva, Platón se contenta con ser fiel a Sócrates, cuyo retrato esboza en el *Alcibiades I*, cuando prodiga sus consejos en privado con el objeto de preocuparse por mejorar del alma.

Traducción: N.L. Cordero

Bibliografía selecta

- Aalders G. J. D., “Political Thought and Political Programs in the Platonic Epistles”, *Pseudepigraphia*, 1, K. von Fritz (ed.), Entretiens Hardt 18, Ginebra, fundación Hardt, 1972, 145-187.
- Blois L. de., “Some Notes on Plato's Seventh Epistle”, *Mnemosyne*, 32, 1979, pp. 268-283.

²³ Sobre la Academia y la tiranía, ver Mario Vegetti, “Filosofía e política: le avventure dell'Accademia”, en F.L. Lisi (ed.), *The Ways of Life in Classical Political Philosophy*, Papers of the 3rd Meeting of the Collegium Politicum, Madrid, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2004, pp. 69-81.

- Cambiano G., "I filosofi e il potere in Platone e Aristotele", in *Atti del convegno nazionale di studi "Intellettuali e potere nel mondo antico"*, Torino, 22-23-24 abril 2002, ed. R. Uglione, Alessandria, Ed. dell'Orso, 2003, pp. 63-82.
- Campbell B., "Thought and Political Action in Athenian Tradition. The Emergence of the Alienated Intellectual", *History of Political Thought*, 5, 1984, pp.17-59.
- Edelstein L., *Plato's Seventh Letter*, Philosophia Antiqua, 14, Leiden, Brill, 1966.
- Fritz K. von, *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft*, Berlín, de Gruyter, 1968.
- Gulley N., "The Authenticity of the Platonic Epistles", *Pseudepigraphia*, 1, *op. cit.*, pp. 105-43.
- Isnardi Parente M., *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*, Napoli, Guida Editori, 1970.
- Lewis V. B., "The Rhetoric of Philosophical Politics in Plato's *Seventh Letter*", *Philosophy and Rhetoric*, 33, 2000, pp. 23-38.
- Vegetti M., *La medicina in Platone*, Venecia, Il Cardo, 1995.
- Vegetti M., "Il regno filosófico", en *Platone, La Repubblica, libro V*, Napoli, Bibliopolis, 2000.
- Vegetti M., "Filosofia e politica: le avventure dell'Accademia", in *The Ways of Life in Classical Political Philosophy*, Papers of the 3rd Meeting of the Collegium Politicum, Madrid, F.L. Lisi (ed.), Academia Verlag, Sankt Augustin, 2004, pp. 69-81.