

10. LAS VOCES DE *TEOGONÍA* Y *TRABAJOS Y DÍAS*. LA HORA DE LA POLÍTICA: UN DIÁLOGO ABIERTO CON PLATÓN

10. VOICES FROM *THEOGONY* AND *WORKS AND DAYS*. THE HOUR OF THE POLITICAL: AN OPEN DIALOGUE WITH PLATO

María Cecilia Colombani

Resumo

O presente trabalho se propõe a pensar as continuidades que ocorrem nas obras de Hesíodo, *Teogonia* e *Os Trabalhos e os Dias*, em relação à noção de *kosmos* e ver como essas continuidades se dão, tanto em relação à ordem cósmica, como ao universo social, para implantar, por sua vez, um modelo de relação saber-poder a partir dos agentes que são favoráveis a essa ordem. A proposta é dada no âmbito do deslocamento da poesia para a filosofia, compreendendo tanto o *logos* poético como a filosofia, como estruturas de pensamento que, sob a lógica especial que as sustentam, dão conta da forma como que se relacionam as palavras e as coisas em uma determinada configuração histórica.

Palavras-chave | Saber | poder | linguagem

Abstract

The present work proposes to consider continuities that occur in the works of Hesiod, *Theogony* and *Works and Days*, in relation to the notion of *kosmos* and see how these continuities present themselves, both in relation to the cosmic order and to the social universe, to deploy, in turn, a model of knowledge-power relationship originating with agents favorable to this

order. The proposal takes into account the shift from poetry to philosophy, including both the poetic *logos* as well as concerns of philosophy, such as structures of thought that, conscious of the particular logic that sustains them, are able to take into consideration how they relate to the words and things of their particular historical configuration.

Keywords | Knowledge | power | language

María Cecilia Colombani é Professora titular de problemas filosóficos e antropologia filosófica da Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades da Universidad de Morón. Investigadora principal e coordinadora de projetos de pesquisa da Universidad de Morón. Professora titular de história da filosofia antiga e problemas especiais de filosofia antiga na Facultad de Humanidades da Universidad Nacional de Mar del Plata. Autora de diversos capítulos de livros e de mais de uma centena de artigos apresentados em congressos da área. Autora de *Hesíodo, Una Introducción Crítica* (Buenos Aires, Santiago Arcos Editor, 2005), *Homero, Una introducción crítica* (Buenos Aires, Santiago Arcos Editor, 2005) e *Foucault y la política* (Buenos Aires, Prometeo, 2009).

María Cecilia Colombani is a Full Professor of philosophical anthropology and philosophical problems in the School of Philosophy, Educational Sciences and Humanities at the University of Morón, Argentina and Principal Researcher and Coordinator of research projects at the University of Morón. She is also Full Professor of the history of ancient philosophy in the School of Humanities of the Universidad Nacional de Mar del Plata. Author of several book chapters and more than a hundred papers presented at conferences in the field, she has published *Hesíodo, Una Introducción Crítica* (*Hesiod, A Critical Introduction*, Buenos Aires, Santiago Arcos Editor, 2005), *Homero, Una introducción crítica* (*Homer, A Critical Introduction*, Buenos Aires, Santiago Arcos Editor, 2005) and *Foucault y la política* (*Foucault and Politics*, Buenos Aires, Prometheus, 2009).

Las voces de *Teogonía* y *Trabajos y Días*. La hora de la política: un diálogo abierto con Platón

María Cecilia Colombani

Introducción

El presente trabajo propone pensar las continuidades entre los dos grandes poemas de Hesíodo, *Teogonía* y *Trabajos y Días* en relación a la **noción de *kosmos*** y ver cómo esa línea de continuidad impacta en la relación saber-poder. Ubicamos la propuesta en el marco del desplazamiento de la poesía, especie de filosofía popular, a la filosofía, esto es, en el marco del pasaje de un esquema mental a otro, entendiendo tanto al *logos* poético como a la filosofía como estructuras de pensamiento que, bajo la lógica particular que las ampara, dan cuenta de la forma que en se traban las palabras y las cosas en una determinada configuración histórica.

Si bien *Teogonía* parece ser el texto emblemático que alude a la noción de *kosmos*, en la medida en que la dramaturgia divina allí desarrollada representa la clave de la organización cósmica ante el triunfo definitivo del orden-legalidad-justicia por parte del poder-saber de Zeus, no es menos cierto que *Trabajos y Días* representa la otra cara de la noción aludida, ya que su contenido representa la más alta preocupación poética por organizar el *kosmos*-legalidad social.

Entendemos la idea de *kosmos* en el marco de su propio campo de significación: orden, universo, asociado al campo lexical del verbo *kosméo*, arreglar, ordenar, dar forma, embellecer. En ambos poemas parece darse la posibilidad de relevar la problemática del orden, asociado a la idea de legalidad; en un caso, en el marco general de la estructura cósmica; en el otro, en el escenario socio-político de la vida en relación, de los hombres en sus vínculos intersubjetivos y de la posibilidad de fundar una aldea o ciudad justa.

En segundo lugar, queremos abordar la cuestión del sujeto ético-político, la consolidación del *aner politikós*, de presencia privilegiada y determinante en la Atenas Clásica, y ver cómo Hesíodo representa un antecedente de la cuestión, jerarquizando en la interpretación de *Trabajos y*

Días, cuestiones de neto sesgo político. La organización del *kosmos* social no es ajena a la consolidación de un tipo de sujeto instalado subjetivamente al interior de ese doble frente solidario: la ética y la política, términos que oportunamente redefiniremos; se trata, más bien, de la condición de posibilidad de plasmar un orden justo, a partir de la constitución de sujetos que abrazan la virtud como *ethos*.

En última instancia, la idea que parece sobrevolar ambos poemas y, por ende, ambas preocupaciones, es la **noción de justicia** en tanto correcta distribución de los *topoi* respectivos, ya sean dioses o potencias, en el caso de *Teogonía*, como arquitectura emblemática del orden divino, ya sean hombres o instituciones, en el caso de *Trabajos y Días* como poema didáctico, posibilitante de un orden humano más justo.

La clave de la noción de orden está precisamente en el justo respeto de las jerarquías respectivas que se pongan en juego, tanto en el escenario cósmico, como en el social. Ese respeto no es otro que el cuidado por la arquitectura misma de lo real en su conjunto.

Las líneas de *Teogonía*. Poder, Saber y Justicia

Instalarnos en el relato cosmogónico nos sitúa en un modelo de relación entre las potencias divinas de marcado sesgo agonístico. Sabemos que el modelo de la batalla perpetua, en tanto ejercicio polémico de las relaciones de poder que se juegan entre las potencias religiosas, acompaña la lógica del Olimpo; sabemos que la lucha de contrarios se perfila como un paradigma explicativo, no sólo de la narrativa mítica, como *logos theokrantos* (Colombani, 2005), sino también, de la ulterior narrativa filosófica, que hace del *agon* entre contrarios la llave interpretativa de lo real. En definitiva, la realidad se muestra como un campo de fuerzas en constante disputa.

La paz nunca es perpetua porque el poder no lo es (Foucault, 1992: p. 56). Conocemos las reglas de juego de su funcionamiento y sabemos que el mismo es móvil, dinámico, inasible en una posesión definitiva, al menos en la etapa de consolidación del mismo, hasta el triunfo definitivo de Zeus, tras la batalla contra Tifón. Podríamos pensar en un modelo de acumulación

del poder tras la continuidad de batallas, un modo de ejercicio estratégico del poder que se ve acrecentado y consolidado a partir de cada victoria y que, a su vez, se ve legitimado por el ejercicio de la justicia y la prudencia que Zeus parece esgrimir, convirtiéndose por ello en el garante de ese mismo orden.

Repasemos el último episodio que *Teogonía* devuelve en su gesta organizativa de lo cósmico. Luego de haber vencido a los Titanes, una nueva figura pone en peligro el orden establecido, lo cual compromete la representación misma de lo real porque es a partir de la percepción del orden impartido por Zeus que se tiene una visión optimista del *kosmos*, tal como sostiene Louis Gernet (1984). Por varios motivos, pues, es impensable la pérdida de la *arkhe*, en su doble sentido de mando, autoridad, poder, soberanía y principio rector o principio ordenador.

Tifón es el nuevo enemigo. En efecto, su aparición es tardía en el poema hesiódico y así lo expresa el poeta: "Luego que Zeus expulsó del cielo a los Titanes, la monstruosa Gea concibió a su hijo más joven, Tifón, en abrazo amoroso con Tártaro preparado por la dorada Afrodita" (Hesíodo, 2000: vv. 820-825). Luego de la escalofriante descripción que propone Hesíodo, nos hace saber que, efectivamente, el *kosmos* hubiera corrido serio peligro y que el propio Tifón "hubiera reinado entre mortales e inmortales, de no haber sido tan penetrante la inteligencia del padre de hombres dioses" (vv. 836-837). Una vez más, el orden, *kosmos*, es sinónimo de *Dike* porque lo que Zeus logra es poner las cosas en su lugar, darle a cada uno su espacio, su rango y destino y evitar cualquier tipo de desorden, esto es, de no lugar.

El fragor de la batalla vuelve a expresarse en términos fuertemente bélicos, dando cuenta del modelo agonístico que hemos propuesto como marco interpretativo, entendiendo que la mismísima organización cósmica es un hecho político: "tronó reciamente y con fuerza" (vv. 839), "resonó la tierra, el ancho cielo arriba, el ponto, las corrientes del Océano y los abismos de la tierra" (vv. 840-842), "se tambaleaba el alto Olimpo" (vv. 842), "se levantó el soberano" (vv. 843), "gemía lastimosamente la tierra" (vv. 843), "un ardiente bochorno se apoderó del ponto" (vv. 844), "hervía la tierra entera, el cielo y el mar" (vv. 847), "enormes olas se precipitaban"

(vv. 848), "se originó una conmoción infinita" (vv. 850). Este es exactamente el peligro mayor: una conmoción que afecte la legalidad del universo, y lo ponga en estado de *an-arkhía*, en tanto suspensión del principio rector.

Un Zeus poderoso, dotado del trueno, su fuerza y el rayo, sus armas invencibles, termina envolviendo en llamas las monstruosas cabezas del hijo de Gea, hasta que, fulminado por la acción benefactora del dios, "cayó entre los oscuros e inaccesibles barrancos de la montaña" (vv. 860-861). El poema, en su riqueza de imágenes, devuelve las líneas oscuras y sombrías de ciertas potencias y sus respectivos destinos finales, al tiempo que se profundiza la lección hesiódica de comprender lo real en su conjunto bajo la lógica del linaje, uno positivo, de matriz diurna y luminosa, y otro negativo, de rostro nocturno y tenebroso.¹

Ahora sí el *kosmos* reposa en orden. Zeus parece descansar prudentemente tras la batalla. El universo y los hombres le deben una vez más el optimismo de su organización. La gloria lo acompaña, como corresponde a quien ha sido el prudente *strategos* de una batalla difícil, llena de dificultades, que sólo la prudencia del padre de hombres y dioses pudo resolver con justicia, evidencia una primera marca de la relación saber-poder, que ha sido uno de los tópicos que nos propusimos relevar. "Luego que los dioses bienaventurados terminaron sus fatigas y por la fuerza decidieron con los Titanes sus privilegios, ya entonces por indicación de Gea animaron a Zeus Olímpico de amplia mirada para que reinara y fuera soberano de los Inmortales. Y él les distribuyó bien las dignidades". (vv. 881-886). Zeus ha dado, con su acción prudente, una lección de la ecuación saber-poder.

El poder reposa en las mejores manos. En el marco de una visión representacionista del poder,² donde el esquema que mejor se adecua a un dispositivo semejante es el de la pirámide, Zeus reina en la cúspide de la misma. Su ojo sabrá custodiar la obra realizada. Poder, saber y prudencia se hermanan en una figura paradigmática, modelo eterno del deseo de

¹ Colombani, María Cecilia.

² La totalidad del presente trabajo ha supuesto las consideraciones de Michel Foucault en torno a la noción de poder, propias del período genealógico de su producción intelectual, donde el núcleo de preocupación filosófica es el ejercicio del poder.

justicia y orden. Zeus consolida un tipo de poder que se logra desde la capacidad de saber, de contar con las herramientas, *tekhnai*, que posibilitan un ejercicio positivo del poder, productor de transformaciones y efectos sobre lo real.

El Hesíodo político: Las voces de *Trabajos y Días*.

La lectura de *Trabajos y Días* que proponemos se encuadra en el horizonte ético-político-antropológico; creemos ver en Hesíodo, a propósito de este relevamiento de las condiciones posibilitantes de una sociedad más justa, un hito que lo ubica en el enclave de una incipiente y embrionaria aún preocupación filosófica, o, al menos, de una resuelta problematización ética, en tanto preocupación por el *ethos*, actitud, costumbre, modo o manera de vivir.

La lectura canónica que ha hecho la crítica con Olof Gigon a la cabeza, de la cual nos nutrimos y seguimos como marco interpretativo, ha ubicado a Hesíodo en esa zona oscura, de fronteras imprecisas entre poesía y filosofía, propia de la Grecia arcaica; en ese *topos* de "sendas embrolladas", donde, lentamente se va instituyendo un cambio de *logos*, de esquema mental, en tanto forma de concebir lo real.

Las relaciones entre lo que parece declinar y lo que parece emerger son problemáticas y obedecen siempre a una lógica de la complejidad, que no puede ser captada bajo formas unívocas y cristalizadas de cese y ruptura. Más vale hay que pensar en un suelo movedizo, en un magma de significaciones vivas y complejas que conviven, que se superponen, que combaten por su institución o su pervivencia.

Es en este suelo donde Gigon se ha parado y ha trabajado los núcleos filosóficos presentes en *Teogonía* como relato emblemático de la totalidad. El problema del ser, del todo, del origen, de la verdad y de la transmisión de la verdad han sido los hilos que Gigon ha encontrado para hilvanar el tapiz del Hesíodo-filósofo, corriendo, al modo de un excavador, las líneas coordenadas del nacimiento de la filosofía.

Nuestro interés es ampliar esta línea de análisis y ver cómo en *Trabajos y Días* también encontramos hilos que bordan ese mismo tapiz,

haciendo de Hesíodo un testigo clave de la transición entre poesía, especie de filosofía popular, según Louis Gernet, y filosofía.³ Quizás los versos que alertan a Perses antes del proemio sobre el trabajo, sean una síntesis de esta preocupación inaugural:

iOh Perses! Grábate tú esto en el corazón; escucha ahora la voz de la justicia y olvídate por completo de la violencia. Pues esta ley impuso a los hombres el Cronión: a los peces, fieras y aves voladoras, comerse los unos a los otros, ya que no existe justicia entre ellos; a los hombres, en cambio, les dio justicia que es mucho mejor (Hesíodo, *Trabajos y Días*, 2000: vv. 275-280).

El *kosmos* social: una preocupación vinculada a los modos de subjetivación

La cita precedente es la clave antropológica de nuestro trabajo. Hesíodo parece estar escribiendo una lección antropológica inaugural, al poner en tensión el universo humano frente a la condición animal. La diferencia entre el hombre y el animal gira en torno a la noción de justicia como noción antropológica, instituyente del *kosmos* que habitan los hombres. Hesíodo está abriendo el juego de la reflexión filosófica en materia del universo humano. Los animales, incrustados en la naturaleza y fijados a ella, sin posibilidad alguna de extrañamiento, carecen de ley.⁴

Si a los animales les compete comerse los unos a los otros, por su incapacidad simbólica de retardar, diferir, aplazar y mediatizar respuesta

³ Gernet, L. en su *Antropología de la Grecia Antigua* alude a la poesía como una especie de "filosofía 'popular'" precisamente porque este logos arcaico da cuenta de la primera organización del *kosmos*, como aquello que un griego percibe, intuyendo que por detrás del caos aparente, se mantiene una cierta legalidad que es fruto de la acción de los dioses. Esta especie de "filosofía popular" va de la mano de una visión optimista del mundo, que es la que impera en la ciudad. Los dioses nos tienen reservado un orden-legalidad que resulta intuible pero no visible absolutamente.

⁴ Pensamos en la bibliografía clásica de la Antropología Filosófica para esta afirmación. Tanto Max Scheler como Ernst Cassirer, Martin Buber o Emanuel Mounier, por nombrar sólo algunos autores clásicos de la disciplina, aluden a esta diferencia entre ambos topoi, más allá de la noción legitimadora de tal diferencia o del marco teórico donde se instalen; se trate de un planteo espiritualista o de una abordaje materialista, el hombre parece estar transido por un plus que lo territorializa a otro espacio ontológico, ya sea en la línea de la continuidad o en la apuesta de la discontinuidad, el ser hombre entraña otras dimensiones, traducidas, precisamente, en la capacidad de gestar un *kosmos* humano.

alguna,⁵ a los hombres les compete el mundo de la cultura, como universo subjetivante, como *topos* habitable. Los hombres pueden y deben, para devenir en tales, elevar a su equipo simbólico, el estímulo que los animales no pueden mediatizar y responden en consecuencia: comiéndose los unos a los otros. Tal es la misión didáctica de introducir la fábula del halcón y del ruiseñor como ejemplo de esta incapacidad simbólica.

A los hombres Zeus les ha otorgado la justicia como herramienta de consolidación de un universo humano; si el animal sólo posee naturaleza, el hombre tiene capacidad poiética, haciendo, precisamente del campo lexical del verbo *poieo*, las marcas de su humanidad, y, en esa línea, ser capaz de otorgarse un mundo, de "ser en el mundo". En este punto retorna una intuición que Gigon recoge en su relevamiento: Zeus opera como el garante de la consolidación del orden. Si ya ha operado como garantía del orden instituido en *Teogonía*, erigiéndose como el gran ordenador, ahora es el claro garante del *kosmos* humano, en tanto dador y protector de la justicia.

La voz de la justicia, devenida en posibilidad de constitución del *topos* antropológico, aleja de otra marca que delimita ambos territorios, el animal y el humano: la violencia. Los animales no tienen otra posibilidad que la violencia como huella dominante; sólo los hombres, en su gesta subjetivante de volver lo *incultus* en *cultus*, son capaces de aplazar la violencia en aras del *logos*, como marca humana. *Trabajos y Días* parece ser la lección emblemática de esa capacidad transformadora de lo *incultus* en *cultus*, a partir del efecto del trabajo como marca antropologizante.

Esta es la máxima a respetar. No hay *kosmos* humano, más allá de las ulteriores características que el mismo tenga, sin esta primera lección que sólo los hombres saben respetar, las reglas que la justicia impone:

Y así, si alguien quiere proclamar lo justo a conciencia, a él le concede prosperidad Zeus de amplia mirada; mas el que con sus testimonios perjura voluntariamente y con ultraje de la justicia causa algún daño irreparable, de éste queda luego una estirpe cada vez más oscura, en tanto que se hace

⁵ Cassirer en su Antropología Filosófica se refiere a un círculo funcional, estímulo-respuesta, del cual el animal no puede salir, constituyendo una pura mismidad con la naturaleza; el hombre, en cambio, es capaz de romper ese círculo funcional y elevar el estímulo a su capacidad simbólica para que la respuesta sea una respuesta humana.

mejor la descendencia del varón de recto juramento (Hesíodo, 2000: vv. 280-286).

Un nuevo dato refuerza la lectura antropológica que venimos persiguiendo: el tema de la conciencia. El hombre es capaz de actuar con conciencia, de asumirse como responsable de su acción, cosa que el animal no puede hacer, y, desde ese espacio, la problemática por el *ethos* resulta dominante en el poema.

Asimismo, hay una referencia interesante en torno al compromiso futuro de la acción. El hombre que no asume su conducta éticamente compromete a su descendencia, extendiendo sobre ella un manto de oscuridad, impactando con su acción el destino de lo por venir. Acatar la justicia es, en última instancia, dar testimonio de la propia humanidad,

pero una justicia que no es agonal (la del halcón: el fuerte puede hacer lo que quiere con el débil), sino una nueva justicia ratificada por Zeus que hace prosperar a quienes la acatan y destruye a los injustos. Es precisamente esa justicia la que Hesíodo pide para su ciudad y que opone el mundo de los animales (la fábula) al de los hombres (Pérez Jiménez *apud* Hesíodo, 2000: p. 79).

Desde esta escucha y desde esta instalación interpretativa, sostenemos que hay en Hesíodo una clara alusión política, ya que creemos que está apareciendo un tipo de justicia para su ciudad que no puede prescindir de la justicia en el individuo. Por eso la advertencia a Perses, que parece encarnar el contra-modelo de lo que debe ser un hombre justo; por eso su denuncia contra los *dorophagoi* como aquellos que impiden la consumación del orden justo. En este punto aparece, a nuestro criterio, el Hesíodo que anticipa la preocupación clásica del sujeto ético-político. Parecen estar emergiendo dos tipos de *ethos* y dos tipos de acción política, que ubicamos como antecedente de la preocupación ulterior por la constitución del *aner politikos*.

Perses es, como anticipamos, el contra modelo y el universo de recomendaciones que su hermano le abre es, justamente, el escenario deseable de la constitución ética; pero, la referencia a los reyes

devoradores de regalos, nos permite intuir la preocupación política como frente solidario. Pareciera estar hilvanándose la complementariedad clásica entre hombre y ciudad u hombre y aldea, donde ética y política constituyen *topoi* indisociables y estructuralmente complementarios.

Si sumamos a la lectura cosmogónica que hemos propuesto en términos políticos, esta lectura ético-política de *Trabajos y Días*, veremos que, en ambos casos, la idea de orden y justicia es la clave, tanto de la consolidación del universo, como de la constitución del sujeto, como llave de la posibilidad de instituir una ciudad.

Desde este suelo proponemos, a continuación, un arco de lectura entre Hesíodo y Platón, jerarquizando exclusivamente la dimensión de la justicia como la condición de posibilidad de la constitución del sujeto y de la ciudad.

El diálogo queda abierto a partir de ubicarnos en un suelo que, a nuestro entender, es el gran motor de la filosofía platónica; nos referimos, precisamente, a la política como preocupación dominante.

El Platón político: cuando la ciudad clama por orden

Las cosmogonías, como señalamos oportunamente, dan cuenta de un relato político, ya que dan cuenta de la necesidad de imprimir en el *kosmos* la legalidad que posibilita su funcionamiento. Cuando Hesíodo da cuenta de la gran dramaturgia divina, narrando la titanomaquia y la tifonomaquia, está dando cuenta de la organización política de lo real y tramitando la figura de un rey divino garante de esa organización, que, por supuesto, no es otro que Zeus.

Hay, pues, en el mito, como señalamos en el primer apartado de este trabajo, una dimensión política y una lectura posible en términos de saber-poder a partir de la necesidad de garantizar la legalidad cósmica.

En el desplazamiento operado hacia una preocupación más histórico-social, que *Trabajos y Días* parece recoger, hemos intentado, también, una lectura ético-política en el apartado anterior.

Pasemos a ver en qué medida este antecedente impacta en desarrollos filosóficos ulteriores. En esta línea, será la filosofía la que recoja,

a nuestro criterio, este legado en su gesta organizativa del dispositivo político. La filosofía se yergue, en efecto, a partir del giro socrático del no saber como modo de movilizar el pensamiento para alcanzar el saber, en *ethos* político. Nuestra instalación es, precisamente, allí, en ese saber y su correlativo poder, que ubica al filósofo en un *topos* de poder-saber.

El punto de instalación escogido es la figura del filósofo en relación a la política, esto es a la capacidad de administrar, *chresis*, los asuntos públicos, los asuntos de la *polis*, aquellos que atañen al bien común.

El punto de instalación es, a su vez, Platón, porque es precisamente en él en quien la inquietud política se vuelve dominante. En múltiples pasajes, el filósofo da cuenta de la enfermedad de la *polis*, en el marco de lo que podríamos llamar una metáfora médica, aunando estructural y simbólicamente los campos de la filosofía y de la medicina como espacios solidarios.

La ciudad está enferma y la gran preocupación es hallar el *pharmakon* que pueda curarla. Cuando Platón concluye en la *Carta VII* su diagnóstico de la situación en la cual se hallan todos los estados sin excepción, arrastrados por todo tipo de corrientes, concluye diciendo que sólo la filosofía cumplirá esa función terapéutica ya que de ella depende el tener una visión perfecta y acabada de lo que es justo. En este sentido, la ciudad no cesará en sus males hasta que los que son recta y verdaderamente filósofos ocupen los cargos públicos. "Recta y verdaderamente" constituye la clave discursiva para entender que hay otros personajes que dañan la ciudad, usurpando el lugar que sólo le corresponde a la recta y verdadera filosofía.

Esta es la clave de nuestro seguimiento: el filósofo posee el saber que lo habilita para tal empresa. El tema es ver en qué consiste ese saber y qué tipo de poder se obtiene a partir de tal conocimiento. Así como Zeus garante supo ordenar el *kosmos*, a partir de su saber-poder; así como los reyes justos y los hombres justos, a diferencia de los *dorophagoi* y de los hombres injustos, harán de la aldea un espacio habitable, bajo el cielo de la justicia y la *arete*, en las líneas de continuidades, más allá de los órdenes de discurso y pensamiento respectivos, parece ser el filósofo aquel que puede organizar una ciudad que ha perdido el rumbo.

Antes de dedicarse a exponer el modo de acercarse al más alto objeto de conocimiento, Platón alude a las características que debe tener quien se dedique a gobernar la *polis*. Se trata nítidamente de la preocupación por la formación que deben recibir los filósofos, a quienes hay que probar, tanto en los placeres como en los trabajos, en los temores y en todo aquello que constituye un elemento de prueba para testear sus capacidades, para examinar su *ethos*, como primera condición de posibilidad de devenir gobernante.

Se trata de una cierta dimensión de *askesis*, de ejercitación y práctica, necesaria pero no suficiente. El campo lexical del verbo *askeo* nos sitúa en una dimensión fuertemente vinculada al trabajo: adiestrar, ejercitar, practicar.

Hay, no obstante, otro registro de necesidades, que viene a complementar el anterior: *ta mathemata*, los estudios superiores, que completarán la formación del futuro gobernante. He aquí la clave de nuestra búsqueda, ya que el objeto de estudio al que los mismos se refieren constituyen el objeto de mayor dignidad ontológica, único capaz de sanear los destinos de la *polis*.

La descripción del objeto en cuestión es siempre tardía en Platón, precisamente por lo que el mismo implica; la excelencia del objeto supone un largo camino de acceso, que podríamos enmarcar en una metáfora del rodeo.

El camino elegido por Platón para dar cuenta de la posibilidad de conocimiento es la narrativa alegórica, como manera de decir de otro modo, *allegoreuo*, aquello que, por su dificultad intrínseca, no podría ser captado más que, en una primera instancia, a través de una representación o imagen, tendiente a preparar al sujeto para una comprensión ulterior. Está apareciendo un Platón pedagogo, que elige, deliberadamente, el recurso didáctico para llegar a la verdad como *telos* último de la empresa educativa.

Ahora bien, cuando Platón describe el comportamiento deseado del futuro gobernante se refiere a la necesidad de tener que demostrar su amor a la *polis* como condición de posibilidad de su aspiración política y este amor radica en brindarle a la ciudad "cosas útiles", esto es, aquello que

contribuya al bien común, rasgo que hace de la *polis* una *polis*. Brindar “cosas útiles” es brindar “cosas buenas”, “cosas bellas”, “cosas justas”; brindar, en última instancia, la multiplicidad de cosas capaces de restaurar el orden resquebrajado, de conjurar los riesgos de la *an-arkhia*, como pérdida del principio rector.

Ahora bien, para poder cumplir con ello, es necesario conocer el fundamento, *arkhe*, aquello que hace de lo bueno algo bueno, de lo bello algo bello y de lo justo algo justo. Recordemos el doble campo semántico de *arkhe*: poder, mando, autoridad y principio, fundamento. No hay posibilidad de brindar esas cosas a la *polis* si el filósofo no conoce previamente la razón de ser de todo lo bueno, lo justo y lo bello. Conocer la idea de lo bueno, de lo bello y de lo justo o, en términos platónicos, lo “Bueno en sí”, lo “Bello en sí”, lo “Justo en sí”, aquello que no es “en otro”, es la única posibilidad y la condición necesaria para poder ejercer el gobierno de la ciudad. Saber y poder parecen, una vez más, aunar lazos.

Quien conoce “*to on*”, lo que verdaderamente es y “*aei on*”, lo que siempre es, conoce el fundamento, la razón explicativa, el principio, *arkhe*, de porqué algo es como es, y por ello detenta la *arkhe*, poder, dominio, autoridad. El término en su matriz etimológica resulta emblemático a nuestros fines de análisis, ya que, en una misma palabra, aparece la solidaridad entre saber y poder. Conocer el principio, el fundamento, la razón de ser de algo es el objeto de mayor dignidad, tanto en el orden del ser como en el orden del conocer y del obrar. Quien alcanza ese saber, alcanza, de algún modo, el poder, la autoridad que legitima la más noble de las funciones: administrar los asuntos públicos, aquellos que recogen el bien de los *politai*; alcanza, ciertamente, la autoridad que lo encarama a convertirse en el *iatrós*, en el médico que la ciudad reclama a partir de sus males.

Este es el punto de nuestro arribo: destacar la urdimbre que se teje entre saber y poder. El saber-poder se ha desplazado a una nueva configuración, la filosofía. Desplazamiento que, no obstante, ya fuera anunciado en nuestro análisis precedente, cuando partimos del *logos* poético y nos referimos a un primer pliegue de la relación; por entonces tomamos esa poesía sapiencial que encarna un poeta inspirado, un maestro

de *aletheia* como Hesíodo, y lo pensamos como antecedente en torno a ciertas cuestiones. Arribamos así a la última etapa en el camino de desplazamiento: de una sabiduría más práctica, representada por esa poesía didáctica que Hesíodo encarna, hacia una más teórica y abstracta, que ubica en la figura del filósofo a aquel que encarna un tipo de conocimiento superior, que, en cierto modo, se dirige a las cosas divinas, no ya en el viejo sentido religioso, sino en el sentido de la excelencia ontológica del objeto en cuestión.

De este modo, el filósofo alcanza, no sin esfuerzo, un estatuto de saber que lo posiciona en el ejercicio de un tipo de poder que lo convierte en el mejor guardián que la *polis* necesita. Sabe guardar, *fulasso*, el orden interno de lo máspreciado, la *polis*, porque conoce el fundamento para hacerlo, así como ha sabido guardar su propio orden interior por hallarse en posesión de ese mismo conocimiento.

Conclusiones

El poeta, como el adivino o el rey de justicia, cumple una función socio-religiosa en el escenario de la provincia de lo mágico religioso como topos excepcional; así, en el marco de una estructura de pensamiento mítico, ciertas figuras privilegiadas posibilitan con su *logos* la consolidación de un modelo de sociedad que no puede prescindir de tales personajes para sostener y legitimar su modo de funcionamiento. En ese caso el saber depende de la estructura que legitima el orden mismo de lo real.

Son los dioses quienes garantizan el *Kosmos* y la *Dike* y el saber emana de esa región superior, áltera ontológicamente, al tiempo que se despliega un modo de funcionamiento de la *arkhe*, legitimado por el mismo dispositivo mental.

El filósofo parece, de algún modo, consolidar la dialéctica saber-poder desde otro andamiaje, constituyendo el personaje que reúne, por un lado, el más alto conocimiento, aquel que se dirige a lo permanente y constante, a lo siempre es y se comporta idénticamente, frente a otros saberes menores, que se dirigen a lo múltiple y mutable, a lo que es y no es, al

tiempo que despliega un modo de ejercicio del poder que se articula en la mayor realización del mismo: la conducción de la *polis*.

Pero también, es el filósofo quien parece haber desplazado a los viejos maestros de verdad en el marco de lo que constituye, a nuestro entender, el modelo de la batalla perpetua en las relaciones que el saber, el poder y la verdad, como instancias móviles e históricas, guardan entre sí.

El poeta, siempre en el marco de un poeta de registro hesiódico, y el filósofo: figuras que no dejan de renovar el maridaje entre saber, poder y verdad, porque, claro está, ha sido la *aletheia*, como el bien máspreciado, el telón de fondo de todas nuestras consideraciones: detenta el mayor y más digno conocimiento y, por ende, el más noble registro de poder aquel que está instalado en la verdad, haciendo del campo lexical del verbo *aletheuein*, estar en la verdad de las cosas, su morada.

Referências bibliográficas

- CASSIRER, E. *Antropología Filosófica*. México: F.C.E., 1971.
- COLOMBANI, M. C. *Hesíodo: Una Introducción crítica*. Buenos Aires, Santiago Arcos, 2005.
- _____. *Homero: Una Introducción crítica*. Buenos Aires, Santiago Arcos, 2005.
- CORNFORD, F. M. *From Religion to Philosophy*. New York: Harper Torchbook, 1957.
- DETIENNE, M. *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*. Madrid: Taurus, 1986.
- GERNET, L. *Antropología de la Grecia Antigua*. Madrid: Taurus, 1984.
- EGGERS LAN, C. *El sol, la línea y la caverna*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1975.
- EGGERS LAN, C. *Introducción histórica al estudio de Platón*. Buenos Aires: Colihue, 2000.
- ELIADE, M. *Tratado de Historia de las Religiones*. Madrid: Cristiandad, 1974.
- FOUCAULT, M. *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta, 1995.
- _____. *Discurso y verdad en la Antigua Grecia*. Buenos Aires: Paidós, 2004.
- _____. *Las redes del poder*. Buenos Aires: Almagesto, 1992.
- GARCÍA GUAL, C. *Los siete sabios*. Madrid: Alianza, 1996
- GARRETA, M.; BELLELI, C. *La trama cultural*. Textos de Antropología. Buenos Aires: Editorial Caligraf, 1999.
- HESÍODO. *Obras y Fragmentos*. Introducción general y notas de Aurelio Pérez Jiménez. Madrid: Gredos, 2000.

PLATÓN. *República*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1963.

VERNANT, J.-P. *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona: Ariel, 2001.

_____. *Mito y religión en la Grecia Antigua*. Barcelona: Ariel, 2001.