

DESPLAZAR Y RECONFIGURAR LOS LUGARES: UNA OPERACIÓN POLÍTICA DE PLATÓN

ÉTIENNE HELMER

Abstract

*In contrast to the abundant literature on Plato's rich characters, very little has been said so far about the places and their political meaning in his works, as if they were contingent to the various topics discussed. On the contrary, my claim is that these places are of primary importance to understand how Plato's political philosophy operates as a process of transformation and displacement of places, in their meaning and function and, sometimes, in their organization as well. I will first show why and how places are important in Plato's political thought. Second, I will bring to light how this process of transformation works, taking economic places as the *klèros* and the market place in the *Laws* as my arguments and examples.*

* * *

Platón es probablemente el filósofo que, en su obra, ha otorgado más importancia al contexto de la discusión filosófica. La gran mayoría de sus Diálogos hacen referencia tanto a las características intelectuales, físicas, morales o sociales de quien habla con el locutor principal de los diálogos, sea Sócrates u otro personaje, como al lugar donde ocurre la

discusión. En la literatura filosófica secundaria se encuentran muchos estudios sobre los personajes de los Diálogos,¹ pero poco ha sido dicho en torno a los lugares. Tal falta de interés no deja de sorprender, si uno acepta que, lejos de ser un adorno artificial, los lugares en los que ocurren los Diálogos están estrechamente vinculados con los temas que se tratan y los modos de abordarlos. El sutil énfasis en los lugares es una manera de quitarle su dimensión abstracta a la discusión para enraizarla en un contexto cultural específico, marcado por ciertos tipos de hábitos y valores: cuando Sócrates entra en la palestra de Taureas al principio del *Cármides* (153a), ya sabemos que va a discutir con jóvenes y que se tratará de examinar la relevancia de ciertos aspectos de la educación en Atenas. Cuando se dirige a la casa de Polemarco, hijo del adinerado y moderado meteco Céfalo en la *República* (328b), sabemos de entrada que serán discutidos, entre otros temas, la cuestión de la riqueza en la ciudad, de cuán compatible la riqueza es con la moderación, y la del papel de la filosofía en una ciudad lujosa como Atenas.

Sin embargo, la discusión filosófica platónica pretende alcanzar una dimensión universal fundada en la hipótesis de las Formas inteligibles permanentes y, por consecuencia, en la diferencia de lo verdadero y de lo falso. Por eso, los lugares no se limitan a estos aspectos anecdóticos o particulares. Son sobre todo, en la mayoría de los casos, la expresión espacial de una manera específica de pensar, es decir, en última instancia, una manera de definir el Bien y los demás valores, con las consecuencias que estas definiciones implican tanto en términos de los usos del lenguaje y del pensamiento como en términos éticos y políticos. Los lugares en ese sentido no se limitan al espacio físico natural o artificial, sino que son señales de un modo específico de pensar y vivir, sea individual o, en la mayoría de los casos, colectivo o social. Por ejemplo, la consideración del mismo Céfalo para el poeta Sófocles (329b-d), y la presencia del orador Lisias y del sofista Trasímaco en la casa de Polemarco (328b),

¹ Véase Nails, D. (2012). *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Hackett, Indianapolis. Y Blondell, R. (2002). *The Play of Character in Plato's Dialogues*. Cambridge University Press, Cambridge.

señalan la conexión entre poder económico y modos de hablar y pensar. Implican también que el discurso filosófico de Sócrates se enfrentará tanto con la retórica de su tiempo, como con los valores y principios éticos y políticos vehiculados por el uso retórico común del lenguaje y del pensamiento. También en el *Fedro*, el que la discusión entre Sócrates y Fedro tome lugar cerca, pero fuera de Atenas (227a; 228e-230d), señala la posible neutralización del uso polémico de la retórica, y permite bosquejar otro tipo de retórica al servicio de la filosofía y de su propósito educativo (269d-272b).

Si tal es el significado general del lugar en sus dimensiones éticas y políticas, dos preguntas surgen que revelan una tensión entre la práctica de la filosofía y su necesaria ubicación en lugares que, como permiten divisar los pocos ejemplos anteriores, son más que meros espacios físicos. Por un lado, ¿cuán libre² es el diálogo filosófico platónico en su movimiento hacia la verdad y la justicia si, por supuesto, toma lugar en espacios ya orientados o marcados por maneras específicas de pensar, motivadas en muchos casos por el interés particular y el afán de poder y riqueza de quien vive en esos lugares y habla con Sócrates o los demás interlocutores principales de los diálogos? Por el otro lado, ¿hasta qué punto debe el diálogo filosófico arrancarse del lugar y de sus orientaciones «ideológicas» ya determinadas si, como piensa Platón, la filosofía tiene implicaciones éticas y políticas que necesitan de un lugar para realizarse? Sin poder entrar en un análisis detallado de todos los lugares mencionados en los Diálogos de Platón, este artículo propone un bosquejo de lo que me parece ser una operación característica del proyecto político de refundación de Platón respecto al tema del lugar – un proyecto que debe ser entendido como uno más teórico que práctico: esta operación puede ser vista como un desplazamiento y una reconfiguración de los lugares para volverlos conformes con, y expresivos de, la verdad y la justicia alcanzadas por el pensamiento filosófico. Esta operación no significa un

² La dialéctica es la ciencia de los «hombres libres» (*Sofista* 253c), es decir, entre otras interpretaciones posibles, hombres libres de las opiniones comunes y de la confusión entre el saber y la opinión.

movimiento físico, sino la transformación conceptual de trayectorias o lugares significativos para su audiencia.

Para demostrarlo, examinaré primero ejemplos significativos de lugares o tipos de relaciones con los lugares que se encuentran en los Diálogos de Platón, proponiendo en cada caso una interpretación política de esos lugares o relaciones. Segundo, a partir de un análisis político de la noción de «atopía», una palabra usada para calificar la rareza de Sócrates en Atenas, explicaré por qué esta rareza debe ser entendida como desplazamiento relativo a la ciudad de Atenas y los lugares políticos comunes, más que como una huida fuera del mundo, fuera de cualquier lugar hacia las «nubes» tan burladas por Aristófanes. Por eso, examinaré en algunos de los Diálogos varios ejemplos de sitios desplazados y específicos tanto de la ciudad de Atenas como de la nueva ciudad elaborada en las *Leyes* por el Extranjero. En este segundo caso, analizaré en particular el *oikos*, o hogar, transformado en *klèros* o lote, y el mercado. Ambos son lugares económicos definidos a nombre de la verdad y de la justicia, y propician estos dos valores en toda la ciudad.

Ubicar la filosofía política: sitios y trayectorias en los Diálogos de Platón

La mayoría de los Diálogos indican, en sus prólogos, dónde ocurre la discusión entre el personaje principal, sea Sócrates o los varios Extranjeros, y su(s) interlocutor(es). En algunos casos, los prólogos mencionan también lugares que forman polos entre los cuales se desplazan uno o varios de los protagonistas. Las descripciones de estos sitios y de estas trayectorias entre lugares son de amplitud variable, pero nunca dejan de ser muy exactas en su significación ética y política.

A distancia del centro de la polis

Los Diálogos señalan, primero, la diferencia entre, por un lado, conversar a distancia de la *polis*, sea en sus alrededores cercanos o, más lejos en el campo, y, por el otro lado, conversar en la *polis*. A distancia de ella, el alejamiento es variable, como se observa en la

República, el *Fedro* y las *Leyes*. En el prólogo de la *República*, Sócrates recuerda que la discusión que forma el contenido de esta obra tomó lugar fuera de la ciudad como tal, en la casa de Polemarco, ubicada cerca del Pireo (327a-328b). Esta casa y el puerto de Atenas son lugares que corresponden al estatus de Céfalo y de sus hijos como metecos adinerados e influyentes: representan una visión de la ciudad desde sus afueras cercanas, la distancia mínima gracias a la cual es posible convertirla en un objeto para pensar y cambiar. En el *Fedro* tanto como en las *Leyes*, la distancia se encuentra aún más marcada con la *polis*. En ambos diálogos, el marco de la discusión es uno campestre. Fedro y Sócrates salen de las murallas de Atenas para conversar por las orillas del río Iliso (*Fedro* 227a-229a). En las *Leyes*, el Ateniense conversa con el Espartano Megilo y el Cretense Clinias, siguiendo la ruta de Cnosos hasta la caverna del santuario de Zeus, una ruta con praderas y árboles con sombra para descansar (I, 625a-c).

En estos tres diálogos, la distancia con la *polis* democrática de Atenas tiene por lo menos dos implicaciones. Sirve, primero, para analizar y neutralizar prácticas y discursos considerados por Sócrates como posiblemente peligrosos y nefastos tanto por sus contenidos—por ejemplo la definición errónea de la justicia de Céfalo y de los «herederos» de su *logos* (*klèronomos*, *Rep.* I, 331d-e)—como por sus formas—por ejemplo, la retórica tal como la usan oradores como Lisias. Fuera de sus espacios políticos usuales, estos discursos y estas prácticas retóricas no pueden dar lugar al despliegue de su violencia intrínseca, y, por tanto, se prestan más a un análisis conceptual. Pasa algo similar en el *Menéxeno*, aunque es dentro de Atenas, cuando Sócrates desplaza la oración fúnebre de su espacio discursivo clásico, colectivo y público (la sala del Consejo ubicada en la plaza pública o ágora, 234a), hacia un espacio privado o, por lo menos, menos expuesto a la política (los alrededores de estos espacios públicos) y donde Sócrates puede captar la atención de Menéxeno. Así Sócrates puede desactivar los efectos retóricos y políticos de este tipo de discurso, y criticarlos mejor. Para volver a las *Leyes*, la mayor distancia geográfica con Atenas en comparación con la *República* y el *Fedro* permite una comparación pacífica y desapasionada entre los

regímenes políticos más conocidos en aquel tiempo. Sobre todo, la conversación tomando lugar en Creta, está supuestamente neutralizado el antagonismo histórico entre Esparta y Atenas a favor del análisis riguroso de sus instituciones.

Segundo, en estos tres diálogos también, la distancia geográfica con Atenas propicia un discurso constructivo e alterno a sus instituciones viciadas, sea una nueva manera de hablar y convencer (*Fedro*), o nuevos criterios e instancias del poder legítimo (*República*, *Leyes*). En estas tres obras, no se trata de destruir Atenas para elaborar algo totalmente nuevo sino de reconfigurar o rectificar prácticas e instituciones desviadas de esa ciudad, mediante una discusión que ocurra un poco «de lado» respecto al interior de la *polis*.

Casas

La manera de hablar y el modo de pensar, con sus fundamentos e implicaciones éticas y políticas, se revelan con aún más precisión cuando la discusión toma lugar en la casa de un individuo específico en Atenas, sea en la *polis* misma o, como pasa en la *República*, en sus afueras cercanas. Esa situación es la del *Banquete* en la casa del poeta Agatón, del *Gorgias* con la casa de Calicles, del *Protágoras* con la casa de Calias, y de la *República* con la casa de Polemarco. El *Gorgias* y, de nuevo, la *República*, son sin duda los más relevantes para observar la significación política de estos lugares domésticos.

Todo el *Gorgias* puede ser interpretado como la revelación progresiva de las posibles implicaciones éticas y políticas, encarnadas en Calicles, de la retórica tal como la concibe y práctica Gorgias, sin que este ni desee ni sea consciente de tales consecuencias. En breve, practica la retórica como Gorgias puede dar paso a una vida ética y política de violencia representada por Calicles. Esa implicación posible es legible de modo analógico, al principio del diálogo, cuando Calicles les dice a Sócrates y Querefonte que Gorgias «se hospeda en su casa» (447b). Sin embargo la revelación, a lo largo del diálogo, de este vínculo entre un modo de hablar y un modo de vivir, es posible gracias al que la discusión

toma lugar fuera, aunque probablemente cerca, de la casa de Calicles. En efecto, Calicles invita a Sócrates y Querefonte a visitarlo en cualquier momento para gozar de los talentos retóricos de Gorgias (447b), así que es probable que las discusiones que siguen con Gorgias, Polos y Calicles tomen lugar no en la casa de Calicles, sino fuera de ella. Al no ocurrir el diálogo en la casa misma, se abre entonces un espacio para neutralizar la fuerza retórica de Gorgias, a través de un diálogo que puede revelar en plena luz el vínculo teórico-práctico entre Gorgias y Calicles, más allá de la mera relación de hospitalidad. En la casa, el vínculo teórico-práctico representado por la relación de hospitalidad entre los dos personajes quedaría invisible, estaría fuera de alcance, y modificaría sin remedio la institución social fundamental —el *oikos*— con su papel educativo. Fuera de la casa, este vínculo puede ser expuesto, denunciado y, quizás, vencido, aunque el final del diálogo no deja mucha esperanza al respecto.

Otra casa reveladora de implicaciones políticas es la de Polemarco en la *República*. Es el sitio de una competencia entre dos formas «ideales» de vida: la del tirano, apoyada por Trasímaco, quien está presente en la casa de Polemarco, y la del filósofo, presentada por Sócrates, Glaucón y Adimanto. La casa de Polemarco contiene todas las condiciones culturales que pueden dar paso a la vida tiránica: entre otras, la educación basada en las referencias poéticas con sus códigos éticos tradicionales (Sófocles I, 329b-c, Simónides I, 331c-335e), el poder económico y el juicio de valor positivo hacia la riqueza representados por Céfalo (I. 329e-331b), la presencia de representantes de la retórica (Lisias I, 328b) y de cierto tipo de sofística (Trasímaco I, 328b). Todos esos elementos no son sinónimos de vida tiránica—Céfalo y sus hijos son bastante moderados—sino que son elementos que pueden propiciar la vida de violencia presentada por Trasímaco. Igual que usar el lenguaje y concebirlo como Gorgias puede desembocar en vivir y pensar como Calicles, vivir y pensar como Céfalo podría desembocar en vivir y pensar como Trasímaco. El desplazamiento platónico aquí consiste en tratar de reorientar la tendencia tiránica hacia la vida filosófica o justa. Sin embargo, la tendencia tiránica parece inevitable al observar el deterioro de los regímenes en los Libros VIII y IX de la *República*. Es probable entonces que el gesto platónico

de desplazamiento sirva sobre todo para entender este proceso y sus consecuencias individuales y colectivas, para quizás frenarlas, gracias a la presentación de una posible, aunque difícil, vida alterna.

Trayectorias

Además de estos lugares o sitios significativos, Platón presenta también personajes moviéndose de un lugar emblemático hacia otro. En estos casos, interviene a veces Sócrates para interrumpir esta trayectoria y preguntarle indirectamente al protagonista si está consciente de su significado, de sus implicaciones, sus presuposiciones y de sus requisitos para que sea bien completada. Esto sucede en particular en el *Fedro* y en el *Menéxeno*. El *Fedro* empieza de la siguiente manera:

Sóc.: Mi querido Fedro, ¿adónde andas ahora y de dónde vienes?

Fed.: Con Lisias, Sócrates, el de Céfalo, y me voy fuera de las murallas, a dar una vuelta. Porque me he entretenido allí mucho tiempo, sentado desde temprano. Persuadido, además, por Acúmeno, compañero tuyo y mío, voy a dar un paseo por los caminos, ya que, afirma, es más descansado que andar por los lugares públicos.

Fedro 227a-b

Estas primeras líneas señalan de entrada la fascinación de Fedro hacia Lisias y la retórica, ya que ha pasado mucho tiempo con el orador. Señalan también la relación pasiva de Fedro con estos discursos retóricos: después de escucharlos, no reflexiona sobre ellos. Le basta gozar de sus aspectos estéticos: todo lo contrario de la actitud socrática, la cual consiste en volver siempre a lo que se ha escuchado para entenderlo bien y ver si cumple con la verdad. La interrupción de la trayectoria consiste aquí en que el paseo de Fedro fuera de las Murallas se volverá uno más activo de lo que él quería, debido a las preguntas y los comentarios de Sócrates sobre el discurso de Lisias presentado por su amante.

También el *Menéxeno* empieza con la pregunta de Sócrates acerca de la trayectoria del personaje epónimo:

Soc.: ¿De dónde viene Menéxeno? ¿Del ágora o de algún otro lugar?

Men.: Del ágora, Sócrates, y de la sala de Consejo.

Soc.: ¿Y qué asunto te llevó precisamente a la sala del Consejo? Está bien claro que crees haber llegado al término de la educación y de los estudios filosóficos y que piensas, convencido de que ya estás capacitado, inclinarte hacia empresas mayores. ¿Intentas, admirable amigo, a pesar de tu edad, gobernarnos a nosotros que somos más viejos, para que vuestra casa no deje de proporcionarnos en todo momento un administrador de nuestros intereses?

Menéxeno 234a-b

Sócrates identifica aquí las ambiciones políticas de Menéxeno, determinando de dónde sale, y señalando el trasfondo político de su familia. Sobre todo, llama la atención de Menéxeno sobre los requisitos educativos para cumplir bien con este propósito, y primero que todo, el preguntarse sobre el valor de la retórica política, en particular la democrática. En el resto del diálogo Sócrates trata de desmitificarla tal como se manifiesta en las oraciones fúnebres, proponiendo una imitación supuestamente compilada por Aspasia, para que el joven Menéxeno tome distancia crítica frente este tipo de discursos. Al final del diálogo, no es claro si Menéxeno desenmascara a Sócrates o si cree todavía que Aspasia fue quien compuso esta oración fúnebre.³ Así que cuando Menéxeno le pide a Sócrates que le reporte más discursos como este en el futuro (249e), no es claro si la imitación socrática ha logrado curarlo de su

³ «Muy agradecido le quedo, Sócrates, por este discurso a ella o a quien te lo ha contado, quienquiera que sea», *Menéxeno* 249d-e.

fascinación por la retórica democrática, o si, Sócrates siendo un excelente imitador, Menéxeno no ha perdido nada de su fascinación para las oraciones fúnebres y la palabra democrática.⁴ Cualquiera que sea la interpretación correcta, la interrupción socrática de la trayectoria de Menéxeno no consiste en alejarlo de la carrera política, sino en hacer que su trayectoria hacia ella pase por la filosofía e implique una nueva forma de política. Tanto en este diálogo como en el *Fedro*, la intervención de Sócrates sugiere un desvío significativo, lo cual implica un volverse otro, una reunificación del alma bajo la luz de la búsqueda de la verdad, con sus implicaciones éticas y políticas.

Las trayectorias iniciales que sirven de tramas simbólicas al principio de los Diálogos pueden también ser las de Sócrates, como al principio del *Lisis* (203a-204a), del *Protágoras* (309a-310a), o de la *República* (327a-b)⁵. Quizás la más representativa en términos políticos es la de la *República*, tal como la describe Sócrates en las primeras líneas del texto:

Ayer bajé (*katebèn*) al Pireo, junto a Glaucón, hijo de Aristón para hacer una plegaria a la diosa, y al mismo tiempo con deseos de contemplar cómo hacían la fiesta, que entonces celebraban por primera vez. Ciertamente, me pareció hermosa la procesión de los lugareños, aunque no menor brillo mostró la que llevaron a cabo los tracios. Tras orar y contemplar el espectáculo, marchamos hacia la ciudad. Entonces Polemarca, hijo de Céfalo, al ver desde lejos que partíamos a nuestra casa, ordenó a su esclavo que corriera y nos exhortara a esperarlo.

Rep. I, 327a-b

⁴ Por ejemplo M.M. Henderson considera que Menéxeno no deja de ser fascinado, «Plato's *Menexenus* and the distortion of history». *Acta Classica* 18, 1975, 26.

⁵ Véase Makowski 1994, 134 y 146; pero se mantiene a nivel de una interpretación metafórica, acerca de los viajes del alma de Sócrates.

Académicos han notado que un modelo topográfico de bajadas y subidas corre a lo largo de la *República*⁶. Esta bajada inicial de Sócrates hacia el Pireo es análoga con la bajada del filósofo hacia la caverna y con la bajada de Er hacia el mundo infernal al final del diálogo, y les corresponde una serie de subidas simétricas.⁷ Sin embargo, dos elementos deben ser tomados en cuenta en esta bajada inicial de Sócrates para entender su significación política. El primero tiene que ver con la novedad del pensamiento filosófico político de Platón, novedad simbolizada aquí por las nuevas celebraciones religiosas. ¿Cómo introducirla en la ciudad? La interrupción de la trayectoria de Sócrates y Glaucon indica que, contrario a lo que intentaba hacer Sócrates cuando trataba de convencer directamente a varios individuos a que cambien de vida para mejorar la de la ciudad, el papel del filósofo no puede ser uno directo sino que necesita una mediación, bajo la forma de una explicación a los que, como Polemarco, su familia y su círculo, representan una forma de poder en la ciudad. El segundo elemento remite al espacio del filósofo en la ciudad: la centralidad del filósofo-rey propuesta por Platón necesita un leve desvío para ser teóricamente posible. El filósofo debe hacer una etapa en el Pireo antes de, y para poder, regresar a Atenas. No se trata de cambiar la trayectoria de Sócrates, sino de reconfigurarla para que su bajada hacia el Pireo no sea una infernal sino una salvadora. Su trayectoria puede ser detenida provisionalmente o desviada,⁸ a veces bajo una amenaza física simulada (I, 327c),⁹ pero, contrario a lo que pasa con la de sus interlocutores, su dirección no puede ser cambiada:¹⁰ cualquiera que sea el tiempo durante el cual Sócrates ha sido detenido o desviado, no pierde su trayectoria, sino que estas paradas provisionales (en la casa de

⁶ Por ejemplo Kayser, J.R. (1970). «Prologue to the Study of Justice: *Republic* 327a-328b». *The Western Political Quarterly*, Vol. 23, No. 2, 256-265.

⁷ *Ibid.* 257-258.

⁸ Véase el principio del *Lisis*: Hipotales le pregunta a Sócrates «¿Adónde vas y de dónde vienes?», y después de la contestación de Sócrates (quien va de la Academia hacia el Liceo), Hipotales le pregunta si «se quiere desviar (*paraballeis*)» de su itinerario, entrando en una palestra reciente llena de jóvenes excelentes (*Lisis* 203a-b).

⁹ Cf. *Fedro* 236c-d : Fedro amenaza a Sócrates para obligarle a hablar.

¹⁰ Makowski 1994, 146-148.

Polemarco o en la palestra del *Lisis*) confirman su propia trayectoria poniéndola a prueba, puesto que, en tanto portavoz y seguidor de la filosofía, «siempre dice lo mismo» (*Gorgias* 482a-b) y no «es más que uno» (482c). Al no perder su trayectoria propia, Sócrates obliga los demás a cambiar las suyas.

Si, entonces, los lugares y las trayectorias contienen, entre otras, una significación política, y si es posible reconfigurar trayectorias individuales hacia la filosofía, es decir desplazar almas de sus rutas usuales a favor de otra, ¿es posible, y cómo, reconfigurar los lugares que tienen una dimensión política? Lo que la filosofía socrático-platónica intenta hacer con los individuos, ¿puede hacerlo con los lugares, y en particular los lugares de la *polis*? Tal es uno de los papeles o efectos de la atopía socrática, tanto como de la posición de los Extranjeros cuando hablan de política en los Diálogos.

Desplazar y reconfigurar lugares de verdad y de justicia

El poder transformativo de la atopía socrática

Como bien ha destacado Vlastos, la atopía de Sócrates es parte tanto de su persona como de su manera de filosofar.¹¹ Esta noción refiere a las apariencias, conductas y palabras de Sócrates que provocan la sorpresa de sus interlocutores y, de acuerdo con el origen matemático de la palabra,¹² les parecen ilógicas, inconsistentes o contradictorias. Esta atopía provoca en ellos, como muchos académicos han notado,¹³ situaciones de «aporía», de perplejidad que Sócrates trata de llevar hasta sus últimas conclusiones. De acuerdo con las palabras mismas de Sócrates en el *Teeteto*: «Soy totalmente *atopos* y no sé provocar más nada sino

¹¹ Vlastos 1991, 2n.3. Entre otras ocurrencias del adjetivo *atopos* aplicado a Sócrates: *Banquete* 215a2; 221d2; *Gorgias* 473a1; 494d1; *Teeteto* 149e8-10. Para más referencias al adjetivo *atopos* y al nombre *atopia* en Platón, véase Eide 1996, 59-67.

¹² Eide 1996, 59-67; Arnott 1964, 119n.38. Sobre el origen matemático: véase Eide 1995.

¹³ Schlosser 2014, 53-54; Eide 1996, 63-64; Hadot 1995, 57.

aporías» (149a). Por eso, su atopía ha sido estudiada hasta ahora sobre todo en sus aspectos «metafísicos», en términos de vinculación del alma con el cuerpo, y en términos epistemológicos de especificidad o novedad de la palabra y del pensamiento de Sócrates.¹⁴ Pero poco ha sido dicho en lo que concierne a sus aspectos políticos. Una excepción es el libro reciente de J. Schlosser, *What Would Socrates Do? Self-Examination, Civic Engagement and the Politics of Philosophy* (Cambridge University Press, Cambridge, 2014). Schlosser propone tomar la atopía de Sócrates como una mejor puerta de entrada en su filosofía que la acostumbrada pero controversial «ironía».¹⁵ Explica las varias transformaciones políticas implicadas en la ciudad democrática por la atopía socrática.¹⁶ Enseña en particular cómo la atopía transforma la manera de dar cuenta implicada en el ser-ciudadano ateniense, cómo también subvierte las prácticas amorosas o eróticas, y, por fin, cómo radicaliza la práctica de la libertad del habla o «decisión para hablar» (*parrhèsia*).¹⁷ Este libro da cuenta de que la posición extraña de Sócrates en Atenas no se limita a una curiosidad, sino que afecta las instituciones fundamentales de la *polis*. Sin embargo, Schlosser no observa cómo la atopía de Sócrates modifica o transforma los lugares políticos importantes de la ciudad. La perplejidad provocada por la atopía socrática y su potencial transformativo no se limita a modificar a los individuos,¹⁸ sino que vale también para los lugares cívicos: entre los más significativos son la palestra, la cárcel y el tribunal.

¹⁴ Respectivamente Makowski 1994, y Vlastos 1991.

¹⁵ Schlosser 2014, 11-18.

¹⁶ Schlosser 2014: «[...] atopia also describes how Socrates' philosophy displaces the space and time of Athenian democracy» 144. «Transforming extant democratic practices elicits the appellation of atopos. These aspects of philosophy all displace politics from public spaces such as the Assembly and the theater to the agora, private homes, and even gatherings of Megarians outside of Athens» 145. «[...] atopia describes further displacement of the conventional practices of Athenian democratic life in terms of both time and space» 147.

¹⁷ Schlosser 2014, 29-111.

¹⁸ Hadot 1995, 57-60.

Las palestras le llaman la atención a Sócrates por su función a la vez educativa y erótica. Aquí se puede conversar con jóvenes.¹⁹ Por ejemplo, el *Cármides* (153a) toma lugar en la nueva palestra de Taureas, y el *Lisis* en «la nueva palestra» (206e) dirigida por Mikkos e ubicada fuera de las murallas.²⁰ Pasa igual con los gimnasios, como el Liceo mencionado en el *Eutidemo* (271a) u otro anónimo aludido en el *Teeteto* con referencia a los jóvenes que se están «untando aceite en el exterior del estadio» (144c). En estos lugares se pueden observar los modos de pensar –o las opiniones– de la sociedad reflejados en las palabras de los jóvenes. Se puede notar también la influencia de modos alternos de pensar y juzgar, como la sofística y cierto tipo de retórica (en el *Eutidemo*) que Sócrates quiere refutar. Pero también son lugares donde Sócrates busca y encuentra individuos que manifiestan una aptitud para filosofar o para empezar a filosofar, como Lisis o Teeteto. A través de la conversación con Sócrates y su ser atópico (*Lisis* 218c; *Cármides* 158c; *Teeteto* 149a), estos lugares supuestamente perpetuadores de un orden político y social admitido pueden volverse lugares de crítica hacia esta misma tradición. Aquí, se trata de un desplazamiento político en potencia de lugares urbanos educativos, una manera de transformar su significación e implicación política.

Además de las palestras, están también en los Diálogos dos lugares de la *polis* muy significativos: la cárcel del *Critón* y del *Fedón*, y el tribunal de la *Apología*. La cárcel representa el lugar de la injusticia sufrida por Sócrates, de su privación de libertad, y por fin el lugar de su muerte. Lo que logra hacer el Sócrates de Platón es, de nuevo, invertir por completo la significación de este lugar. En el *Critón*, en vez de quejarse, denunciar una sentencia injusta y transgredir la ley escapando la cárcel como se lo propone Critón, Sócrates aprovecha la ocasión

¹⁹ Sobre aspectos arquitectónicos y funcionales de las palestras y de los gimnasios, véase Miller, S.G. (2004). *Ancient Greek Athletics*. Yale University Press, New Haven, 176-195.

²⁰ No se sabe si la palestra de Taureas en el *Cármides* es idéntica con la palestra del *Lisis*. Véase Wycherley, R.E. (1960). «Neleion», *The Annual of the British School at Athens*. Vol. 55, 60-66, esp. 65n. 21.

para alabar a las leyes y recordar que atenerse a ellas forma parte del «ser justo» del ciudadano. No habla del contenido de las leyes sino de su función política fundamental. No dice Sócrates que el tribunal tiene razón en condenarlo, sino que la inescapable condición política de cualquier individuo lo obliga a aceptar la ley tal como es. Eso es ser políticamente justo (50a-54e). La cárcel como lugar de la injusticia se vuelve entonces, en cierto sentido, lugar de justicia. En el *Fedón*, Platón desplaza la verdadera cárcel: la cárcel no es tanto el edificio donde uno está detenido y puede morir sino el cuerpo, de tal modo que la cárcel en el sentido propio se vuelve un lugar de liberación y prolongación de la vida del alma. El tribunal ateniense donde Sócrates presenta su defensa en la *Apología* se convierte también en un lugar de acusación a la política ateniense. Y esta inversión culmina con la propuesta provocativa de Sócrates de ser nutrido para siempre, a modo de castigo, en el Pritaneo (36e-37a), un lugar sagrado usado para nutrir los atletas victoriosos en las Olimpiadas a expensas de la ciudad.

Reconfigurar instituciones económicas mayores de acuerdo con la verdad y la justicia

La amplitud del gesto político de reconfiguración de los lugares centrales de la *polis* se observa mejor aun en las obras políticas en las cuales el protagonista principal es un Extranjero. Al estar ajeno al lugar donde está dialogando, puede proponer alternativas a las instituciones existentes con sus lugares específicos. Eso pasa en las *Leyes*, el Extranjero siendo un Ateniense en Creta. El carácter atópico de sus propuestas o conclusiones (por ejemplo I, 627b-c; 646b; II, 658c) hace que el Extranjero se sitúe en una situación parecida a la de Sócrates en Atenas. La diferencia es que, por estar fuera de Atenas, el Extranjero logra amplificar el gesto socrático, proponiendo cambios colectivos y más radicales, justificados por una comparación con lo que se observa en las demás constituciones más importantes y conocidas, la de Esparta y la Creta. Mientras la actitud de Sócrates respecto a la cárcel y al tribunal eran propuestas sugestivas pero sin implicar una reforma completa de la *polis*, las propuestas transformativas de las *Leyes* están enmarcadas en

un proyecto político reformativo abarcador. Este proyecto se lleva a cabo, en particular, mediante el desplazamiento o la transformación de lugares que pertenecen a instituciones fundamentales: el hogar o *oikos*, y el mercado. Estas dos instituciones económicas son puntos claves de la reforma política de las *Leyes*.

En Atenas el *oikos* era una finca agrícola identificada con una familia, que incluía a todas las personas viviendo y trabajando en esta finca. La repartición de las tareas era organizada por criterios de estatus (libre/esclavo) y de sexo.²¹ La transformación del *oikos* estaba activa ya en la *República*. En vez de eliminarlo por su fuerza anti-política de privatización o particularización extrema, Sócrates lo transformaba en un instrumento al servicio de la unidad cívica, descartando su función económica productiva para quedarse con su dimensión personal afectiva e unificadora.²² Las *Leyes* llevan acabo esta operación transformadora, tomando ahora en consideración la dimensión productiva del hogar y proponiendo una manera de volverla compatible con la unidad de la *polis*. Esta operación consiste en la elaboración del *klèros*, que sustituye al *oikos* en las *Leyes*. En el Libro V (737c-747e), el Extranjero inscribe el *klèros* dentro de un marco político que le quita su carácter privado para volverlo político, es decir verdaderamente común y justo, de acuerdo con los principios políticos presentados en esta obra. El *klèros* es un sitio de vivienda y de producción al servicio de toda la ciudad, y no sólo al de sus residentes. Eso pasa por la desapropiación individual de las haciendas a favor de la ciudad como dueña común e única de la tierra (740a), por la prohibición de comprar o vender la tierra, y por la limitación de la pobreza y de la riqueza, cuyo exceso será repartido «a la ciudad y los dioses» (745a). En términos espaciales, el Extranjero propone que los *klèroi* consten de dos partes, cada una con tierra y casa: una parte será ubicada en la periferia de la ciudad, la otra en la cercanía de su

²¹ Véase Scheidel, W., Morris, I., and Saller, R.P. (eds.), (2008). *The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World*. Cambridge University Press, Cambridge, 87-112; y, por ejemplo, el *Económico* de Jenofonte.

²² Para un análisis detallado, véase Helmer 2011 y 2012.

centro (745c-d). El propósito implícito de esta medida es probablemente evitar dos inconvenientes políticos simétricos que debilitan el sentimiento de la comunidad. En efecto, los que viven cerca del centro tienden a descuidar la periferia. Al contrario, los que viven en la periferia son más expuestos al peligro de potenciales enemigos exteriores y se inclinan más a la guerra. Además, en la Atenas democrática, se les hacía difícil alejarse de su *oikos* para atender las sesiones de la Asamblea o de las varias magistraturas públicas.

El mercado es otro lugar económico sobre el cual opera el gesto transformativo político de Platón en las *Leyes* (Libro VIII). El mercado era en Atenas un lugar de intercambio económico en el que circulaban también valores y representaciones ajenas a la ciudad. Para frenarlos y limitar el deseo de riqueza intrínseco a la práctica comercial más común (*Gorgias* 467d) –lo que Platón diagnostica como síntoma de la enfermedad de muchas ciudades, en particular de la Atenas democrática (*Rep.* VIII, 564e)– el Extranjero propone regular el mercado en la ciudad de las *Leyes*. Esta regulación pasa por reglas muy limitadoras. La principal es la prohibición de cualquier forma de contacto entre, por un lado, los ciudadanos y los administradores de los *klèroi*, y, por el otro lado, los extranjeros que pueden practicar el negocio *al por menor* con los varios artesanos y sus esclavos. El motivo de esa prohibición descansa en el incentivo que el negocio al por menor puede representar para realizar grandes ganancias que pondrían en peligro la virtud de moderación (VIII, 849a), indispensable para la integridad moral y política de los ciudadanos, y por tanto, para la justicia en toda la *polis*. La única forma de negocio aceptable es el que se hace al por mayor – se trata de vender una parte de la producción agrícola a los extranjeros y otros artículos producidos en los *klèroi* (VIII, 849a *sq.*). Solo los administradores de los *klèroi* –o sea, no los ciudadanos que viven en ellos y los dirigen sino los esclavos que los administran– pueden practicarlo. Esta repartición estricta entre el trabajo político y las funciones comerciales descansa en la idea de que ser ciudadano es un trabajo difícil y requiere mayor responsabilidad.²³

²³ Sauvé-Meyer 2002.

La traducción espacial de estas leyes consiste en diferenciar y apartar dos plazas de mercado. La primera se encuentra en cada uno de los doce pueblos que componen la ciudad (VIII, 848d), y está dedicada a esta venta al por mayor. Aquí se prohíbe la venta al por menor (VIII, 849c). El segundo tipo de plazas del mercado está relacionado con la venta al por menor de varios artículos que los extranjeros venden a los artesanos y sus esclavos (VIII, 849c-d). Estas plazas –«plazas de los extranjeros» (*en tais tón xenôn agorais* VIII, 849d)– no son para los administradores ni tampoco, *a fortiori*, para los ciudadanos. El texto no dice donde se encuentran, pero es probable que no ocupen un lugar central, sino uno periférico.

Otra traducción espacial de la estricta regulación del mercado con vista a la justicia consiste en el requisito de total transparencia en la presentación de los «artículos e utensilios» (VIII, 849a) vendidos y comprados: serán colocados en lugares específicos del mercado, determinados por los guardianes de las leyes y los responsables de las plazas o «agoranomoi» (VIII, 849a). En este caso, es probable que el Extranjero no esté hablando del comercio al por menor que sigue una compra al por mayor, sino de la venta al por menor de objetos producidos en pequeñas cantidades. Por otra parte, es probable que esté evocando el primer tipo de mercado, ya que estos «artículos y utensilios» son aquellos «que todo el mundo necesita» (VIII, 849a), incluyendo, por tanto, los ciudadanos. Esto es lo que parece confirmar un pasaje del Libro XI: «cada intercambio realizado mediante la compra o venta entre una persona y otra será por entrega en el lugar asignado para cada elemento en el mercado» (XI, 915d). Designar un lugar para la transacción de objetos es garantizar un control más efectivo sobre lo que se vende y en qué cantidad. El espacio comercial se vuelve entonces un espacio de verdad y de justicia, propicio para el bien político de toda la *polis*.

Conclusión

Estos análisis demasiado rápidos no tienen más propósito que servir de bosquejo e incentivo para un estudio más detallado y extensivo de los lugares en Platón, y de la dimensión política de los lugares en general. Revelan ser una puerta de entrada para entender que la reflexión política platónica no se mueve en el «cielo de las Ideas», sino en los espacios más frecuentados por todos los miembros de la colectividad cívica. Queda abierta, sin embargo, la pregunta de hasta qué punto estos lugares verdaderamente políticos son lugares aceptables para la actividad filosófica, y para qué tipo de filosofía. La filosofía en su versión socrática y platónica, al ser atópica, nos lleva a preguntarnos, ¿qué sería un *topos atopos*, y además, un *topos atopos* dentro de una *polis*?²⁴

Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras

²⁴ Estoy muy agradecido a mis amigos y colegas la Dra. Anayra Santory y el Dr. Luis Fallas López por la ayuda que me proporcionaron en la revisión de este artículo.

BIBLIOGRAFÍA

Arnott, W.G. (1964). «The Confrontation of Sostratos and Gorgias». *Phoenix* 18, 110-123.

Eide, T. (1996). «On Socrates' *Atopía*». *Symbolae Osloenses* 71, 59-67.

Eide, T. (1995). «Aristotelian topos and Greek Geometry». *Symbolae Osloenses* 70, 5-21.

Hadot, P. (1992). *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Gallimard, Paris.

Helmer, É. (2012). «The *oikos* as a political device in Plato's Works». *Diálogos* (Puerto Rico) 92, 23-32.

Helmer, É. (2011). «Le remodelage politique de l'*oikos* dans la *République* de la famille au modèle familial, de l'économie domestique à l'économie politique». *Plato* 11. URL: <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/article98.html>

Makowski, F. (1994). «Où est Socrate? L'aporie de l'atopie chez Platon». *Revue de Philosophie Ancienne*, Bruxelles, 12/2, 131-152.

Sauvé-Meyer, S. (2002). «Les dangers moraux du travail et du commerce dans les *Lois* de Platon». *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* (Paris), 2/16, 387-397.

Schlosser, J. (2014). *What Would Socrates Do? Self-Examination, Civic Engagement and the Politics of Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge.

Vlastos, G. (1991). *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge University Press, Cambridge.