

Jacques Rancière, Leo Strauss y el sentido del idealismo político platónico*

Luciano Nosetto**

Resumen

Esta comunicación contrapone las lecturas de Platón provistas por Jacques Rancière y Leo Strauss. Con esto, se da a ver que la reposición que Rancière hace de la filosofía política pierde de vista una serie de contribuciones centrales a efectos de la reflexión sobre el problema político. Sostenemos específicamente que la arquipolítica platónica, tal como Rancière la reconstruye, ofrece una lectura descompensada de la obra de Platón, que pierde de vista sus componentes más inquietantes y productivos a efectos de una reflexión sobre la relación entre filosofía y política. Esta descompensación es fruto de una inadecuada comprensión del idealismo platónico, esto es, una comprensión superficial de la obra de Platón que pierde de vista la intención y sentido políticos de la postulación filosófica de la ciudad ideal.

Palabras-clave: Jacques Rancière, Leo Strauss, Platón, arquipolítica, idealismo.

Abstract

Jacques Rancière, Leo Strauss, and the Meaning of Platonic Political Idealism

This article contrasts the interpretations of Plato provided by Jacques Rancière and Leo Strauss. This contrastation makes evident that Rancière's reconstruction of political philosophy fails to account for a series of central contributions concerning the problem of politics. Specifically, this article argues that Platonic archipolitics, as reconstructed by Rancière, offers an unbalanced reading of Plato's work, which neglects most provocative and productive elements when it comes to account for the relation between philosophy and politics. It is argued that this lack of balance must be traced to the fact that Rancière's reading of Plato provides an inadequate comprehension of Plato's idealism, i.e., a superficial reading that fails to account for the political meaning and intention of the philosophical statement of the ideal city.

Key-words: Jacques Rancière, Leo Strauss, Plato, Archipolitics, Idealism.

* Este artículo es fruto de la discusión entablada en el marco del Segundo Simposio de Teoría y Filosofía Política, organizado por Luis Blengino y Diego Baccarelli en la Universidad Nacional de La Matanza (noviembre, 2013). Agradezco a Luis y Diego por el intercambio sostenido en torno a preocupaciones comunes. Agradezco también a Claudia Hilb y a Eugenia Mattei por sus valiosos comentarios.

** Doctor en Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires). Investigador del CONICET con lugar de trabajo en el Instituto de Investigaciones "Gino Germani", Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: lnosetto@sociales.uba.ar.

"Y me parece que has procedido bien no zarpando de aquí ni residiendo fuera: en cualquier otra ciudad, siendo extranjero y haciendo semejantes cosas, te habrían recluido por brujo"

Platón, *Menón*, 80b.

1. Decir cualquiera: filosofía y política

La obra de Jacques Rancière, tomada en su conjunto, está puesta al servicio de la verificación de la igualdad, es decir, de la emancipación humana. Ganar claridad sobre la naturaleza de esta operación de verificación y comprender, con ello, el sentido de la emancipación humana no resultan tareas fútiles. Un principio de comprensión puede ser provisto por la indicación de ciertas afinidades entre la apuesta política de Rancière y la filosofía política de Kant.

La primera afinidad puede rastrearse en la *Crítica del juicio*¹. Allí, Kant señala que a los juicios estéticos inhiere una exigencia de comunicación: quien juzga la belleza de una obra de arte presupone una comunidad de espectadores, anticipa en ejercicio de su mentalidad ampliada la igual facultad de apreciar las cosas bellas que acomuna a los hombres. Rancière señala que esta "comunidad estética" constituye un "tipo de comunidad de lo sensible que funciona de acuerdo con la modalidad de la presunción, del *como si* que incluye a los que no están incluidos, haciendo ver un modo de existencia de lo sensible sustraído de la repetición de las partes y sus partes" (1996, pp. 78-9). Así, la facultad del juicio moviliza el supuesto de un sentido común², que es indiferente a las divisiones sociales; una sensibilidad que no discrimina en función de la parte a la que cada uno pertenece; una sensibilidad que cualquiera comparte con cualquiera. Colige Rancière que "en la universalidad formal del juicio del gusto, es decir, en la exigencia de comunicación que le es inherente, [Kant] busca la anticipación de la igualdad sensible por venir, de la *humanidad*" (2013, pp. 205-6). Verificar la igualdad implica entonces

¹ Es en la *Crítica del juicio*, y no en la *Crítica de la razón práctica*, donde Rancière busca los componentes políticos de la filosofía de Kant. Con esto, repite la hipótesis sostenida por Hannah Arendt en sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*.

² "...por *sensus communis* hay que entender la idea de un sentido comunitario, es decir, de una facultad de juzgar que en idea (*a priori*) se atiene en su reflexión al modo de representación de los demás, con el objeto de ajustar, por decirlo así, a la razón humana total su juicio..." (Kant, 2005: § 40, p. 143).

verificar el presupuesto de la humanidad, entendida como comunidad sensible que incluye a cualquiera, tanto a los que tienen parte como a los que no³.

La segunda afinidad surge de la *Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?* Allí, Kant define a la ilustración como salida de la minoridad –es decir, como emancipación– e identifica a la mayoría de edad con la decisión de servirse del propio entendimiento, prescindiendo de la dirección de otro. Aquí también opera una verificación de la igualdad: la verificación de la vocación de pensar por sí mismos que, en el decir de Kant, iguala a todos los hombres (Kant, 2004, pp. 33-4). Resulta difícil sobreestimar la importancia política de este movimiento de salida y emancipación. Precisamente, la política consiste para Rancière en la actividad de corroboración de la igualdad; la política equivale al movimiento de emancipación que contesta direcciones y tutelas, que desarregla todo orden social, toda distribución de la sociedad en partes. La obra de Rancière está entonces puesta al servicio de la emancipación humana, si por ello entendemos la actividad en virtud de la cual alguien apela a la igualdad humana de cualquiera con cualquiera, y se constituye en sujeto activo, emancipado.

Ahora bien, Kant advierte que la mayoría de edad debe obtenerse por propia cuenta, que no es posible ser emancipado por otro. Quienes pretenden emancipar a los demás no hacen más que ofrecer un yugo de recambio (Kant, 2004, p. 34)⁴. Surge entonces la paradoja específica de toda filosofía que se pretenda al servicio de la emancipación humana; paradoja que intentaré formular como sigue. La filosofía que sostiene el presupuesto de la igualdad de las inteligencias y que promueve su verificación, ¿puede tener alguna eficacia política? ¿O el filósofo solo puede ganar la eficacia política que le sustrae a quien pretende emancipar? Aquí no se trata de preguntarse si puede hablar el subalterno. Es evidente para Rancière que el subalterno

³ “...humanidad significa, por una parte, el sentimiento universal de simpatía, y, por otra, la facultad de comunicarse con la máxima intimidad y universalmente; cualidades que, reunidas, constituyen la sociabilidad propia del género humano.” (Kant, 2005: § 60, p. 212).

⁴ Michel Foucault indica aquí la ley de las revoluciones: “quienes las hacen vuelven necesariamente a caer bajo el yugo de aquellos que han querido liberarlos” (Foucault, 2008, p. 33).

puede hablar y que, a efectos de su emancipación, solo él debe hacerlo⁵. La pregunta es si puede hablar el filósofo interesado en la emancipación del subalterno, y cómo puede hacerlo. La pregunta es si la filosofía puede contribuir a la verificación de la igualdad: si puede hacerlo sin minorizar, en el mismo gesto, a aquellos a cuya emancipación pretende contribuir. La pregunta, entonces, es si es posible enunciar filosóficamente la política, siendo que por "política" entendemos el proceso de verificación de la igualdad de cualquiera con cualquiera. En definitiva, se trata de saber si es posible decir "cualquiera". De no ser así, la filosofía política, el discurso filosófico al servicio de la emancipación humana, constituiría una contradicción en términos.

Con el señalamiento de esta paradoja comienza *El desacuerdo. Política y filosofía*. Allí, Rancière pregunta si existe la filosofía política, es decir, si es posible una filosofía al servicio de la verificación de la igualdad, o al servicio de la emancipación humana. La respuesta es negativa. Tal filosofía política no existe. O, al menos, lo que llamamos filosofía "política" no lo es propiamente. Desde Platón hasta Marx, nuestra tradición de filosofía política es más bien "el conjunto de las operaciones del pensamiento mediante las cuales la filosofía trata de terminar con la política" (Rancière, 1996, p. 11). La filosofía política es la ideación de un orden social que intenta sustraerse del desarreglo o malentendido [*mésentente*] que irrumpe siempre que cualquiera pretende verificar su igualdad con cualquier otro. La filosofía política no resulta más que una versión sofisticada del pensamiento del orden, que procede, como todo pensamiento del orden, articulando una maniobra de dos movimientos sucesivos. Un primer movimiento analítico, que descompone a la ciudad en sus unidades elementales y determina con quiénes se cuenta; un segundo movimiento sintético, que rearticula estos tantos contables en un orden social, determinando la parte que corresponde a cada quien. El primer movimiento es el de la cuenta, censo o cálculo aritmético de los que integran la sociedad. El segundo movimiento es el de la agregación, distribución en partes y cálculo

⁵ Para Rancière, el habla del subalterno está garantizada por la inestabilidad de la distinción entre *esthesis* y *hexis* del *logos*, entre comprensión y posesión de la palabra. Desde el momento en que el subalterno debe comprender el lenguaje del amo para obedecerlo, se entabla entre ambos una igualdad presta a su verificación mediante la apropiación de la palabra (Rancière, 1996, pp. 31-32, pp. 61-81). Debe indicarse aquí una gran afinidad entre la perspectiva de Rancière y las ideas discutidas por Michel Foucault y Gilles Deleuze en la conversación célebre de 1972, "Los intelectuales y el poder." (Foucault, 1992, pp. 83-93). Cf. Gayatri Spivak (1988).

geométrico de la proporción que corresponde a cada parte. Así, la filosofía política pretende resolver el desajuste aparejado en la igualdad de cualquiera con cualquiera, instaurar un orden proporcionado y armónico, basado en un recuento y un reparto inexpugnables. Estas pretensiones resultan excesivas. Es que no puede establecerse quiénes forman parte de la sociedad sin señalar quienes son excluidos; del mismo modo en que tampoco puede establecerse qué parte compete a cada cual sin señalar quienes son incompetentes. Así, en esta descomposición y recomposición, todo pensamiento del orden genera un efecto doblemente distorsivo [*tort*]: distorsión aritmética de los que quedan sin contar y distorsión geométrica de los que quedan sin parte.

Esta caracterización general de todo pensamiento del orden, exhibe en el caso de la tradición filosófica una serie de declinaciones específicas, que permiten identificar tres figuras de la filosofía política, es decir, tres estrategias filosóficas de anulación de la política.

Rancière indica que la primera estrategia filosófica de anulación de la política fue articulada por Platón, al promover la identificación de un principio o fundamento de la política, al que debe adecuarse el orden social. Esta filosofía indica que una ciudad buena es aquella organizada conforme al principio o fundamento provisto por el filósofo. Se trata de una filosofía política que apela a un fundamento, a un principio o *arché* —esto es, una política del *arché* o una arquipolítica.

La segunda declinación de la filosofía política se identifica con Aristóteles o, al menos, con él comienza. Más que apelar a un principio o fundamento que elimine todo conflicto o tensión en la ciudad, Aristóteles asume la inherencia del conflicto e indica la necesidad de contenerlo. Esto se procura constitucionalizando el litigio, conduciendo el conflicto político a los cauces de la disputa institucional por los puestos de mando. Se trata de un orden social que detiene y sofrena a la política, que la apuntala y parapeta —parapolítica de la traducción del conflicto por reglas e instituciones.

La tercera declinación de la filosofía política se identifica con Marx y constituye la inversión de la arquipolítica platónica. Si Platón idea una ciudad organizada en función de un principio, que garantiza la realización integral de una comunidad verdadera, la

filosofía política de Marx impugna todo orden, indicando que la política no es más que falseamiento, distorsión, ocultamiento de una dominación profunda. Esta impugnación filosófica y científica de todo orden alcanza también a los procesos de emancipación que no están incardinados en la ciencia marxista y en la disciplina de partido. Es que, sin saberlo, aquellos que luchan pueden estar incurriendo en estrategias reformistas y, por ende, falsas. Así, estas luchas "sueltas" y por ende reformistas, son tan falsas como la política burguesa en que se inscriben. La noción de ideología condensa la identificación de toda política con la falsedad y obliga a concluir que un orden social verdadero solo puede realizarse una vez terminada la política, después de la política, más allá de ella – *metapolítica* de la filosofía marxista, que promete la emancipación, pero la secuestra de la historia, la prorroga indefinidamente, reenviándola al fin de los tiempos.

Ante este panorama, el pensamiento de la política no solo debe deshacerse de las escatologías revolucionarias y las acusaciones de reformismo; también debe sospechar de los "retornos de la política" que, de la mano de Hannah Arendt o Leo Strauss, apelan a Aristóteles o Platón, recayendo así en una anulación de la política que, por más antigua, no resulta menos inconcesiva (Rancière, 2007a, pp. 11-2; 2007b, pp. 47-53; 2006, pp. 91 y ss.; 1996, pp. 14). La caracterización rancièrea de la filosofía política invita así a una recusación de la tradición filosófica en su conjunto: de Platón y Aristóteles a Marx, la filosofía no es más que un discurso del orden, un discurso que intenta desterrar la contingencia de la emancipación humana y, con ello, desterrar la política. Pareciera que la única contribución que la filosofía puede hacer a la política es la de abjurar de su propia tradición, confesando cada uno de sus crímenes de lesa política. Pareciera que el único servicio que la filosofía puede brindar a la política es el de derogarse a sí misma. Subsiste la pregunta de qué orden del discurso es compatible con la política, qué régimen discursivo puede estar al servicio de la emancipación humana.

Antes de proceder al saldo y liquidación de la filosofía política, una serie de sospechas deberían despejarse. En primer lugar, deberíamos cerciorarnos de que estas grandes figuras de la filosofía política resulten exhaustivas; deberíamos preguntarnos si, al derogar a la filosofía política en su conjunto, no estamos prescindiendo de materiales valiosos, de prácticas de escritura que elaboraron a su manera el problema y la paradoja

de la política. En este sentido apunta la hipótesis que subtiende lo que se lee a continuación. Se sostiene en lo que sigue que la reposición que Rancière hace de la filosofía política pierde de vista una serie de contribuciones centrales a efectos de la reflexión sobre el problema político. Sostenemos específicamente que la arquipolítica platónica, tal como Rancière la reconstruye, ofrece una lectura descompensada de la obra de Platón, que pierde de vista sus componentes más inquietantes y más productivos a efectos de una reflexión sobre la relación entre política y filosofía. Esta descompensación es fruto de una inadecuada comprensión del idealismo platónico, esto es, una comprensión superficial de la obra de Platón que pierde de vista la intención y sentido políticos de la postulación filosófica de la ciudad ideal.

A efectos de esta hipótesis, se repone en lo que sigue la caracterización que Rancière hace de la arquipolítica platónica, tal como surge de la lectura combinada de *El filósofo y sus pobres* (1983) y *El desacuerdo* (1995); considerando accesoriamente otros textos de Rancière en los que ocurren menciones a Platón. Seguidamente, se contrapone esta caracterización con ciertas indicaciones de Leo Strauss en su lectura de Platón, tomadas de *La ciudad y el hombre* (1963, traducido al francés en 1987). Justifica el recurso a Strauss el hecho de que Rancière lo sindique como un exponente de los intentos de retorno al ideal republicano de Platón. Con esto, no interesa indicar errores u omisiones de Rancière, restituyendo una lectura de Platón que se pretenda verdadera y exhaustiva. Se trata, más bien, de preguntarse si todavía es posible aprender algo de Platón; se trata de preguntarse si, en los intersticios de la lectura de Rancière, no se cuelan ciertos pasajes que siguen resultando significativos a efectos de una reflexión sobre la política, sobre el orden social y sus límites.

2. La solución arquipolítica

Interesa en lo que se sigue restituir la caracterización que Rancière hace de la filosofía política platónica, entendida como arquipolítica. Esto, a partir de la

consideración de tres rasgos o elementos característicos, identificables con tres nociones centrales: *politeia*, *sophrosyne* y *paideia*.

La primera indicación de Rancière en relación a la arquipolítica platónica está vinculada a la noción de *politeia* o república. Indica Rancière que el acto inaugural de la filosofía política platónica es la distinción conceptual entre la *politeia* en singular y las diferentes *politeiai* en plural. Platón identifica a la verdadera república con el régimen comunitario fundado en su esencia; y la distingue de la multiplicidad y variedad de regímenes defectuosos (democracias, oligarquías, tiranías), asentados en el poder contingente de una facción sobre las restantes, y por ello mismo inestables por principio. La república es el régimen de lo uno y lo mismo, que se opone a la variedad y diversidad que caracterizan todo régimen defectuoso (Rancière, 1996, pp. 86-87). Rancière enfatiza particularmente la oposición entre república y democracia, subrayando el desprecio de Platón por este régimen. Es que la democracia no llega siquiera a ser una *politeia*: es, más bien, el sistema de la variedad, un bazar de *politeiai* que contiene a todos los regímenes y en el que cada uno puede encontrar el que le plazca. La democracia no es un régimen consistente sino una feria de regímenes intermitentes; tanto como el hombre democrático no tiene una consistencia propia, sino que se entrega de manera también intermitente a una cosa tanto como a su contrario (Rancière, 2007c, pp. 64-5). Primera característica de la arquipolítica platónica: la unidad y mismidad de la *politeia* contra la variedad e intermitencia de la democracia.

La segunda característica de la arquipolítica platónica consiste en el intento de Platón de dar una solución lógica al desarreglo político, proveyendo un principio o fundamento de la vida comunitaria que anule de manera definida a la política. El principio platónico surge del relato fundador de las tres razas y los tres metales, que ocurre en el libro III de *República*. Allí Platón indica la necesidad de restaurar un antiguo mito fenicio, que afirma que todos los ciudadanos son hermanos, hijos de una misma tierra, pero el dios que modeló a los hombres introdujo diferentes metales en la composición del alma de cada uno: mezcló oro en la composición del alma de quienes son aptos para gobernar; plata, en el alma de los guardianes; hierro y bronce, por último, en el alma de los artesanos. El mito de los tres metales funciona como principio de naturalización de las desigualdad de los órdenes, conectando función social, don natural

y sanción divina. Rancière indica que Platón no disimula la falsedad de su mito de los metales: “Platón lo dice abiertamente: la naturaleza debe ser objeto de decreto para convertirse en objeto de educación”. La mentira sobre la nobleza de guerreros y gobernantes permite fundar un orden jerárquico que termina con la política democrática: la “naturaleza” que se presenta como fundamento no es más que un cuento o “*una historia*” que se hace pasar por natural (Rancière, 2013, p. 36).

Este fundamento “natural” se completa con la inversión entre el ser y el tener. Ser de oro o de plata conlleva la prohibición de poseer oro y plata. Inversamente, solo quienes carecen de toda aleación preciosa en su alma pueden tener contacto con metales preciosos. De este modo, gobernantes y guardianes son preservados de las seducciones de la riqueza, al tiempo que se impide que los artesanos enriquecidos traduzcan su riqueza en poder. El mito de los tres metales opera así como una mentira edificante, que contribuye a la estabilidad del régimen. En este principio de la proporcionalidad invertida señala Rancière la anticipación del dominio contemporáneo de los gobernantes comunistas sobre los artesanos capitalistas (Rancière, 1996, pp. 89-91; 2013, pp. 38-39). A partir de este principio se define el orden de las virtudes y el sentido de la justicia. A los gobernantes, que tienen oro en su alma, corresponde la virtud de la sabiduría; a los guardianes, que son de plata, corresponde el coraje; los artesanos, de aleaciones más vulgares, no tienen una virtud propia, sino que comparten con el resto la virtud común de la *sophrosyne*. Esta virtud impropia, identificada con la moderación o temperancia, equivale al control de lo peor por lo mejor. En el caso de los artesanos, equivale a la obediencia a sus superiores. Corona al conjunto la identificación de la justicia con el principio de que cada uno se dedique a sus propios asuntos y no haga más que lo que le corresponde. La justicia de la ciudad está en que la sabiduría gobierne al Estado, el coraje anime a los guerreros y la moderación reine a los artesanos (Rancière, 2013, pp. 42-3). Y, así como una ciudad sana exige que el zapatero no haga más que zapatos, una ciudad justa exige que el artesano no haga más que obedecer. Segunda caracterización de la arquipolítica platónica: la resolución lógica del problema de la política, por vía del principio de la proporcionalidad invertida, que naturaliza el

orden social e inmoviliza a los hombres de pueblo, cuya virtud es obediencia (*sophrosyne*) y cuya justicia es dedicación a sus propios asuntos.

La realización de esta *politeia* acorde al principio de la proporcionalidad invertida, la sensibilización integral de este orden comunitario es una tarea que no puede garantizarse por vía de buenas leyes; supone una modificación tal de las costumbres y modos de vida que solo puede conducirse por vía de una *sociologización* y *psicologización* integrales de la vida comunitaria. Este es el sentido de *paideia* platónica: en ella, la legislación queda absorbida en su totalidad en la educación, una educación que desborda la mera enseñanza del maestro de escuela, saturando todos los momentos y espacios de la vida comunitaria. Tercera característica de la arquipolítica platónica: el despliegue de una *paideia* orientada a la plena asimilación de la ley comunitaria como *ethos*, costumbre, forma de vida. A esto apunta Rancière cuando sostiene que "la arquipolítica es la realización integral de la *physis* en *nomos*", la completa naturalización del orden legal (1996, p. 91). Esta tarea educativa implica la imposición de un orden del discurso que resguarde las competencias del filósofo ante las pretensiones de los imitadores y los advenedizos. Este orden del discurso exige, en primer lugar, la expulsión del sofista, hijo de la intermitencia democrática, que prepara sus discursos uno a uno, tal como un cocinero prepara un plato para cada gusto (2013, pp. 47-48, pp. 57-58). Pero también hay que librarse del poeta, artesano redoblado, imitador de imitadores, hijo de la variedad democrática, que se procura los aplausos de la multitud al devolverles el espectáculo confuso de su propia multiplicidad abigarrada (Rancière, 2010, p. 51; 2013, pp. 27-30, pp. 60-63). Rancière indica que Platón coloca las figuras del sofista y el poeta de un lado y otro del artesano, para recordarle al hombre de pueblo la ilegitimidad de su palabra y reforzar así el círculo que reserva para el filósofo el dominio exclusivo del *logos* (Rancière, 2013, pp. 68-69).

Así queda caracterizada la arquipolítica platónica: (1) la unidad y mismidad de la *politeia*, opuesta a la variedad e intermitencia democráticas; (2) la proporcionalidad invertida como principio que naturaliza el orden social; principio en virtud del cual el pueblo solo participa de la virtud cuando obedece (*sophrosyne*), y solo participa de la justicia cuando se dedica a sus propios asuntos; y (3) inscripción de la ley en la vida comunitaria mediante una *paideia* integral, asentada en un orden del discurso que

excluye a sofistas, poetas y otras figuras del pueblo, cerrando el círculo del discurso en torno al filósofo.

3. La ficción arquipolítica

Quisiera introducir en lo que sigue una serie de indicaciones de Leo Strauss en su lectura de la *República* de Platón, que contravienen la caracterización de la arquipolítica de Rancière. Tal como anticipamos, no es la intención de lo que sigue indicar errores u omisiones de Rancière, restituyendo una lectura de Platón que se pretenda verdadera y exhaustiva. No se procederá aquí a una reposición, ni exhaustiva ni esquemática, de la lectura straussiana de Platón. Más bien, se introduce en lo que sigue una serie discreta de señalamientos straussianos a efectos de hacer oír ciertos tonos disonantes en la lectura de Platón. A partir de estas disonancias, se pretende postular la pregunta de si todavía es posible aprender algo de la filosofía política platónica.

En primer lugar, interesa revisar el modo en que Rancière opone la república platónica no solo a la variedad de regímenes defectuosos, sino a la democracia en particular⁶. En la lectura de Rancière, la república, que es el régimen de lo uno y lo mismo, expresa el aborrecimiento platónico a la variedad e intermitencia características del régimen democrático y del hombre democrático. Confirma este aborrecimiento el desprecio con que el Sócrates platónico describe a la democracia en el libro VIII de *República*. La democracia se caracteriza por la libertad, por el derecho a decir y hacer lo que dicte el propio deseo. En ella, cada uno puede llevar el modo de vida que le plazca. El correlato de esta libertad es la máxima variedad. Como un manto abigarrado y multicolor, la democracia acoge todos los tipos de vida, todos los tipos de régimen. Sócrates sostiene que en la democracia los hijos no respetan a sus padres, los alumnos no respetan a sus maestros; hasta las bestias de carga circulan por las calles sin dejar

⁶ Respecto de la recusación platónica a todo régimen que no se avenga a la *politeia* de *República*, resulta instructiva la lectura de la *Carta V* (321c-322d). Allí, Platón indica que cada *politeia* tiene su propia *phôné* y que es tarea de la filosofía el avenirse a esa voz propia, ayudando a la ciudad a encontrar sus expresiones más sinfónicas.

pasar a los hombres. Hay una completa igualdad entre los sexos. En este régimen licencioso y permisivo, nadie está obligado a gobernar ni a ser gobernado; un hombre puede vivir en paz mientras su ciudad está en guerra; los condenados a muerte circulan libremente por las calles (557b-558a). Este último punto despierta la sospecha de Strauss. Es que cualquiera que conozca el destino de Sócrates puede captar que esta condena de la democracia es exagerada. "Platón escribe como si la democracia ateniense no hubiera ejecutado a Sócrates" (Strauss, 2006, p. 191). La descripción platónica de la democracia debe tomarse con pinzas.

Strauss señala otros elementos del libro VIII de *República*, que deberían llamar nuestra atención. Sócrates comienza el libro identificando cinco regímenes inferiores (monarquía o aristocracia, timocracia, oligarquía, democracia y tiranía) y asociándolos con el mito de las cinco edades de Hesíodo (la edad de los hombres de estirpe dorada, de plata, de bronce, la edad de la raza divina de los héroes y, finalmente, la edad de hierro). Resulta desconcertante que a la democracia corresponda la raza divina de los héroes. La democracia es el régimen más permisivo, el régimen que permite todos los tipos de vida, de los más bajos a los más elevados. Colige Strauss que "la democracia es el único régimen excepto el mejor en el cual el filósofo puede llevar su vida peculiar sin ser perturbado" (Strauss, 2006, p. 189)⁷. En efecto, el diálogo registrado en *República* tiene lugar en tiempos democráticos. Strauss recuerda la *Carta VII*, donde Platón afirma que la tiranía de los treinta hizo que el antiguo régimen democrático pareciera una edad "de oro" (324d). Agrega finalmente que, en Hesíodo, la raza divina de los héroes es la más cercana en virtud y justicia a la edad de oro (*Los trabajos y los días*, 155-165).

En los hechos, Sócrates vivió toda su vida en una democracia, fue a la guerra por una ciudad democrática, murió obedeciendo las leyes democráticas. Surge la pregunta de por qué el Sócrates platónico no consideró a la democracia como el mejor de los regímenes posibles. La indicación de Strauss remite a la economía dramática del diálogo contenido en *República*. En su descripción de la democracia, Sócrates tiene por interlocutor a Adimanto, que representa para Strauss al filósofo potencial⁸. Strauss

⁷ En el mismo sentido, debe leerse el epígrafe con que se abre este texto. El comentario de Menón a Sócrates sugiere que ninguna ciudad es tan hospitalaria a la filosofía como la Atenas democrática.

⁸ Strauss indica que, de manera imperfecta, Glaucón y Adimanto introducen las virtudes del guardián y el gobernante, respectivamente: "Del mismo modo en que Glaucón se había opuesto a la ciudad sana

indica que, si bien la democracia es hospitalaria con el filósofo, su ausencia de restricciones impide que filósofos potenciales asuman las exigencias de su iniciación en la filosofía. En este particular sentido, la democracia es incluso peor que la oligarquía, dado que incluso la oligarquía supone cierta restricción del deseo en función de la acumulación de riquezas.

Al dar por cierta la condena exagerada de la democracia por parte del Sócrates platónico, Rancière pierde de vista lo más evidente: que el peor régimen, el régimen más degradado y decadente, el régimen más opuesto a la república platónica, no es la democracia sino la tiranía.

Pasemos ahora a la segunda caracterización de la arquipolítica platónica. Rancière señala que Platón pretende resolver lógicamente el problema de la política, postulando el principio de la proporcionalidad invertida. Este principio, introducido en el libro III de *República* mediante la apelación mítica a la fábula de los tres metales, pretende congelar el orden social, asentando las jerarquías en una diferencia de naturaleza, sancionada por los dioses. Ahora bien, la interpretación que Rancière hace del mito de los metales y del orden jerárquico de la república pasa por alto una consideración básica. Rancière sostiene que la arquipolítica platónica apunta a una sociedad fundada y organizada en base al principio o *arché* comunitario. Debería resultar paradójico que la misma obra que establece el programa de una política del *arché* reconozca abiertamente que ese *arché* no existe más que como mentira noble (414b-c). Cualquiera que sepa leer sabe que el fundamento de la república platónica es una fábula. Rancière registra esta sinceridad de la arquipolítica, pero no le asigna mayor significación. Leo Strauss, en cambio, brinda a las mentiras nobles un tratamiento privilegiado.

En su lectura del libro III de *República*, Strauss señala que “la ciudad buena no es posible sin una mentira fundamental; no puede existir en el elemento de la verdad, de

porque sus ciudadanos no conocían los placeres de la mesa, y no porque carecieran de virtud, Adimanto se opone a la ciudad del campamento armando porque sus ciudadanos no poseen riqueza, y no porque carezcan de justicia genuina. Lo incompleto del razonamiento se corresponde con lo incompleto de la instrucción de los interlocutores.” (2006: 153).

la naturaleza" (2006, p. 150). Esta mentira fundamental tiene dos partes y dos objetivos. La primera parte de la mentira es la postulación de la hermandad de todos los ciudadanos en tanto hijos de la misma madre tierra. Con esta mentira, Platón indica el carácter artificial, ficticio de la distinción entre ciudadanos y extranjeros. La ciudad es artificial porque ninguna distribución del género humano en ciudades es natural⁹. El primer objetivo de la mentira noble es disimular esta artificialidad de la ciudad, reemplazar "la fraternidad de todos los seres humanos por la fraternidad de los conciudadanos" (Strauss, 2006, p. 151). La segunda parte de la mentira establece la desigualdad fundamental entre los hermanos. El segundo objetivo es establecer la naturalidad de la jerarquías sociales, agregar una sanción divina a estas jerarquías supuestamente naturales y proporcionar con ello el incentivo suficiente para que los guardianes, quienes portan armas, obedezcan las reglas de la ciudad y se consagren de modo incondicional a ella. En la reconstrucción provista por Strauss resuena la caracterización general del pensamiento del orden propuesta por Rancière; resuena la idea de que todo orden social se articula en la doble operación de distorsión: distorsión aritmética, que establece quiénes pueden tomar parte y quiénes no; distorsión geométrica, que establece en qué medida puede hacerlo cada quien y en qué medida no. En su lectura de *República*, Strauss da a ver que Platón es primero en tematizar el carácter problemático de todo orden social, es primero en señalar la ausencia de fundamento de todo recuento y toda repartición.

Consideremos, terceramente, la relación trabada que Rancière señala entre arquipolítica platónica y *paideia*. Recordemos que el proyecto arquipolítico de una comunidad organizada en base a un principio supone para Rancière una educación integral, que apunta a la asimilación completa de este principio como costumbre, como *ethos*. Esta *paideia* se asienta en un orden del discurso que debe excluir a sofistas, poetas y otras figuras del pueblo, cerrando el círculo del discurso en torno al filósofo. Correspondencia estricta entre la ciudad escuela y el rey filósofo.

⁹ "...quien es y quien no es un ciudadano depende de la ley y solo de la ley. La diferencia entre ciudadanos y no ciudadanos no es natural sino convencional. Por ende, todos los ciudadanos son en efecto 'hechos' y no 'nacidos'. Es la convención la que de manera arbitraria recorta un segmento de la raza humana y los dispone en contra del resto. (...) Para concluir, la ciudad es una multitud de seres humanos unidos no por la naturaleza sino únicamente por convención." (Strauss, 1953, p. 104; traducción propia).

Efectivamente, no es necesario que Strauss nos recuerde que la fundación de la ciudad buena exige el silencio de los sofistas tanto como el de los poetas. El silencio de los sofistas se consigue con la victoria de Sócrates sobre Trasímaco en el libro I de *República*; el silencio de los poetas, con su expulsión en el libro II. Sin embargo, la expulsión de sofistas y poetas no parece ser condición suficiente para la coronación del filósofo y la realización del proyecto educativo integral. Siendo que el pueblo es ignorante, no es posible razonar con él respecto la conveniencia de un gobierno de filósofos. La imposibilidad de entrar en razones con el vulgo amenaza con hacer naufragar la posibilidad de la mejor ciudad. En la reconstrucción de esta discusión, contenida en el libro VI de *República*, Strauss resalta la significativa reaparición de Trasímaco. Precisamente, en ocasión de la discusión sobre la posibilidad de hacer entrar en razones al vulgo, Sócrates comenta que él y Trasímaco acaban de hacerse amigos, sin haber sido antes enemigos (498c-d). Strauss indica que, tras profesar su novedosa amistad con el retórico Trasímaco, el filósofo Sócrates cambia de idea y de repente se convence de la posibilidad de persuadir al vulgo. Strauss indica entonces que la realización de la mejor ciudad depende de la forma correcta de persuasión, que es “proporcionada por el arte de la persuasión, el arte de Trasímaco”. De allí que Strauss sentencie que “sin 'Trasímaco' [esto es, sin la retórica] nunca habrá ciudad justa”. La realización de la mejor ciudad depende del arte de la retórica, bajo la dirección del filósofo y al servicio de la filosofía. Del mismo modo en que Sócrates se hace amigo de Trasímaco en el libro VI, también se hace amigo de los poetas en el libro X. Al reflexionar sobre el retorno controlado de los poetas a la ciudad, Strauss sostiene que “para Sócrates, la poesía solo es legítima cuando es ministerial” y sentencia que “el más grande ejemplo de poesía ministerial es el diálogo platónico” (2006: 196-7). De este modo, el problema de la realización de la ciudad justa obliga a Sócrates a volver sobre sus pasos, derogando la expulsión de retóricos y poetas.

Strauss nos da a ver que la realización de la ciudad justa resulta extremadamente improbable. Hasta aquí, Sócrates ha debido apelar a la expulsión de sofistas y poetas, a la difusión de mentiras nobles, a la expropiación de los guardianes, a la reforma

educativa integral, a la reconciliación con la retórica y la poesía. En este punto, nada parece ser suficiente para la realización de la ciudad justa. En este marco, el Sócrates platónico introduce una condición ulterior para la realización de la ciudad justa, a saber: la expulsión de todos los mayores del diez años (540d-541b). Strauss enfatiza la significatividad de este pasaje. Es que nadie puede ser tan ingenuo como para creer que el filósofo –apoyándose en las mentiras, la retórica, la poesía o lo que sea– logre persuadir a todos los ciudadanos mayores de abandonar sus hogares, sus hijos y su patria en aras de la realización del ideal del filósofo. Solo cabe aquí una explicación: el Sócrates platónico no puede estar hablando en serio. El corolario inevitable es que, lejos de indicar las elevadas exigencias a efectos de la realización de la ciudad justa, toda la economía dramática de *República* parece orientada a advertir sobre la imposibilidad de erigir un orden social a imagen de una idea. Lejos de resolver el problema político mediante la postulación de un principio o un ideal, "la *República* es el análisis más amplio y más profundo de todos los tiempos del idealismo político" (Strauss, 2006, p. 184).

En definitiva, en su reconstrucción de la economía dramática del texto de *República*, Strauss no solo da a ver que el proyecto de la ciudad justa, la realización de un orden en base a un principio fundamental, debe apoyarse en una mentira, en una distorsión de la naturaleza; también da a ver que la realización de ese proyecto es altamente improbable, sino imposible. *República* indica dos veces la ficción arquipolítica: la primera, señalando el carácter ficticio de todo fundamento; la segunda, señalando el carácter ficticio de la posibilidad de su realización¹⁰. De este modo, Platón no resulta el primer filósofo en proponer una arquipolítica, sino el primero en criticarla.

La plausibilidad de esta lectura de *República* obliga no solo a revisar el alcance de la crítica de Rancière a la arquipolítica: obliga también a revisar la novedad aducida por el llamado pensamiento político postfundacional, siendo que solo a partir de una cabal comprensión de aquello que se tiene por "fundacionalista" resulta posible sostener con rigor histórico y consistencia teórica una postura "postfundacional"¹¹.

¹⁰ "De hecho, la *República* nunca abandona la *ficción* de que la ciudad justa es tanto sociedad de seres humanos, distinta a una sociedad de dioses o de hijos de dioses (*Leyes* 739b-e), sea posible." (Strauss, 2006, p. 186; subrayado añadido).

¹¹ Gabriela Rodríguez y Julián Villani (2013) proveen la revista más actualizada de la relación entre Jacques Rancière y el pensamiento postfundacional. Ver también en esta línea las indicaciones de Slavoj Žižek (2001, pp. 201-7), Ernesto Laclau (2005, pp. 103-9) y Oliver Marchart (2009, pp. 109-112).

4. El texto filosófico

Pecaríamos de ingenuidad si creyéramos que Rancière no está advertido de la posibilidad de esta lectura. Su alejamiento respecto de Platón no es fruto del error o la omisión, sino producto de una decisión deliberada y consciente. Precisamente, en *El desacuerdo* Rancière detiene su exposición de la arquipolítica para preguntarse por la posibilidad de otras interpretaciones de Platón. Al respecto, sentencia que “asimilar [la invención platónica] a la utopía del filósofo o al fanatismo de la ciudad cerrada significaría reducir el alcance y desconocer la herencia de esta arquipolítica” (1996: 91). Con esta sentencia, Rancière llama a desestimar dos lecturas de Platón: por un lado, la lectura de Karl Popper que identifica al platonismo como enemigo de la sociedad abierta; por otro lado, la lectura que identifica al platonismo con un programa ideal, orientado a mostrar los límites de todo idealismo. Esta segunda lectura, con que Rancière barre, es plausiblemente la de Leo Strauss que venimos de reponer, sino fragmentariamente. Lo que debe llamar nuestra atención es que la desestimación de estas dos lecturas, la desestimación de Popper y de Strauss, no se hace en aras de la verdad filosófica o la precisión hermenéutica. Más bien, estas lecturas deben ser obviadas porque desconocen el alcance y la herencia del platonismo; particularmente, porque no contribuyen a denunciar los modos en que el platonismo opera en el debate francés contemporáneo. Así, la lectura que Rancière hace de Platón se confiesa determinada por la polémica específica al debate francés contemporáneo y por los modos en que el republicanismo francés apela a Platón para sostener un discurso de la universalidad, la armonía y la responsabilidad ciudadana¹². Surge la pregunta de si

¹² “en la década de 1980 podemos decir que la *doxa* dominante marxista había dejado paso a una nueva *doxa* que decía precisamente: 'es hora de volver a la política', y ello en el contexto de un descenso de los movimientos sociales, del reflujo en cierto modo general de los movimientos de emancipación. Ese 'retorno a la política' pasaba por Hannah Arendt, Leo Strauss, y por la consigna de una vuelta a los clásicos griegos, a la concepción clásica del bien común, a una política basada en la posesión común del lenguaje, y cosas por el estilo. En este periodo trabajé sobre Grecia para mostrar cómo la división estaba ya constituida en aquel momento inicial: no he llevado a cabo una investigación arqueológica para demostrar cómo la política comenzó en Grecia, sino más bien una investigación que podríamos llamar polémica para

nuestra lectura de Platón debe dejarse condicionar por los debates de la política francesa contemporánea. Entiendo que, al transparentar sus preocupaciones coyunturales y su vocación polémica, Rancière nos advierte una y otra vez de la necesidad de establecer nuestras propias mediaciones.

Si resulta admisible que la lectura rancièrea de Platón está determinada por su polémica con el republicanismo francés, es posible dar un paso más e indicar que esta lectura está a su vez sobredeterminada por la polémica de Rancière con el marxismo¹³. Es que, como hemos visto, la arquipolítica platónica parece anticipar toda una serie de estrategias de anulación de la política características de la filosofía marxista. El mito de los metales anticipa la legitimación del gobierno de las élites comunistas sobre los obreros, que solo se preocupan por hacer dinero¹⁴; el orden del discurso filosófico anticipa el secuestro de la palabra obrera por los órganos del partido¹⁵. Significativo es, en este punto, el esfuerzo sistemático de Rancière por conducir las tríadas platónicas a la diáda marxista de la lucha entre dos clases: la tríada filósofo-guardián-artesano transformada en el binomio gobernantes-goberandos; la tríada sabiduría-coraje-moderación transformada en el binomio virtud-obediencia; la tríada filosofía-sofística-poesía transformada en el binomio *logos* del filosófico-silencio del artesano. Rancière modela la arquipolítica platónica en función de su crítica a la metapolítica marxista. Al hermanar arquipolítica platónica y metapolítica marxista, interviene en el debate

contraponer otra Grecia a la Grecia preconizada bajo los auspicios de Platón, Aristóteles, Leo Strauss, Hannah Arendt..." (Rancière, 2007b, p. 50). Ver también Rancière (1996, p. 14).

¹³ Respecto de su ruptura con el marxismo francés y, en particular, con Louis Althusser: "...el althusserismo se había convertido claramente en una filosofía del orden: había que hacer caso a la ciencia; había que callarse y esperar a que la ciencia determinara las condiciones objetivas de la transformación del Partido, de la revolución, etc." (Rancière, 2007b, p. 49). Notar que nuestra hipótesis controvierde, sin embargo, la siguiente indicación de Rancière: "[con excepción de *La lección de Althusser*, 1974] todo el resto de mi trabajo ha sido completamente independiente tanto del pensamiento de Althusser como de aquella ruptura con Althusser." (Ídem).

¹⁴ "El comunismo es un sistema que solo fue pensado para la élite de los guardianes de la ciudad (...) La cuadratura del círculo filosófico es, en el fondo simple de formular: para que la ciudad esté bien organizada, hace falta –y basta con– que el poder de los dominantes sobre los dominados sea el poder de los comunistas sobre los capitalistas." (Rancière, 2013, pp. 38-39). Ver también Rancière (1996, pp. 89-91).

¹⁵ "Con el esclavo de Menón, Platón inventó una de las figuras más duraderas y más temiblemente eficaces de nuestro pensamiento: este proletario puro que siempre podemos, según las necesidades, oponer al artesano o deslizar bajo su imagen; el hombre en quien la posibilidad de perder sus cadenas solo existe como decreto del filósofo, por lo tanto solo las perderá en las reglas; el desposeído absoluto cuyas virtualidades infinitas deben desalentar las mediocres y artesanales aspiraciones de los otros." (Rancière, 2013, pp. 54).

francés acusando las complicidades de republicanos y marxistas. En suma, en un gesto que remeda a Karl Popper, Rancière modula su lectura de la filosofía clásica a efectos de descargar sobre Platón las acusaciones que le caben a Marx (Popper, 2010)¹⁶. En los términos más sucintos posibles, diremos lo siguiente: la aquipolítica no existe sino como efecto de una lectura de Platón difractada por la polémica de Rancière con el republicanismo y el marxismo francés contemporáneos.

Resta preguntarnos qué uso podemos darle a nuestra tradición filosófica. Con esto volvemos al problema que motivó esta intervención: ¿existe la filosofía política? ¿Puede el discurso filosófico tener efectos políticos relevantes, efectos que no equivalgan a la prórroga de minorías y tutelas? Esta pregunta no se responde. Pero sobre ella, es posible decir algo. Rancière indica que el texto jurídico admite dos estrategias de lectura: una de ellas es la que contrapone la igualdad en el texto a desigualdad en los hechos, para denunciar la falsedad del texto. La otra también contrapone la igualdad del texto a la desigualdad en los hechos, pero para reclamar la verificación de la igualdad prometida. Rancière identifica a la primera estrategia con el silogismo de la sospecha, habitual en la crítica teórica; e identifica a la segunda con el silogismo de la emancipación, característica del discurso político polémico (Rancière, 2007c, pp. 70-1). Nada obsta a la posibilidad de dar un paso más, y prorrogar estas dos estrategias a la lectura del texto filosófico. Al denunciar mistificaciones y falsedades de la tradición filosófica, Rancière conduce una lectura del texto filosófico articulada en el silogismo de la sospecha. Se abre la posibilidad de revertir la lectura del texto filosófico, de hacerlo operar como herramienta de verificación de igualdad; de hacer que el texto diga de la igualdad de cualquiera con cualquiera.

Finalmente, la tradición de filosofía política, tomada en su materialidad de cosas escritas, tomada en su materialidad logográfica, puede servir para una práctica de aprendizaje. Los diálogos platónicos, por caso, están al alcance de cualquiera que sepa leer; y sin embargo Strauss nos sugiere que estos diálogos no dicen a todos lo mismo. Strauss da a ver que el ejercicio reiterativo de la lectura gratifica al lector atento

¹⁶ Se señala que la primera edición en francés de esta obra es de 1980.

diciéndole nuevas cosas, cosas distintas. El mismo Strauss que da a ver este arte de la escritura platónica, no exige a sus lectores del esfuerzo de la lectura. Más que explicar el texto de Platón, Strauss contribuye a complicar su lectura, esto es, a tomar conciencia de la complejidad, el desafío y las retribuciones implicadas en el arte de leer. Habría que ajustar la distancia de propósito y de método entre la técnica de escritura de Platón, la técnica de lectura atenta de Leo Strauss y la técnica de enseñanza universal de Joseph Jacotot.

Referencias

- Arendt, Hannah. 2003.** *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Paidós, Buenos Aires.
- Foucault, Michel. 1992.** "Los intelectuales y el poder. Entrevista Michel Foucault – Gilles Deleuze." en *Microfísica del poder*. La Piqueta, Madrid.
- Foucault, Michel. 2008.** *Le gouvernement de soi et des autres*. París, Gallimard.
- Hesíodo. 2006.** *Teogonía y otros escritos*. Gredos, Madrid.
- Kant, Immanuel. 2005.** *Crítica del juicio*. Losada, Buenos Aires.
- Kant, Immanuel. 2004.** *Filosofía de la historia*. Terramar, La Plata.
- Laclau, Ernesto. 2005.** *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Marchart, Oliver. 2009.** *El pensamiento político postfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Platón. 1992.** *Diálogos*. Gredos, Madrid.
- Popper, Karl. 2010.** *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós, Madrid.
- Rancière, Jacques. 2013.** *El filósofo y sus pobres*. UNGS e INADI, Polvorines y Buenos Aires.
- Rancière, Jacques. 2010.** *Momentos políticos*, Capital Intelectual, Buenos Aires.
- Rancière, Jacques. 2007a.** *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Libros del Zorzal, Buenos Aires.
- Rancière, Jacques. 2007b.** "'La democracia es el poder de cualquiera'. Entrevista a Jacques Rancière." *El viejo topo*, págs. 47-53.
- Rancière, Jacques. 2007c.** *En los bordes de lo político*, La Cebra, Buenos Aires.
- Rancière, Jacques. 2006.** *El odio a la democracia*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Rancière, Jacques. 1996.** *El desacuerdo. Política y filosofía*. Nueva Visión, Buenos Aires.

Rodríguez, Gabriela y Villani, Julián. 2013. “Jacques Rancière, lector de la diferencia política.” // *Simposio de Teoría y Filosofía Política. Lecturas contemporáneas de los clásicos*, Universidad Nacional de La Matanza, San Justo, 28 de noviembre de 2013.

Ruby, Christian. 2011. *Rancière y lo político*. Prometeo, Buenos Aires.

Spivak, Gayatri. 1988. “Can the subaltern speak?” Nelson, C. & Grossberg, L. (eds.) *Marxism and the Interpretation of Culture*. Macmillan, Basinstoke.

Strauss, Leo. 1953. *Natural Right and History*. Univesity Press, Chicago.

Strauss, Leo. 2006. *La ciudad y el hombre*. Katz, Buenos Aires.

Zizek, Slavoj. 2001. *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Paidós, Buenos Aires.

Tramitación del artículo:

Sometido: 03/01/2014

Aceptado: 12/11/2014