

El guardián y el perro: la formación cívica del filósofo

Guillermo García Ureña

Texas A&M University

I. ¿Filosofía?

Quizá resulte conveniente comenzar la escritura revisando los presupuestos desde los que se parte, si ello fuera posible, especialmente en aquella escritura que se pretende desde el rigor del pensamiento o desde aquello llamado «filosofía». Revisar lo presupuesto en ésta acaso lleve a la disolución de cierta forma en la que se suele concretar, no como un mero rechazo sino por una atención a la cosa misma, orientada a un pensar lo no pensado y ello en una manera que será contraria a su cierre tanto en una totalización teórica como en una negación externa al desenvolvimiento conceptual. Por ello, más allá de la disciplina académica actual y del histórico sustantivo general del saber (con sus diversas adjetivaciones «*philosophia moralis*», «*naturalis*», etc.), se va a tender a su aparición como término para rastrear, cual can, las disonancias y extrañezas que permitan (re)pensar ahora no ya el término sino lo que a ello, en tanto que pensamiento, pueda apuntar. Si se atiende al contexto en el que aparece se puede comprobar que no hay algo así como un género literario que pueda denominarse «filosofía», ni tampoco un ámbito delimitado dentro de los saberes (que en el caso griego son eminentemente saber habérselas con, esto es, saber-hacer práctico) que corresponda con aquello referido. Precisamente la actividad a la que hace referencia este término (pero no sólo éste) fuerza el ámbito mismo de los saberes, en tanto que el acento no está sobre *qué* saber sea (marino, alfarero, etc.) sino qué *sea* saber. Esta condición provoca en este contexto la tensión y distanciamiento no sólo con la identificación con un género o disciplina específica, sino con la escritura misma. En ese sentido, una actividad así es una intensidad o un vuelco en el preguntar antes que un conjunto acotado de textos o temáticas entre otros conjuntos temáticos (todo lo cual corresponde más a reorganizaciones disciplinares hechas retrospectivamente –en época post-clásica– que a la cosa o a la pregunta misma). Más aún, esta intensidad o vuelco se produce a partir del desenvolvimiento de los géneros poéticos griegos, en virtud de sus formas mismas, en contra de la consideración de lo «poético» u «oral-performativo» de estos como ornato añadido a las tesis teóricas del autor o poeta (esta consideración parte de la presuposición de la lógica proposicional y del concepto

de verdad como adecuación y de la dicotomía prosa doctrinal / literatura o poesía, todo lo cual no está como principio sino como resultado y en la disolución de la Grecia clásica).

Quizá donde mejor está mostrada la tensión del pensar qué sea saber o en qué consiste ser algo es en Platón. Es importante subrayar la tensión en el vuelco por ese modo de preguntar para no reducir, como tradicionalmente ha sido interpretado, lo dialógico a mero ornato o residuo de un subyacente corpus teórico proposicional (o lo que es lo mismo: tomarlo como prosa doctrinal). Por ello es clave considerar las nociones de diálogo, mito y símil, en el marco de lo que Martínez Marzoa ha denominado la interpretación apofántica del ser (1996). La tensión de este proceder reside en la improcedencia o impropiedad de lo preguntado, en tanto que no es ya cosa alguna entre las cosas, sino lo que siempre está presupuesto en el aparecer de las cosas, dejado atrás (e.g., en vez de constatar la apariencia bella de Cármenes, la pregunta por qué sea la belleza, presupuesta en la constatación). Esa presuposición del sentido en el aparecer de las cosas es lo que conforma en griego la δόξα, sin que ésta suponga de entrada el carácter de la mera opinión o mera apariencia frente a algo superior y trascendental (y que en *Rep.* ésta adquiere una interpretación determinada para el decurso del diálogo que no es reductible a la marcada oposición helenística entre mundo sensible y falso frente a mundo ideal y verdadero). Tal vuelco en la pregunta, no ya por el ente sino por el ser, en Platón remite al εἶδος. La cuestión por el εἶδος es colindante con la interrogación acerca de un saber que no sea ningún saber concreto y que, por tanto, sea un saber de todas las cosas. Tanto Platón (o Sócrates) como la imagen que éste nos lega de los sofistas, están en esta cuestión. Sin embargo, si bien los sofistas en esta imagen pretenden poder enseñar un pretendido saber tal que se mueve a un nivel ontológico aplicado como si fuera un saber más entre otros, no se puede decir lo mismo de Platón.

La dinámica dialógica no da como resultado un saber positivo del εἶδος, pero no como mal planteamiento de la cuestión (o rechazo externo, rechazo a la teoría) sino como su efectivo cumplimiento interno (por cuanto un saber de cosas aplicado al εἶδος falsea qué sea el εἶδος). Es precisamente la recurrencia de la pregunta por el εἶδος y su caída e irresolución interna lo característico de ese modo de preguntar y da sentido al socrático «sólo sé que no sé nada». El hecho de que el procedimiento sea aporético o eléctico resitúa la cuestión que hoy se denominaría «filosófica» en otro sitio distinto de la escritura o de la prosa tética y que nos llevaría a la ἄσκησις y establecería puntos de conexión (sin obviar las muchas diferencias)

entre un Platón ya no filósofo idealista sino relacionado con una cierta ἄσκησις y con las sectas socráticas. El que haya distanciamiento respecto de la escritura (por caso el *Fedro*¹) es algo que se da no de modo externo al diálogo (si no, no habría diálogo) sino internamente al mismo, y esto se muestra en que el diálogo se contextualice e inicie a menudo como recuerdo, relato narrado en recuerdo de lo que otro a su vez había contado, así como que, en el tratamiento de ciertas cuestiones (o en su impropiedad o agotamiento en el desarrollo dialógico normal) se recurra a mitos, símiles o alegorías (que no son sino otros medios de distanciamiento²). La pregunta ahora sería cuál es proceso apofántico del εἶδος en el diálogo. Siguiendo con la caracterización marzoana del diálogo platónico, se pueden distinguir dos fases del cuestionamiento. En la primera, coincidente con el vuelco a la cuestión tematizante del εἶδος, se interroga por el quid siempre doxográficamente presupuesto en un desarrollo positivo de la cuestión. En este vuelco lo que para el análisis es estable no es la cosa sino el εἶδος, de modo que se pueda establecer que lo que realmente *es*, es el εἶδος. Por ejemplo, la fruta verde se marchita pero el verdor no, ergo éste realmente es y no la fruta. La investigación en este vuelco remite de unos εἶδη a otros por medio de διαίρεσις distinguiendo en γένος, etc. Lo relevante es que la pregunta no hace sino remitir a otras preguntas, y con ello ya estamos en la segunda fase, de modo que la figura tematizada concreta (valentía, etc.) se disuelve en la general de ἀρετή por falta de consistencia y trabazón (ἀκρίβεια), lo que, en definitiva, hace ver el εἶδος como tal, como el sustraerse propio al ser de la cosa. Por contra, mantener como quid temático el ser lo falsea reificándolo y fosilizándolo en un cliché, lo que sería, en los propios términos de Platón, haberse quedado en el momento del símil de la línea de la δίανοια, esto es, del trato de las ideas como si fueran cosas. Empero, la línea continúa y por ese proceso se muestra por propia insuficiencia interna la inconsistencia de un pretendido saber ontológico al mismo nivel que los saberes ópticos o de cosas, lo que en Platón es suprimir la(s) hipótesis de la tematización del εἶδος, ἀναιρεῖν τὰς ὑποθέσεις, llegando con ello al saber último, la διαλεκτική τέχνη que, veremos, en cierta medida es también la πολιτική

¹ Véase Foucault (2009, 263ss.). En ese pasaje del curso de Foucault del año 1983 se critican las interpretaciones téticas-doctrinales sobre la política (p. ej. Popper) así como del rechazo de la escritura como logocentrismo (Derrida). Sobre la interpretación de Foucault de la distancia de escritura y λόγος, si bien estamos de acuerdo en la referencia a un cierto cuidado o práctica, nos parece apresurado calificar esa ἄσκησις en el mismo gesto platónico como la formulación del sujeto occidental, aunque quizá sí pueda ser su base en la recepción posterior.

² Es crucial no confundir el distanciamiento con una suerte de perspectiva economicista de las metáforas, según la cual éstas serían un atajo o un medio más rápido de expresar lo mismo que podría hacerse lógico-doctrinalmente (Derrida, 1994). Asimismo, para un acercamiento al diálogo platónico desde una perspectiva marzoana y narratológica, cf. Díaz López (2012, 2013).

τέχνη. Con ello la idea comparece como lo que es, «más allá de la esencia» (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας 509b), de la articulación apofántica y su tematización. Y con ello, en distancia de la escritura y de la reificación de la teoría pero a través de ellas mismas, llegamos a las puertas de la ciudad, cuyos límites bosquejan aquella pretensión llamada filosofía.

II. El guardián y el perro, o de la justicia

Este ofrecer consiste en que en el pensar el ser llega al lenguaje. El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian

Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, 11

La figura del guardián aparece en el diálogo *República* en un papel central en el desarrollo de la obra. Siguiendo la caracterización de los diálogos platónicos como vuelco a la cuestión del εἶδος como distintas figuras de la ἀρετή, ésta adquiere una particular constitución en la *República* por cuanto la figura que se trata (δικαιοσύνη) es ineludiblemente una figura relacional cuya definición implica la entera ciudad. Esta implicación es más clara aún, cuando la incapacidad de establecer un criterio claro de si δικαιοσύνη se constituye de δικία o ἀδικία (trabazón o equilibrio frente a predominio) lleva al distanciamiento de la cuestión de la justicia en casos individuales para verlo en el conjunto, esto es, en la ciudad (ver en letras grandes lo que en letras pequeñas no se ve, ver en la πόλις lo que en el individuo está velado, 368d), en un proceso que comienza sobre 368a hasta su cierre sobre 612b-d, cuando se da por resuelta la cuestión en favor de la δικία. La ciudad que van a ver aparecer con palabras (εἰ γιγνομένην πόλιν θεασαίμεθα λόγῳ 368d³) estará determinada por la búsqueda de un criterio claro y unívoco (literalmente: «hacer la ciudad en palabra desde el comienzo, como parece según nuestras necesidades» - τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν· ποιήσει δὲ αὐτήν, ὡς ἔοικεν, ἢ ἡμετέρα χρεία 369c; 1988, 122), lo que marcará la unilateralidad de la ciudad descrita. Por ello no hay que perder de vista que se llega a esa fundación como recurso dentro del conjunto

³ Para el texto griego de la *República*, hemos consultado: Plato, *Republic*, Cambridge: Harvard University Press, 2013. También se puede consultar en línea en la página web de la editorial (<https://www.loebclassics.com>) (última consulta: 01-2016).

dramático del diálogo para pensar lo justo, pues no hay que olvidar la inserción del diálogo en los géneros poéticos griegos, todos ellos miméticos (así como también críticos, irónicos y reformuladores de mitos y tradiciones anteriores). En este sentido, la lectura que de la *República* aquí se plantea no es la de una filosofía como género que propone un modelo de ciudad, sino al contrario, la mostración de la ciudad como el lugar que da forma a quien hace la pregunta que produce el vuelco filosófico, esto es, la ciudad como su formación y su espacio habitual, en tanto morada y costumbre o ejercicio.

La ciudad planteada por este distanciamiento tiene además la particularidad de no ser una ciudad cualquiera sino una opulenta (τροφῶσαν πόλιν 373a) por lo que se hace necesaria la fuerza en lo defensivo y en lo expansivo. Por ello, el distanciamiento para ver en perspectiva la ciudad como replanteamiento de la cuestión de la justicia en seguida se vuelve a contraer en el acercamiento a un tipo de individuo, el guardián, característico del límite de la ciudad, que será clave en el camino hacia el momento «filosófico» del diálogo especialmente a partir de 473d. Conviene pensar la noción en juego, πόλεμος, más allá de la literalidad de la traducción como «guerra» y pensarla como confrontación, concomitancia o mutuo límite entre el ser de las cosas, en el mismo sentido que se puede leer en Heráclito (B 53). De hecho, el guardián (φύλαξ) como expresión del tránsito hacia lo filosófico –expresión que no es exclusiva de Platón– es una figura límite, del límite, que lo habita y lo transita, y, por ello, posible condición para el vuelco hacia esa pregunta por el carácter o el ser de las cosas (nótese su acentuado carácter limítrofe en que la figura no es «militar» o «guerrero», sino «guardián»). Esta figura se caracteriza por poseer el discernimiento que le falta a los participantes del diálogo, lo que en términos griegos se denomina δόξα. Nótese que éste sólo es un término técnico como mera apariencia a partir de cierta lectura de Platón y Aristóteles, pero no *per se* en Grecia, donde no es sino el cómo aparecen las cosas y el habérselas de una πόλις respecto de ellas. En este marco el guardián es aquél que sabe discernir y habérselas más finamente, el que mejor discierne en los términos de Heráclito B28 (δοκέοντα γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει φυλάσσει / pues el que mejor discierne los pareceres sabe ser guardián). No obstante, es importante señalar que el haber discernimiento entre las cosas no es algo de modo subjetivo tengan estos personajes, sino que del mismo modo que se ve con otras fórmulas (τὸ λόγον, τὸ πῦρ, τὸ σοφόν, etc; Martínez Marzoa, 1999, 22), lo que opera es el reconocimiento de la participación de ese mismo fondo, compartido por cada cosa. Ese reconocimiento no proporciona un saber general válido para cualesquiera cosas sino la

distinción entre las mismas, la capacidad de rastrear y discriminar por entre la confusión, como un sabueso o un can. De hecho, si la pregunta por qué sabe el guardián se modifica por qué se sabe del guardián, qué es serlo, se establece explícitamente la referencia a lo canino (en Platón a lo largo de la *República* a través de una aproximación ecofónica: σκύλαξ - φύλαξ). Lo canino funciona aquí en dos planos, como tenacidad en el rastreo del preguntar-ladrar la cosa, en el discernir liminal propio del adentro y del afuera del guardar la justicia en la ciudad (manso con lo conocido, lo contrario con lo desconocido 375a); y, en otro plano, el discernimiento bordea también lo que no es, es decir, no sólo la diferencia entre las cosas, sino también el límite mismo y lo que siempre lo desborda. Así, por ejemplo, en Heráclito B97, cuando el perro también ladra a aquello que no conoce (κύνες γὰρ καὶ βαύζουσιν ὧν ἂν μὴ γινώσκωσι). En este punto la negación referida al conocer (ἀγνώτας, μὴ γινώσκωσι) habría que interpretarlo no sólo como lo *de facto* no conocido sino como lo que no se puede conocer, lo oculto y extraño, lo que ya no es trato cotidiano. El ladrido aparece aquí, por tanto, como detención del curso de la cosa, en un olfatear qué cosa es, qué es ser cosa: «εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγνοῖεν» («si todas las cosas que hay se hicieran humo, qué es lo que es cada cual narices habría que lo distinguieran», García Calvo, 1985, 149). De este modo se pasa de un discernimiento positivo de cosas (que en griego se identifica con el ámbito de la δόξα) a un otro ámbito que abre una serie de cuestiones que ya no podrán considerarse propiamente ópticas, como muestra el fragmento 63, donde aparecen las dos caras del discernimiento, tanto sobre la presencia (óptica), cuanto de su vuelco ontológico irreductible: φύλακας γίνεσθαι ἐγερτὶ ζώντων καὶ νεκρῶν («convertirse en guardianes trabajosamente de los vivos y de los muertos», 1985, 360). Precisamente por caso, en tanto que guardián de los muertos, el perro es también marca de la finitud y cierre de la figura del héroe, como muestran los primeros versos de *la Iliada*, cuya alma (ψυχή) va al Hades, su fama (κλέος) se extiende entre los mortales, y su cuerpo, despojo de los perros, vuelve a la tierra.

III. Un hueco vacío

Εἰώθει δὲ πάντα ποιεῖν ἐν τῷ μέσῳ καὶ τὰ Δήμητρος καὶ τὰ Ἀφροδίτης. Καὶ τοιοῦτους τινὰς ἡρώτα λόγους· εἰ τὸ ἀριστῶν μηδὲν εἶη ἄτοπον, οὐδ' ἐν ἀγορᾷ ἐστὶν ἄτοπον· οὐκ ἔστι δ' ἄτοπον τὸ ἀριστῶν· οὐδ' ἐν ἀγορᾷ ἄρα ἐστὶν ἄτοπον.

«Acostumbraba a realizarlo todo en el medio, lo mismo las obras de Deméter que las de Afrodita; y de preguntas en respuestas, tramaba razonamientos como éste: si el almorzar no es nada fuera de lugar, tampoco es nada fuera de lugar hacerlo en la plaza; ahora bien, no está fuera de lugar almorzar: por tanto, tampoco está fuera de lugar hacerlo en la plaza⁴».

Diógenes Laercio, *Vidas*, L VI, c II, §69

Uno de los momentos culmen de la formación de la ciudad en palabras se produce a mitad del libro V, cuando se establece la identidad entre πολιτική τέχνη ο δύναμις, διαλεκτική y φιλοσοφία, ante la esperada carcajada de los interlocutores. Este momento, que aparece tras una larga exposición de diversas figuras positivas de δικία y que dará lugar a la exposición de las de ὀδικία, supone el tránsito a la clausura del proceso creativo de la ciudad, dando lugar a una extensa crítica de la mimesis (cuidadosa e irónicamente —en su sentido más profundo— desde un género maestro de la misma). Ésta hace referencia, entre otras cuestiones, a la posibilidad de un saber positivo acerca de cualesquiera cosas siendo el que lo expone perito en ninguna de ellas en particular, sino en el decir mismo que las expresa; lo cual está relacionado problemáticamente con el vuelco en el preguntar —«filosófico»— que se planteó al principio de este escrito. La identidad entre πολιτική δύναμις, διαλεκτική y φιλοσοφία es un intento de hacerse cargo de esa problemática, en la que se sitúan tanto poetas y sofistas, como los dialogantes mismos. Un saber habérselas con la πόλις, esto es, un saber πολιτική, así como un saber de lo dialógico en general, son modos de designar desde distintas vías la misma pretensión de la pregunta antes denominada «filosófica». Si la πόλις es el lugar donde se da todo lo relativo a la vida humana (al ζῶον πολιτικόν), un saber sobre la πόλις será un saber que lo sea de todos los saberes relativos a la πόλις; o dicho de otro modo, un saber general a

391

JULIO
2016

⁴ Si bien citamos por la traducción de Luis-Andrés Bredlow (Diógenes Laercio, 2010, 228), la hemos modificado ligeramente para marcar más ἄτοπον como «fuera de lugar», «desubicado» («indecente») en su traducción. Para el texto griego hemos consultado Diogenes Laertius, 1925.

todas las cosas de ésta, de la πόλις en general. Del mismo modo, διαλεκτική es lo relativo a los λόγοι que constituyen los distintos saberes; es, por tanto, un saber acerca de lo que genera distintos saberes o, de otro modo, un saber general sobre los distintos saberes.

En ese sentido, la ciudad creada en palabra, unilateralmente clara en su definición por las ya expuestas necesidades dialógicas, es plausible como construcción si la exposición del habérselas rector de la πόλις es coincidente con la φιλοσοφία, esto es, que ésta culmine todo el proceso de formación de la ciudad con palabras para, una vez clarificada la doxa al respecto, pueda hablarse del ser de la justicia y, por tanto, continuar con el cometido inicial del diálogo. Ahora bien, el hecho de que se ponga al mismo nivel de la πολιτική δύναμις algo así como la φιλοσοφία y no sin más un saber (una σοφία) marca la diferencia dialógica respecto de otros acercamientos criticados como el considerado sofista. La diferencia radica en que no da como resultado un saber positivo acerca de cualesquiera cosas, sino el comparecimiento del reverso del ámbito de (los saberes de) las cosas, que no puede ser a su vez un ámbito óntico más, salvo en su encaminarse a ello con supuestos o hipótesis –tratar el εἶδος como un ente más– por los cuales transitar y suprimir (ἀναιρεῖν τὰς ὑποθέσεις) para que el εἶδος comparezca como tal, como no cosa, como lo irreductiblemente oculto, pero siempre presente. Dicho de otro modo, equiparar πολιτική, a διαλεκτική y φιλοσοφία no viene a decir que unos supuestos individuos –los filósofos– sepan ejecutar y manejar el poder político, esto es, que la πολιτική τέχνη sea aquél saber de persuadir en la asamblea o de conseguir que se apliquen tales o cuales leyes. No se trata, pues, de que los filósofos sean los más aptos para el gobierno vertical de una ciudad, ni de que la filosofía como saber de la ciudad sea una suerte de saber-pericia política para conseguir unos determinados fines en la asamblea o el gobierno.

Por contra, pensar πολιτική δύναμις y φιλοσοφία como saberes de cosas es no continuar el tránsito de lo que luego será el símil de la línea, sino reificar y falsear la cuestión del εἶδος y con ello no encaminarse a la idea de Bien. Se trata, por tanto, de un saber paradójico, puesto que no *sirve* como un saber más entre los saberes. No da instrucciones ni procedimientos rectores políticos, sino que abre el pensar el trasfondo y lo presupuesto en la ciudad y en el saber en general, sin los cuales no hay juego político mismo; o, lo que es lo mismo, abre una interrupción crítica en el habérselas con los asuntos de la ciudad. Sin embargo, no es baladí lo que muestra, sino crucial, aunque acaso sea sólo negativamente. Pues sí denuncia una pretensión positiva acerca del gobierno total de la ciudad a la vez que

advierte de las usurpaciones particularistas y partidistas del bien común. Por contra, un pretendido saber en general (por tanto en la misma identificación entre πολιτική, διαλεκτική, etc.) quizá sí sea en el caso de la imagen que nos ha llegado de los sofistas, y no sólo por el saber que se dice que pueden enseñar, sino también por la centralidad que las dracmas tienen en todo este proceso, esto es, por el señalar al intercambio y la reducción de todo discernimiento óptico a un mismo patrón (a su vez cosa, el dracma).

Precisamente esta διαλεκτική τέχνη con la πολιτική τέχνη (o δύναμις⁵) está relacionada con aquella especificidad de la πόλις griega en torno al intercambio que la distingue de otras comunidades coetáneas como, por caso, las persas. Recuérdese que una de las especificidades de la πόλις griega se encuentra muy bien expresada en aquél pasaje de Heródoto (I 153) en el que Ciro, el rey persa, dice que «jamás he temido a ese tipo de hombres que, en medio de sus ciudades, tienen un lugar a propósito para reunirse y engañarse unos a otros con sus juramentos» (1992, 219). Frente a las centralizadas administraciones palaciegas orientales (hititas, persas, etc.) algunas πόλεις griegas tienen la especificidad de haberse volcado sobre sí mismas un importante comercio interno, a la par que generando ese espacio –la plaza, el hueco vacío– como lugar de debate público a partir de rétores, sofistas y personajes como Sócrates, entre otros. Ahora bien, este fenómeno tenderá por su propio carácter a la disolución de la figura misma en la que se genera, tanto en lo que al intercambio se refiere, como en lo relativo al pensar el criterio, que se desplaza más allá de un estado material de cosas. No obstante, hasta que ello ocurra los posicionamientos ante ello son bien distintos y relevantes. La oposición a un saber que valga como todos y cada uno de los saberes entraña la distancia de la reificación de los contenidos si con ello se imposibilita la pretensión de una ἰσονομία (basta recordar ahora los peligros de un pensar δικαιοσύνη como predominio y su relación con despotismo, tiranía, etc.). De otro modo, la reificación ontológica arruina tanto el plano ontológico al tomarlo como lo que no es, cuanto el plano óptico al nihilizarlo como lo meramente aparente o lo insuficientemente ente. Por contra, la distancia y el reconocimiento del εἶδος como lo que escapa al discurso no suponen un mantenerse de las cosas sin más; no será la ruina de los planos antes mentados, pero sí será,

⁵ No es lugar para tratar en extenso las cuestiones relativas al significado o uso de estos términos. En todo caso, el uso técnico de estos términos no es algo inicial ni presupuesto a toda Grecia. La especialización, si la hay, no es lo presupuesto, sino lo realizado en un momento preciso por las exigencias del texto. En definitiva, se trata de no leer toda Grecia desde una de sus manifestaciones liminales y terminales (o no griegas si consideramos ya su devenir en escuela helenista), esto es, no leer unilateralmente desde el aristotelismo.

por cuanto se hace comparecer lo siempre oculto aun en su mismo ocultamiento (en tanto que oculto), un cierto desmoronamiento de la figura en la que se pensaba. Pues el pensar *ισονομία* supone que el νόμος se aplique a todos y cada uno de los casos, y por tanto, que los límites, no por imposición externa sino por recorrido y pensamiento interno se disuelvan... y con ello la figura limitada de la πόλις.

Este derrumbe como resultado que dará paso al helenismo, no implica la desaparición del ἀγορά, pero sí de cierto modo de decir y de cierto intercambio como lo relevante y no lo asumido, todo lo cual era implicado por el surgir del ἀγορά. Los sofistas y similares aún perdurarán, pero, caída la πόλις, ¿cabría lugar para el preguntar de un Sócrates? Si se pudiera aventurar una respuesta a una pregunta tal, de entrada se diría que el preguntar de un Sócrates así estaría desubicado y desquiciado. Si se plantea tal pregunta, sin duda inconsistente, es porque se hizo en la época antigua misma y porque argumentativamente sirve para dar el salto a la cuestión de lo cosmopolita. La respuesta fue afirmativa (que en clave socrática sería «¡sí, por el perro!» / μὴ τὸν κύνα;), pero también fue la de un Sócrates enloquecido (Σωκράτης μαινόμενος, DL VI, 54), brutal y perruno, morador del ἀγορά a la vez en el margen y en el centro de lo πολιτική. Proseguiremos la descripción de la figura del guardián-perro (φύλαξ-σκύλαξ) como pensar de los límites de la πόλις en relación con el mismo proceso de disolución de la figura de la πόλις y un cierto modo de asunción de Sócrates y de esta misma figura en los seguidores del perro. Al respecto será preciso distinguir dos términos a partir del griego κυνικός, «quinismo» y «cinismo» (como en alemán entre Kynismus y Zynismus) como ya hiciera Sloterdijk en su *Crítica de la razón cínica* para diferenciar una condición muy marcada del tardocapitalismo y de la sociedad del espectáculo de la corriente de pensamiento antigua. Asimismo hay que hacer énfasis en la caracterización del quínico no como mera desvergüenza grosera (ya criticada como errada en las *Disertaciones* de Epicteto, LIII, 22) sino como distancia crítica de incluso la misma condición cínica en el seno mismo que la produce –el principio equivalencial o del valor de un ágora donde el intercambio ha fagocitado lo político– y la reproduce –los modos de vida–. Precisamente en este sentido ha de interpretarse lo dicho en Diógenes Laercio acerca de Diógenes el quínico como falsificador de la moneda, «cambia el valor de la moneda» (παραχαράξαι τὸ νόμισμα, §20). Sin embargo, no sólo en el sentido numismático (νόμισμα) sino en el sentido nómico (νόμος) o, con más exactitud textual, en el sentido que, dice Laercio, el oráculo de Delfos le dio permiso: modificar el valor de lo relativo a la póλις (τοῦ δὲ συγχωρήσαντος τὸ πολιτικὸν νόμισμα).

IV. Kosmo-polites.

Ἐρωτηθεὶς πόθεν εἶη, «Κοσμοπολίτης», ἔφη.

Preguntado de dónde era, dijo «Soy ciudadano del mundo»

Diógenes Laercio, *Vidas*, VI, cII, §63 (2010, 226)

La caída de la πόλις clásica y la entrada en el pensamiento helenístico significa, entre otras cuestiones, pensar los restos de la ciudad en un contexto imperial, primeramente alejandrino y más tarde romano. En este momento helenístico sigue de algún modo la discusión en torno al ἀγορά (aunque cada vez más se vaya retrayendo a lectura privada), especialmente con la oposición ya común en la sofística entre φύσις / νόμος. Cuando se ha disuelto la validez individual de cada cosa y se hace patente su reductibilidad a un otro común –criterio, principio, valor– se observa claramente en el plano filosófico que la consistencia perdida en el plano óntico se traslada a otro plano más allá garante de la consistencia óntica⁶. Éste es el ámbito del platonismo, del emanatismo y también del cristianismo, que será a partir de entonces el horizonte de comprensión. En ese sentido la oposición φύσις / νόμος opera ya dentro de la metafísica en base a las dicotomías entre orden esencial / apariencia, que sería la misma oposición trascendente-consistente / sensible-inconsistente (en este sentido φύσις dista mucho de la comprensión arcaica y clásica). En este mismo contexto la cuestión dialógica del εἶδος fácilmente se interpretará en el mismo plano dicotómico, pero cabe preguntarse por un pensar contra esa reificación del plano ontológico a la vez que, una vez caídos los límites internos de la πόλις, pensar contra todo establecimiento de límites arbitrarios en el plano óntico. Se trata pues, de un pensar en el espacio vacío del ἀγορά, cuando aún no se ha asumido la in-finitud histórico-conceptual que supone el inicio del helenismo (situación en la, si se permite la licencia, los Sócrates enloquecen).

La mentada oposición φύσις / νόμος que se atribuye tanto a sofistas como a las sectas filosóficas helenísticas, incluye a los quínicos. No obstante, al menos por lo que toca a estos, sería prematuro interpretarlo en términos de principio trascendente, así como la referencia a la verdad (o a la φύσις) en clave de adecuación enunciativa. Si podemos afirmar que el registro

⁶ El que este plano «más allá» se denomine «trascendente» no es interpretativamente neutro, en tanto que esta caracterización filosófica helenística va aparejada de una cierta «reificación» de eso trascendente, con ello falseándolo por cuanto es tratado como una cosa, una suerte de super-ente (Levinas, 2003).

quínico es para la historia de la filosofía una muestra más de un cierto eclecticismo helenístico, lo potente de éste es que no crea consenso alguno sino extrañeza y exterioridad, donde reside para Foucault el coraje ante la verdad de los cínicos y acaso también el falsificar y trastocar el principio de la política nómico-numismático. La agresividad exhibida contra todo límite artificial no instauro otro orden positivo sino la negación o desplazamiento de límites que, por su parte, genera una noción de ἀρετή basada en la indiferencia (ἀδιαφορία) o desvergüenza (ἀναιδεία) atravesada por una actitud crítica de discernimiento (διακριτικός; Foucault, 2010, 256), que muestra al quínico como un perro guardián (φυλακτικός), en las líneas anteriormente esbozadas a partir de Heráclito y Platón. En este sentido estamos todavía ante una figura liminal como en el φύλαξ-σκύλαξ, pero desde la infinitud entendida como indefinición. Al respecto puede alumbrar la mención que Aristóteles hace de Antístenes, señalando que éste consideraba que nada era decible o determinable de algo salvo la determinación misma o propia (οἰκεῖος λόγος *Metaph. Δ*, 1024b 33) de ese algo. Por tanto, distancia de toda determinación (de todo contenido naturalizado o convencional) y, por ello, de toda comunidad. Precisamente porque la pretensión nómica característica de la Grecia antigua era un movimiento de explicitación de lo en todo momento presupuesto y no pensado, cuyo vuelco sobre la ciudad (intercambio, ley, decir) cuando ya se consume y explicita hace estallar la distancia interna de la πόλις y con ello la πόλις misma. ¿Cuál es, pues, el lugar ahora? Si el proceso de distanciamiento interno era la distancia respecto de un punto, el resultado de este proceso es la reducción de la distancia a puntos, esto es, a un espacio indefinido y sin límite propio. En este sentido hay que entender la atribuida autorreferencia de Diógenes como κοσμοπολίτης, ciudadano sin πόλις a la que referirse. Como un perro, que de algún modo recoge el testigo socrático en forma de husmear en la inconsistencia de los límites naturalizados, forzándolos. Así pues, la figura liminal que prosigue no es sino de radical apertura y ruptura de toda naturalización: guardián, perro, φιλόσοφος (también podríamos recuperar la chanza del *Lisis*, lo amante y amado, lo propio y partícipe del perro: φιλοκυνές). Dicho de otro modo, figura que transita por entre las cosas mas vive en distancia respecto de todo contenido naturalizado, en especial de aquellos que se pretendan establecer en política, así como también en ámbito ético si se entiende éste como lo normativo o convencional, retrotrayéndose al sentido más profundo de ἦθος, como el moramiento de la casa antes de que esta devenga casa. De ahí que el lugar predilecto del moramiento quínico no sea sino un lugar descubierto, abierto: el ἀγορά. Un vivir que sin anular la irreductible diferencia hombre-

animales (diferencia plural irreductible; en términos derridianos: animote - *l'animot*; 2008), no se subsume en ninguna idea de *animal rationale* como pretendido lugar privilegiado de comprensión y dominación de la totalidad de lo ente, sino al contrario ataca las supuestas propiedades distintivas de éste⁷. La animalidad del quínico no es, por tanto, una mera cuestión de hecho (o de nuda vida descualificada) sino un reto prescriptivo, el ejercicio escandaloso de una vida recta cuyo aparente principio natural no es principio alguno, es decir, no hay orden principal del que derivar la acción, sino un estilo salvaje de habérselas con las cosas.

Un pensar sin límite ni marca comunitaria ni acotación específica, pensar límite que es asimismo de lo otro de lo ente, que ha venido a denominarse φιλοσοφία, que en el quínico es un modo o estilo de vida consistente en la ruptura continua respecto de toda fijación temática. Ahora bien, ¿no es esta carencia de límite o comunidad, esta cosmopolítica, sino el desarrollo de la lógica imperial tras la caída del fenómeno πόλις? Por caso, hay sospechas lo suficientemente consistentes para ver en el cosmopolitismo estoico una justificación de la política expansionista e imperial romana como *fatum* que hay que aceptar sin afección. Esta conexión, no del todo justa para con el estoicismo en su complejidad, difícilmente puede afirmarse del cosmopolitismo quínico. En especial porque no hay (cosmo)política en la senda del perro, pero tampoco hay una suerte de retirada de la política en virtud de una ética si por ésta se entiende normatividad, sino de lo que se trata en todo momento es una tensión constante de ambas dos en su habitar la ciudad. El sentido de cosmopolita aquí dista mucho de algo subsumible y regulable por la ley o las relaciones entre Estados, o una historia universal o la teleología, cuestiones todas ellas que remiten al célebre opúsculo de Kant (1994, Derrida 1994), sino que hace referencia a la interrupción de la fosilización político-moral. En este sentido quínico de κοσμοπολίτης se apuntaría más a un desajuste an-árquico de la política y la ética o a un erosionar los principios de éstas que a ninguna contrapartida positiva de alguna de estas⁸.

⁷ Si bien las referencias quínicas son harto dudosas por su carácter anecdótico y tardío, no carece de relevancia e importancia para nuestros fines el que en la imagen helenista de la escuela platónica, la de Diógenes Laercio, aparezca Diógenes echando un gallo desplumado en la Academia a gritos mostrando el «hombre de Platón».

⁸ En cierto sentido la interpretación que de lo κοσμοπολίτης se da aquí es paralela con la noción de infrapolítica que llevan desde hace unos años manejando el grupo de investigación *Infrapolitical Deconstruction* (VV. AA., 2015).

V. Caminos de perro

«un animal que, orientándose con el olfato o el oído, vuelve a pasar más de una vez por el mismo camino con el fin de rastrear huellas, ya sea para olfatear ahí la huella del otro, ya sea para borrar la suya multiplicándola, justamente como la de otro, olfateando así lo que, en esta pista, le demostraría que la huella siempre es la de otro»

Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, 72

El proceso que se ha seguido en las páginas anteriores nos ha llevado desde la puesta en suspensión de ciertos presupuestos modernos en la interpretación de Grecia, para poder efectuar una determinada lectura de Platón, en concreto de su *República*, en una clave no tética ni doctrinal, en el que para el pensar la justicia, ha sido necesaria la creación de una determinada figura, la del guardián, que es colindante con un pensar dialógico, político, filosófico. La delineación de la ciudad producía a su vez la definición de esta figura liminal, íntimamente relacionada desde Platón y Heráclito con la figura del perro, que era el paso previo del vuelco hacia la filosofía. De esta manera se veía entonces la filosofía no como género sino como intensidad en un preguntar, cuyo resultado no puede ser un quid reificado, una respuesta sustantiva, sino la permanencia de la apertura (de la pregunta, del morar). Asimismo, la ciudad aparecía como formación del guardián perro y de la filosofía, cuya conexión condujo al quinismo y a hacer el puente con el helenismo y lo cosmopolita, cuestión que de alguna manera aún estamos.

398

JULIO
2016

El resultado de este camino no es en modo alguno una ciudad ideal o la propugnación de un sistema o plan político ejemplar, sino un rehusar a reificar el εἶδος de la justicia, que devenga en mera cuestión partidista o en el saber técnico reductible a dracmas de los sofistas; en otras palabras, un rehusar a que la política parta del predominio de una parte sobre las otras. No obstante, en Grecia la trabazón y la justeza entre iguales presuponían precisamente la desigualdad constitutiva al ser negados otros habitantes –mujeres, esclavos–. Entonces la crítica quínica de todo límite naturalizado se hace crucial; no por mor de una indefinición o igualación abstracta, sino como negación de todo encorsetamiento esencialista (otro modo de reificación del εἶδος). La *parresía* quínica en relación con una vida acorde a la natura, entendiendo ésta no como una instancia superior metafísica de la que derivar la acción sino como la instancia de crítica de apertura a una múltiple diferencia (lo cual podría extrapolarse

a que la única igualdad aceptable es «la garantía de la posibilidad de la diferencia» (Martínez Marzoa, 2008, 109).

Asimismo, el guardián perro desplaza el sentido de la pretensión de un saber sin ámbito concreto, y por tanto, relativo a la πόλις, al negar que pueda circular como un saber más entre el resto de cosas y entre el resto de mercancías (como el saber que los sofistas venden). De ahí la necesidad de modificar el valor nómico-numismático de la ciudad para que el hueco vacío donde se produce el intercambio sea también el lugar de la crítica y de τὸ κοινόν. Por ello tampoco se trata de una negación o rechazo externo de la política, sino una ruptura de toda esencialización –ἐπέκεινα τῆς οὐσίας– en política, donde la pregunta por la justicia y por el bien es irreductible e inconvertible a la ontología. Un acentuar un espacio liminal, el del guardián-perro, que sería el propio del ἦθος, entendido no como normatividad en la conducta, sino como algo previo más básico, más común al transcurrir de la vida y a la vez, por ello, más pasado desapercibido. Antes de una ética derivada de principios más elevados, la an-arquía principal del quínico aflora en la ciudad griega como el Otro olvidado e inesperado⁹, como el paria, o como lo que cae fuera de lo humano, la quimera del hombre/perro, el quínico. ἦθος, por tanto, no como ética, ni siquiera (o no sólo) como carácter singular, sino acaso como el carácter, marca o estilo del que un vivir deja rastro, traza. En este sentido mismo y no en otro translaticio, se dice que ἦθος es la casa, mas no como edificio o estructura sino como morada, como forma de estar en el mundo, lo cual no es reducible ni a la forma normativa de la ética ni a la forma política. Y este ἦθος, que conecta con el pensamiento antiguo como ἄσκησις y con la ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ, (acaso también como, si no de una ἐπιμέλεια ἄλλου, sí como una irrupción inquietante del otro), este ἦθος, decíamos, si se considera por su referencia a la πολιτεία abre una pregunta por una habitar que no sea lo que Heidegger denominó la voluntad de voluntad (*Wille zum Willen*; 1994); sino la de un dejar ser a las cosas, que el poder no tape –ni usurpe en forma de heliopolítica– la luz del sol como discernimiento óptico, ni que asimile a lo mismo la aparición del otro, sea su rostro, sea la visión del bien: irreductible a la ontoteología, inequivalente e incomprable por dracmas, su voluntad ante el favor del poder es la de que «no me hagas sombra» (Ἀποσκότησόν μου; Diogenes, 2010, 219). Frente al *subiectum* soberano del rey, la suspensión de la ilusión subjetivo-soberana en su acto de *abiectio* quínica. Con ello se caminaría hacia el rostro del

⁹ Precisamente en la irrupción an-árquica del rostro del otro fijaba Levinas el sentido de la responsabilidad, previa a toda libertad y a toda ontoteología. Levinas (2009, 84ss).

otro, no sólo el del foráneo o extraño, sino hacia un rostro tan otro como el del *animote*, en un camino irreductiblemente diverso y ramificado en desvíos, sin vuelta a lo mismo. Un camino anárquico en el que nos ata la responsabilidad antes que cualquier determinación óntico-ontológica.

Bibliografía

- Derrida, Jacques (1994). «La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico». En *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- (1994). «Of the Humanities and the Discipline of Philosophy», *Surfaces*. 4. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal.
- (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid: Trotta.
- Díaz López, Lucas (2012), “Las edades de Sócrates. Una interpretación del Parménides a la luz de su estructura narrativa”, *Eikasía*, #46, pp. 57-71.
- (2013) “El diálogo platónico entre literatura y filosofía”, *INTUS-LEGERE FILOSOFÍA*, Vol. 7, Nº 2, pp. 91-104.
- Diogenes Laertius (1925). *Life of Eminent Philosophers*, Cambridge: Harvard University Press.
- Diógenes Laercio (2010). *Vidas y opiniones de los Filósofos Ilustres*, Zamora: Lucina, 2010.
- Foucault, Michel (2009). *El gobierno de sí y de los otros*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2010). *El coraje de la verdad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- García Calvo, Agustín (1985). *Razón Común, Lecturas presocráticas II*. Madrid: Lucina.
- Heidegger, Martin (2000). *Carta sobre el humanismo*, Madrid: Alianza.
- (1994). «La superación de la metafísica», *Conferencias y artículos*, Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Herodoto (1992). *Historias*, Madrid: Gredos.

Kant, Immanuel (1994). *Ideas para una historia universal en sentido cosmopolita*, Madrid: Tecnos.

Levinas, Emmanuel. (2003). *De otro modo que ser*. Salamanca: Sígueme.

— (2009). «Humanismo y anarquía» en *Humanismo del Otro hombre*. México: FCE.

Martínez Marzoa, Felipe. (1996). *Ser y Diálogo, Leer a Platón*. Madrid: Istmo.

— (1999). *De Grecia y la filosofía*. Murcia: Universidad de Murcia.

— (2008). *El concepto de lo civil*, Santiago de Chile: Metales Pesados.

Platón (1988). *Diálogos IV, República*, Madrid: Gredos.

— (2013), *Republic*, Cambridge: Harvard University Press.

VV. AA (2015). “Infrapolítica y Posthegemonía”, *Debats*, nº128. 2015/3.

