

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU

ESCUELA DE POSGRADO



PONTIFICIA  
UNIVERSIDAD  
CATÓLICA  
DEL PERÚ

**“LA METRĒTIKĒ O ARTE DE LA MEDIDA:  
UNA INTERPRETACIÓN DEL DIÁLOGO “POLÍTICO” DE PLATÓN”**

**Tesis para optar por el grado de Doctora en Filosofía**

**AUTORA:  
ADRIANA CELINA LUCÍA AÑI MONTOYA**

**ASESOR:  
Dr. Raúl Gutiérrez Bustos**

**LIMA – PERÚ**

**2016**



*Dedico este trabajo a Carlota y Carlos,  
Mis queridos padres.*

### *Agradecimiento*

Agradezco a quienes han contribuido de un modo u otro a lograr el objetivo de culminar este trabajo. Debo agradecer sobremanera a mi asesor, el doctor Raúl Gutiérrez, quien ha leído paciente y críticamente mis extensos capítulos. Agradezco ayudas que he recibido que en dos ocasiones. A ICALA, que me permitió la adquisición de importante bibliografía y a DGI – PUCP, que me otorgó una beca de investigación, lo cual me dio un tiempo de dedicación exclusiva al trabajo. Agradezco también a Maurizio Migliori, quien tuvo la generosidad de enviarme sus libros y artículos. Igualmente, agradezco a Rosemary Rizo-patrón por animarme a seguir y por los comentarios que me hizo durante algún seminario de tesis. Debo agregar además un agradecimiento a la misma Rosemary y a Kathia Hanza, actual directora de la Biblioteca Central, por gestionar rápidamente la compra de la colección Loeb de Platón, lo cual me ha permitido trabajar con la calidad debida y ahora enriquece la Biblioteca de la PUCP. Por último pero no menos importante, agradezco también a Juan Carlos Schiappa – Pietra y a mi hijo Branco por el ánimo constante para no decaer en este esfuerzo.

INDICE

Portada.....	1
Dedicatoria.....	2
Agradecimientos .....	3
Indice .....	4
Introducción .....	6
CAPITULO I	
ERRORES DE CÁLCULO: DESCUBRIENDO LA COMPLEJIDAD DEL RAZONAMIENTO PRACTICO .....	11
1.1. Introducción: ¿Platón “matematiza” el razonamiento práctico? .....	11
1.2. Estructura y contexto del <i>Político</i> .....	14
1.3. Acerca de la necesidad de interlocutores matemáticos .....	23
1.4. Errores de cálculo y límites del matemático tradicional .....	31
1.4.1. El ‘sofista’ y el ‘político’ .....	32
1.4.2. La ‘política’ y la ‘economía’ ( <i>pólis</i> y <i>oikía</i> ) .....	35
1.4.3. La ‘política’ y el ‘pastoreo’ .....	39
1.4.4. ‘Ciencia gnóstica’ y ‘ciencia productiva’; ‘ciencia ‘productiva’ y ‘ciencia crítica’ .....	41
1.5. Matemática, mecanismo y neutralidad valorativa .....	44
CAPITULO II	
EL <i>PROTÁGORAS</i> : LA ESCENIFICACIÓN DE LA TESIS DE <i>HOMO-MENSURA</i> .....	56
2.1. Resumen analítico del <i>Protágoras</i> .....	58
2.2. Interpretación de Nussbaum .....	71
2.3. El <i>Protágoras</i> como escenificación de los límites del <i>homo-mensura</i> .....	76
2.3.1. Cuestiones previas .....	79
2.3.1.1. El <i>Protágoras</i> : ¿tragedia o comedia? .....	82
2.3.1.2. ¿Cuál es el tema principal del <i>Protágoras</i> ? .....	84
2.3.2. La ciencia de la medida en el <i>Protágoras</i> .....	89
2.3.2.1. La tesis <i>ánthrōpos-métron</i> en acción .....	89
2.3.2.2. El hedonismo y la ciencia de la medida .....	95
CAPITULO III	
LAS LECCIONES DEL MITO: LA RELATIVIZACIÓN DE LAS <i>TÉCHNAI</i> Y LA PRIMACÍA DE LA MEDIDA CÓSMICA .....	103
3.1. Krónos, Zeus y Prometeo: relativizando el humanismo protagórico .....	105
3.2. La necesidad de la cosmología y la relativización de la técnica .....	117
3.3. El <i>kósmos</i> como modelo: ¿autonomía o automatismo? .....	124
3.4. El filósofo <i>daimōn</i> y la mediación entre lo eidético y lo empírico .....	133
CAPITULO IV	
EL CAYADO Y LA CORONA: EL MODELO PASTORAL Y LA DEFINICIÓN DE LA CIENCIA POLÍTICA .....	138
4.1. La crítica del prejuicio aristocrático del pastor .....	142
4.2. El pastor divino filosóficamente re-interpretado y la pobreza de la política del “ahora” .....	148
4.3. ¿Epica prometeica o mito de Krónos? enfrentando la ambivalencia .....	153
4.4. Biopolítica o cuidado .....	159
4.4.1. Simbiosis y naturalismo .....	163
4.4.2. Deslinde con el tirano: ciclopes, tiranos, Krónos .....	173
4.5. Los rivales del rey y la lucha contra el prejuicio democrático .....	180
4.5.1. La crítica política: rechazo de la <i>isopraxia</i> clisténica .....	182
4.5.2. Pericles, Calicles y la “psicopolítica” .....	183
4.6. Lo uno y lo Múltiple: tránsito del paradigma del pastor al del tejedor .....	188

CAPITULO V	
EL ARTE DE LA TRAMA: EL PARADIGMA DEL TEJIDO Y LA DEFINICIÓN DE LA CIENCIA POLITICA .....	196
5.1. Definición de paradigma .....	198
5.2. El paradigma del arte de tejer vestidos de lana .....	199
5.3. Aplicación del paradigma a la política .....	203
5.3.1. Primera discriminación: separando artes extra-políticas .....	205
5.3.2. Justificación epistémica de la realeza de la política .....	207
5.3.3. La separación de los auténticos rivales .....	212
5.4. <i>Symplokē</i> (entrelazado) .....	221
5.4.1. El arte de tejer como coordinación funcional .....	224
5.4.2. El arte de tejer como formación cívica .....	225
5.4.3. El entramado: La <i>pólis</i> orgánica .....	228
CAPITULO VI	
ENTRE LO EXACTO Y LO SUFICIENTE:	
DESCENSO DE LA MEDIDA DESDE LA ESENCIA HACIA LA GÉNESIS POLÍTICA .....	230
6.1. La <i>Episteme Politiké</i> , sus determinaciones y funciones .....	233
6.1.1. <i>Epistēmē Basilikē</i> .....	235
6.1.2. <i>Epistēmē Gnostikē</i> .....	240
6.1.3. <i>Epistēmē gnostikē epitaktikē</i> .....	241
6.1.4. Ciencia teleológica .....	243
6.2. <i>Metrētikē</i> .....	246
6.3. Las seis formulaciones de la <i>Metrētikē</i> .....	253
6.3.1. Primera formulación: La esencia necesaria de la producción .....	254
6.3.2. Segunda Formulación: tránsito desde el plano físico hacia el moral .....	267
6.3.3. Tercera Formulación: <i>tó Métrion</i> como condición ontológica del producto .....	276
6.3.4. Cuarta formulación: <i>To Métrion</i> como fin ( <i>télos</i> ) de la producción y acción .....	293
6.3.5. Quinta Formulación: <i>To Métrion</i> como condición pragmática de las <i>téchnai</i> .....	296
6.3.6. Sexta formulación: <i>Tó Métrion</i> medio “justo medio” en contexto .....	311
6.4. Excurso sobre la matemática ontológica .....	315
6.4.1. Superación de la matemática tradicional por una matemática ontológica .....	316
6.4.2. Mezcla, <i>arithmos</i> , y proporción en la constitución de los entes .....	324
6.5. <i>Theōrós</i> y <i>poiētes</i> : la necesidad de <i>métrion</i> y <i>kairós</i> .....	344
6.5.1. Acción entrelazadora o tejedora .....	352
6.5.2. Distribución de la justicia .....	356
6.5.3. Análisis de la legislación como puesta en práctica de una <i>Metrētikē</i> kairológica .....	358
6.6. Filosofía y política .....	370
CONCLUSIONES .....	375
BIBLIOGRAFÍA .....	380

## INTRODUCCIÓN

Aristóteles sentenció en su *Ética Nicomáquea* que es tan absurdo aceptar que un matemático emplee la persuasión como exigir de un retórico demostraciones. Esa frase se convirtió en el *locus* originario de una larga tradición de críticos de la filosofía política platónica. Nuestro trabajo se origina precisamente en el interés por determinar hasta qué punto son apropiadas este tipo de objeciones, cuyo núcleo consiste básicamente en la idea de que Platón, al matematizar la política, distorsiona la naturaleza específica del tema. En estrecha conexión con el aludido problema, se le objeta el hecho de desnaturalizar la *praxis* al concebirla en términos de *poiēsis* (producción) y *technē* (técnica).

Siendo pues nuestro interés general la filosofía política y, particularmente, la filosofía política platónica y el problema indicado, decidimos concentrarnos en una obra cuyo nombre prometía un tratamiento directo del asunto: El *Político*, diálogo tardío, no tan célebre ni estudiado como la *República*. Curiosamente, la expectativa de que allí encontraríamos una respuesta explícita a la pregunta ¿cómo concibe la política Platón?, resultó relativamente frustrada, pues la estructura y el discurso de dicha obra resultaron tan confusas y extrañas que se constituía un segundo problema nuevo y más inmediato, de tipo hermenéutico-filosófico: hacer inteligible al texto en sí. Por lo demás, el *Político* ofrecía la ventaja de introducir y desarrollar en parte el concepto de “*metrētikē*”, el arte de la medida, lo cual era un indicio de la presencia de “lo matemático” en relación a “la política”. De la constatación de esta última relación nace un tercer problema, que es resolver la pregunta ¿cómo se conectan, si lo hacen, el concepto de *metrētikē* y el de política en la filosofía de Platón? Así pues, la solución o, al menos, aproximación de solución a esta tercera interrogante, daría pie a responder a la pregunta inicial, en relación a la pertinencia de las críticas a Platón por “matematizar la política”. Y, entrelazada con nuestras preguntas conceptuales y sistemáticas, se presentaba la necesidad de comprender la estructura del texto y el sentido de su discurso.

Este trabajo se justifica entonces por las razones que se desprenden de lo anteriormente dicho. En primer lugar, es necesario echar luz sobre un diálogo que consensualmente es descrito como difícil, oscuro, hasta aburrido y hostil con el lector. En segundo lugar, los diversos estudios que han ido apareciendo sobre el diálogo se concentran en partes o temas aislados, mientras que nosotros intentamos abordarlo orgánicamente, pues ello ofrece una lectura del sentido total, a diferencia de los estudios enfocados en temas puntuales. En tercer lugar, nuestra investigación también se justifica porque uno de los temas más enigmáticos en Platón todavía sigue siendo el de lo matemático. En cuarto y último lugar, creemos que se justifica también porque aunque no se llegue a una conclusión última, se puede aportar una opinión al debate acerca de cómo exactamente entiende la política nuestro filósofo. Efectivamente, a la hora de desarrollar nuestra investigación, se podría decir que el trabajo de dar sentido a la totalidad del texto y sus a veces desconcertantes componentes (por ejemplo, la introducción de un “mito cosmológico-teológico”) fue ganando importancia respecto del tema específico de la relación entre matemática y política. En balance, estimamos que si no hemos llegado a

resolver totalmente ese punto, no obstante hemos abierto puertas a partir de hipótesis interpretativas de los aspectos colaterales, como por ejemplo el de las *múltiples formulaciones de la medida* o la precursora atención de Platón respecto a los elementos contingentes (no matemáticos) de la *práxis*. En suma, creemos poder ofrecer este trabajo como una lectura que echa luz sobre un texto difícil, y que tiene la virtud de proponer hipótesis sobre sus componentes, en relación constante con otros diálogos.

En cuanto a nuestro método de investigación, en primer lugar hemos asumido algunas reglas hermenéuticas básicas, como por ejemplo prestar atención a la inserción de la problemática estudiada en el contexto de la tradición, es decir, considerando el diálogo explícito, así como las influencias silenciosas que se dan entre el autor y sus predecesores y sucesores. Hemos también presumido que el autor es consistente consigo mismo a lo largo del tiempo, razón por la cual no somos excesivamente exigentes con la cronología de los textos. No es que neguemos que exista un orden de los diálogos y que hayan cambios de contenido, pero como suponemos que Platón tiene una concepción sistemática, estamos atentos para captar las conexiones intertextuales que llevan a comprender la presencia de teoría viva, que se rehace y autocritica pero es consistente. Como ya se mencionó, otra pauta metodológica es la presuposición de que los elementos aislados no pueden ser realmente entendidos si no es en su articulación con los otros componentes del diálogo y con éste como totalidad, pues asumimos que la obra es un todo, un micro-sistema. Por ese motivo es que no hemos ido directamente al tema de la metretica, sino que hemos explorado en diversos capítulos otros tantos elementos estructurales del diálogo, sin los cuales, afirmamos, no se podría tener una comprensión apropiada ni de la obra misma ni del concepto de metretica ni de política. Así pues, si a primera vista nuestro trabajo parece dar la impresión de tratar temas inconexos, en realidad se trata de elementos de una totalidad que pueden iluminarse mutuamente. Pero la preferencia por una aproximación holística no es lo único que nos ha llevado a tratar distintos elementos del diálogo sino también la dificultad misma de la obra: ello nos ha motivado a tomarla como una articulación cuyas piezas hemos debido desmontar para comprenderlas primero por separado y luego en su interconexión. Por último nuestras operaciones básicamente son analíticas, comparativas, interpretativas. En general, intentamos mantenernos cerca de los conceptos platónicos, en pos de la objetividad, siendo lo más descriptivos posible, pero también hay momentos en los cuales nos tomamos la libertad de especular, pues confiamos en que esta práctica puede ser iluminadora cuando la ajustamos constantemente a los textos del autor y a su lengua, por medio de la autocritica.

Dado que nuestra investigación se basa en el *Político*, ésta es nuestra fuente principal. Como dijimos, nos interesa una lectura holística de la obra platónica, por ello establecemos puentes entre este diálogo y aquellos que consideramos pertinentes a la temática, como el *Gorgias*, la *República*, el *Filebo*, el *Timeo* y *Las Leyes*. En cuanto al diálogo de Platón con la tradición, tenemos en cuenta algunos textos de los sofistas, presocráticos, así como políticos y poetas. En cuanto a los efectos de Platón sobre sus sucesores, intentamos contrastarlo con Aristóteles, aunque esto es algo que no hemos desarrollado tanto como habríamos deseado.

Cuando comenzamos a interesarnos en el tema no existían sino escasos estudios, o no estaban a la mano. A lo largo de la última década han ido surgiendo el interés y las investigaciones correlativas sobre este diálogo. Entre los pioneros se encuentra Mitchell Miller con *The Philosopher in Plato's Statesman* (1980) y el texto de 1995 editado por Christopher Rowe, *Reading the Statesman*, que corresponde a las actas del III *Symposium Platonicum*. Le sigue

*Arte politica e metretica assiologica* (1996) de Maurizio Migliori. En 1999 se publica el seminario dedicado al *Político* que dictó Cornelius Castoriadis en 1986. Aunque no comulgamos con su lectura en todos los puntos, de gran utilidad han sido para nosotros los textos de Melissa Lane (1998) y la reedición del texto de Miller (2004) e igualmente PLATO, La Revista electrónica de la Sociedad Internacional de Platonistas, en sus números del 2005 y 2006 con artículos de Rowe, Roochnik, Sayre, Márquez y otros especialistas dedicados al *Político*. Recientemente hemos tomado conocimiento de dos interesantes tesis doctorales: la de Michael Kersch, *Being Dear to God. Due Measure And Moderation In Late Plato* (2008), así como la de Jorge Cano Cuenca, *Cuando el Dios no está ausente: Cosmología y Fisiología en el Timeo de Platón* (2011).

Nuestro trabajo está estructurado en seis capítulos. El primero, “*Errores de cálculo. Descubriendo la complejidad del razonamiento práctico*” se dedica a mostrar la clave de lectura del diálogo *Político*. Es un punto que puede pasar desapercibido porque Platón toca el tema en la “apertura” del diálogo y luego sólo en el pasaje 283, con una breve presentación de la *metrētikē*. La idea es que Platón persigue distinguir entre dos formas de pensar, juzgar y “medir” la realidad, dado que normalmente se juzgan las cosas, las palabras y acciones desde criterios meramente empíricos y cuantitativos, no así cualitativo-valorativos, que es lo que Platón pretende destacar. Mostramos aquí cuán importante es para nuestro filósofo estar atentos a los “errores de cálculo”, es decir, de pensamiento y juicio, cuando medimos la realidad sin un respaldo como el que puede dar la dialéctica. Un punto adicional es cómo Platón parece ligar esta discriminación de las formas de medir, con una crítica a los “matemáticos tradicionales” y, quizá inclusive, a los *académicos*, en la medida en que no entendían las implicaciones de la auténtica matemática filosófica, la que Platón defendía y que se caracterizaba por su capacidad de medir según el valor de las cosas.

El segundo capítulo, “*El Protágoras y la escenificación de la tesis del ánthropos – metrón*” se desarrolló con la intención de contrastar los conceptos de *metrētikē* que aparecen en este diálogo y en el *Político*. Aquí mostramos cómo en el *Protágoras* el concepto no se constituye todavía como una propuesta de Platón, sino que se limita a ser una sugerencia polémica en el contexto de un objetivo diferente: poner en escena las debilidades e inestabilidad de la tesis protagórica del hombre-medida. La idea es mostrar que a Platón aquí no le interesa argumentar en contra de Protágoras (aunque su personaje Sócrates lo hace), sino “escenificar” la inconsistencia de la tesis del sofista. En ese sentido, Platón “lo deja hablar”, igual que a su coro de acólitos, de modo que con sus propios discursos nos muestran lo que ocurre cuando se toma al hombre como medida de todas las cosas. Un tema colateral de este capítulo es la confrontación con la interpretación que Martha Nussbaum hace del *Protágoras* platónico, pues sostenemos que no puede ser utilizado, como ella hace, para defender la idea de que Platón defiende la matematización del razonamiento práctico.

El tercer capítulo, “*Las lecciones del mito. La relativización de las téchnai y la primacía de la medida cósmica*” busca, como lo indica el título, mostrar que el objetivo del relato mitocosmológico que Platón introduce se justifica –a pesar de que muchos lo creen un anexo innecesario- en función del *télos* argumentativo global. Mostramos, por medio del análisis del tratamiento platónico del mito, que a través de éste se busca defender una postura crítica del optimismo humanista protagórico y propio del siglo V. Contra ello, decimos, Platón apunta a inscribir la política dentro de la estructura del *kósmos*, siendo éste el gran modelo de orden y medida que el humano debería imitar. Un punto importante aquí es mostrar que, junto



con la crítica al antropocentrismo, se relativiza el valor de las *téchnai*, de modo tal que Platón pueda exigir para el hombre un apoyo en principios elevados y “divinos”, capaces de trascender el nivel del empirismo propio del saber técnico. Mostramos que, al relativizarse la técnica, se hacen inviables las lecturas de aquellos estudiosos que creen ver en el mito platónico la intención de promover la autonomía humana.

El capítulo cuarto, “*Del cayado a la corona. Análisis de los paradigmas del pastor*” se dedica a mostrar el tratamiento doble que tiene Platón con respecto al paradigma del pastor. En breve, mostramos que lo critica en sus dimensiones tanto conservadoras como democráticas y que evidencia cómo ambas formas derivan por igual en perversiones tiránicas. Por otro lado, nos interesa destacar cómo Platón rescata el valor metafórico positivo de este paradigma ya que, a la larga, la política no deja de ser, a sus ojos, la *práxis* de un “buen pastor”. Sugerimos también que esta permanencia del modelo pastoral obedece, en parte, a la concepción antropológica pesimista de Platón, quien adjudica a la “mayoría humana” una incapacidad para la elevación intelectual y una debilidad moral que la incapacita para gobernarse democráticamente. Mostramos que, por ello, el concepto platónico de política flirtea con la “biopolítica” a pesar de que es consciente de que, categorialmente, la política no puede ser un estricto pastoreo. Complementaria de esta concepción pesimista sobre el hombre común es, según mostramos, su idea del rol mediador del filósofo, próximo a los dioses, pero *de facto* “ausente” o al menos “no reconocido” por la mayoría. En suma, se plantea que hay una dimensión “pastoral”, aunque filosóficamente re-interpretada, en la política platónica.

El quinto capítulo, “*El arte de la trama. El paradigma del tejido y la definición de la ciencia política*”, se dedica a analizar la productividad teórica del paradigma del tejido para comprender el arte política. A través de ello mostramos cuál es la ventaja de la política del rey-filósofo sobre la política de los demócratas atenienses: radica en su función supremamente coordinadora y concedora del *kairós*. El punto central es que al analizar Platón la intervención de las *téchnai* en la articulación de la vida política, se exhibe cómo estas no sólo son interdependientes, sino que exigen una *technē* supremamente coordinadora y que sería la cúspide de una jerarquía. Se muestra cómo este tipo de argumentación vale para Platón, simultáneamente, como una forma de descalificación de la política democrática, *isonómica*, pues evidencia que la pluralidad de *téchnai*, ocupadas en esferas particulares de acción y finalidad, no son capaces de asumir el rol directivo en función del bien común. En cambio, gracias a que el rey-filósofo tiene conocimiento sinóptico del bien último, su ciencia puede proclamarse auténticamente “real” o política.

Por último, el capítulo sexto, “*Metrētikē. Entre lo exacto y lo suficiente: Desde la medida esencial hacia la génesis política*” es un análisis de las seis descripciones de la *metrētikē* cualitativa. Sostenemos, en virtud de este desarrollo, que con estas variaciones Platón ofrece un “tránsito” desde una concepción esencialista de la medida hacia una empírica, cosa que es imperativa ya que viene planteando a la política como arte genético o productivo. En efecto, la segunda *metrētikē* aparecerá como *conditio sine qua non* de las *téchnai* en general y, *a fortiori*, de la política en particular. Esta aseveración, sostenemos, trae problemas, porque al tratarse de una condición universal de las *téchnai*, echa dudas sobre la eminencia y realeza que Platón exige para la política. El desarrollo de las variaciones en la descripción de la *metrētikē* de algún modo contribuye a solucionar el *impasse*. Nuestra hipótesis más importante es que con sus seis descripciones Platón da cuenta, por un lado, de la necesidad ontológica de algo así como una “medida natural” pero, por otro lado, ve que resulta

imperativa una forma de “viabilizar” la medida en la materia sensible. Por este motivo, en este capítulo prestamos atención a la teoría metafísica que desarrolla Platón en el *Filebo* y *Timeo*, tratando de explicitar sus componentes matemáticos, en vistas de mostrar que, en cuanto la política es un tipo de producción, necesita en primer lugar contar con lo que Platón denomina “la *ousía* necesaria de la génesis” la cual es, en nuestra interpretación, un elemento de tipo “metafísico-matemático”. Esta interpretación requiere prestar atención a los conceptos metafísicos de *péras* y *ápeiron* (límite e ilimitado), así como *áarithmos*, que aparecen en el *Filebo*. Pero, a su vez, mostramos cómo este conocimiento sustancial debe buscar una mediación y, en ese sentido, Platón la encuentra en descripciones “empíricamente orientadas” de la medida, como por ejemplo “*tó métrion*” (justo medio) y *kairós*.

Este capítulo también nos permite tocar dos temas cruciales. En primer lugar, interpretamos que a lo largo de todo el diálogo *Político*, su autor nos ha presentado la tensión entre polos, como la edad de Krónos y la de Zeus, el rey divino y el humano, dios y el mero hombre, presionándonos para deducir la necesidad de la mediación. Creemos que, mientras algunos intérpretes se enfrascan en meditar si la política debe imitar al rey divino o ser acción meramente humana, la respuesta está en el rol del *daímōn*, el filósofo, capaz de conectar lo ideal y lo empírico. En segundo lugar, a lo largo del diálogo también se nos expone al tema constante de la “ausencia de dios” y “la ausencia del filósofo”. Lo que aquí sostenemos es que Platón tiene la convicción de que la auténtica política es científica, y lo es a la manera del filósofo *académico*. Sin embargo, confrontado con la penuria de la realidad empírica y, si no la ausencia, al menos la incapacidad de la mayoría para reconocer al auténtico filósofo, se ve obligado a proponer lo que denomina el “segundo recurso”, es decir, conformarse con una solución que no es la mejor pero sí suficiente (*hikanós*). Proponemos, finalmente, que una transacción semejante no es inconsistente: la segunda opción está metafísicamente respaldada, porque es algo así como un “grado” en la producción de lo perfecto.

Lima, mayo, 2014

**CAPÍTULO I**  
**ERRORES DE CÁLCULO**  
**DESCUBRIENDO LA COMPLEJIDAD DEL RAZONAMIENTO PRÁCTICO**

*Pero este avanza con ligereza y seguridad, con éxito,  
hacia toda clase de conocimientos e investigaciones  
tal como el aceite se vierte silenciosamente  
Teeteto 144b*

**1.1. ¿PLATÓN “MATEMATIZA” EL RAZONAMIENTO PRÁCTICO?**

Este capítulo pretende ofrecer una entrada a nuestro trabajo de investigación y, ente, al diálogo *Político* de Platón, nuestra fuente principal. Esto se debe a que dicha obra es compleja y algo hostil con el lector y el desentrañar el porqué de las dificultades que presenta puede estar ligado sustantivamente a nuestro tema: el concepto platónico de ciencia política. Así, pretendemos mostrar que la complicación estructural y discursiva del diálogo no es una característica casual que deba desanimarnos de la lectura sino, más bien, un reto al lector. De este modo, la aclaración de la estructura enrevesada y “errática” del diálogo nos sirve simultáneamente como exploración de la temática de fondo: la complejidad del razonamiento práctico-político.

Efectivamente, como se ha señalado en la introducción, quien se atenga al relato histórico-filosófico iniciado por Aristóteles se habrá formado el prejuicio de que Platón, su maestro, concebía el saber político cortado a la medida de la racionalidad epistémica, girando en torno un concepto abstracto del Bien en sí que, a la larga, sería inútil en la práctica.<sup>1</sup> Por el contrario, la hipótesis central que proponemos aquí es que el concepto de *metrética* (arte de la medida) que ofrece Platón en su diálogo *Político* permite demostrar que nuestro filósofo se planteaba el problema de la adecuación del saber político a la especificidad de los asuntos humanos. Su descripción del concepto evidencia de parte suya una tensión entre el método de la *epistēmē politikē* en términos matemáticos y un método alternativo que, aunque no llega a ser el deliberativo-prudencial aristotélico, muestra que Platón se problematizaba respecto de

---

<sup>1</sup> Cfr. ARISTÓTELES, 1985. *Ética nicomáquea. Ética Eudemia*. Introducción por LLEDO Iñigo, Emilio. Traducción y notas por PALLÍ BONET, Julio, Madrid: Gredos; 1094b. En adelante utilizaremos las siglas *Ethica Nichom*.

los temas para los que dicho método pretendía ser una respuesta. El objetivo final de esta tesis es mostrar que una lectura estrictamente matematizante de la concepción política de Platón es inadecuada, si es que pasa por alto las distinciones que establece Platón al interior de un concepto general de lo matemático. En este sentido, debe observarse que hay dos niveles de diferenciación. El primero se refiere a la distinción entre la matemática tradicional que se desarrollaba en su tiempo (tanto vulgar como especializada) y la matemática *sui generis* que él mismo proponía como alternativa. Esta primera diferencia nos parece evidentemente planteada en el pasaje 283d del *Político*. En el segundo nivel se plantea al interior de su concepto peculiar de matemática o *metrētikē* pues Platón pareciera encontrar una tensión entre su concepto predilecto de una matemática metafísica y objetiva y otro de una medida que quiere realizarse en la temporalidad y contextualidad. Se pretende mostrar con ello que Platón asumió el problema de la relación entre los polos eidético y real de la matemática o métrica, por así decirlo. Así afrontó la tensión entre las exigencias epistémicas estrictas que en efecto le planteó a la política y el reconocimiento de la contingencia e inestabilidad de los asuntos humanos. Con el fin de probar la validez de esta interpretación analizaremos los contenidos del diálogo así como su relación con otros diálogos en tanto sean pertinentes.

Tomando en cuenta los dos niveles de diferenciación y, sobre todo, la tensión señalada, intentamos mostrar que Platón no necesariamente identifica el razonamiento práctico-político con el matemático, como sostienen gruesamente las interpretaciones de Nussbaum y Aristóteles. Sugeriremos incluso que la pretensión de “matematizar” la política –tomada la expresión en su generalidad indiferenciada– es percibida por Platón como un “error de cálculo” (τὸ... τοὺς λογισμοὺς ἀμάρτημα – *Plt.* 257ab). Por ello es crucial para nosotros mostrar en este capítulo que Platón en el *Político* presiona a los matemáticos para que capten la complejidad insospechada del tema del cálculo y la medida, con lo cual podrá llevarlos más allá de los límites de su propia tradición. Así pues, al pretender acusar a Platón de “matematizar la política”, debemos primero aclarar qué estamos entendiendo por lo matemático. Interpretaremos mal a Platón si nos acercamos a su pensamiento con un prejuicio galileano-cartesiano de la matemática, es decir, con un concepto cuantitativo-objetivista que excluye radicalmente el tema del valor del campo de la *mathēsis*.

Antes de comenzar vale reconocer que puede sorprender el intento de descargar a Platón de la acusación de “matematizar” pues, ¿no escribió en la puerta de la *Academia* que no debía entrar en ella quien no ignore la geometría? Sobre todo, ¿no exigía como parte crucial del *currículum* filosófico los estudios matemáticos? De hecho, la *República* afirma que el rey filósofo debe necesariamente pasar por el estudio de las disciplinas matemáticas.<sup>2</sup> Nuestro intento, sin embargo, no carece de sentido. Ciertamente la matemática es parte sustantiva del conocimiento filosófico-político según Platón. Pero este hecho no justifica acusarlo de “matematizar la política”, insistimos, sin previa aclaración de los términos. En su tiempo se polemizó abiertamente sobre el tipo de educación más conveniente para el ciudadano y un tópico era precisamente si los estudios matemáticos debían formar parte de ella. Las posturas más extremas sostenían, unas, que la matemática era absolutamente inútil para la vida práctica y otros, como Platón o Hipias, que era muy necesaria. Sócrates mismo parece haber sido del primer grupo, afirmando –según Jenofonte– que sólo se necesitaba suficiente geometría para

<sup>2</sup> Cfr. PLATO. 1934-34. *Republic*. Vol. V y VI, SHOREY, Paul (trans.) Loeb Classical Library. Massachusetts: Harvard University Press. Cfr. también PLATÓN, 1999a. *República (R)* Madrid: Alianza Editorial; 530a y ss.

medir la tierra y suficiente astronomía para elegir la estación correcta para viajar, pero algo más complicado era ya una pérdida de tiempo.<sup>3</sup> Protágoras es de la misma opinión, como deja ver el diálogo homónimo.<sup>4</sup> Al contrario, Platón considera que las disciplinas matemáticas serán inútiles para la educación del gobernante si y sólo si son estudiadas de modo incorrecto, es decir, sin clara conciencia de su verdadero objetivo, a saber: "... contemplar la verdadera naturaleza de los números con la sola ayuda de la inteligencia y no ejercitándola con miras a las ventas o compras... sino a la guerra y a la mayor facilidad con que el alma misma pueda volverse de la generación a la verdad y la esencia." (R.525c). El objetivo según Platón es más complicado y ambicioso que el aquí citado, pero baste por el momento decir que el estudio sistemático de estas disciplinas es un requisito para la aprehensión de la verdad sobre el Todo, lo cual Platón considera necesario a su vez para el buen gobierno.<sup>5</sup> Había pues una polémica sobre el rol de la matemática en la *paidéia* del ciudadano y Platón tenía una teoría peculiar que es necesario aclarar para comprobar si las críticas son o no válidas. Pretendemos mostrar que, aunque de hecho sí "matematiza la política", ello no significa que la reduzca al reino de la uniformidad cuantitativa, pues para él lo matemático y lo objetivo no están divorciados de lo cualitativo y el valor.

Para lograr nuestro objetivo proponemos analizar el discurso del *Político* tomando como punto de partida la constatación de que éste se muestra a primera vista confuso y errático.<sup>6</sup> Nuestra hipótesis es que esas apreciaciones se suscitan por una deliberada construcción truculenta por parte de Platón, cuya finalidad es, según sostenemos, poner de manifiesto los límites del razonamiento matemático tradicional. En otras palabras: la confusión y conclusiones absurdas a las cuales se llega deben mostrar al lector las consecuencias de seguir de modo unilateral y ciego el razonamiento característico de la matemática tradicional. Complementariamente, mostraremos que el diálogo *Político* sí plantea distinguir la especificidad de lo político por contraste con lo matemático, pero a condición de distinguir dicha matemática tradicional de una versión alternativa, la matemática ontológica y cualitativa de Platón. Así pues, será la matemática tradicional, con su concepción

<sup>3</sup> Cfr. BURNYEAT. Myles. 2000, "Plato on Why Mathematics is Good for the Soul," in *Mathematics and Necessity: Essays in the History of Philosophy*, Proceedings of the British Academy 103, T. Smiley (ed.), Oxford: Oxford University Press; p. 4.

<sup>4</sup> Protágoras establece una diferencia entre dos tipos de *paideia*, y la separación que aquí plantea es clara muestra de que no considera lo matemático involucrado en lo político: "... a pesar de que <los jóvenes> huyen de las especializaciones técnicas, <ciertos maestros> los reconducen de nuevo contra su voluntad y los introducen en las ciencias técnicas, enseñándoles cálculos, astronomía, geometría y música -y al decir esto lanzó una mirada de reojo a Hippias. En cambio, al acudir a mi aprenderá solo aquello por lo que viene. Mi enseñanza es la buena administración de los bienes familiares, de modo que pueda él dirigir óptimamente su casa, y acerca de los asuntos políticos, para que pueda ser él el más capaz de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir." (PLATO. 1924. *Laches. Protagoras. Meno. Euthydemus*. Vol. II. LAMB, W. R. M. (trans.) Loeb Classical Library. Massachusetts: Harvard University Press; también PLATÓN, "Protágoras". En: PLATÓN, *Diálogos*. Vol. I. *Apología, Critón, Eutífrón, Ión, Lisis, Cármides, Hippias menor, Hippias mayor, Laques, Protágoras*. Introducción de Emilio LLEDÓ; Traducción y notas de J. CALONGE RUIZ; E. LLEDÓ y C. GARCÍA GUAL; 318e-319a. En adelante utilizaremos la abreviatura *Prt*.

<sup>5</sup> Sócrates dice que a los futuros reyes estos conocimientos "... habrá que dárselos reunidos en una visión general de las relaciones que existen entre unas y otras disciplinas y entre cada una de ellas y la naturaleza del ser" (R. 537b).

<sup>6</sup> Trabajamos con la edición Oxford de las obras completas de Platón: BURNET, John (Ed.). 1925. *Platonis Opera*. Oxford University Press., así como la edición bilingüe de GONZÁLES LASO; Manuel (Trad.). 1970. *El Político*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos y consultamos la traducción de SANTA CRUZ María Isabel. Platón, 1998. *Diálogos*. Santa Cruz (trad.). Madrid: Gredos. En adelante para todas las referencias a Platón ya no citaremos los datos completos sino por siglas.

valorativamente neutra, la que será puesta en tela de juicio. Estas es la razón por la cual los interlocutores escogidos para este diálogo son grandes matemáticos. No se trata, pues, de un rechazo global de la matemática, sino de una re-conceptualización de ésta en virtud de la cual ella puede dar cuenta de lo político respetando sus exigencias específicas. Así pues, es con el propósito polémico ya señalado que Platón describe a los interlocutores del presente diálogo cometiendo “errores de cálculo”, expresión con la cual se hace referencia al pensamiento en general y no únicamente al razonamiento matemático. Nos referimos al hecho de que, a veces, un matemático tradicional puede dar una mala respuesta, pero no porque el personaje transmita el error del propio Platón, sino porque éste “lo hace errar” expresamente para testear al lector. La intención no es mostrarlos como malos matemáticos, sino como gente que confunde el razonamiento práctico-político con el razonamiento matemático tradicionalmente concebido.<sup>7</sup> Ellos absolutizan una concepción particular de la medida, la medida cuantitativa, que es moralmente neutra. A su vez, sostenemos que el diálogo advierte que estos errores pueden ser cometidos también por otros lectores si no saben descifrar los trucos que se esconden tras una aparente mala –pero en realidad deliberada- construcción del discurso platónico.

En relación a lo dicho, mostraremos la importancia que tiene el “juego” en el diálogo, el cual se *plantea* precisamente con el tema de error. Por nuestra parte, sugerimos la posibilidad de que algunos críticos de Platón también hayan cometido errores, pero no en el sentido de leer todo en términos cuantitativos y moralmente neutros, sino en el de atribuirle a Platón el defecto que, según sostenemos, él mismo está criticando. Aristóteles o Nussbaum, bastante sensibles ante la especificidad de lo práctico, podrían ser ejemplo de quienes cometen este error hermenéutico. Hecha esta presentación, creemos estar preparados para ejemplificar lo afirmado.

## 1.2. ESTRUCTURA Y CONTEXTO DEL *POLÍTICO*.

En primer lugar consideraremos algunos datos introductorios relativos al diálogo *Político*. El tema de su ubicación cronológica respecto al *corpus* platónico podría arrastrarnos hacia el debate sobre la “ruptura” o “continuidad” en el pensamiento de Platón. Una determinación al detalle de la cronología es un problema filosófico que aquí no podemos afrontar, aunque asumimos, en virtud de concederle a Platón respeto al principio de consistencia, que no hay una ruptura radical entre, por ejemplo, la *República* y el *Político*. Para el tipo de hipótesis que manejamos parece suficiente asumir sólo algunos datos básicos. Partiendo del acuerdo intersubjetivo sobre la existencia de los periodos temprano, medio y tardío, nos sumamos al consenso experto sobre la pertenencia del *Político* a la última época.<sup>8</sup> Para nuestros fines parece bastar si agregamos que en dicho período se agrupan el *Sofista*, el *Político* y el

<sup>7</sup> Por “matemática tradicional” nos referimos al tipo de razonamiento matemático-geométrico que puede encontrarse en el posterior tratado *Elementos* de Euclides pero que, según los expertos, refleja la matemática practicada corrientemente en tiempo de Platón. Es aquella que él critica por usar hipótesis sin fundamentarlas y por recurrir a ayudas sensibles. Respecto de la astronomía y música tradicionales, estaría en la mira las ciencias pitagóricas, a las cuales Platón también critica por buscar armonías y *rattios* sólo en fenómenos visibles o audibles sensiblemente (Cfr. Burnyeat: 2000: 24 y ss.).

<sup>8</sup> Para la cronología de los diálogos seguimos a Charles Kahn en cuanto afirma que el orden intersubjetivamente indiscutible se consiguió entre 1856 y 1896 y gracias al criterio estilométrico que dio como resultado tres grupos: diálogos tempranos, medio y tardíos. Cf. KAHN, Charles “The place of the Statesman in Plato’s later work”. En ROWE, Christopher, ed. *Reading the Statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 1995; pp. 49 – 62. Kahn propone como grupo medio: *República*, *Fedro*, *Parménides* y *Teeteto* (Cfr. 1995: 49).. Y el grupo tardío está formado por: *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeo-Critias*, *Leyes*.

*Filósofo*, y que están cercanos al *Filebo*, *Timeo* y las *Leyes*. Con respecto a los tres primeros nos parece evidente, basándose en los textos, que hay una trilogía, si bien es cierto que el *Filósofo* fue proyectado como parte de ella mas no llegó a ser escrito nunca. Es conveniente anotar también que sobre los componentes de la trilogía se suscita mayor discusión. Aquí las interpretaciones están sujetas a mayor carga teórica. Por ejemplo, ignorando al diálogo nunca escrito, algunos ven la trilogía compuesta por *Teeteto*, *Sofista* y *Político* –lo cual nos parece textualmente defendible. Otros llegan a hablar de una tetralogía: *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista* y *Político*.<sup>9</sup> El punto que tenemos en consideración como hermenéuticamente más interesante es la secuencia programada por Platón: (*Teeteto*) - *Sofista* - *Político* - *Filósofo* porque suponemos que es consistente con su intención de examinar valorativamente estas tres figuras, de modo que suele establecer jerarquías que discriminan los géneros por su peso moral. En ese sentido, si ha de haber alguna crítica por parte de Platón a la matemática tradicional, precisamente se relacionará a la necesidad de considerar las diferencias de valor.

En segundo lugar enfocaremos brevemente el tema de la recepción contemporánea del texto. Se puede hablar a grandes rasgos dos etapas separadas por la realización del III *Symposium Platonicum*, dedicado a nuestro diálogo, en 1993.<sup>10</sup> En la etapa previa a tal evento puede decirse que los lectores no tienen una apreciación positiva del diálogo. Por ejemplo en lengua castellana, el traductor de la edición de 1955, Gonzales Laso, observa que la innegable aridez y pesadez de esta obra tardía son “producto de una concepción decadente.”<sup>11</sup> Incluso los lectores de la segunda etapa, *post-Symposium*, se expresan negativamente, como cuando Lane califica al diálogo de “solitario” y “descolorido”.<sup>12</sup> Pero en los autores de este grupo tales apreciaciones no se convierten en prejuicios que desvíen el interés de la investigación del texto, sino al contrario.<sup>13</sup> Entre estos últimos investigadores, quien para nosotros acierta mejor es Migliori: los lectores del *Político* no han estado a la altura del juego platónico por perder la relación entre lo escrito y no escrito, con sus sutilezas y alusiones, así como por caer en la trampa del mecanismo dramático intencional que produce “una obra

<sup>9</sup> Es el caso de la interpretación de Dorter. Este orden es interesante en relación a la interpretación según la cual Platón estaría sometiendo su teoría sobre las Ideas a una prueba hipotética. La interpretación en cuestión es la siguiente: Platón critica su teoría de las Ideas en el *Parménides*. Siendo algunas críticas serias, las suprime en *Teeteto* para indagar, sin ellas, qué es conocer, llegando a la aporía. Se prueba así, negativamente, que sin las ideas no es posible determinar nada. En el *Sofista*, las Ideas son “probadas” al reintroducirlas pero entendiéndolas sólo como clases lógicas. El resultado es una vez más negativo: se pueden alcanzar descripciones, pero no verdaderas definiciones eidéticas. Más aún, si usamos las ideas como géneros lógicos, la dialéctica se convierte en un formalismo vacío y útil para engañar y confundir. El último escalón es el *Político*: habida cuenta de que sin la concepción axiológica de las Formas es imposible determinar la esencia de las cosas, las Formas son reintroducidas en el *Político*. Se prueba así que sólo con las Ideas entendidas teleológicamente podemos aprehender la realidad en su esencia: Cfr. Dorter, Kenneth. 1994, *Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues*. Berkeley: University of California Press; p. 228 y ss. Por su parte, Miller arguye que se trata de una trilogía constituida por *Teeteto*, *Sofista* y *Político*, indicando el dato interesante de que en los tres hay una fuerte convergencia temática respecto del juicio a Sócrates, el cual es contrastado con estos diálogos que constituyen conversaciones privadas entre filósofos y, por tanto, un juicio alternativo al liderado por el *démos* y su *dóxa* (Cfr. MILLER, Mitchel. 2004. *Dialectical education and unwritten doctrines in Plato's Statesman*: Las Vegas: Parmenides publishing; p. 2).

<sup>10</sup> ROWE, Christopher, ed. *Reading the Statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Agustin, 1995.

<sup>11</sup> PLATON, 1955. *El Político*. Traductor: GONZALES LASO, Antonio. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

<sup>12</sup> Cfr. LANE, M. S., 1998, *Method and Politics in Plato's Statesman*. Cambridge University Press: p. 1.

<sup>13</sup> Avanzando en el tiempo han aparecido nuevas e importantes investigaciones. La última publicación de que tenemos noticia consiste en las actas del Eighth Symposium Platonicum Pragense (2013). Cfr. <<http://www.platonskaspolecnost.cz/media/symposia/politikos.pdf>>

disgustosamente construida” con el fin de seleccionar a los lectores dotados del verdadero espíritu filosófico, a los capaces de valorar el trabajo dialéctico no por el placer sino por su capacidad para el incremento teórico.<sup>14</sup> Miller cree también que en la construcción extraña del diálogo hay una intencionalidad. El extranjero de Elea da pasos aparentemente inconsistentes, se desdice. No obstante, ello obedece a la finalidad de poner en cuestión conflictos metodológicos y problemas de comprensión que sólo salen a la luz cuando dejamos de concentrarnos sólo en el discurso de las *dramatis personae* para fijarnos en el contexto en el que discuten: el *Político* es un acto complejo de comunicación indirecta.<sup>15</sup> Esta explicación es compatible con nuestra interpretación, pues los matemáticos tradicionales son, análogamente a algunos intérpretes contemporáneos, quienes por sus prejuicios profesionales no pueden captar la sutileza dialéctica ni la unilateralidad de su propia comprensión.

Un proceder “truculento” como el que encontramos en el *Político* no es extraño en nuestro filósofo. El diálogo *Eutidemo* nos da un ejemplo de ello. Allí, los sofistas Eutidemo y Dionisiodoro se explayan en discursos que no conducen a nada, y Platón los “deja hablar” a sus anchas. Pero los elogios exagerados de Sócrates a estos dos sofistas subrayan, por contraste, el vacío de sus ideas. Aquí se trata de desenmascarar a los más necios de los sofistas. En el *Político*, en cambio, el joven Sócrates hace o acepta afirmaciones discutibles en el contexto de una discusión entre interlocutores sabios. Por ejemplo, acepta sin problema la propuesta de que el político es un pastor. El extranjero permite que la idea se desarrolle hasta el final, dando lugar a un mal encaminado proceso diairético. Pero lo que busca aquí no es exhibir la ignorancia como en el *Eutidemo*, sino desarrollar perspicacia dialéctica en los capaces de ella. Como ya dijimos, estos errores son producto de un guión intencionalmente diseñado. Por lo demás, de ser un proyecto realmente fallido, el *Político* no podría recibir interpretaciones que hacen de él un gozne teórico entre las concepciones del Platón medio y tardío. Efectivamente, lecturas más cuidadosas realizadas en las dos últimas décadas llegan a detectar su verdadero calibre y afirman algunos que esta obra es una especie de transición o término medio entre la *República*, excesivamente idealista, y la postura pragmática de las *Leyes*.<sup>16</sup> Otros, incluso, nos dicen que el *Político* es el verdadero diálogo clave para interpretar la filosofía política de Platón, pues nos muestra que está lejos de ser como corrientemente se piensa, un “utopista”.<sup>17</sup> En relación a esta revalorización, es sintomático que se comience a prestar atención al mito cosmológico del *Político*, antes pasado por alto como si no aportara nada a la elucidación del problema del texto.

<sup>14</sup> MIGLIORI, Maurizio. 1996. *Arte politica e metretica assiologia. Commentario storico-filosofico al "Politico" di Platone*. Prefazioni di Hans Krämer. Milano: Vita e Pensiero: p. 355.

<sup>15</sup> Miller: 2004: xvi.

<sup>16</sup> Cfr. DÉCHARNEUX, Baudouin. “Le bon politique et la bonne constitution ou les chemins de l'invisible”. En *Revue de philosophie ancienne* Tome XIII, n°2, 1995; pp. 264. Es de la misma opinión CASTORIADIS, Cornelius. (2002). *Sobre el Político de Platón* Buenos Aires: F.C.E., p. 27, donde afirma que el *Político* implica un cambio y un tránsito entre el Gobierno absoluto de los filósofos en la *República* al de los magistrados elegidos en las *Leyes*. Este texto corresponde a un seminario dictado por el autor en 1986 en l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

<sup>17</sup> De este modo, sostiene Migliori, “el faro luminoso de la *República* ha alumbrado solo”, sin la ayuda del diálogo el *Político*. Por eso Platón, “el filósofo que refuta programáticamente la impostación utópica, se ha convertido en el primer utopista de nuestra civilización” (cfr. Migliori: 1996: 355).



En tercer lugar consideraremos el tema de la pertenencia de nuestro diálogo a una tri- o cuatrilogía.<sup>18</sup> Ello no sólo es relevante desde una perspectiva cronológico-histórica, sino también dramático-literaria. La hipótesis de la cuatrilogía es la que ve una conexión entre los diálogos *Teeteto*, *Sofista*, *Político* y *Filósofo* basándose en la interpretación inmanente e inter-textual de estas obras. El *Teeteto* termina su indagación aporéticamente pero con el aliento de seguir buscando τί ἐστιν ἐπιστήμη (*Tht.* 210a). Allí se relata cómo al final de la conversación entre los viejos Sócrates y Teodoro y el joven geómetra Teeteto, acuerdan reunirse al día siguiente.<sup>19</sup> El comienzo del *Sofista* ofrece los datos sobre la continuidad dramática con el *Teeteto*.<sup>20</sup> Los tres interlocutores se reencuentran, aparentemente sin agenda previa pero como Teodoro viene acompañado de un extranjero eléata -un “hombre de verdad filósofo” (*Sofista* 216a)-, inmediatamente se plantea el tema de conversación: será acerca del ‘sofista’, del ‘político’ y del ‘filósofo’.<sup>21</sup> El diálogo *Sofista* empieza pues con un objetivo claro: determinar eidéticamente al ‘sofista’. En el camino se va mostrando que el ‘sofista’ es esquivo como Proteo: tiene múltiples caras, se metamorfosea y no se deja atrapar a la par que nos engaña. Por último, el diálogo *Político* comienza recordando la conversación del “día anterior” -la del *Sofista*- y proponiendo continuar con el programa: ahora toca definir al ‘político’ (*Plt.* 258b). La respuesta aquí será, en cierto modo, clara desde el principio: el político es descrito como varón real y científico. El problema reside más bien en la incapacidad de reconocer la presencia de semejante político, o en el vacío que la política empíricamente existente nos muestra en contraste con esta definición esencial. En todo caso, la conexión entre *Teeteto*, *Sofista* y *Político* está dada explícitamente por Platón a través de las referencias aludidas.

Es cierto que es riesgoso conjeturar sobre un diálogo que no se llegó a escribir. No obstante, no puede objetarse que la figura del “filósofo” es parte de la jerarquía conceptual de Platón, y la dilucidación eidética en principio debe llevar a demostrar que es una categoría distinta de la del político. Nuestra hipótesis es que debe haber una diferencia entre el “político” y el “filósofo” y, *a fortiori*, entre los diálogos homónimos. El asunto es el siguiente: la norma platónica es que el verdadero político sea un verdadero filósofo. Pero el *desideratum* del cumplimiento de la norma se ve frustrado por la realidad. Así, Platón tiene que considerar, por defecto, el tratamiento del “político” como figura independiente del “filósofo”. Según esta hipótesis, el diálogo *Político* correspondería a la aceptación de la “ausencia” de un verdadero filósofo. Lo curioso es que Platón no parece aceptar del todo esta realidad y, por

<sup>18</sup> Los que consideran una trilogía son Bruell, quien supone que el *Político* debe ser apreciado a través del *Sofista* y del *Teeteto*, “diálogos que, contra las apariencias, tienen que ver con la política” (Cfr. BRUELL, Christopher. “On Plato’s Political Philosophy”, pp. 263. En *The Review of Politics*, Vol. 56; N° 2; Spring 1994; pp. 261-282.

<sup>19</sup> En ese momento Sócrates se retira porque debe ir a responder sobre la acusación interpuesta por Meleto en su contra (*Tht.* 210d). Es importante tener en cuenta esta referencia al contexto dramático del diálogo.

<sup>20</sup> “Teodoro.- Conforme a nuestro acuerdo de ayer, Sócrates, hemos venido nosotros puntualmente ya demás traemos a este extranjero, originario de Elea, y compañero de Parménides y Zenón, hombre que es de verdad filósofo.” (*Sph.* 216a).

<sup>21</sup> Que el Extranjero sea denominado “de verdad filósofo” es un dato importante. Para saber lo que debemos entender por “verdadero filósofo” sugerimos tomar como norma lo que dice Platón en *Fedro* 266a, donde lo identifica con el dialéctico, es decir, quien es capaz de dividir y componer según las verdaderas articulaciones de la realidad y, virtud de ello, capaz de hablar y actuar correctamente (*orthós*), todo lo cual lo convierte en un ser admirable, cuyas huellas deben ser seguidas como si fueran las de un dios. Esta descripción obviamente debe complementarse con las características esenciales que Platón menciona en la *República*, como por ejemplo la aversión a la mentira (*R.* 485c), el autocontrol (485d), magnanimidad (486a) etc. Pero de todas las condiciones intelectuales y morales la más sustantiva es que los verdaderos filósofos son los que aman la contemplación de la verdad (*R.* 475e). Esta verdad deseada, por cierto, es definida como eidética (*o* 576b, 480a).

ello, el diálogo resulta ambiguo: a veces parece hablarnos de un “mero político”, otras del político normativo: el político-filósofo. Por otro lado, como no podemos obtener ninguna información acerca de la figura del ‘filósofo’ a partir de un diálogo inexistente, lo más pertinente es recurrir a la *República*, donde la presentación del *currículum* filosófico nos da una idea de su perfil. El filósofo es el que más sabe, pues ha de llegar a aprehender la verdad en su totalidad, el ser como *hólos*. Y semejante ciencia total es la que lo califica y legitima como el auténtico político. En ese sentido, los diálogos *Político* y *Filósofo* debían coincidir tanto como sus objetos temáticos. Por otro lado, basándonos en los estudios filosóficos planteados en la *República* podemos deducir que la diferencia entre el *Político* y la *República* se da en que el primero muestra un camino “descendiente”, pues al político le concierne ante todo la génesis de un *hólos* (la *pólis*), mientras que la *República* se dedica al camino inverso, ascensional, desde los fenómenos hacia el ser inmutable.

Ahora bien, la cosa no es tan simple porque, como afirmamos arriba, Platón no da muestras de resignarse a la ausencia definitiva del auténtico filósofo-político y más bien deja abierta la posibilidad de la trascendencia: de ahí que el diálogo resulte, como dijimos, ambivalente, pues en el *Político* parece hablarnos tanto del político común como de la figura del “varón real” (el político fundamentado en la auténtica ciencia). El problema tal vez podría resolverse si añadimos una hipótesis interpretativa: tal vez los objetos temáticos no están simplemente distribuidos, como sugerimos arriba, en dos diálogos independientes entre sí (el *Político* y el *Filósofo*). Quizás Platón se da cuenta que en el interior del texto del *Político* se está tematizando la mediación entre la realidad eidética inteligible y perfecta y la realidad empírica defectuosa y decadente. La ausencia de lo mejor no tiene que ser eterna, sino que puede surgir en el seno de la temporalidad un individuo que siendo humano, alcance el saber perfecto (ascenso) y, en virtud de la eficacia de dicha sabiduría, engendre (descenso) la comunidad perfecta. Es plausible que a Platón le interese mantener la diferencia entre estas figuras y, por tanto, la presencia de, por lo menos, la trilogía *Sofista-Político-Filósofo* tiene sentido, pues el ‘político’ aquí es la mediación entre el ‘filósofo’ (el político perfecto) y el ‘sofista’ (el peor político empíricamente existente). Por lo tanto, el hecho de que Platón expresamente haya querido establecer una conexión dramática señalando que se desarrollan tres conversaciones seguidas en el tiempo, apunta no sólo a una mera relación temática sino a una mediación ontológica, que es lo fundamental, pues en virtud de ella se da cuenta de la relación entre lo eidético y lo corpóreo-temporal.<sup>22</sup>

En cuarto lugar -nos referiremos a la estructura del diálogo. Una obra tan compleja como ésta ofrece también oportunidad para múltiples formas de dividirlo. Curiosamente, a causa de esto bien podría aplicarse a los lectores el consejo que parece ofrecernos el diálogo mismo: dividir según una medida adecuada a la realidad. Pero tratándose de un trabajo tan “barroco”

<sup>22</sup> Hay que reconocer también que la diferencia entre estas tres clases involucra una referencia al contexto vital, pues la fecha dramática de estos diálogos es el inicio de la acusación y proceso a Sócrates. Ello echa luz acerca de una de las intenciones de Platón respecto al desarrollo de estos tres diálogos, a saber, discernir claramente la esencia del sofista, del político y del filósofo para así evitar nuevos “errores de cálculo” que lleven a confundir al “más justo de los hombres” con el injusto. Este punto ha sido claramente señalado por Miller, quien subraya la “fuerte convergencia temática entre el juicio y la trilogía”, pues se acusa a Sócrates por de ser un sofista corruptor. También se ha sugerido que la trilogía puede ser vista como la versión filosófica del juicio a Sócrates, donde las interrogantes planteadas por el *démos* en términos dóxicos se replantean filosóficamente (Miller: 2004: 2). También Griswold reconoce que el juicio a Sócrates es clave para el contexto dramático del *Político* (cfr. GRISWOLD R. Charles, Jr. “Politikē Epistēmē in Plato’s Statesman”; En SMITH, Nicholas D. 1988. *Plato. Critical Assessments*. Vol. IV. London - New York: Routledge; p. 162).

(Castoriadis) como denso, sólo podemos hacernos una idea de la división correcta después haberlo leído una segunda vez. Con ello se asegura una perspectiva sinóptica que permite comprender cómo se entretajan los diversos elementos que a primera vista parecen inconexos. Las posibilidades son pues varias. Algunos autores dan por dividido el diálogo a la mitad tomando como referencia la introducción del concepto de *metrētikē*.<sup>23</sup> Otros, por el contrario, asumen que la división está marcada por el gran mito cosmológico, a cuyos costados se reparten la división de la política pastoral y la de la política como tejido. Diés por su parte plantea una división austera que parece dar por sentada la hipótesis de la metrética como punto medio del diálogo:

- 1° De 258b hasta 277d: Definición del Rey como pastor del rebaño humano y crítica a esta definición.
- 2° De 277d hasta 287b: Definición del tejido, arte tomado como paradigma del arte político.
- 3° De 287b hasta 311c: Definición “exacta” del *político* como “real tejedor.”<sup>24</sup>

En cambio, la división de González Laso es más detallada, por lo cual resulta una guía temática útil, aunque no esté formulada *katá lógon*, por lo cual no necesariamente apunta a la articulación conceptual clave de la obra.

- (257a – 258b). Conexión con el *Sofista*. Objeto del diálogo.
- I. (258b – 268d). División de las ciencias en busca de la política.
- II. (268d – 277c). El mito de los pastores divinos.
- III. (277d – 283a). El paradigma del arte de tejer.
- IV. (283b – 287b). La justa medida, criterio básico.
- V. (287b – 291c). Las ciencias auxiliares y los *pseudo*-políticos.
- VI. (291c – 293e). Las formas de gobierno y el verdadero político.
- VII. (293e – 297b). Legitimidad del gobierno sin leyes.
- VIII. (297b – 303d). Legalidad de ilegalidad. Constituciones imperfectas.
- IX. (303d – 305e). Las ciencias servidoras de la política.
- X. (305e – 311c). El político y su labor coordinadora.<sup>25</sup>

Por último, en un seminario que dedicó al estudio del *Político*, Cornelius Castoriadis propuso que el diálogo presenta “dos torres principales” (dos definiciones), “tres torres anexas” (tres digresiones) y “ocho construcciones secundarias” (ocho incidentes).<sup>26</sup> Los contenidos de éstas son los siguientes:

- Primera definición – Sobre el político como Pastor
- Segunda definición – Sobre el político como tejedor
  
- Primer Incidente – Necesidad de distinguir entre parte y especie

<sup>23</sup> El concepto de metrética interviene en el *Político* en el centro mismo del diálogo (*Plt.* 283b), como una digresión en relación al paradigma del tejido (Cfr. TORDESILLAS, Alonso, 1995 “Le point culminant de la Métrétique”. En: ROWE Christopher, ed. *Reading the Statesman, Proceedings on the III Symposium Platonium*. Sankt Augustin; Academia Verlag, p. 102).

<sup>24</sup> Diés, 1970. *Platon. Ouvres Complètes*. Paris: Les Belles Lettres; t. I.

<sup>25</sup> Laso, Manuel González (Trad.). 1955. *Platón. El Político*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

<sup>26</sup> Cfr. Castoriadis: 2002: 28.

Segundo Incidente	–	Prestar atención al punto de vista del que divide, para no absolutizarlo
Tercer Incidente	–	Definición del Paradigma
Cuarto Incidente	–	Distinción entre causa propia y causa concomitante
Quinto Incidente	–	Distinción entre medida absoluta y medida relativa
Sexto Incidente	–	Declaración aporética de que la dialéctica es el objeto del diálogo “ <i>Político</i> ”
Séptimo Incidente	–	Lista de las artes de la vida en común y su jerarquía.
Octavo Incidente	–	Pluralidad de virtudes
Primera Digresión	–	Mito Cosmológico.
Segunda Digresión	–	Sobre los regímenes políticos, los buenos y los malos
Tercera Digresión	–	Sobre la Ciencia del político. Incluye dos “navegaciones”. <sup>27</sup>

Todas las indicadas son partes de una “estructura barroca” bastante extraña y hasta estafalaria, pues “nos damos cuenta de que esa misma estructura entraña fallas muy profundas que no son obra del azar, son fallas del pensamiento de Platón y quizá de todo pensamiento”.<sup>28</sup>

Si bien casi todos los autores dan cuenta de la peculiar estructura del diálogo, no todos ven en ella intentos fallidos como Castoriadis, sino una construcción intencionalmente diseñada para parecer mal compuesta e, inclusive, para incluir nociones erróneas. El tema de la estructura del diálogo no es, pues, simplemente un dato introductorio indiferente, sino un elemento constitutivo del problema desarrollado en la obra y, por tanto, crucial en nuestro propio intento de interpretarla. Por ejemplo, tomemos la triple división señalada por Diès. Es evidente que hay dos momentos marcados por dos desarrollos diáiréticos, los cuales siguen al modelo del pastor y del tejedor respectivamente: la primera división del político es fallida, necesita ser corregida, la segunda será la correcta. En el medio se intercala una prolongada narración aparentemente inconexa con los extremos. Pero ¿por qué habría Platón de introducir al principio una definición que sabe de antemano que va a fallar? Es lo que se pregunta Castoriadis. Por su parte, Couloubaritsis, con mayor visión, capta dos fases sucesivas y diferentes del método que allí se usa, ambas necesarias para mostrar, dice el autor, formas de la política adaptadas a dos realidades sociales diferenciadas por su nivel de complejidad.<sup>29</sup> En el caso de aquellos encuentran el eje de un diálogo bipartito en el pasaje 283c – 285c, donde se propone el concepto de la doble *metrētikē*, se dice que la introducción del mismo marca la diferencia entre dos formas de proceder en la división diáirética, una cuantitativa y otra cualitativa.<sup>30</sup> Lane también presta atención a los dos grandes bloques de *diáiresis*, la que sigue el modelo pastoral y la que sigue el del tejido, pero coloca el gozne más bien en el concepto de paradigma, despreocupándose de que éste marque o no una mitad u

<sup>27</sup> Cfr. Castoriadis: 2002: 37- 65.

<sup>28</sup> Castoriadis: 2002: 27.

<sup>29</sup> En efecto, aquí la división del diálogo en dos momentos de diáiresis del político responde al interés de Platón en mostrar la transición desde la realidad política simple hacia la realidad política compleja (cfr. COULOUBARITSIS, Lambros. “Le paradigme platonicien du tissage comme modèle politique d’une société complexe » En *Revue de philosophie ancienne* Tome XIII, n°2, 1995: 16.

<sup>30</sup> Dorter: 1994: 205. Según opina aquí el autor, una es la forma de dividir según exigencias de simetría formal, otra, en cambio, según una “medida” absoluta, de tipo ontológico.

otra fracción.<sup>31</sup> A su entender, la diferencia aquí corre por el lado metodológico, pues afirma la importancia del ejemplo o paradigma para lograr una buena *diairesis*. Su interpretación también acierta, pero no agota toda la realidad del asunto. Desde nuestro punto de vista, el considerar que la tercera parte (segunda definición del político, como tejedor), corrige a la primera (político pastor), luego del “paréntesis” constituido sea por mito cosmológico, sea por el paradigma, es una hipótesis interesante. No obstante, esa lectura presupone una linealidad que no necesariamente es la pretendida por el autor. Implicaría una oposición diametral entre dos descripciones antitéticas del político (pastor y tejedor). Tanto la división de Díes como la de Castoriadis muestran la tendencia del intérprete a dejarse arrastrar por “ídolos del entendimiento”, pues en las articulaciones que presentan muestran simetrías. No obstante, ese es precisamente uno de los errores que Platón pretende aquí denunciar: no dejarse llevar por la fascinación de medir una cosa con otra según criterios cuantitativos (mitad, tercios, cuartos, etc...) sino estar atento a dividir de acuerdo a la realidad misma. Nosotros sugerimos, por una parte, que no hay necesariamente un punto que marca la bipartición del diálogo (la *metrētikē*) sino, más bien, que hay articulaciones (el mito y la *metrētikē*). Por otra parte, sugerimos que la introducción del mito “en medio de” las dos definiciones tiende a ser más una mediación que un hiato, en tanto ofrece el enlace de sentido que permite aceptar el grado de verdad que hay en cada una de las dos descripciones, y ponerlas a cada una en función de una mirada más abarcadora.

En quinto lugar, precisaremos nuestra hipótesis relativa al presente capítulo. Como nuestra intención es polemizar con las interpretaciones “matematizantes” que algunos críticos de Platón hacen de su filosofía política, asumiremos el lenguaje platónico del *Político* para decir que “han fallado el cálculo”. Insistimos en que, si el diálogo se presenta como una cadena de errores, no se trata de contingencias ni de cabos sueltos ni contradicciones propias del autor. La estructura excéntrica de los diálogos obedece en Platón, cuando la hay, a una lógica expositiva que sirve a sus intenciones filosóficas.<sup>32</sup> La hipótesis que en este apartado manejamos es la siguiente. Al desarrollarse la marcha en busca de la definición del ‘político’, se discurre por diversos caminos logrando diversos resultados, varios de los cuales de pronto se revelan “errados” o “inútiles”. Esto en nuestra opinión responde a una sutil forma de obligar al interlocutor o lector a descubrir las consecuencias de su limitado razonamiento. Al toparse con resultados lógicamente inconsistentes o prácticamente absurdos o inadecuados, ha de percibir que la medida con la cual evalúa la realidad, hace sus juicios y elecciones, no es la correcta. Dicho de otro modo, Platón usaría el discurso errático para hacer pasar al interlocutor la experiencia de la insuficiencia de sus modos tradicionales de “sopesar” la

<sup>31</sup> Cfr. LANE, M. S. 1988. *Method and Politics in Plato's Statesman*. Cambridge University Press: pp. 19 – 22.

<sup>32</sup> Un objeto podría decirnos: o que no hay errores y nosotros no hemos entendido bien un discurso consistente, o que, en efecto si hay tales errores y por ello el diálogo es un fracaso. La respuesta no es ni la una ni la otra. El diálogo está estructurado siguiendo caminos de búsqueda erróneos de modo intencional. Si esto parece extraño, debemos reparar en que diálogos tan excéntricos como éste no son inusuales en Platón. Y tienen una razón de ser como son. Szlezák nos ha enseñado que Platón puede escribir diálogos plagados de discursos intrascendentes y vacíos, como es el caso del *Eutidemo*. Aquí la intención es tramar un montaje burlesco para poner en evidencia la banalidad teórica de algunos sofistas. Hay almas, a diferencia de la de Teeteto, incapaces de dar nada a luz (cfr. *Teeteto* 210c). En el *Eutidemo*, explica Szlezák, el discurso intrascendente, por un lado, y las ironías de Platón respecto a que practiquen la “reserva del saber” que corresponde a los sabios, son datos que estructuran el diálogo entero con el fin de manifestar que en realidad, no tienen nada serio que comunicar y, por tanto, ningún saber (valioso) que reservarse (cfr. SZLEZÁK, Thomas. 2000. *Leer a Platón*. Madrid: Alianza Editorial. p. 30). Así, sólo un lector desinformado de la interacción entre forma y contenido puede encontrar aquí un diálogo intrascendente y vacío.

realidad y juzgar sobre ella. Para que esto haga más sentido, se debe tomar en cuenta que Platón parece escribir el diálogo bajo el presupuesto de sentido común de que pensar y calcular son lo mismo.<sup>33</sup> No por casualidad los interlocutores escogidos en el diálogo son versados en ciencias matemáticas. En términos generales, se trata de hacer que los dialogantes hagan la experiencia del error, es decir, que reflexionen acerca de los supuestos y procedimientos que los han conducido a conclusiones inadecuadas. Todo lo cual no es trivial, pues los “errores de cálculo” tienen consecuencias fatales para nuestras decisiones y elecciones prácticas. Un ejemplo preciso de lo dicho es la suerte del mismo Sócrates, confundido con un sofista o “filósofo” (según la interpretación popular del término: charlatán inútil en el *ágora*).

En sus obras Platón pone a prueba los límites de distintos tipos de pensamiento, pero, en el caso del *Político*, parece evidente que lo que le interesa es señalar los prejuicios inherentes al pensamiento matemático tradicional, dado el tipo de interlocutores convocados.<sup>34</sup> En este contexto un término crucial en su relativización del razonamiento matemático, será el de “*metrētikē*” (arte de la medida). Parece que Platón espera que el lector o interlocutor descubra por sí mismo la complejidad interna que esconde el arte de la medida y que se dé cuenta de que no hacerlo es lo que conduce a “errores de cálculo” (ὁ λογισμὸς ἀμάρτημα) y a una ceguera peligrosa en el campo de la acción en general. Esta preocupación se dirige tanto hacia los personajes dialogantes como hacia el público lector, por decirlo así. Respecto de los últimos, Platón espera que crucemos el dato de la fecha dramática del *Político* con una reflexión acerca del sentido de lo que es “medir” las cosas (y eventos), para suscitar una experiencia filosófica acerca de nuestra forma de pensar y actuar. Al participar del diálogo o leerlo, sus interlocutores próximos eran invitados a distanciarse respecto de sus propios hábitos intelectuales para determinar así hasta qué punto no han sido, ellos mismos, “culpables” de la condena y ejecución de Sócrates, es decir, de la negación de la filosofía. No olvidemos que este diálogo desarrolla una conversación que supuestamente continúa la del *Teeteto*, donde se indica que la conversación se desarrolla en el tiempo del inicio del proceso a Sócrates.<sup>35</sup> Este dato ilumina el sentido del diálogo. Sócrates está siendo acusado por corruptor, es percibido por la mayoría como un mal ciudadano y sofista y pronto será ejecutado a causa de semejantes “errores de cálculo”. Este contexto debe ser una clave de interpretación para los pasajes del *Político* en los cuales Platón pone en duda la capacidad no

<sup>33</sup> “The connection between numbering and knowing, the ability to count or measure and the ability to grasp, comprehend, or control, runs very deep in greek thought about human cognition” Cfr. NUSSBAUM, M. 2001. *The fragility of goodness, Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. 2nd ed. Cambridge University Press: 107.

<sup>34</sup> Este punto ha sido señalado claramente por Lane, quien afirma que en el *Político* hay un constante análisis de los prejuicios, de supuestos de sentido común que distorsionan la investigación intelectual y las elecciones políticas (cfr. Lane: 1998: 10). Este proceder es evidente en los diálogos platónicos, pero resaltarlos no es trivial porque en el *Político* no es evidente. Por ejemplo, el uso que hace Platón del modelo del pastor no evidencia de inmediato una crítica al modelo pastoral del gobierno sino que parece más bien una reivindicación anacrónica del mismo. Lane asume que la intención de Platón es combatir las “*delusions of grandeur*” implicadas en la figura del rey-pastor. Por su parte, Miller también da importancia a lo que él ve como una crítica platónica de antiguas tradiciones, específicamente de la del rey-pastor, por su potencialidad de resurgimiento (cfr. Miller: 2004: 48 y ss.).

<sup>35</sup> Tal como da cuenta *Teeteto* 210d: “Pero ahora debo marcharme al Pórtico del Rey, debido a la acusación que Meleto me ha hecho; mañana, Teodoro, nos encontraremos de nuevo aquí”. Con esta frase, la conversación sobre qué es el conocimiento cesa casi abruptamente. Es interesante esta posible alusión a la interferencia de razones extrafilosóficas -y malevolentes- en el desarrollo del ejercicio filosófico y la búsqueda del conocimiento.

ya de la mayoría, sino de los llamados “sabios”, para juzgar con una medida correcta quién es quién.<sup>36</sup>

### 1.3. ACERCA DE LA NECESIDAD DE INTERLOCUTORES MATEMÁTICOS.

Con el fin del contextualizar la naturaleza de los errores, echaremos una mirada también al tema de los interlocutores dramáticos. Si bien hemos dicho que Platón quiere mostrar al interlocutor la estrechez de sus perspectivas para evaluar la realidad, conviene precisar la idea. En efecto, Platón no habla aquí en general, sino que nos presenta individuos concretos con una formación y cultura específicas y, por tanto, habituados a juzgar y actuar de acuerdo a los paradigmas característicos de sus propias tradiciones educativas. En el caso del *Político*, los interlocutores elegidos son diestros y reconocidos matemáticos. Así la matemática y la medida entran en juego en el diálogo, en primer lugar, encarnadas en sus personajes (Teodoro, Teeteto y el joven Sócrates). Los vaivenes erráticos, las conclusiones ridículas, erróneas y cargadas de peligrosas consecuencias que encontraremos en el diálogo serán mostradas entonces como producto de la insuficiencia de la forma de pensar propia de la tradición matemática con la que se identifican los personajes señalados.

Ahora bien, si recordamos que el trasfondo del *Político* (es decir el inminente juicio y condena de Sócrates) es un dato importante para el objetivo colateral del diálogo (consistente en mostrar los “errores de cálculo” que han llevado a la muerte de un hombre justo), entonces debemos señalar que resulta sumamente extraño a primera vista que Platón atribuya errores de juicio a los matemáticos, en lugar de responsabilizar a la *dóxa* de *oi pollói*. Salta a la vista que en nuestro diálogo no es con el hombre común, ni con los sofistas o políticos tradicionales, ni con los demócratas directamente acusadores como Anito, con quienes Platón se enfrenta, sino con hombres dotados de *epistēmē*, es decir, aquellos que, por añadidura, deberían ser los mejores candidatos para la *Academia*, al cumplir con el requisito de conocer la geometría. Existe, sin embargo, la posibilidad de que Platón halle alguna forma de convergencia entre el punto de vista de los matemáticos (académicos o no) y el de *hoi pollói*.<sup>37</sup>

Suponemos que la elección que hizo Platón de los matemáticos obedece a una estructura argumentativa compleja. Parece evidente que en el *Político* no se da una discusión explícita sobre filosofía de la matemática. La matemática no es una realidad independiente de los que la cultivan. En la Atenas de Platón no existía un pensamiento convergente o paradigma compartido (en el sentido kuhniano) de la matemática. Platón tenía motivos para participar del debate entre los defensores de la matemática ontológica y de la axiomática, o la discusión sobre la naturaleza de los entes matemáticos. Por ello la presencia de interlocutores matemáticos en nuestro diálogo puede deberse al interés por evidenciar uno de los tantos aspectos de esta polémica, como por ejemplo el problema de que las matemáticas rivales dejen de lado el componente eidético-valorativo. A esto último nos parece que apunta Platón

<sup>36</sup> Cfr. Griswold, quien ha observado la necesidad de leer el diálogo a esta luz (cfr. Griswold: 1988: 162). Como dijimos anteriormente, también Miller ha subrayado la fecha dramática, señalando que en el *Político* se desarrolla el juicio “filosófico” a Sócrates: “... the gathering in the trilogy takes on the aspect of a withdrawal from the misological hostility of the many to the receptive company of other thinkers” (Miller: 2004: 2).

<sup>37</sup> Esa interesante posibilidad es señalada y defendida por Miller, quien muestra hasta qué punto la noción de “justo medio” puede estar encarnada en el diálogo *Político* dado que, por ejemplo, los discursos del extranjero de Elea serían como “espadas de doble filo”, capaces de dirigirse a la vez a la *dóxa* popular y a la académica o culta (cfr. 2004: xvi).

y es la razón por la cual quiere mostrar, a nivel general, cómo hay dos formas de cálculo matemático, dos modos de pensar que se distinguen y deben complementarse: la moralmente neutra y la moralmente comprometida. Para Platón era grave que los miembros de su *Academia* se distanciaran del punto de vista de las Ideas, en el cual lo fundamental es la esencia como valor moral.<sup>38</sup>

Lo anteriormente dicho puede aclarar la extrañeza que se produce cuando encontramos que en un diálogo sobre política aparecen como protagonistas los matemáticos. En efecto, más bien se esperaría encontrar aquí al hombre común que acusa a Sócrates. El hecho es que si bien es cierto que las razones en virtud de las cuales el *démos* confunde a Sócrates con un sofista no son de la misma calidad que las de los doctos, no obstante Platón encuentra una coincidencia entre la forma de proceder de la *dóxa* popular y el razonamiento de los sabios, por ejemplo, los matemáticos tradicionales. Este denominador común sería un rasgo negativo: la incapacidad para la discriminación valorativa o axiológica. Platón tiene razones para pensar así. Por un lado, él suponía que el *éthos* democrático deformaba moralmente las almas de los ciudadanos al producir una “*isonomía* de los deseos” fenómeno sumamente dañino, pues el resultado era el borrar toda jerarquía axiológica.<sup>39</sup> La reivindicación igualitaria de formas de vida tenía para él el efecto de anular la capacidad de discriminación valorativa, la cual requiere distinguir las cosas en términos de bien y mal, mejor y peor. El *démos* y los sabios tal vez puedan evaluar cuánto menos persuasivo es Sócrates que un sofista, pero no cuál de los discursos es moralmente mejor. En el caso de los matemáticos, es evidente que su conocimiento tradicional está ligado a lo cuantitativo y no a lo cualitativo.<sup>40</sup> En segundo lugar, tanto doctos como indoctos son presa de los prejuicios ciegos. Estos obedecen a sus hábitos intelectuales y prácticos. Los sabios matemáticos tenían los límites propios de su disciplina, la cual los retiene en consideraciones meramente cuantitativas o en ciertas formas de razonar. Por ejemplo, Platón observa que el procedimiento típico es asumir la existencia de los entes matemáticos sin cuestionarla.<sup>41</sup> Por otro lado, es natural que los matemáticos, tratando de lo aritmético o geométrico, acostumbren su capacidad de juicio a lo cuantitativo, limitándolo a esta única forma. Este punto es insinuado irónicamente en el comienzo del diálogo:

Sócrates.- Verdaderamente, es mucha gratitud la que te debo, Teodoro, por haber conocido a Teeteto, así como al extranjero.

Teodoro.- Y bien pronto, sin duda, Sócrates, la deberás triplicada: en cuanto te hayan elaborado la figura del político y del filósofo.

Sócr.- Ya; y tamaña afirmación, querido Teodoro ¿diremos que se la hemos oído al hombre más fuerte en cálculo y geometría?

Teod.- ¿Cuál, Sócrates?

<sup>38</sup> No entendemos aquí por “moral” una moralidad desde el punto de vista subjetivo como en la modernidad.

<sup>39</sup> Cfr. *R.* 561 a y ss.

<sup>40</sup> En este sentido, vale recordar, con Gerasimos Santas, que la platónica es una ética agatológica, donde todo valor y virtud está sometido a la determinación del bien. Santas, G., 2011. *Goodness and Justice : Plato, Aristotle, and the Moderns*. Massachusetts: Blackwell.

<sup>41</sup> Cfr. *R.* 510b: “... partiendo de hipótesis, y encaminándose no hacia el principio sino hacia la conclusión...”; *R.* 310c: “... dan por supuestos los números pares e impares, las figuras ... las adoptan como hipótesis, procediendo igual que si las conocieran, y no se creen ya en el deber de dar ninguna explicación ...”. Miller observa este punto sobre los prejuicios matemáticos: “Indeed, accepted simply because they seem ‘obvious to everybody’, they have the status merely of widespread opinion. And this reduces the whole of the geometer’s reasoning to the status of a formalized statement of doxa” (2004: 4).



Sócr.- Incluir a cada uno de esos hombres en la misma categoría (ἴσης ἀξίας), cuando por su valor difieren entre sí más de lo que alcanzan las relaciones (τὴν ἀναλογίαν) señaladas por vuestro arte.

Teod.- ¡Pero qué muy bien, por nuestro dios, Ammón, y con justicia y, desde luego, con gran fidelidad de memoria me reprochas el error de cálculo! (*Plt.* 257ab).

El primer error, aunque no tan grave, de Teodoro, es aritmetizar algo cualitativo como es el agradecimiento. El segundo, y realmente grave, es no discriminar la diferencia valorativa entre las tres figuras del universo político. La versión citada no expresa de modo preciso la idea por utilizar el término “categoría” para traducir el término ἀξία (valor). Pero Platón tampoco juega totalmente limpio, pues él mismo indica claramente que esa forma de diferenciar va más allá de lo que puede esperarse del arte geométrico de Teodoro. Que las analogías de Teodoro se queden cortas es algo que sólo lo puede decir quien esté en posesión del conocimiento de otro tipo de proporción (ἀναλογία). Como decíamos, la ironía es algo maliciosa puesto que Platón inclusive invoca a Ammón, dios de los egipcios inventores de la geometría, como dando a entender que existe afinidad total entre su propio saber y el de Teodoro. En realidad, ello es sólo aparente, pues aunque Platón no menosprecia la geometría de Teodoro porque es uno de los primeros escalones del conocimiento, no obstante piensa en una geometría cualitativamente distinta y superior. Así, pues, con esta escena introductoria nos estaría anunciando su intención de evidenciar los límites del pensamiento matemático tradicional, así como sus efectos nocivos de no reflexionar sobre los mismos.

En un segundo nivel, si Platón complica el panorama introduciendo a los interlocutores matemáticos ello parece obedecer, casi con certeza, a su interés explícito por involucrar el tema de la medida y la matemática con el de la política. Si esto es así, parecería dar la razón a los críticos que le acusan de “matematizar la política”. Hemos aludido previamente al hecho de que en tiempos de Platón existían diversas posturas acerca del rol de los estudios matemáticos en la *paideia* del ciudadano. Platón era una voz entre otras en este debate. El *Político* puede ser entonces uno de los frentes en los que prosigue la lucha contra lo que él consideraba una comprensión inadecuada de la matemática –al menos de aquel tipo de matemática que él consideraba necesaria para la política.<sup>42</sup> Así pues, el hecho de que Platón haya escogido interlocutores matemáticos y no de otro tipo en el *Político* debe ser tomado en serio.<sup>43</sup> Quizá a lo que aspira Platón en el *Político* es a conducir a los matemáticos (tradicionales) más allá de sí mismos. Entonces, el problema ya no sería únicamente el de aprender a juzgar incluyendo el valor, con el fin de no apreciar incorrectamente las acciones de Sócrates, como afirman Griswold y Miller, sino el de aprender a juzgar de ese modo para valorar el auténtico lugar de la matemática en la política. Inaugurando una versión distinta de un vínculo ya planteado por los pitagóricos, en Platón el nexo entre *pólis* y matemática se presentará tan esencial que aquélla debe comprometerse con el fomento de una investigación adecuada de esta última. Sin embargo Platón sentía que sus propios discípulos – admitidos en el círculo porque dominaban la geometría que se practicaba al tiempo- no comprendían ese

<sup>42</sup> En *República* Platón insiste en diferenciar tipos de matemática “... no ejercitándola con miras a las ventas o compras ... sino a la guerra y a la mayor facilidad con que el alma misma pueda volverse de la generación a la verdad y la esencia” (525c).

<sup>43</sup> Debemos tener en cuenta que Platón es cuidadoso en la composición dramática de sus diálogos al punto que una presencia o ausencia, así como el silencio o el discurso de los personajes, pueden ser altamente significativos.

punto, estaban encadenados por los prejuicios de esa forma tradicional de pensamiento, como se vislumbra en sus quejas ya desde la *República*:

al no haber ninguna ciudad que los estime debidamente (οὐδεμία πόλις ἐντίμως αὐτὰ ἔχει), estos conocimientos, ya de por sí difíciles, son objeto de una investigación poco intensa y porque los investigadores necesitan de un director, sin el cual no serían capaces de descubrir nada, y este director en primer lugar, es difícil que exista (ἐπιστάτου τε δέονται οἱ ζητοῦντες, ἄνευ οὗ οὐκ ἂν εὔροιεν), y en segundo, aun suponiendo que existiera, en las condiciones actuales (ὡς νῦν ἔχει), no le obedecerían, movidos de su presunción, los que están dotados para las investigaciones sobre estas cosas. (R. 528b)

El párrafo citado habla explícitamente de “condiciones actuales”, del “*nun*”, y cita dos problemas: la falta de compromiso de la *pólis* con el fomento de esta investigación, a la cual no valora como se debe; la arrogancia de los discípulos, quienes no se dejan guiar por el director adecuado y no saben reconocerlo. Platón alude al exceso de seguridad que tienen en sus conocimientos (temáticos y procedimentales). Los discípulos y matemáticos que se acercan a la *Academia*, como Eudoxo, son χαλεποί y μεγαλοφρονούμενοι, lo cual les impide comprender sus propias limitaciones o errores e ir más allá y corregirlos. Ellos arrastran el lastre de una educación matemática tradicional, por lo cual no logran comprender la verdadera naturaleza de los problemas.<sup>44</sup> Examinemos a los interlocutores matemáticos para comprobar lo dicho. A Teodoro, el maestro de geometría, se le adjetiva *krátistos geometrikós* (Plt. 257a)<sup>45</sup>. El adjetivo *krátistos* no parece ser inocente, pues en la lengua corriente denota el dominio conquistado en virtud de ser el más fuerte y, por lo mismo, no se refiere necesariamente a legitimidad.<sup>46</sup> Esto mismo se aplicaría a los maestros de matemática: el que unos hayan logrado influencia e imposición de su concepción no implica que estén en posesión de lo correcto. Por ello Platón echa una sombra de duda sobre las condiciones de Teodoro, mostrándolo olvidadizo respecto de datos poco difíciles de recordar.<sup>47</sup> Con respecto a su discípulo Teeteto, quien llegaría a ser un gran geómetra de la *Academia*,<sup>48</sup> se dice que aprendía de su maestro también astronomía, armonía y cálculo (cfr. *Tht.* 145 cd). En principio, este *cuadrivium* tenía que resultarle interesante a Platón, pues es al menos nominalmente semejante al *curriculum* filosófico propuesto en la *República*. En otras palabras, Teodoro y Teeteto contaban con una base de conocimiento que Platón podía aceptar al menos como “punto de partida” para la educación de reyes-filósofos pero, como vemos, ya en tiempos de la *República* se nos muestra decepcionado respecto de la incapacidad para captar el auténtico valor de estos estudios, a saber, un valor multidimensional: no únicamente matemático, sino ontológico, político, cosmológico y moral.

Por otro lado aparece también el joven Sócrates quien es, para algunos, figura literaria y, para otros, personaje histórico de la *Academia*. Se dice que interviene para sustituir en la conversación al cansado Teeteto, pero esa es una razón irrelevante. El motivo quizá sea

<sup>44</sup> Por ello Miller habla de “involuntary limitations of understanding” (2004: 3).

<sup>45</sup> Cfr. *Tht.* 143b.

<sup>46</sup> Cfr. Respecto de *krátos* cfr. LORAUX, Nicole. 2008. *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*. Buenos Aires: Katz Editores, p. 67.

<sup>47</sup> Cfr. *Tht.* 144b.

<sup>48</sup> Compañero de Platón en la Academia, creador de la geometría de los sólidos y el primero en llegar a una teoría de las magnitudes inconmensurables. Cfr. Platón, “Teeteto”. En SANTA CRUZ, M. I. 1988. (Trad.) *Diálogos*. Madrid: Gredos; T. V, p. 174, n. 2.

encontrar una transición entre la mente matemática de los geómetras tradicionales y la mente dialéctica superior del Extranjero.<sup>49</sup> La conversación con el joven Sócrates tiene por objetivo examinarlo para detectar “si tiene la esencia de la filosofía socrática, si tiene el sentido de las Formas”.<sup>50</sup> Siguiendo nuestra línea interpretativa, diríamos que se busca comprobar si el joven Sócrates puede captar la verdadera dimensión de lo matemático y ser crítico respecto de sus presupuestos. Como veremos, el resultado es algo decepcionante: el entrenamiento matemático tradicional lo ha convertido en alguien muy capaz para seguir un procedimiento mecánico de deducción a partir de premisas, pero parece sumamente inhábil para cuestionar a éstas mismas. No se muestra reflexivo respecto de su contenido eidético (quizás inexistente para él), no puede captar el valor esencial detrás de los meros nombres. En otras palabras, adolece del mismo mal que aqueja a los que tienen un entrenamiento matemático tradicional: “... como no investigan remontándose al principio, sino partiendo de hipótesis, por eso (...) no adquieren conocimiento de esos objetos que son, empero, inteligibles, cuando están en relación con un principio.” (R. 511cd). Aparentemente Platón se queja de que el concepto de matemática que maneja el joven Sócrates se limita a postular hipótesis como puntos de partida deductivos, convirtiendo a ese razonamiento en juego relativo y contingente. No obstante, el hecho de que Platón juegue con la idea de la homonimia entre este joven y el viejo Sócrates puede ser un indicativo de que su alma –como quizá la de Teeteto, aunque no la de Teodoro– será capaz de remontarse por encima de sus propias limitaciones si se esfuerza.

Tanto Teodoro como Teeteto aparecían en el diálogo *Teeteto*. En apoyo a nuestra hipótesis de que en el *Político* se intenta mostrar los límites del razonamiento matemático tradicional, señalamos que dicho diálogo ya preparaba cierta relativización de los matemáticos. En efecto, Teodoro es allí descrito como apreciado por su geometría, alaba intensamente a su discípulo Teeteto por su inteligencia y afabilidad.<sup>51</sup> Afirma el geómetra que “... a menudo los memoriosos y ágiles son *manikóteroi kai andreióteroi*, propensos a la ira”, es decir, fáciles de caer en la erística o el afán por la *nikē*, obstaculizando el esclarecimiento de la verdad. Por el contrario, dice, los sosegados son olvidadizos. En cambio Teeteto “... avanza con ligereza y seguridad, con éxito, hacia toda clase de conocimientos e investigaciones, tal como el aceite se vierte silenciosamente.” (*Tht.* 144b). Si para Teodoro esta peculiar metáfora tiene el sentido de un elogio, para Platón bien puede aludir al movimiento inercial del razonamiento matemático –sobre todo si pensamos en el paradigma axiomático-deductivo de la geometría euclidiana-, donde las conclusiones discurren “por sí solas” y, por tanto, en el silencio de la aquiescencia ante una lógica tan imponente que no requiere ser (dia)lógos. Enfocando estas líneas a la luz de la crítica de Platón a los matemáticos en la *República* no es difícil captar la ironía del supuesto elogio. A pesar de todo, Teeteto demuestra en el curso de la conversación que es capaz de reconocer diferencias importantes, como aquella entre raíces y potencias, dividiéndolas de modo aritmético-geométrico. Y, no obstante, Teeteto no ha sabido contestar

<sup>49</sup> Miller sostiene que el joven Sócrates encarna a los jóvenes académicos, a quienes Platón pretende poner frente a sí mismos mientras los examina para medir hasta qué punto han heredado la esencia *socrática*, es decir, la del Sócrates platónico, capaz de intuición eidética. El resultado es que el joven Sócrates se muestra poco “socrático” en su incapacidad para captar las formas así como en su exceso de confianza, el cual le impide ser reflexivo y crítico (cfr. Miller: 2004: 5).

<sup>50</sup> Cfr. Miller: 2004: 7.

<sup>51</sup> “Nunca he creído, de verdad, que se dé ni que se haya dado en otra parte alguien que asimile con tal prontitud como apenas lo hace otro, y que al mismo tiempo sea tan extraordinariamente afable.” (*Tht.* 144a).

τί ἐστιν ἐπιστήμη (*Tht.* 210a).<sup>52</sup> Por esto es que Sócrates le hace ver lo que separa cualitativamente ambos problemas: el primero (las raíces) es “matemático”<sup>53</sup> y el segundo (la ciencia) plantea una capacidad de diferenciar entre lo menos y lo más valioso (*Tht.* 148bc).<sup>54</sup> Los matemáticos tradicionales logran hacer juicios correctos en su campo cuantitativo y con su lógica deductiva, pero les falta el “fuego esclarecedor de la dialéctica” con el cual pueden no sólo penetrar en las esencias y llegar a los principios, sino juzgar según el valor.<sup>55</sup> Es obvio que, siendo matemáticos, los hombres como Teodoro y Teeteto no se sirven “... debidamente de ella a pesar de que es absolutamente apta para atraer hacia la esencia” (*R.* 523a).

Debe tenerse en cuenta que aunque en cada diálogo los personajes sean los mismos, es posible que cumplan en cada uno una función distinta. Con respecto a Teodoro, sin embargo, parece que tanto en el *Teeteto* como en el *Político* tiene la función de representar la matemática tradicional con todos sus lastres, es el tipo de matemático que no se dejará conducir por el filósofo platónico y no podrá transformar su matemática dialécticamente. Dadas las tesis problemáticas y “relativistas” que ha de confrontar Platón en este diálogo, la matemática podría aparecer como un buen apoyo, pues podría ofrecer la solidez necesaria para contrarrestar la postura del “heraclitismo” epistemológico. Lo que vemos, no obstante, es que los límites del razonamiento matemático tradicional, encarnados sobre todo en el viejo maestro, impedirán el triunfo sobre ese “relativismo”. Así, la matemática de Teodoro fracasa y el diálogo *Teeteto* concluye aporécticamente. Peor aún, en el *Político* ni Teodoro ni el joven Sócrates funcionan como “anclas matemáticas”, sino que se dejan arrastrar “*áno kai káto*” por las a veces retóricas sinuosidades del discurso del extranjero. En todo caso, una cosa nos parece cierta: la herencia matemática de Teodoro y el joven Sócrates en el *Político* tienen la pesadez de un lastre que no deja que el razonamiento fluya buscando sus caminos más adecuados. Ahora bien, lo dicho no significa en absoluto que Platón esté radicalmente en contra de la matemática. En efecto no lo está porque no pretende cancelar y negar el razonamiento matemático en sí sino, más bien, conducirlo a un nivel superior de comprensión, le interesa mostrar las conexiones. Por ejemplo, al presentar el *curriculum* matemático, hace referencia a cada nuevo nivel como una generación o crecimiento (*αὔξη*), término que denota la idea de una conexión sistemática entre niveles de la matemática y los que van más allá, como la dialéctica.

Por último, el Extranjero de Elea, figura dramática que aparece como el que más sabe y, por tanto, el que ocupa el lugar del *ἐπιστάτης*, el que dirige la investigación por el camino correcto y hacia el objetivo correcto.<sup>56</sup> El personaje no es presentado como un extraño por parte de Platón sino más bien como un verdadero huésped (*ξένος*) y, por ello, objeto de amistosa hospitalidad (*xenia*) por parte de los atenienses.<sup>57</sup> El “huésped de Elea” -como lo denomina Castoriadis- encarna aquí la esencia depurada del eleatismo parmenídeo,

<sup>52</sup> Hecho que habla a favor de la interpretación de Miller acerca de los límites de los matemáticos, quienes trabajan con supuestos pero son incapaces de tematizarlos y remontarse a lo incondicionado (cfr. Miller: 2004: 4).

<sup>53</sup> Aquí el término lo usamos en sentido corriente o tradicional.

<sup>54</sup> Es decir, “matemático” en el sentido de la segunda *metrētikē* del *Político*: un cálculo capaz de medir según el valor.

<sup>55</sup> “φανοτάτω τινὶ πυρὶ” es la expresión que en *Phlb.* 16c alude a la dialéctica, pues es presentada como un don de Prometeo.

<sup>56</sup> Cfr. *R.* 528b.

<sup>57</sup> Cfr. Castoriadis: 2002: 31.

transformada por la dialéctica platónica. Efectivamente, aunque la filiación con los eléatas queda señalada al llamarlo “compañero de Parménides y de Zenón”, parece claro que este eléata ha superado la rigidez monista de Parménides y que no entiende la dialéctica en el sentido de erística refutación al estilo Zenón (cfr. *Sph.* 216b5) sino en el de verdadera filosofía, es decir, la que hace al hombre capaz de pensar y hablar siguiendo las verdaderas articulaciones de la realidad, la que se eleva hacia “el principio mismo” (*R.* 533d). En consecuencia, no puede sorprender que, en un contexto emparentado a éste, se refieran a él en términos de “divinidad”, como cuando Sócrates pregunta: ¿no es a una divinidad y no a un extranjero (οὐ ξένον ἀλλὰ τινα θεὸν) a quien conduces, -Teodoro? (*Sph.* 216a).<sup>58</sup> Se trata de un elogio que en Platón tiene un sentido especial.<sup>59</sup> En efecto, en *Fedro* 266bc encontramos un uso parecido y aclarador. Allí Platón ha manifestado que la dialéctica es la nota distintiva del verdadero filósofo, y que en virtud de ello merece ser “seguido como si fuera un dios”.<sup>60</sup> Puede concluirse entonces que al llamarlo divino se nos advierte a quién entre los interlocutores corresponde dar la pauta sobre el tipo de *lógos* (discurso) capaz de revelar la verdad. El extranjero ha llegado al seno de una comunidad familiar pero inmadura (los académicos, los matemáticos de la *Academia*). En ese sentido, el Extranjero podría ser la voz de Platón, quien trata de corregir los malos entendidos que él encuentra en el entorno de sus propios discípulos y aficionados. Así, que el extranjero tenga la función pedagógico-filosófica de conducir a este círculo de académicos y matemáticos hacia un nivel epistémico más complejo y enriquecido, es anunciado por la figura homérica que usa el viejo Sócrates para dirigirse a Teodoro: “a los hombres que tienen derecho al respeto les acompañan (...) en primer lugar la divinidad protectora de los huéspedes para vigilar las violencias (*hýbris*) o la justicia (*eunomías*) de los humanos. Acaso también a ti te acompaña éste, una divinidad de éstas, que a nosotros que somos flojos en el razonamiento nos viene a vigilar y a vencer, como divinidad refutadora (θεὸς ὧν τις ἐλεγκτικός)” (*Sph.* 216b).<sup>61</sup>

Vale la pena demorarse un poco con el inicio del *Sofista*. La presentación que Sócrates hace allí del extranjero es casi entusiástica, en el mismo espíritu de la descripción del *Fedro* ya señalada. Con estas palabras Platón reconoce (por boca de Sócrates) que el extranjero representa el punto de vista más alto y valioso (el del mismo Platón, en realidad). Por el contrario el geómetra Teodoro tiene una actitud desapasionada y resta importancia al elogio, minimizando el entusiasmo de Sócrates (οὐχ οὗτος ὁ τρόπος τοῦ ξένου - *Sph.* 216b): no es un dios, es un hombre; no obstante, tampoco es un erístico, sino un *métrios anēr* (ἀλλὰ μετρίωτερος τῶν περὶ τὰς ἐριδᾶς ἐσπουδακῶτων - *Sph.* 216b11). En parte acierta Teodoro al describirlo como “más medido que los erísticos o refutadores”. Con todo, Teodoro no llega

<sup>58</sup> Ciertamente la cita es del *Sofista* pero, como hemos visto, es allí donde la conversación empieza el proyecto de distinguir sucesivamente al sofista, político y filósofo. En el *Político* ya Platón no cree necesario enfatizar esta especial característica.

<sup>59</sup> Comenta un traductor del *Sofista* que la idea del hombre divino estaba muy extendida en la literatura griega (cfr. TOVAR, Antonio. (Trad.). 1970. Platón, *Sofista*. Madrid. Instituto de Estudios Políticos: p. 2, n. 4. En este sentido, el elogio no es nada raro, pero Platón le otorga un sentido novedoso.

<sup>60</sup> “τούτων δὲ ἔγωγε αὐτὸς τε ἐραστής, ὃ Φαῖδρε, τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν, ἵνα οἷός τε ὃ λέγειν τε καὶ φρονεῖν: ἅν τέ τιν' ἄλλον ἠγήσωμαι δυνατὸν εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκόθ' ὄραν, τοῦτον διώκω ‘κατόπισθε μετ' ἴχνιον ὥστε θεοῖο.’ καὶ μέντοι καὶ τοὺς δυναμένους αὐτὸ δρᾶν εἰ μὲν ὀρθῶς ἢ μὴ προσασγορεύω, θεὸς οἶδε, καλῶ δὲ οὖν μέχρι τοῦδε διαλεκτικῶς” (*Phdr.* 266bc).

<sup>61</sup> “ὅς φησιν ἄλλους τε θεοὺς τοῖς ἀνθρώποις ὅποσοι μετέχουσιν αἰδοῦς δικαίας, καὶ δὴ καὶ τὸν ξένιον οὐχ ἥκιστα θεὸν συνοπαδὸν γινόμενον ὕβρεις τε καὶ εὐνομίας τῶν ἀνθρώπων καθορᾶν. τάχ' οὖν ἂν καὶ σοὶ τις οὗτος τῶν κρειττόνων συνέπιτο, φαύλους ἡμᾶς ὄντας ἐν τοῖς λόγοις ἐποψόμενός τε καὶ ἐλέγξων, θεὸς ὧν τις ἐλεγκτικός” (*Sph.* 216b).

a captar su verdadera naturaleza, pues no distingue cualitativamente entre el refutador y el filósofo (como no lo hace tampoco el traductor citado).<sup>62</sup> En efecto, Sócrates le ha atribuido ἔλεγχος, no ἔρις. Su función no es meramente corregir errores lógicos, sino que lleva una carga moral de reprender por la ὑβρις y εὐνομία. Por el contrario, Teodoro lo percibe tan sólo *más medurado* que un refutador, μετριώτερος, es decir, comparativamente desde el punto de vista “del más y el menos”. Ello implica que su perspectiva es cuantitativa, de grado, no de calidad. Está cometiendo el mismo error de cálculo que en la conversación del día siguiente (*Político*), le hará merecedor de un reproche.<sup>63</sup> Su apreciación es ciega para el punto de vista del valor, típica de las limitaciones de la matemática tradicional que, como venimos señalando, él representa en el diálogo. Entonces, el cálculo de Teodoro es insuficiente para detectar la diferencia esencial entre un verdadero filósofo y un erístico y pasa por alto el verdadero significado de la calificación del extranjero como *métrios anēr*, como hombre medurado y portador de la verdadera medida.

En efecto, Teodoro declara: “y yo opino que no es un dios sino un hombre divino, porque ese es el nombre que doy a todos los filósofos” (... καὶ μοι δοκεῖ θεὸς μὲν ἀνὴρ οὐδαμῶς εἶναι, θεῖος μὴν: πάντας γὰρ ἐγὼ τοὺς φιλοσόφους τοιοῦτους προσαγορεύω - *Sph.* 216bc). Lo dicho da con la verdad sólo en parte. Platón estaría de acuerdo en que el filósofo verdadero es *theíos*. Pero de inmediato Sócrates problematiza la seguridad de Teodoro:

Aunque esta especie me temo que no sea mucho más fácil, por así decirlo, de discernir que la de los dioses: Porque a estos tales hombres, la gente, por causa de la ignorancia de los demás, se los imagina de mil maneras “dando vueltas por las ciudades” y como filósofos no fingidamente, sino de verdad, mirando (καθοράω) desde arriba la vida de los de aquí abajo; y a unos les parece que no valen nada, y a otros merecedores de todo; y ora se muestran políticos, ora sofistas, y en otras ocasiones muchos podrían creer que están completamente locos. (*Sph.* 216ce)<sup>64</sup>

En una formulación que retoma la idea de la necesidad de distinguir las tres figuras del sofista, político y filósofo, Platón alude al hecho de que no es fácil diferenciar y reconocer al verdadero filósofo, como tampoco lo es hacerlo con los dioses, pues en ambos casos aparecen “disfrazados”, o nuestra ignorancia los confunde.<sup>65</sup> Volviendo a la cita, podemos concluir que el punto de vista original de Sócrates (Platón) queda confirmado: el extranjero es un verdadero filósofo, un hombre divino o superior que ha venido a observar el discurso de los atenienses para corregirlos de ser necesario. Seguramente parte de sus errores depende de su incapacidad para valorar (*áxiō*) adecuadamente las cosas. Por su parte, mirar desde la altura teórica hacia abajo (καθοράω), el accionar irreflexivo de los hombres es lo que le

<sup>62</sup> Es decir, Antonio Tovar (cfr. PLATÓN, 1970<sup>a</sup>. *El Sofista*. Edición bilingüe (Griego-español). Antonio Tovar (Traducción e introducción). Madrid. INSTITUTO DE ESTUDIOS POLITICOS.

<sup>63</sup> Que en el caso de la entrada del *Político* quien dirige el reproche sea el viejo Sócrates no es un problema sino un dato interesante, pues es un indicio de que es el punto de vista de Platón a través de su tradicional portavoz, aunque luego “ceda la posta” al extranjero (*Plt.* 257a).

<sup>64</sup> “τοῦτο μέντοι κινδυνεύει τὸ γένος οὐ πολὺ τι ῥῆον ὡς ἔπος εἰπεῖν εἶναι διακρίνειν ἢ τὸ τοῦ θεοῦ: πάνυ γὰρ ἄνδρες οὗτοι παντοῖοι φανταζόμενοι διὰ τὴν τῶν ἄλλων ἄγνοιαν “ἐπιστροφῶσι πόληας” οἱ μὴ πλαστῶς ἀλλ’ ὄντως φιλόσοφοι, καθορῶντες ὑπόθεσιν τὸν τῶν κάτω βίον, καὶ τοῖς μὲν δοκοῦσιν εἶναι τοῦ μηδενὸς τίμιοι, τοῖς δ’ ἄξιοι τοῦ παντός: καὶ τότε μὲν πολιτικοί,” (*Sph.* 216ad).

<sup>65</sup> Es de suponer que si los filósofos se “disfrazan” es porque en su sabiduría lo consideran pertinente para lograr determinados fines, no por la mala voluntad de engañar.

corresponde al auténtico filósofo. Esa descripción los analoga con los *daimones* pues, como veremos más adelante, estas figuras tradicionalmente protectoras de los hombres han sido apropiados por Platón para representar las funciones filosóficas del cuidado y la mediación entre lo divino y lo meramente humano.

A su vez cabe notar la posición de Teodoro, Teeteto y el joven Sócrates quienes, en calidad de matemáticos, son todos ya iniciados en la *dianoia* –si bien en distintos grados. Por ello el maestro eléata no les dará el trato duro ni el tipo de refutación adecuada para la obstinación común y corriente.<sup>66</sup> El extranjero no tiene que mostrar el vacío ni las contradicciones inherentes al discurso de los matemáticos: ellos tienen un razonamiento claro y riguroso, pero quizá es precisamente el hábito del proceder matemático el que se constituye en un nuevo prejuicio. Como ya se ha apuntado, uno de sus límites más evidentes es el de no poder llegar a niveles *fundamentales*, cosa manifiesta en la respuesta de Teeteto en el diálogo epónimo. Allí después de relatar cómo dividir los números en rectángulos y oblongos según sean potencias o raíces (*Tht.* 147d – 148b), concluye: “Pero lo que tu preguntas, Sócrates, acerca del conocimiento, yo no estoy en situación de contestarlo tal como respondí acerca de las potencias y de las raíces...” (*Tht.* 148b). La respuesta a la pregunta por el *tí éstin* no es accesible todavía a la mente de los jóvenes matemáticos.<sup>67</sup>

Lo arriba señalado es crucial. Se trata de que los matemáticos como Teeteto o Teodoro no pueden captar la esencia y el fundamento. El joven Sócrates, que comparte la misma educación, también se muestra incapaz, pero el hecho de que Platón lo elija como interlocutor –considerando el dato del “parentesco fisionómico” con el viejo Sócrates— nos indica que puede superar este límite y alcanzar empatía con las Formas. Pero lo que parece querer enseñarnos el *Político* es que no podemos tener una auténtica captación de la esencia si no la entendemos simultáneamente como valor. En ese sentido, los errores de cálculo de los matemáticos son errores de valoración. Paralelamente, esta incapacidad para captar la esencia-valor es debida al prejuicio metodológico de la matemática, en el sentido de que ésta privilegia y absolutiza el procedimiento por encima del contenido. Vamos a tratar de mostrar esto en lo que queda del presente capítulo. En primer lugar ofreceremos algunos ejemplos de los errores de cálculo y luego trataremos de analizarlos.

#### 1.4. ERRORES DE CÁLCULO Y LÍMITES DEL MATEMÁTICO TRADICIONAL

<sup>66</sup> Este es descrito con precisión en el contexto del sexto intento por definir al ‘sofista’ en el diálogo homónimo. El procedimiento consiste en que los maestros “... van interrogando acerca de aquellas cosas de las que alguien cree decir algo cuando no dice nada; después refutan las opiniones de aquellos, lo que es fácil, dado que están errados, y reuniéndolas en sus razonamientos, las colocan unas junto a otras, y una vez colocadas, demuestran que son contradictorias entre sí comparadas con las cosas mismas, y aquellos cuando lo ven se enojan consigo mismos, y se ponen más conciliadores respecto de los demás, y de esta manera se privan de las opiniones presuntuosas y cerradas acerca de sí mismos, y de esta privación oír es lo más agradable para el que oye y lo más seguro para el paciente y así, (...), los que hacen esta purificación, lo mismo que los médicos que se ocupan del cuerpo, juzgan que el cuerpo no podrá disfrutar del alimento que se le suministre antes de que eche lo que en el mismo estorba, ellos han imaginado lo mismo acerca del alma, la cual no habrá de sacar provecho de los conocimientos que se le suministren antes de que con una refutación adecuada se convenza al paciente, se le llene de vergüenza, se le arranquen las opiniones que sean estorbo para los conocimientos, y se le haga ver que está purificado y sólo cree aquello que sabe que sabe, y ninguna otra cosa” (*Sph.* 230b4-d5).

<sup>67</sup> Por ello Miller se pregunta: si Teeteto no ha podido definir *tí éstin epistēmē*. ¿Podrán los matemáticos distinguir las figuras del sofista, político y filósofo?; “Is there ... some lack of philosophical depth that, causing Theodorus and his students to remain within the limits of doxa disqualifies them from a judgement of Socratic philosophy?” (2004: 3).

Nuestro objetivo en este capítulo, como venimos sosteniendo, es mostrar que el diálogo *Político* pone en evidencia la inadecuación de formas de pensamiento valorativamente neutras que, como en caso de la matemática tradicional, impiden juzgar correctamente la realidad. Estos errores de cálculo no se limitan a producir un *pseudós lógos*, sino la *ἀμάρτημα*, es decir, un error de juicio que se convierte en acción mala, injusta o impía. Trataremos de explicitar la idea analizando un grupo de errores desplegados en el diálogo.

#### 1.4.1. El Sofista y el Político

Nuestro diálogo manifiesta un objetivo bastante claro: definir al 'político'.<sup>68</sup> En los diálogos socráticos el procedimiento típico es partir de la *dóxa*, de la concepción de οἱ πολλοὶ sobre un determinado individuo, sobre un rol social o sobre una virtud, para proceder luego a determinarlo científicamente. El *lógos* filosófico debe conducir así al desvelamiento (*ἀληθεία*) de la esencia. Pero el *Político* es, según lo visto, un diálogo para iniciados y expertos, por lo menos en lo que a la educación en matemática tradicional se refiere. Contando con este tipo de interlocutor, el punto de partida es la premisa de que el político posee una *epistēmē* (258b).<sup>69</sup> De lo que se tratará es de someter esta premisa genérica a un proceso dialéctico de tipo bisectivo con el fin de llegar a la determinación específica de la *politikē*. Así, se pone en juego la *diairesis*, método familiar a Platón mencionado, junto con la *synagogē*, en el *Fedro*.<sup>70</sup> Al ponerlo en práctica dialógicamente, el interlocutor tiene la exigencia de confrontarse constantemente con la materia misma, ajustando sus divisiones (nombres, imágenes y definiciones) a la realidad, al *eidōs* o *morphē*. El resultado del proceso debe ser la determinación eidética de la ciencia política y del político (*Plt.* 258c).

Así, el diálogo en cuestión muestra cómo la fidelidad de nuestros enunciados con respecto a lo real será puesta a prueba, insistiendo en el punto de que a cada momento será necesario tomar las decisiones correctas con respecto a por cuál camino perseguir el *eidōs* en cuestión. Es en sintonía con este espíritu de escrupulosa atención a la cosa misma que en este diálogo se desarrolla la búsqueda del saber político en su especificidad. En ese sentido, la descripción normativa del proceder dialéctico indicada en el *Sofista* se sigue cumpliendo aquí.<sup>71</sup> Enfatizamos este punto justamente porque el compromiso de diferenciar con precisión el ser de la política obliga a reconocer lo específico de los asuntos humanos (su objeto general) evitando oscurecerlo con preconcepciones.<sup>72</sup> Y, no obstante, veremos que el joven Sócrates será incapaz de colaborar en la determinación correcta de la política precisamente debido al

<sup>68</sup> Cfr. *Plt.* 358b. La investigación platónica siempre aparece encarnada en una figura humana concreta que representa una forma de vida y funciones determinadas.

<sup>69</sup> Según Griswold, Platón suele usar *technē* y *epistēmē* como sinónimos, como en 225e10; 259b1; 259b4 (cfr. 1988: p. 162).

<sup>70</sup> "Abarcando en una mirada lo múltiplemente disperso, conducirlo a una idea para que, quien haya de definir cada cosa en particular, ponga en claro qué es en rigor lo que pretende enseñar" (*Phdr.* 265d). Y "... la inversa: El poder dividir en especies eidéticas según naturales articulaciones, sin ponerse a descuartizar parte alguna a la usanza de mal cocinero" (*Phdr.* 265e). El sentido de la exigencia diairética coincide con el del *Político*: "Porque es preciso <descubrir la idea de la ciencia política>, y una vez separada de las demás, imprimirle una señal única que le sea propia y, a los otros senderos divergentes, señalarlos con otro signo único, de modo que nuestra mente llegue a concebir todas las ciencias como integradas en dos especies" (*Plt.* 258c).

<sup>71</sup> "Juntamente conmigo tienes que hacer tu pesquisa, buscándolo definir "x" y declarando con palabras qué es lo que es. Porque ahora tú y yo acerca de "x" sólo estamos de acuerdo en el nombre, pero, en cuanto a la realidad a que se lo aplicamos, acaso cada uno de nosotros en particular tendríamos nuestro propio pensamiento; es, pues, siempre necesario ponerse de acuerdo más acerca de la misma realidad por medio de razonamientos, que sólo acerca del nombre sin razonar." (*Sph.* 218).

<sup>72</sup> Cfr. *Plt.* 284e ya citado anteriormente.



peso de sus presupuestos inconscientes, a su acostumbramiento a procedimientos mecánicos de razonamiento y a su poca disposición a la reflexión crítica.

Ya se ha visto que al comienzo mismo del diálogo se anunció que el error de los matemáticos es de apreciación o valoración. Teodoro ha puesto igual valor (θέντος τῆς ἴσης ἀξίας – *Plt.* 257a) a las tres figuras, (sofista, político, filósofo), “cuando por su valor se “distancian” mucho más entre sí de lo que lo harían según la proporción de su arte geométrico”.<sup>73</sup> Parece que aquí Platón insinúa una diferencia entre, por un lado, la proporción geométrica a la que Teodoro está acostumbrado y, por otro, aquella nueva forma de proporción capaz de detectar diferencias de valor. Teodoro entra en el juego lingüístico propuesto por Sócrates y reconoce haber cometido un “error de cálculo” (τὸ περὶ τοὺς λογισμοὺς ἀμάρτημα - *Plt.* 257b). Bien mirado el incidente, el hecho de que Teodoro acepte la expresión no significa que tenga la habilidad diacrítica que se le exige para ir más allá de su propia ciencia, la geometría y sus peculiares analogías. Tal como anotamos previamente, se puede decir que la ironía de Sócrates es injusta al exigirle al geómetra que juzgue de un modo extraño para él, es decir, incluyendo una perspectiva de valor. Ahora bien, si Platón procede de esa manera, es porque sabe que, con todo y sus límites, el razonamiento matemático tal como Teodoro lo conoce puede en principio ser elevado a un nuevo nivel. El viejo geómetra no podrá seguir más allá, porque para ascender requiere capacidades y virtudes filosóficas de las que carece, según nos informa el diálogo *Teeteto*, donde él mismo lo reconoce: “mi propia inclinación me separó más bien a temprana edad de la discusiones abstractas, hacia la geometría” (*Tht.* 165a).<sup>74</sup> Por ello afirma no “sentirse en casa” en medio de discusiones filosóficas. Teodoro representa el tipo de matemática que la *República* describe como un razonamiento que no se hace cuestión acerca de sus objetos y supuestos: asume que sus objetos existen, pero no hace filosofía sobre ellos. No puede sospechar por tanto acerca de una matemática ontológica o de *arithmoi* que incluyan un contenido moral. Teeteto y el joven Sócrates, en cambio, todavía pueden liberarse de la fuerza de sus hábitos mentales, precisamente por ser jóvenes y porque si poseen el espíritu investigador de la filosofía.

Ahora bien, quien esté acostumbrado a distinguir entre juicios descriptivos y juicios valorativos, dirá que la confusión podría estar más bien en Platón pero, como venimos sosteniendo, él está interesado en formular el problema de la apreciación valorativa como un asunto de cálculo y de medida. La confusión que esta forma de hablar puede generar es, además, aparentemente, parte de la estrategia de Platón, pues en el diálogo encontramos muchos puntos de ambigüedad: el *hamártema* de Teodoro, que protagoniza en la introducción del diálogo, no hace más que anunciar una secuela de incidentes semejantes. Pero hemos visto que, lejos de pensar que la abundancia de errores debería hacernos inferir que el diálogo “entraña fallas muy profundas que no son obra del azar”<sup>75</sup>, más bien la insistencia con la cual se presentan estas situaciones erráticas busca intencionalmente despertar en el lector la reflexión. Los errores presionan hacia una clarificación, la cual llegará cuando Platón

<sup>73</sup> “τῶν ἀνδρῶν ἕκαστον θέντος τῆς ἴσης ἀξίας, οἱ τῇ τιμῇ πλέον ἀλλήλων ἀφεστᾶσιν ἢ κατὰ τὴν ἀναλογίαν τὴν τῆς ἡμετέρας τέχνης (*Plt.* 257a). Nosotros traducimos ἀφεστᾶσιν por “distanciarse” y no por la idea de diferenciarse, porque creemos que hay un juego de palabras de Platón en referencia a las proporciones geométricas, que implican también el distanciamiento de números en las series.

<sup>74</sup> “ἡμεῖς δὲ πως θᾶττον ἐκ τῶν ψιλῶν λόγων πρὸς τὴν γεωμετρίαν ἀπενεύσαμεν” (*Tht.* 165a).

<sup>75</sup> Castoriadis: 2002: 27.

introduzca explícitamente la noción de una doble *metrētikē*.<sup>76</sup> Que éste es el objetivo de Platón es claro por las observaciones críticas del extranjero.

Insistimos en el objetivo de este apartado: señalar el hecho de que el diálogo *Político* se va desarrollando de modo tal que las vías de la división dialéctica tomadas por los interlocutores se irán mostrando como caminos mal elegidos. Y, por tanto, los resultados a que conducen serán evaluados, explícita o tácitamente, como errores de cálculo. Nada hemos dicho todavía sobre lo que se entiende exactamente por cálculo, pero nos parece evidente que Platón mismo lo deja indeterminado y sólo nos dará una aclaración casi a la mitad del diálogo, al introducir la noción de *metrētikē*. Todo indica que apunta a destacar la novedad de una *metrētikē* cualitativa, una ciencia capaz no únicamente de calcular cantidades recíprocamente, sino de calcular realidades de acuerdo a estándares de valor. La estrategia de Platón en la primera parte del diálogo consiste en proceder por medio de la división dialéctica bisectiva para determinar qué es la política. Divide el género *epistēmē* en dos y procede con ese ritmo dividiendo siempre en dos. En este procedimiento mecánico y monótono es crucial el punto de partida, pues éste establece un camino de búsqueda y por tanto determina el contenido definicional. Una vez elegido un comienzo, se llegará a nuevos puntos nodales. El método diairético exige que a cada paso se haga una elección de la dirección, por ello el maestro de dialéctica pregunta constantemente si se está o no de acuerdo. Es por esto que al llegar a una conclusión insatisfactoria, el interlocutor es responsable de la definición o del error.<sup>77</sup> Muchas veces las elecciones de puntos de partida se deben al peso de los prejuicios. Pero el joven Sócrates no parece demasiado vigilante al respecto. El extranjero busca mostrarle que esta falta de celo examinador le conducirá por vías erróneas, pero lo vemos avanzar sin darse cuenta de ello al estar respaldado por su exceso de confianza, su acriticidad y la inercia propia del mismo mecanismo bisectivo. Veamos:

Extranjero de Elea: ... después del sofista, nos es menester (...) estudiar al político bien a fondo. Y dime ¿hemos de juzgar también a éste como uno de los hombres de ciencia? ¿Si o no?

El joven Sócrates.- Sí.

Extr.- ¿Habrás pues que dividir las ciencias igual que cuando estudiábamos al sujeto anterior?

El joven Sócr.- Quizá. (*Plt.* 258b)

El joven Sócrates responde afirmativamente: el sofista es un hombre de ciencia (*ἐπιστήμων*). El eléata, sin comentarlo, sigue la conversación. Una aceptación tan inmediata y despreocupada lleva a repetir el desacierto de juntar a dos figuras “que difieren por su valor”, es decir, se considera al sofista *ἐπιστήμων*, sin más, sin especificación alguna, igual que al político, sin reparar en que puede haber distintos niveles o tipos de científicidad e, incluso, una ciencia espuria.<sup>78</sup> Es cierto que puede suponerse que Platón es consciente de que ya en el diálogo dedicado al *Sofista*, supuestamente realizado “el día anterior”, ha clarificado la diferencia. Pero allí, al llegar a una descripción del quehacer sofista que coincide perfectamente con la conversación purificatoria de Sócrates, el extranjero manifiesta su temor

<sup>76</sup> Cfr. *Plt.* 283d.

<sup>77</sup> Cfr. sobre este punto Griswold: 1988: 164. El autor enfatiza cómo a través del llevar al interlocutor a percibir sus malas elecciones de puntos de partida, va minando sus prejuicios políticos.

<sup>78</sup> Inmediatamente después el eléata cambia el curso de la conversación exigiendo separar (*chorismós*) al ‘político’ - cfr. *Plt.* 258c).

de concluir con una convergencia tan perturbadora y, cautelosamente, advierte de no atribuirle un honor inmerecido.<sup>79</sup> De ahí que agregue que: "... el perro es igual al lobo, el más salvaje igual al más doméstico. Pero el hombre cauto debe estar siempre especialmente en guardia en asuntos de semejanzas, pues son cosas muy esquivas" (*Sph.* 231a).<sup>80</sup> Nos parece que esta forma de concluir el *Sofista* responde al interés de mostrar la *continuidad* temática con el *Político*. Efectivamente, tanto en la escena final de dicha obra como en la introductoria del *Político* se advierte que hay que ser precavido con las semejanzas, en el sentido de que pueden convencernos de su veracidad cuando se trata, en realidad, de coincidencias superficiales. En ambos contextos, por tanto, se nos aconseja no estimar erróneamente el valor las cosas al dejarnos arrastrar por las apariencias y prejuicios.

Podemos decir entonces que en el *Político* Platón vuelve al tópico para hacer *anámnesis* y verificar si esa diferenciación entre político y sofista está realmente asegurada.<sup>81</sup> Líneas arriba, en nuestro diálogo, acaba de jugar con el tema de la semejanza entre el viejo y el joven Sócrates (homonimia) y entre el primero y Teeteto con respecto al rostro, como sugiriendo la posibilidad de errar al dejarnos llevar por este tipo de evidencias meramente externas. El ejemplo de *Sph.* 231a7 deja claro que en el caso del sofista y del filósofo, comparados con el lobo y el perro, la posibilidad de una discriminación acertada depende de prestar atención no meramente a criterios extrínsecos y a una función exclusivamente descriptiva, sino a una apreciación axiológica y finalista que va más allá de descriptores empíricos y cuantitativos.. A la luz de características empíricas, el quehacer del sofista y del filósofo pueden mostrarse similares. El diálogo *Sofista* no presenta una solución a esta perplejidad causada por las engañosas semejanzas limitándose recomendar estar en guardia.<sup>82</sup>No obstante, como veremos, en el *Político* se afrontará directamente el problema de la diferenciación en términos de la distinción entre un cálculo cuantitativo y uno valorativo: mientras se insista en una comparación recíproca de cualidades homogéneas, operación de la cual el cálculo matemático tradicional resulta paradigmático, no se podrá captar ninguna diferencia en el valor. Es necesario medir según un *standard* valorativo esencial y objetivo. El político y el sofista podrían ser el mismo, dos nombres para una sola realidad, a saber: el individuo que se ocupa de los asuntos comunes participando con un discurso persuasivo en el espacio público. *Prima facie*, en efecto, los dos nombres apuntan a esa misma descripción, pero ésta en realidad es insuficiente con respecto a la diferencia valorativa en cuestión. Como en el caso del lobo y el perro, no bastan las coincidencias empíricamente registrables entre el sofista y el político sino que se debe estimar la acción de cada uno en el contexto de la *pólis*: ¿Ambos persiguen igualmente el bien común, la justicia y la verdad? ¿Ambos hacen mejores a los ciudadanos? Todo parece indicar que ambos deben ser "medidos" con respecto a estándares valorativos objetivos, como el Bien, la Verdad, la Justicia.

#### 1.4.2. La Política y la Economía (*Pólis* y *Oikía*)

En nuestro diálogo hay otro pasaje notable respecto del problema que venimos señalando. El contexto es el mismo: los dialogantes quieren llegar, por división dialéctica, a definir al político frente a sus rivales (siendo el sofista precisamente uno de ellos). Entonces pregunta

<sup>79</sup> μή μείζον αὐτοῖς προσάπτωμεν γέρας (*Sph.* 231a) dice el extranjero, usando un término despectivo (προσάπτωμεν).

<sup>80</sup> "καὶ γὰρ κυνὶ λύκος, ἀγριώτατον ἡμερωτάτω. τὸν δὲ ἀσφαλῆ δεῖ πάντων μάλιστα περὶ τὰς ὁμοιότητας ἀεὶ ποιῆσθαι τὴν φυλακὴν: ὀλισθηρότατον γὰρ τὸ γένος" (*Sph.* 231a).

<sup>81</sup> Que no lo está, como muestra justamente la cita y también el ya citado pasaje *Sph.* 216ce (Dorter: 1994: )

el Extranjero: “Entenderemos, pues, al político como rey y señor, a la vez que administrador, designando todos esos conceptos como una unidad? ¿O diremos que existen tantas artes independientes como nombres se han citado? Pero mejor es que me sigas por otro camino” (*Plt.* 258e).<sup>83</sup>

El extranjero sugiere aquí la posibilidad de que exista un acuerdo real detrás de un “desacuerdo nominal” pero luego hace un repentino desvío temático. Ese tipo de cambios de rumbo que deja un camino inconcluso será típico en este diálogo. Pero no sólo esto, sino que argumenta de una manera bastante floja e inesencial, estableciendo la unidad de las artes mencionadas por medio de conexiones contingentes y externas. El joven Sócrates se limita a dar su asentimiento. De ahí que lectores de Platón hayan protestado por esta “incomprensión” de la naturaleza de lo político, al suponer que el gobierno de la casa es idéntico al de la pólis, o que el déspota y el político son lo mismo.<sup>84</sup> Pero si leemos mejor el pasaje podemos notar que el lenguaje de Platón es condicional: ὡς ἐν πάντα, es decir, “como si fueran uno-todo”. Si lo asumimos como un simple condicional, el razonamiento es legítimo porque Platón propone aceptar –por el momento- que son lo mismo para luego desarrollar las diferencias. Por otro lado, el “uno-todo” bien podría indicar no que las cuatro descripciones corresponden a una idéntica actividad sino a una unidad orgánica de diferencias. Y, en efecto, al final del diálogo la política aparecerá como la ciencia real, es decir, como aquella que abarca la totalidad e incluye a todas las otras *téchnai* o *saberes*, pero manteniendo sus diferencias precisamente para subordinarlas y hacerlas funcionales. De hecho, economía no es igual a política, pero en tanto la ciencia real la incluye como sub-ordinada a ella y co-ordinada por ella, se puede tolerar esa equiparación inicial. Este punto será visible cuando tratemos específicamente la definición platónica de política. Por el momento, para argüir que este pasaje no debe interpretarse como si Platón sostuviera toscamente la identidad entre la política que él denomina “real” - *basilikē*, y la economía, podemos invocar un pasaje del *Fedro* en el cual Platón ofrece una tipología que separa claramente al filósofo del “político, economista o financista”, por un lado y del “sofista”, por otro lado. Además, en ese contexto establece una jerarquía entre ellos.<sup>85</sup> A grandes rasgos, el filósofo, el político y el sofista (dejando de lado los otros tipos) han sido separados por el grado de captación eidética. El problema residual está en que el político va en la misma lista que el economista o financista, con lo cual volvemos al problema de este apartado: ¿es lo mismo economía y política? Ante esto, intuimos que la interpretación correcta debe tomar como norma el punto de vista de la *República*, el cual será confirmado por el *Político*, a saber: la verdadera política es la del auténtico filósofo (*orthós philosophós*) y a éste alude el *philosophós* del primer escalón en el *Fedro*. En base a ello, πολιτικός mencionado junto al economista y crematístico en el tercer

<sup>83</sup> (πότερον οὖν τὸν πολιτικὸν καὶ βασιλέα καὶ δεσπότην καὶ ἔτ' οἰκονόμον θήσομεν ὡς ἐν πάντα ταῦτα προσαγορεύοντες, ἢ τοσαύτας τέχνας αὐτὰς εἶναι φῶμεν ὅσα περ ὀνόματα ἐρρήθη; μᾶλλον δέ μοι δεῦρο ἔπου).

<sup>84</sup> Nos referimos a si Platón distingue o no entre *oikia* y *polis*. En nuestra opinión si conoce la diferencia entre estas dos formas de organización, estando la primera orientada a la *zoé* y la segunda a la *eu zen*. Encontramos que Grube opina críticamente, por ejemplo, que el *Político* Platón no hace sino insistir en no distinguir entre el gobierno de la hacienda privada y el de la *polis*...” (cfr. Grube: 1973: 418).

<sup>85</sup> Cfr. *Phdr.* 248d. Ciertamente en el primer puesto habla del filósofo o *filókalos* o músico, no del “político” (verdadero). Debemos observar que para que nuestro punto sea válido hay que presuponer la identificación entre el (auténtico) filósofo y el (auténtico) político. El rey del segundo puesto no es el “varón real” o “político verdadero” que aparece en el *Político*, sino un βασιλέως ἐνόμου, un rey que se aferra a las leyes existentes. Hacer esto último no es lo que define al verdadero político o varón real. Por último el “político” mencionado junto al financista no es el “verdadero político” que se busca sino el político en el sentido corriente, el que concursa por el poder en la *polis*, el magistrado, el líder, etc.

puesto sólo lo es de modo vicario. Se trata de una denominación popular, la cual reconoce político al que se ocupa de lo común y concursa por el poder y la gloria, sin necesidad de calificaciones especiales como era normal para la conciencia democrática que Platón criticará. En ese sentido, pertenece junto con el economista o crematístico al grupo de los hombres ocupados, negociosos con *tó prágma*. Todas estas diferencias son las que se exigen de un filósofo dialéctico y en eso es lo que insiste el diálogo *Político* de modo más bien negativo e irónico, como se patentiza en el siguiente pasaje:

Extr.- Cuando uno está capacitado para dirigir con sus consejos al hombre que reina en un país, siendo él solo un particular ¿no diremos que éste tiene la ciencia que debía poseer el mismo gobernante?

El j. Sócr.- Lo diremos

Extr.- Por otro lado, la ciencia del verdadero rey ¿se llama 'real'?

El j. Sócr.- Sí.

Extr.- Y el que la posee, sea jefe o particular, de modo absoluto y gracias a su mismo arte ¿no será denominado con razón 'persona real'?

El j. Sócr.- Es justo al menos.

Extr.- Y, por supuesto, jefe de la casa y señor de sus siervos igualmente.

El j. Sócr.- ¿Cómo no?

Extr.- ¿Pues qué? La figura de una gran mansión y la masa de una pequeña ciudad ¿Acaso ofrecen, en cuanto a gobierno, alguna diferencia?

El j. Sócr.- Ninguna.

Extr.- Por consiguiente, respecto a lo que ahora mismo andábamos intentando averiguar, es manifiesto que hay una sola ciencia para todas esas cosas, y que se la llame real, política o económica, no es cosa de discutir con quien le de cualquiera de esos nombres.

El j. Sócr.- ¿Para qué, desde luego? (*Plt.* 259a-c)

En vez de investigar la segunda alternativa propuesta en 258e, es decir, determinar si cada uno de los nombres designa especies de artes distintas, el extranjero establece la unidad de todas ellas y es secundado por el complaciente y acrítico joven Sócrates. En realidad no es evidente que *oikía* y *pólis* deban ser categorizadas bajo idéntico género. En la *República* Platón deja claro, a nuestro entender, que la economía es el sustrato básico de una comunidad política, pero sólo eso. Esto lo expresa Glaucón recurriendo a una figura familiar al mundo del *Político* (*los cerdos*), expresando que la *synoikía* básica es algo así como una mera comunidad de vientres. Explicándonos brevemente, en *República* Platón se propone construir la *pólis* en el *lógos*, y lo hace progresivamente o por "capas". Cada una puede ser tomada como un modelo independiente, aunque en realidad quien se limite a hacer tal cosa cometerá el error del pensamiento unilateral. Eso sucede precisamente a quien asume que *pólis* y *oikía* son lo mismo, pues mantiene el concepto en el primer nivel, el de una comunidad en donde cada uno hace su trabajo para servir las necesidades básicas de todos. Esta es en efecto la *synoikía*, pero el mismo Glaucón hace evidente que un conjunto de hombres que comen juntos no es una *pólis*: es sólo una piara.<sup>86</sup> Una diferenciación cualitativa como esa nos parece suficiente argumento como para sostener que Platón no puede simplemente identificar política y economía. Así pues, concluimos que Platón afirma la unidad de la política con la economía, afirma que el jefe de la *pólis* es jefe de la casa, pero no porque sean lo mismo, sino

<sup>86</sup> El argumento se orienta a mostrar no sólo la complejidad de la *pólis* perfecta, sino que ésta presupone distinguir la mera *zoé* de la *eu zén* (Cfr. *R.* 372d).

porque la primera subordina a la segunda. Así, la política es la estructura lógica del *hen kai pan* aplicada al *kosmos* humano.

Insistimos en que este tipo de errores de contenido conceptual son en gran parte debidos a la falta de discriminación y actitud crítica. Así, en el pasaje examinado, se patentiza cómo la aquiescencia y pasividad del joven Sócrates, reforzada por su *amechanía* dialéctica así como por su descuido en cuestión de nombres, lo conducen a una mala comprensión de lo político. El maestro de algún modo lo arrastra por ese camino a un nuevo error de cálculo, pero no por perversidad, sino esperando que los resultados contradictorios o conflictivos conduzcan a la reflexión sobre los presupuestos y conductas mentales. Lejos de dejar a su discípulo indefenso, le proporciona gradualmente los elementos necesarios para determinar con mayor precisión los puntos de partida para las divisiones y las definiciones buscadas.<sup>87</sup> No por casualidad una gran parte del contenido de este diálogo es de tipo pedagógico y metodológico.<sup>88</sup>

Si la lectura que venimos haciendo es correcta, las frases del extranjero suenan de una manera radicalmente distinta a lo que podría oírse corrientemente. No es inocente cuando pregunta si acaso la casa y la *pólis* ofrecen alguna diferencia, ni cuando acepta inmediatamente la respuesta negativa del joven Sócrates. No lo es tampoco cuando minimiza el problema de las denominaciones, sugiriendo que no interesa utilizar una u otra de las disponibles para un determinado objeto. Claro está, siempre puede objetarse lo contrario y decir que, en realidad, Platón cree siempre lo que dice *literalmente* la *dramatis persona* que lidera la conversación. El objetor puede recordarnos que, en el *Sofista*, Platón dejó claro que la dialéctica busca una *homologuía* real y no meramente nominal.<sup>89</sup> En ese sentido, es legítimo asumir que la cuestión de los nombres puede ser dejada de lado, despreocupándonos de ellos.<sup>90</sup> Pero la verdad es que la tesis de la irrelevancia de los “meros nombres” sólo puede permitirse cuando lo eidético está claramente asegurado, y el que examinamos aquí no parece ser el caso. Por ello, debe prestarse atención al término *vñv*, cuando se utiliza en contextos como *Plt.* 261e, citado abajo. El “*vñv*” en “*δὲ τοῦτο μὲν, καθάπερ διακελεύη, ποιητέον*” sirve para manifestar que se tolerará momentáneamente una denominación inadecuada. El “*vñv*” relativiza la aparente aceptación que hace de la decisión del joven Sócrates. Ello ocurre porque en el diálogo la atención que se presta a la precisión nominal depende de los objetivos argumentativos. El manejo del Extranjero es ejemplar: para él, lo *συμβεβηκός* se mueve entre dos extremos: por un lado, la ocurrencia trivial y, por otro lado, la contingencia a la que

<sup>87</sup> Es a estos pasajes donde el maestro conduce intencionalmente a un camino erróneo, es decir, a estos pasajes de “desvío”, a los que Castoriadis denomina “incidentes” en su análisis de la estructura del diálogo.

<sup>88</sup> En 285d y 286d el mismo Platón lo describe como esencialmente metodológico, con lo cual algunos se hacen la pregunta de si su verdadero objetivo es definir al político o enseñar dialéctica. Lo mejor parece ser no reducir el contenido a uno solo de esos temas. Sin ser reductivista, Santa Cruz sostiene que “el *Político* es un diálogo metodológico” (Cfr. SANTA CRUZ, María Isabel. 1995. “Méthodes d’explication et la juste mesure dans le Politique”. 190 - 199. En ROWE, Christopher, *Reading the Statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum*. Akademie Verlag. Sankt Agustin; p. 191.

<sup>89</sup> “Porque ahora tú y yo acerca de él sólo estamos de acuerdo en el nombre, pero, en cuanto a la realidad a que se lo aplicamos, acaso cada uno de nosotros en particular tendríamos nuestro propio pensamiento; es, pues, siempre necesario ponerse de acuerdo más acerca de la misma realidad por medio de razonamientos, que sólo acerca del nombre sin razonar.” (*Sph.* 218 c).

<sup>90</sup> Lane tiene una explicación interesante al respecto. Afirma que en el *Político* Platón le da a los nombres un tratamiento doble. Cuando se trata de referirse a un *eidós*, el nombre debe concordar “rindiendo honor” a lo determinado. Cuando se trata de distinciones aparentes o irrelevantes el nombre es lo de menos (cfr. Lane: 1998: 24).

se debe prestar atención, algo así como la ocurrencia feliz.<sup>91</sup> En este caso, no dar el nombre adecuado al “cuidado humano” trae como consecuencia borrar diferencias relevantes, como aquella entre el hombre y la bestia. Veremos que el joven Sócrates volverá a cometer exactamente el mismo error. En suma, todo esto nos indica que es necesaria una mejor ciencia del cálculo, que permita distinguir cada cosa según su verdadero valor, otorgándole el nombre que le hace justicia.

### 1.4.3. La Política y el pastoreo.

Otro ejemplo de los errores y su función está en 261e, en un contexto que se encuentra bajo la influencia del paradigma del pastoreo. Allí se busca definir la política como un arte que manda en relación a la alimentación (*zootrophía*) y cuidado (*epiméleia*) de los rebaños (*Plt.* 261d). Al seguir por este camino no se hace más que confirmar y ahondar en el supuesto de que los asuntos de la *pólis* son idénticos a los asuntos de la *oikía*, es decir, que giran en torno a las necesidades básicas de alimento y protección biológica. Entonces el extranjero pregunta:

Extr.- En consecuencia, dentro de la crianza de vivientes, a la que se encarga el cuidado colectivo de muchos juntos ¿qué nombre le damos, el de ‘crianza rebañega’ (*ἀγελαιοτροφίαν*) o ‘crianza colectiva’ (*ἡ κοινοτροφικὴν*)?

El j. Sócr.- Cualquiera de los dos que nos ocurra en el discurso (*ὁπότερον ἂν ἐν τῷ λόγῳ συμβαίῃ*).

Extr.- ¡Muy bien Sócrates! Y si continúas no preocupándote demasiado en cuestión de nombres, más rico en sabiduría aparecerás camino de tu vejez. Por el momento (*vñn*), siguiendo tu indicación, así hay que obrar. (*καλῶς γε, ὃ Σώκρατες; κἄν διαφυλάξης τὸ μὴ σπουδάζειν ἐπὶ τοῖς ὀνόμασιν, πλουσιώτερος εἰς τὸ γῆρας ἀναφανήσῃ φρονήσεως. vñn δὲ τοῦτο μὲν, καθάπερ διακελεύῃ, ποιητέον: τὴν δὲ ἀγελαιοτροφικὴν ἄρ' ἐννοεῖς πῆ*). (*Plt.* 261e)

Una lectura desprevenida podría llevar a creer que el Extranjero aprueba la respuesta del joven. Así lo interpreta uno de los traductores del *Político*.<sup>92</sup> Pero nosotros sugerimos que nuestro imaginado objetor no podría apoyarse en este ni en otros pasajes similares. En primer lugar, porque es evidente el descuido y la ligereza del joven Sócrates, quien fundamenta su decisión en lo que “ocurre” (*συμβαίῃ*) en el discurso. Cuando contesta *ὁπότερον ἂν ἐν τῷ λόγῳ συμβαίῃ* hace patente que cualesquiera de las alternativas le da igual, pues no sigue la pauta de la necesidad del *lógos*, sino el aparecer de la contingencia, la ocurrencia casual (tal es uno de los sentidos del verbo *συμβαίῃω*, del cual deriva la categoría aristotélica de *τὸ συμβεβηκός*). Es cierto que las cosas que advienen inesperadamente, suelen ser elementos ante los cuales puede convenir amoldarse o, evidenciando un sabio manejo de la *práxis*. Pero de lo que aquí se trata es de *determinación eidética* de la política y del político y, por ello, no cabe sujetarse sin más a lo que acontece contingentemente. De allí que ese “¡muy bien Sócrates!” no sea más que una expresión irónica por lo irresponsable que puede ser no prestar la atención *debida* a la cuestión de los nombres. Es necesario discriminar cuándo la escrupulosidad con los nombres es trivial y cuándo es crucial. Platón sabe que en ocasiones adjudicar nombres con precisión cumple una función heurística, nos pone en vías de

<sup>91</sup> De paso, con su referencia al “*nún*”, el extranjero llama la atención veladamente sobre el tema del *kairós* (lo oportuno) por contraste con lo que es meramente

<sup>92</sup> González Laso, cfr. nota 17, p. 92. Laso encuentra “el mismo desprecio” por los nombres a lo largo del diálogo.

determinar la esencia.<sup>93</sup> No, el extranjero ofrece dos alternativas: ἀγελαιοτροφίαν ἢ κοινοτροφικήν, donde el último término parece el más adecuado para describir la relación humana, por su evocación de *tó koinón*, usualmente referido a la comunidad política. El primer término, en cambio, se refiere expresamente a rebaños de animales inferiores y por ello no parece apropiado. La indiferencia respecto de los nombres lleva, en este caso, a un nuevo error de cálculo, pues al decir que cualquiera viene bien desconoce una diferencia de valor. A pesar del error, cuando se le pide dividir la *trophikē* en dos teniendo en cuenta a sus destinatarios, contesta que una parte corresponde a los hombres, otra a las bestias “ἀνθρώπων ... τῶν θηρίων ... τροφή” (262a). Con esto revela que distingue las dos clases y, a pesar de ello, las coloca a la par como especies un mismo género trófico, cuando habría que distinguir el tipo de cuidado que el hombre requiere *en cuanto humano*. Esto es *Hamártema* porque no da al hombre el valor que le corresponde. *Hamártema* es un término que refiere a errores o equivocaciones en el contexto de las relaciones humanas, por tanto, está íntimamente ligado a la justicia. Cometer *hamártema* implica ser injusto con otro.<sup>94</sup> Pero el del joven Sócrates también es un error lógico porque, como afirma el extranjero, no se debe confundir parte por todo:

No vayamos a separar una pequeña porción sola, ante un conjunto vasto y numeroso, ni prescindamos tampoco de su especie. Por el contrario, la parte ha de tener su especie también en sí. Por supuesto que lo más lúcido es aislar en seguida del resto el objeto de nuestra búsqueda si ello se justifica, como hiciste tú poco antes cuando, creyendo tener tu división, aceleraste el razonamiento, al ver que iba camino de los hombres. Pero la verdad está, querido, en que desmenuzar no es sistema seguro, sino que más seguro es ir cortando por mitades, y así daremos mejor con especies. He aquí lo que interesa sobre todo a la marcha de nuestras investigaciones. (*Plt.* 262c – d)<sup>95</sup>

Se hace pues patente que la cuestión de los nombres tiene las dos caras de Jano: éstos pueden ser un instrumento o un obstáculo en investigación de la verdad. Por ello, hay ocasiones como ésta, en las cuales la atención debida a los nombres es un modo de comenzar a considerar el camino hacia la determinación eidética. Si nos dejamos arrastrar por la mera *dóxa* y dividimos la realidad *καθάπερ οἱ πολλοὶ* (*Plt.* 262c), como cuando dan un solo nombre a un grupo diverso (por ejemplo los pueblos no griegos) erraremos al concebir una pluralidad como si fuera la unidad de un *γένος*.<sup>96</sup> Muchas veces las distintas formas de agravio moral y material tienen su origen en las formas prejuiciosas de discriminación y categorización de los géneros.

<sup>93</sup> Un ejemplo de esta tendencia a rendir culto a los nombres tomados aisladamente es el caso, entre risible y patológico, de Pródico de Ceos. Lo encontramos en el diálogo *Protágoras*, esforzándose por marcar diferencias bizantinas entre las palabras (cfr. *Protágoras* 337a - c; 340a - c; 358a). Pero, de modo más sustantivo, podemos recordar lo que se dice en la *Carta Séptima* acerca de las limitaciones del lenguaje y concretamente del *onóma*. De allí se sigue claramente que el nombre por sí solo no garantiza un acceso a las cosas mismas.

<sup>94</sup> Aristóteles, por esta razón, trata del *armártema* al dilucidar el concepto de justicia en el libro VIII de la *Ética Nicomáquea* y lo distingue del infortunio (*atychia*), porque el *Hamártema* es algo que depende de nosotros, al deberse a la ignorancia o a la falta de reflexión.

<sup>95</sup> “El j. Sócrates.- Pondré mi celo en ello <la siguiente división>. Y me parece que hay un tipo de crianza para hombres, otro, para las bestias. El Extr.- ¡Desde luego que has hecho con muchísimo celo y gran ánimo tu división! Sin embargo, evitamos en lo posible cometer de nuevo esta falta (*Plt.* 262a).

<sup>96</sup> Cfr. *Plt.* 262d.



Hay otros casos, a diferencia del citado en 261e-262d, en los que el demorarse en los nombres desvía del acceso al *eidos*. Tal es el sentido de la observación en 264c: "... divide cada parte valiéndote sólo del razonamiento; porque si pretendes adjudicarles nombres, se te va complicar la cosa más de lo debido." Los nombres comienzan como un modo de espolear la división: hay que partir siempre de algún punto, y éste puede ofrecerlo la tradición, que aunque a veces se equivoca, en algunos casos es portadora de una sabiduría que espera ser clarificada. Este es el caso del punto de partida del diálogo, pues toma como noción reguladora de la división la imagen tradicional del rey-pastor. Luego saldrá a la lula duda: ¿es pertinente reducir la política a pastoreo? Tal vez dicho nombre no le corresponde, pues no le "hace honor" al contenido. Tal vez se le ha dado esa denominación porque los hablantes se dejan llevar por los hábitos lingüísticos tradicionales. Por ello, una vez aceptado un nombre como punto de partida la exigencia dialéctica consiste en asegurarse de que éste corresponda a un *eidos*. Sólo en este caso la división cumple su función. Igualmente, cuando se sigue un camino determinado de división dialéctica, se puede llegar a captar un *eidos* para el cual no existe nombre y, en este caso, darle uno no es trivial, sino más bien es hacerle honor al *eidos descubierto*.<sup>97</sup> Evitar el error como el que señalábamos arriba, significará entonces estar alerta contra la presencia de fuerzas que arrastran a los hablantes: la costumbre por ejemplo, que impone nombres semejantes a cosas que por esencia no lo son. Pero igualmente nos arriesgamos a errar si suponemos que los nombres impuestos por la tradición son inadecuados sólo por el hecho de ser tradicionales.

#### 1.4.4. Ciencia gnóstica y ciencia productiva; Ciencia crítica y ciencia directiva

Otro ejemplo en nuestra lista de "errores de cálculo" aparecía al comienzo, cuando el extranjero propone dividir la *epistēmē* en gnóstica y práctica. El planteamiento supone que un extremo excluye al otro, si es gnóstica, queda descartada la posibilidad de categorizarla como práctica.<sup>98</sup> La diferencia entre ambas radica en involucrarse o no con el hacer.<sup>99</sup> La política es subsumida bajo la *epistēmē gnostikē*, el tipo de "artes que carecen de todo contacto con las acciones" (*Plt.* 258d). -No obstante, en el curso del diálogo sale a la luz el aspecto fuertemente práctico (o más bien poiético) de la política: "En todos los jefes que podamos concebir haciendo uso del mando ¿no hallaremos que dan sus órdenes con vistas a alguna producción?" (*Plt.* 261b).<sup>100</sup> Esta fórmula es curiosa y notable: Platón establece que la política es en vistas de γενέσεώς τινος. Esta orientación poiética será confirmada por el gran relato cosmológico introducido en el diálogo más adelante. En éste se contrasta la imagen de un dios omnisciente que cuida todo sin trabajo, con la imagen del tiempo de Zeus, caracterizada por dos hechos: el dios abandona el cuidado directo del mundo y, por ello, los hombres deben recurrir a los dones prometeicos: las *téchnai*.<sup>101</sup> De aquí deriva la posibilidad

<sup>97</sup> En esos casos podemos hablar de la "dimensión normativa del nombre", siguiendo a M. S. Lane, quien afirma, con un tono pragmático que quizá no conviene a Platón: "(names) are not evidence, but tools". Por ello los nombres son como la cabeza de Jano, tienen doble orientación. Hay que prestar atención, por ello, a la importante correlación entre nombre, división y valor. Cuando aquello que se entiende bajo un nombre es dialécticamente esclarecido y resulta que la descripción corresponde a la cosa misma, se le hace "el honor" de dar a esa descripción el nombre determinado (Lane: 2004: 33 y ss.).

<sup>98</sup> Esta decisión es sometida a cuestionamiento y el joven Sócrates contesta afirmativamente (cfr. *Plt.* 258d; 259d).

<sup>99</sup> Cfr. *Plt.* 258d-e.

<sup>100</sup> Platón no distingue claramente entre práctico y poiético. Las artes prácticas a las que se hace referencia (arquitectura, carpintería, tejido) son en realidad "productivas", son las que traen algo al mundo (258d8) nota también Griswold (1988: 166).

<sup>101</sup> "... <los hombres> se hallaban en apuros. De ahí proviene precisamente que hayamos recibido de los dioses los obsequios referidos de antiguo, juntamente con la necesaria enseñanza e instrucción: el fuego, de Prometeo; las

de que Platón esté sugiriendo que sólo el tiempo de Zeus (o del hombre solo) es de la política. Con ello, producción y *technē* pasan a ser categorías relevantes a la política. Es cierto que aquí se habla de una *poiēsis mediata* pues, a pesar de haber dado un aparente giro hacia lo productivo, Platón sigue insistiendo en la naturaleza gnóstica (por tanto no involucrada con el hacer) de la política. En tanto gnóstica, la política es una ciencia que produce necesariamente de modo mediato, pues no es propio del *epistemōn* el “ensuciarse las manos”, sino dar órdenes a los operarios. Como fuere, nuestro punto es que la política está involucrada esencialmente con la génesis (de la *pólis*). Si esto es así, no parece tener mucho sentido la separación planteada al principio entre *gnostikē* y *praktikē* (o *poietikē*) o, al menos, no una separación que no aclare las mediaciones posibles entre ambos lados. Sospechamos que este problema, una vez más, no responde a una confusión de Platón sino, más bien, a su intención expresa de mostrar la complejidad epistemológica de la política. Para ello, procede sometiendo a prueba a su interlocutor, de modo que éste debe discriminar si lo que ha habido es un legítimo error de cálculo. Tal vez la política es gnóstica, en un sentido estrictamente cognitivista, y el error deliberado consiste en describirla como orientada a la producción o, tal vez, el error es el cognitivismo y como el joven Sócrates no lo ha detectado, se le sugiere la posibilidad poiética para ver si con ello reacciona. Pero también es factible que Platón esté sugiriendo algo más complejo, presionando hacia la posibilidad de trascender la oposición mecánica entre lo teórico y práctico, así como la limitación de la dialéctica bisectiva. Con ese fin, nos muestra la ambigüedad y nos obliga a reflexionar sobre el tema.<sup>102</sup> No todo es susceptible de ser analizado con la dialéctica bisectiva. Así, si bien tanto en *Político* 262b como en *Fedro* la norma parece ser la bisección, es importante notar que en *Plt.* 287c parece corregir esa pauta, dado que muestra cómo, a veces, es necesario dividir “por miembros”, y nos presenta una división de las *téchnai* en ocho especies.<sup>103</sup>

Una prueba más de que Platón presiona para que exploremos las articulaciones de la política se encuentra al final del diálogo, en un pasaje importante porque está explícitamente orientado a re-establecer el presupuesto básico del mismo: “Con nuestra afirmación del principio, ¿qué hacemos?, ¿persistimos en ella o nos mostramos en desacuerdo?”, pregunta el extranjero, y consienten en que “el gobierno real es una ciencia” (*Plt.* 292b). Luego precisa: “Y no una cualquiera, sino que como crítica y directora (*kritikēn kai epistaktikēn*) la distinguimos de las demás” (292b).<sup>104</sup> Llama la atención esta descripción porque al comienzo se había dividido la ciencia en práctica (o poiética) y gnóstica, y ésta última en crítica y directiva. La ciencia crítica se limita a juzgar, se inhibe de más, afirma claramente Platón,

---

artes, de Hefesto y su compañera de oficio, las semillas, asimismo, y las plantas, de otros. Y todo cuanto contribuye a facilitar la da humana, de allí procede, una vez que el cuidado de los dioses, según se dijo ahora, dejó de asistir a los hombres...” (*Plt.* 274 cd).

<sup>102</sup> Antes del mito, la *diairesis* ha venido persiguiendo la política bajo la rama de la *gnostikē*, haciendo de la ciencia política algo similar a aritmética. Después del mito, sin embargo, el paradigma de la política cambia del pastoreo al tejido (279b1). que es un arte productiva que “trae algo al ser” (cfr. Griswold: 1988:166). Según Griswold el extranjero “nunca reconoce explícitamente el deslizamiento” pero “parece seguro decir que después del mito la ciencia política es perseguida bajo la rama de la “*praktikē epistēmē*” más que de la “*gnostikē epistēmē*”. Luego resume las dos primeras *diairesis* y omite la distinción entre gnóstico y práctico (o mejor dicho 'productivo') (292b3).

<sup>103</sup> “<Dividamos> pues, por miembros, lo mismo que a una víctima, ya que la distinción en dos nos resulta imposible. Conviene, en efecto, dividir siempre conforme al número más pequeño posible” (*Plt.* 287c).

<sup>104</sup> Dorter invoca este pasaje para argumentar que Platón viola constantemente la diferenciación específica y sus propias reglas de dialéctica bisectiva, con el fin de mostrar que la insistencia en un camino de división 261e-262d es simétricas y balanceadas no necesariamente conduce a la esencia: (1994: 187).

mientras que la directiva, nos dice, tiene como rol dar órdenes en vistas a la producción. Según lo acostumbrado, la dialéctica bisectiva discrimina una cosa de otra, así que la *technē* o es crítica o es directiva y, no obstante, la descripción de *Plt. 292b* reza “crítica y directiva”, ++++++con lo cual claramente se violenta una discriminación eidética entre dos tipos opuestos por el criterio hacer/no hacer que se estableció en 260c. Ante esto, legítimamente podemos volver a preguntar si se trata de un error inadvertido por Platón o un error de cálculo deliberado, cuya intención es tan solo ejercitar la mente del aprendiz de dialéctica o, más complicadamente aún, si está buscando que este último perciba la síntesis entre las funciones directiva y crítica. Y, en efecto, nos inclinamos por esta última opción, pues es probable que Platón de a entender que la capacidad directiva de la política descansa precisamente en la *dýnamis* crítica del saber, lo cual lo lleva a introducir la variante *epistaktikē* en vez del término *epitaktikē*, anteriormente utilizado.<sup>105</sup>

Cabe agregar que existe otro tipo de factores que contribuyen a la ambigüedad en la descripción de la política respecto de su compromiso poiético. Nos referimos en este caso a la imprecisión con la que Platón usa el término *technē*, el cual puede significar tanto ciencia (conocimiento teórico sistemático) como arte o técnica (habilidad productiva sistemática). Sorprendentemente, el pasaje de la primera definición del político concluye con la descripción de la política o ciencia real como *anthroponomikēs technēs*, es decir, arte de pastoreo. El pastoreo es por cierto una actividad difícilmente imaginable como *epistēmē gnostikē* y está evidentemente ligada a distintos quehaceres manuales, que no parecen requerir la altura de la *gnostikē* (cfr. *Plt. 266e*).<sup>106</sup> Contribuye también a la duda el hecho de que el relato cosmológico que nos presenta en el diálogo dos modelos de rey o político –dios y el hombre– introduzca en el caso del hombre el tema explícito de la *technē*, la *technē* prometeica, es decir, la habilidad sistematizada de producción de cosas y situaciones que faciliten la vida humana.<sup>107</sup> En otras palabras, la referencia a la *technē* inevitablemente hace pensar en las actividades francamente operativas y manuales involucradas directamente con la producción de artefactos. Y, sin embargo, Platón ha establecido al principio que la política no se involucra con el hacer, cosa que reitera al final del diálogo. Queda por ello pendiente la pregunta acerca de cómo encaja lo técnico-productivo con la dimensión gnóstico-crítica de la política, de modo que la definición final de ésta no resulte en una descripción confusa y contradictoria.

La respuesta al problema planteado se aclarará mejor cuando Platón apele al paradigma del tejedor, pues éste suele ser un maestro que dirige a un grupo de operarios, a diferencia del pastor, cuya tarea más simple es solitaria y autosuficiente. El paradigma del tejedor también apunta a la idea de que en la política hay un “hacer real”, pero muestra cómo éste se logra *a través de* su labor directiva y coordinadora: hacer el tejido o entramado que es la *pólis*.<sup>108</sup> Esto lleva a Platón muy lejos, a inmiscuirse con la metafísica de la *poiēsis* (o génesis) con el fin de determinar al político como *archē* de la *pólis* y, por ello, como causa primera de ésta.<sup>109</sup>

<sup>105</sup> Cfr. el uso de *epitaktikón*, en *Plt. 260b*, *epitaktikēs* en 260c y la variante *epistatikēn* en 292b.

<sup>106</sup> Es cierto que Platón afirma que esta intromisión de la *poiēsis* es mediata, en tanto la política es *epistēmē gnostikē epitaktikē*.

<sup>107</sup> Cfr. *Plt. 274c*.

<sup>108</sup> Cfr. *Plt. 279b*.

<sup>109</sup> En gran parte a esto apunta el paradigma del tejedor, pues éste permite mostrar a la política como *archē* de una obra, la *pólis*, en la medida en que el político con *epistēmē* es la causa primera que articula los quehaceres auxiliares para que la *pólis* sea posible (cfr. *Plt. 305c*). El extranjero agrega: “... se impone hablar de la real

Es importante resaltar que el hecho de que el hacer del político no sea igual al del *ergatikós* (obrero) no lo hace menos comprometido con la génesis que a éste, solo que, en el caso del político, su labor es de tipo demiúrgico y, por supuesto, su “producto” es de un valor superior a cualquier otra obra humana. Pensemos por ejemplo en el Demiurgo del *Timeo*. No interesa que éste, como el político auténtico, no se “ensucie las manos”, lo crucial para Platón es considerar la lógica de la producción, no sus medios efectivos. El hecho importante es que, al estar involucrada con la producción, la política no puede implicar única y exclusivamente categorías teóricas, sino también práctico-poiéticas. Pensamos que Platón se da cuenta de esto y que es precisamente uno de los problemas a los que trata de responder a lo largo del *Político*. Por ello, conjeturamos que Platón aspira, al menos, a que problematicemos la diferencia tajante entre *epistēmē praktikē* (o *poiétikē*) y *epistēmē gnostikē*, dado que luego ha dividido a la *gnostikē* en *kritikē* y *epitaktikē*, siendo la última de éstas una *technē* que conoce teóricamente, pero produce mediatamente al dirigir operarios. En suma: Platón apunta a que superemos la bipolaridad y busquemos una síntesis que responda a la naturaleza más compleja de la realidad.

### 1.5. MATEMÁTICA, MECANISMO Y NEUTRALIDAD VALORATIVA.

A estas alturas podemos reflexionar sobre lo que ha venido ocurriendo. En efecto, se evidencia una cierta estructura de los errores de cálculo. Estos son de naturaleza tanto lógica como sustantiva. En cuanto a lo primero, es claro que la forma o la lógica del razonamiento no es neutral, sino que afecta el modo como se articula y, por tanto, se comprende la realidad. Es el caso, explícitamente aludido en el diálogo, del proceder bisectivo que Platón ha establecido como procedimiento normativo. De hecho, éste influye en la comprensión de lo real como por ejemplo cuando el investigador se ve atrapado en el dilema de concebir el ‘político’ o como pastor de ovejas o como tejedor que articula una sociedad, sin vislumbrar el modo de trascender tales unilateralidades. La seducción de las estructuras dilemáticas bipolares ha atrapado no sólo a intérpretes antiguos sino también contemporáneos. En efecto, unos quieren ver en el texto la propuesta de una política al estilo de la antigua y conservadoras imagen del rey – pastor, otros encuentran “leen” más bien la defensa de una (anacrónicamente) democrática política técnica en manos de hombres autónomos. Por otra parte, es claro cómo el desconocimiento, la falta de práctica o de habilidad llevan por ejemplo a tomar una parte por una especie o a “hacer de muchos uno”, como cuando se toma al ‘político’, al ‘sofista’ y al ‘filósofo’ como si fueran lo mismo. Desde un punto de vista sustantivo, está la influencia de los hábitos culturales, tradicionales, la seducción del lenguaje corriente con sus estereotipos, como es el caso del prejuicio arcaico, pero fuertemente arraigado, en la imagen popular del “rey-pastor, que lleva a entender la sustancia de la política en términos de mera *trophē*.

En primer lugar abordaremos los errores relacionados a la diairesis. El punto de partida en ese caso es la norma establecida por Platón, la regla procedimental de dividir según la mitad (*dia méson*): alegando que ello coincide mejor con divisiones naturales.<sup>110</sup> La regla es que se deben separar claramente los dos caminos divergentes asegurándose de imprimir a cada uno

---

acción coordinadora, diciendo en qué consiste, de qué modo cumple su labor de entrelazado y, finalmente, qué clase de tejido nos brinda” (*Plt.* 306a).

<sup>110</sup> Este método se presenta como continuando el del *Sofista* (cfr. *Plt.* 258b). Como en el caso de los números, donde podemos dividirlos por la mitad en pares e impares, o como el caso del género humano, donde podemos dividirlo en masculino y femenino (*Plt.* 262d – e).

el signo de un εἶδος único y separado.<sup>111</sup> Este modo de división se inspira en la naturaleza, en sus biparticiones empíricamente constatables, como día y noche, masculino y femenino o izquierdo y derecho, o también en divisiones teóricas evidentes para el pensamiento matemático tradicional, como par e impar, oblongo y cuadrado. Más aún, el término *mésón* parece connotar con fuerza la idea matemática de “mitad”. La llamada “dialéctica normativa” se expresa en el *Político* en estas reglas: Primero, “... desmenuzar no es sistema seguro, sino que más seguro es ir cortando por mitades, y así daremos mejor con especies (*ideais*)” (*Plt.* 262b). Segundo, “no apresurarse” ya que de ese modo se llega más bien en último lugar. En el diálogo *Fedro* la dialéctica consiste en dos operaciones normativas: la división eidética (*diairesis*) y la composición (*synagoguē*).<sup>112</sup> Si se ha de tomar rigurosamente en serio la recomendación normativa, el individuo tendrá que buscar criterios de división en dos, apelando a los rasgos empíricos que abundan. Así es como se ha procedido en el diálogo, cuando tomaron el segundo camino, largo, siguiendo la norma que prohíbe la precipitación, pues anteriormente se había incurrido en ese error. Pero al hacer lo normativamente correcto los interlocutores experimentarán un resultado desconcertante y ridículo: el político “compite” con el porquerizo. No es que la división en sí sea formalmente errónea, sino que aplicarla con una mentalidad matemática puede que sólo se concentre en lo formal, admitiendo una sustancia conceptualmente trivial o que pasa por alto la más importante dimensión valorativa del *definiendum*.

Vale la pena recordar un pasaje de la *República* donde Platón expresa su crítica a la matemática usualmente practicada en su tiempo:

quienes se ocupan de geometría, aritmética y otros estudios similares dan por supuestos los números impares y pares, las figuras, tres clases de ángulos y otras cosas emparentadas con éstas y distintas en cada caso; las adoptan como hipótesis, procediendo igual que si las conocieran, y no se creen ya en el deber de dar ninguna explicación ni a sí mismos ni a los demás con respecto a lo que consideran como evidente para todos, y de ahí es de donde parten las sucesivas y consecuentes deducciones que les llevan finalmente a aquello cuya investigación se proponen. (*R.* 501bc)

La matemática tradicional, que en realidad es valorada por Platón en virtud de su *dýnamis* para conducir hacia la comprensión de lo más elevado e importante, puede convertirse en un lastre que se extiende a todo tipo de discurso si no se le enseña, al menos al matemático académico, a adoptar una actitud distinta a la de la *dianoia* matemática. Efectivamente, cuando este proceder matemático tradicional se absolutiza, al razonador le basta descubrir un par nominalmente diferenciado y la *diairesis* bisectiva empieza a fluir, no se hace cuestión de sus puntos de partida, respaldados por la *dóxa* prejuiciosa. Se comprende entonces cuánto puede influir en el joven Sócrates la mecánica rutina del razonamiento matemático. Vislumbramos también cuáles son los peligros de la regla de bifurcación cuando se apoya en esos automatismos. Esta regla se acomoda bien a los matemáticos capaces de concebir el par o impar, los opuestos o el más y el menos, pero cuando se les presenta algo que no es ninguna de estas parejas opuestas sino una “mezcla” de ambos, o un *mésón* que no se reduce

<sup>111</sup> Cfr. *Plt.* 258c.

<sup>112</sup> Lane encuentra las normatividad dialéctica en los “pasajes descriptivos” presentados en *Fedro* 265e y las argumenta que se oponen a las “divisiones reales” del *Político*, mostrando que éstas no son siempre fieles a lo prescrito (cfr. Lane, p. 14).

a una mera “mitad” matemática, se muestran incapaces de seguir el razonamiento.<sup>113</sup> El punto es que cuando la *diáresis* se asume de modo estrecho se convierte en un mecanismo bisectivo estéril, en cuanto meramente formal, sin que importe si las divisiones corresponden a la realidad (como en el caso de distinguir a los griegos de los bárbaros). Igualmente, la división se limita a plantear dos alternativas como antitéticas e irreconciliables y, al asumir una de ellas como hipótesis unilateral, encierra al razonador en un camino circular, cerrado, incapaz de cuestionar su punto de partida y abrirlo a otras posibilidades.

Es por esta razón que Platón pretendía superar a la *dianoia* de la matemática tradicional por medio de la dialéctica, la cual va más allá de las hipótesis absolutizadas para encontrarles un fundamento en el cual sus divergencias pueden reconciliarse. La dialéctica es la lógica necesaria para pensar las estructuras complejas (eidéticas, orgánicas, musicales, proporcionadas o cósmicas) de la realidad.<sup>114</sup> A mostrar este punto contribuirá no sólo el recurso a lo narrativo (cuyo poder integrador puede sanar las particiones mecánicas de una dialéctica rústicamente bipolar), sino también los paradigmas (cuya familiaridad les permite introducirnos en la estructura de un concepto sin por ello arrancarnos del mundo de la vida) y, finalmente, el sustento teórico que puede ofrecer una metafísica que concibe a lo real como mezcla (tal como aparece en *Filebo* y *Timeo*). En efecto, el uso del paradigma o ejemplo, para tomar un caso, permite mostrar a través de una imagen familiar la articulación orgánica de la cosa investigada o el *definiendum*. Lo que un mecanismo bisectivo muestra en divisiones irreconciliables que se multiplican, disgregando la realidad en especies separadas, el ejemplo nos lo muestra como realidad orgánica, es decir, una realidad donde los elementos no son meras partes sino miembros de un todo intrínsecamente integrado. Además, tanto el ejemplo como la narración son formas de poner al *definiendum* en un determinado contexto de sentido, que permite comprender la fertilidad de una determinada oposición dialéctica como, por ejemplo, la del sofista y el filósofo en el escenario de la *pólis*. Así pues narración, paradigma y metafísica son tres recursos, de distinta naturaleza, con los cuales Platón supera su limitada herencia pitagórica y pretende corregir la de sus propios interlocutores matemáticos.<sup>115</sup>

Por lo dicho, el extranjero de Elea no sólo sugiere cómo sobrepasar las oposiciones bisectivas “cometiendo errores” de clasificación, como en el caso señalado en el que distingue a la política como directiva por diferencia de las artes críticas para luego violar la separación y afirmar que la política es crítica y directiva. También muestra que las divisiones pueden ser triádicas, tetrádicas, pentádicas, etc.. De este modo enseña cómo superar el mecanicismo de la bifurcación diáirética.<sup>116</sup> La conclusión es que las divisiones han de ser en tantas partes como la naturaleza del asunto lo requiera. El extranjero deja esta lección a los matemáticos: aunque dividir en dos es lo más obvio y fácil, un seguimiento rígido de ese proceder puede hacer que se pierda la captación de la complejidad de lo real. Es necesario romper la inercia mecánica

<sup>113</sup> Un ejemplo de este caso sería el del *Filebo*, donde Protarco no puede entender bien el tercer género presentado, correspondiente precisamente al *miktós*: la mezcla.

<sup>114</sup> Lo que aquí decimos responde únicamente a señalar los límites del razonamiento matemático tradicional. La justificación de la idea de que la dialéctica ofrece una lógica que va más allá, será tratada en otro capítulo.

<sup>115</sup> Con esto, Platón estaría también trascendiendo los opuestos pitagóricos (cfr. Migliori: 1996: 236).

<sup>116</sup> Lane observa, al respecto, cómo contrastan en realidad las descripciones normativas de la dialéctica (ofrecidas en diálogos como *Fedro*, *República*, *Filebo*) con las divisiones efectivas. Estas últimas, indica, no son siempre bisectivas, es decir, rompen la norma, y generalmente ocurren cuando se intenta definir algo específico, como el pescador de caña o el tejedor de vestidos de lana (Cfr. Lane: 1998: 14.).

de la bipartición diairética. Un análisis bipartito simple no hace un sistema, ni un organismo, ni un *kósmos*.

Así pues, jugando con la frase del sofista, podríamos decir que “hay que mantenerse en guardia contra las divisiones” pues nos pueden llevar a “errores de cálculo”. Pero, ¿cómo podemos orientarnos en una división para evitar aquellos? Como ya se sugirió, la narración (mito), el paradigma y la dialéctica misma son necesarias. La división no puede ir en el vacío (ni su compañera la *synagoguē*). El mito puede ofrecer un contexto de sentido que encamine a la *diairesis*: allí donde se propone clasificar una determinada realidad bajo una especie dada suele suceder que la *dóxa*, la tradición, los prejuicios intervienen orientando la elección, como cuando el j. Sócrates elige la política pastoral bajo influencia de la imagen homérica. El mito cosmológico del *Político*, cumple esa función de ofrecer un horizonte de sentido dentro del cual se ha de valorar cuál es el punto nodal adecuado, cuál es la especie o género que permite una clasificación correcta. Por ello el mismo Platón ve al mito como algo que contribuye al objetivo definicional: “y en cuanto al mito, tenga aquí su fin. Mas nos serviremos de él para considerar hasta qué punto hemos faltado cuando expusimos al varón real y al político en nuestro anterior discurso” (*Plt.* 274de). Y, en efecto, el mito ofrece un contexto comparativo macro-cósmico que debe permitir a los dialogantes percibir los errores de la política pastoral y vislumbrar una alternativa mejor: por un lado, si se pretende elegir el camino de la política pastoral, el mito alerta sobre el error de elegir un modelo jerárquico, válido sólo para una relación de dominio despótico de dioses sobre humanos. Por otro lado, si clasificamos la política como técnica de hombres autónomos (tiempo de Zeus), ese mismo horizonte desplegado entre dos polos (Krónos y Zéus), permite ver que definir la política en términos exclusivamente humanistas e immanentes puede ser un error de defecto. Más aún, la narración, con su naturaleza enlazante, traza un *kósmos* orgánico y finalista donde tiene sentido la posibilidad de superar la simple dicotomía entre el pastoreo y el tejido.

En segundo lugar, notemos que los errores de cálculo no se limitan a la mala clasificación, ni tienen todos su origen en defectos de tipo diairético y analítico, sino que también se relacionan a la capacidad sinóptica, la cual puede pecar por exceso o generalidad. Es el caso de los que “hacen de muchos uno solo”, como cuando Teodoro pone el mismo valor en el sofista, el político y el filósofo. En última instancia, la clave de solución de este tipo de problemas radica en la dialéctica, con sus dos operaciones de división y composición eidética, como es claro con aquellos que

por no estar habituados a realizar sus investigaciones dividiendo por especies, aunque esos elementos ofrecen tanta diferencia, los reúnen al punto en un solo grupo, juzgándolos semejantes, y luego hacen con otros lo contrario, al no dividirlos por partes, cuando lo que se debe hacer es, tan pronto se descubra la comunidad de varios elementos, no cejar hasta haber visto en ella todas las diferencias que constituyan especies, y, en cuanto a las semejanzas de toda índole que se descubran en muchedumbres de objetos, no es lícito desanimarse ni desentenderse, hasta que todos los puntos de contacto se hayan encerrado en un solo tipo de similitud y queden así envueltos en la esencia del algún género. (*Plt.* 285ab9)

En tercer lugar, hay errores de cálculo que no dependen únicamente de la *diairesis* ni *synagoguē* sino de los procedimientos y mecanismos propios del razonamiento matemático tradicional. Generalizando, este problema corresponde al de la influencia de los hábitos

mentales tanto operacionales como sustantivos, que se constituyen en prejuicios ocultos. Por su naturaleza propia, el razonamiento matemático naturalmente implica una rigurosidad y mecanismo que pueden terminar deformando nuestra comprensión de lo real. Los automatismos inherentes a los ritmos y procesos de razonamiento pueden terminar creando su propia realidad sustituta. Así, la misma dialéctica bisectiva, cuando es asumida exclusivamente como mecanismo formal, termina perdiendo su espíritu filosófico y, se convierte en una maquinaria de reproducción de binomios dialécticos, independientemente de que éstos tengan valor eidético. Platón era consciente de ello y por tal razón la problematiza en el *Sofista* y el *Político*. No pretendía que su dialéctica deviniera “escolástica”.

Efectivamente, el geómetra está acostumbrado a la lógica férrea y automática de la deducción a partir de axiomas, así que bien puede aplicarse la metáfora con la cual Platón describía las virtudes de Teeteto a la *dianoia* matemática: “... avanza con ligereza y seguridad, (...), tal como el aceite se vierte silenciosamente.” (*Tht.* 144b). Esta es una brillante y acertada metáfora porque destaca la naturaleza inercial e inexorable de un tipo de razonamiento en el cual la evidencia garantiza un desencadenamiento inmediato de consecuencias, sin mayor esfuerzo que la deducción de nuevos teoremas y corolarios implícitos, por parte de una mente atenta. En ese sentido, los matemáticos realmente aprenden lo que ya saben. De estos matemáticos Platón podría afirmar lo mismo que dirá más tarde Francis Bacon, a saber, que ellos “cierran la puerta a toda discusión, definen con exactitud sus términos y proceden a deducir las consecuencias”.<sup>117</sup>

Ahora bien. Examinando el problema, nos parece importante distinguir dos puntos. Por un lado está el mecanismo ciego de la deducción que se comporta de ese modo por la necesidad misma de la lógica axiomático-deductiva.<sup>118</sup> Este automatismo se da, por decirlo así, en el plano objetivo de la realidad matemática. Por otro lado está el aspecto “subjetivo”. Nos referimos a que el individuo que razona la lógica matemática le hace compenetrarse con una conducta aquiescente, la cual a la larga le impedirá percibir cuándo el razonamiento se ha tornado un simple mecanismo vacío, sin contenido sustantivo ni valioso. Eso lo ejemplifica el joven Sócrates, a quien el mecanismo bisectivo lleva a acelerar el razonamiento (como el aceite que corre) hacia conclusiones que no necesariamente son correctas, o tal vez lo son formalmente pero no en su contenido, pues consisten más que nada en una denominación detrás de la cual no subyace un concepto sustantivo.<sup>119</sup> En efecto, instruido en el procedimiento bisectivo, el joven Sócrates se precipita a dividir el arte de crianza rebañega en dos, siguiendo, acriticamente, la pauta de la tradición o, más precisamente, del prejuicio antropomórfico consagrado en el lenguaje griego vulgar. Así, describe la política simplemente como arte de apacentar y, claro está, encuentra que se puede dividir dicho “arte” en el de apacentar hombres o bestias. A partir de allí de inmediato concluye que se trata de apacentar humanos. Comete, entonces, un doble error: uno sustantivo, porque la política no puede identificarse con pastoreo; otro procedimental, porque la determinación del objeto de la

<sup>117</sup> Parafraseamos aquí el aforismo § 59 del *Novum Organum* de Francis Bacon, pues nos parece que se aplica perfectamente al proceder matemático que describe Platón. También es cierto que la frase citada hace referencia a la matemática como sistema hipotético deductivo, pero la crítica de Platón vale tanto para éste como para una matemática como sistema axiomático-deductivo.

<sup>118</sup> O hipotético deductiva, de ser el caso.

<sup>119</sup> Cfr. *Plt.* 264a. El error lógico depende de la relación género/especie no todo/parte: “καὶ ἔμοιγε δὴ τὸτ’ ἐφάνης μέρος ἀφαιρῶν ἡγεῖσθαι καταλιπεῖν τὸ λοιπὸν αὐτῶν πάντων γένος ἓν, ὅτι πᾶσι ταῦτόν”, corrige el extranjero en *Plt.* 263c.



política, el hombre, ha quedado pendiente. El joven Sócrates es responsable de este resultado deficiente por no realizar un examen crítico de sus presupuestos y por no dominar la clasificación por especies, limitándose a confiar en las meras partes y meros nombres. Pero, a su vez, estos errores son reforzados por la mecánica de la deducción matemática.

Platón quiere combatir el problema haciendo que el maestro del diálogo suspenda el discurso y retorne al origen. De allí resultan las abruptas y por ello sorprendentes paradas en seco del *eléata*, que dan la impresión de un texto fallido. La marcha errática del diálogo tiene pues un objetivo didáctico. En 264b, por ejemplo, ya se ha llegado a definir al ‘político’ como pastor del rebaño humano siguiendo un camino corto<sup>120</sup>. Es cierto que era lógicamente incorrecto, como acabamos de ver, pero daba con la verdad, en el sentido de que se trata del pastoreo de seres racionales por oposición al de los irracionales. Sin embargo, el extranjero sugiere tomar otro camino y recomenzar.<sup>121</sup> En el segundo recorrido, largo, se puede dar cuenta de modo más determinado de las diferencias específicas del hombre. Esta forma de proceder de Platón (y el extranjero), yendo y viniendo, es recurrente en el diálogo y se explica como una estrategia para combatir el peso de los hábitos de pensamiento (matemático). No es, pues, que el extranjero sea tan mal maestro que avanza y retrocede erráticamente. Si han transitado por dos caminos, uno corto, otro largo, y finalmente reelaboran uno corto, es en función de aprender a definir con precisión. Como vimos, primero se analiza el camino corto pues tanto el automatismo del mecanismo bisectivo como los principios de simplicidad y economía propios de la matemática explican que se recurra a las vías más fáciles, como hace el aprendiz.

Detectado el problema, el extranjero observa que en lugar de apurarse a distinguir entre hombres y bestias, podían transitar un camino largo: es posible distinguir entre animales acuáticos y terrestres, luego entre volátiles y pedestres, estos últimos entre cornudos y no cornudos, éstos entre razas mezcladas y puras y, por último entre cuadrúpedos y bípedos. De este modo, el hombre resulta diferenciado con respecto al cerdo (cfr. 265ad). Pero lo curioso es que si bien este camino, por ser paciente y largo, es rico en determinaciones informativas, lo cierto es que éstas no son relevantes más que desde el punto de vista zoológico. El resultado, por tanto, resulta algo ridículo:

Extr.- “Aparte de eso, hay otra cosa de las que para reírse hubieran sido bien estimadas, Sócrates ¿es que no vemos cómo acaba de surgimos en las divisiones?

El j. Sócr.- ¿el qué?

Extr.- Que nuestro género humano concurre y coincide en la carrera con el género que entre los seres es el más solemne, a la vez que el más despreocupado.

El j. Sócr.- Ya veo que resulta bien chocante. (*Plt.* 266c).

En efecto, el extranjero había dado recomendaciones procedimentales en tono lúdico: se debe dividir a los animales “por la misma <línea> que en todo caso debe guiarnos a Teeteto y a ti en las divisiones, ya que os dedicáis a la geometría” (266a). Se está refiriendo a la diagonal “... y de nuevo por la diagonal de la diagonal...”, porque los humanos marchamos “... según la diagonal de potencia de dos pies...” mientras que la especie restante es “... en potencia,

<sup>120</sup> Para conocer los tres caminos de división dialéctica ver anexo al final de este capítulo.

<sup>121</sup> El *eléata* mismo había reconocido dos veces en 263 que había un apartamiento del curso temático (cfr. *Plt.* 263c).

diagonal de nuestra propia potencia, desde el momento que es naturalmente de dos veces dos pies...” (266ab). Es evidente que aquí desea mostrar irónicamente cómo la suposición acrítica de que un procedimiento acostumbrado puede aplicarse a cualquier cosa lleva a errores infelices. El ingenuo joven Sócrates se entusiasmó con su bien aprendida lógica bisectiva, y podría haber seguido haciendo distinciones largo rato sin percibir que se habían separado de la cosa a definir. Por ello el *eléata* comenta de inmediato el fracaso (“llegamos en último lugar”) y lo “ridículo” de la comparación (266d). Asimismo, el extranjero recuerda una tercera posibilidad que se había mencionado en el diálogo y consiste en retroceder hasta la división entre acuáticos y pedestres, luego dividir a éstos en cuadrúpedos y bípedos y, finalmente, a éstos entre plumíferos y no plumíferos. Ahora la división define al hombre con respecto a las aves. ¿Significa esto que Platón piensa en el valor simbólico de las alas, y por ello es eidéticamente más acertado distinguir al hombre respecto de las aves que hacerlo por diferencia con los cerdos? Es una posibilidad pero, en todo caso, el extranjero recapitula los elementos de la definición en lo que parece al fin una definición satisfactoria: el hombre como animal bípedo implume (*Plt.* 266e). Sucede que el razonador matemático tradicional busca criterios que le permitan mantener simetrías, como el número de patas o la presencia de alas. Y la comparación entre estos elementos se da en términos del más y el menos. Y según la economía matemática, también puede buscarse a pretendida ventaja de un camino más corto. Pero al extranjero no le interesa la extensión del camino –corto o largo–, sino la capacidad para hacernos aprehender lo que realmente define algo, su *quidditas*, y ello implica una captación desde el punto de vista del valor. En este sentido, tal vez la primera definición del joven Sócrates era la más acertada pues, si bien era lógicamente indeterminada por su precipitación, no obstante iba directo a la diferencia específica, ya que lo contraponía al resto de los animales, que es el caso que son las bestias, mientras el hombre es un ser racional. El objetivo no es tener una definición trivial sino ofrecer un *lógos tes ousías*, un recuento que al determinar con precisión eidética la esencia de la cosa, da razón de la misma.<sup>122</sup>

La tradición de pensamiento matemático contribuye a dar forma a la dificultad (o imposibilidad) para distinguir categorías que difieren por su valor. El manejo de elementos uniformes, que varían sólo cuantitativamente, sólo permite efectuar una medida relativa (*'x'* es más largo que *'y'*; *'a'* es más corto que *'b'*...), así como encontrar simetrías e identidades (*'x'* es igual a *'y'*). Ello resulta en la comodidad con que Teodoro, Teeteto y el joven Sócrates realizan prolijas divisiones bisectivas. Por medio de la *diairesis* conducida por el extranjero, ellos realizan dicotomías que reparten simétricamente especies desde los géneros. De ese modo, acostumbrado a la medida relativa de un “más y un menos”, en cuanto la operación bisectiva sólo pide dividir la realidad en dos partes, la demanda puede satisfacerse recurriendo a cualesquiera criterios empíricos evidentes: por ejemplo, animales divididos en acuáticos o terrestres, en cuadrúpedos o bípedos, con más o menos cuernos. Si bien esas diferencias se fundan en datos observables, pueden dar lugar a definiciones absolutamente inadecuadas e inoportunas (*akairíoi*) como la que distingue al ser humano como bípedo por contraste con el

<sup>122</sup> Dorter señala que en realidad ninguno de los dos caminos lleva a una seria definición de la esencia del hombre: en un caso resulta al lado de los pájaros y en otro al lado de los cerdos, todo ello dependiendo el punto de partida y la clase que se escoge como criterio de agrupamiento y división (cfr. p. 186). De este modo, el curso de las divisiones contraviene lo que se afirmó en 285ab, a saber, que el método debe guiarnos a la misma esencia de las cosas y, por ello, la moraleja que Platón quiere presentar es que: “... a rigid insistence on balanced divisions may conform to the principle of relative measure, but violate that of the mean (...) It may be that human beings are so distinctive that it makes more sense to speak of humans as one side and all “other animals” as the other. As young Socrates was inclined to do” (1994: 188).

cuadrúpedo. O, una más apropiada como la que lo distingue como bípedo implume respecto de las aves. Y, no obstante, cabe preguntarnos: ¿Cuán relevante es para la política esta última definición? Se da por descontado que para dicha ciencia, la racionalidad habría de ser una propiedad mucho más significativa que la forma de locomoción o la cobertura externa del animal objeto del pastoreo. Sin embargo, nos preguntamos hasta qué punto la concepción platónica de la política en el *Político* toma en cuenta como criterio relevante la definición del ser humano como animal racional. Nos preguntamos, en todo caso, si Platón es consecuente con la definición del hombre como ser racional al momento de ofrecer su definición de la política y el político.

Se ha argumentado que, por su estructura de bisección simétrica, la *diairesis* es indiferente al valor. Ello no implica necesariamente que deba ser rechazada, pero sí que debe ser puesta en perspectiva para reformarla o completarla con otros recursos, como pueden ser el mito, el paradigma o la inclusión de un número adecuado de divisiones de acuerdo a la naturaleza “moral” de las cosas.<sup>123</sup> Tal interpretación, nos parece, es acorde a un rasgo siempre presente en el pensamiento platónico en relación a toda *technē*, arte o dispositivo meramente procedimental: ninguno de éstos tiene valor por sí mismo, sino que requiere de ser juzgado moralmente y ser puesto en perspectiva preguntándonos si conducen a fines buenos o acciones virtuosas. Así, el hecho de que en el diálogo la división se vaya desviando desde las notas más significativas de la definición del hombre hacia las menos relevantes, es un indicador de que se debe relativizar el poder del método de división bisectiva en el sentido ya señalado.

Hemos hablado de los hábitos conceptuales y procedimentales, de la fuerza de la costumbre como generadora de mecanismos “ciegos” —como una división bisectiva vacía o sin contenido eidético. Hemos mencionado también la influencia del método matemático que asume presupuestos sin cuestionarlos y fluye como el aceite deduciendo consecuencias. En este sentido, todos los “errores” que cometen los matemáticos proceden de la naturaleza misma del proceder argumentativo de la matemática. Los matemáticos que discurren con el extranjero no han pasado a un plano diferente, que implica apreciar el valor.<sup>124</sup> La cuestión no es distinguir por un atributo empírico determinado. Los humanos podrían desarrollar alas por una mutación genética, así que los atributos físicos son contingentes. La cuestión platónica es la de pensar y juzgar según el valor.

Todo este análisis debe poder mostrar que Platón tiene como objetivo enseñar a los matemáticos con quienes conversa, a pasar a la nueva dimensión del valor. Esto no implica un rechazo de la matemática tradicional, tampoco de la dialéctica bisectiva. El mal uso de esta última no se debe a que sea un método filosófico malo, sino a los efectos deformantes de la matemática tradicional. Entonces, la pregunta que Platón exige plantear es la siguiente: ¿a quién estimamos más? ¿Al sofista o al filósofo? ¿Al lobo o al perro? ¿Al cerdo o al ave? Obviamente, esta pregunta no se puede ni plantear ni resolver por medio de la simetría de la dialéctica bisectiva, y ni siquiera si fuese triádica o de cualquier otro número. El problema de valorar pertenece a otra forma de “calcular”. Ha de ser, seguramente, un cálculo ontológico,

<sup>123</sup> Lane es de los que señalan la importancia crucial del ejemplo para posibilitar que la división tenga éxito al escoger cuáles similitudes entre artes son relevantes y cuáles han de ser desatendidas (Cfr. Lane, op. cit., p. 14).

<sup>124</sup> El *Político*, en ese sentido, debe resolver el problema del *Sofista*: "... by confining itself to the categorial aspect of the forms without their valual aspect, the *Sophist* proves unable to distinguish knowledge from wisdom- or, therefore, sophistry from philosophy." (cfr. Dorter: 1994: p. 176).

donde el ser es indesligable del valor y, a su vez, de la objetividad. Este punto no lo podemos desarrollar aquí, pero señalamos que Platón apunta hacia el planteamiento de una distinción al interior de la *metrētikē*. Nos dirá, entonces, que existen dos formas del arte de medir, una de las cuales se limita a la comparación recíproca de los elementos, mientras que la otra compara las cosas respecto de un *standard* de valor.

Toda esta orientación hacia la dimensión valorativa del razonamiento ya había sido indicada desde el principio del diálogo, al burlarse Sócrates del poder de la geometría de Teodoro. Por ello *ἀξίω* es un verbo fundamental en este discurso, pues se trata de sacar a la luz la necesidad de un *lógos* o razonamiento que valore y estime las cosas. El *Político* quiere mostrar que, de limitarnos a una división formalmente correcta de géneros lógicos, obramos como los matemáticos, equiparando realidades sin percibir su diferencia de valor. La insistencia en separar (*χωρίς ἀφαιρέω* – *Plt.* 258c) al político de sus rivales imprimiéndole el sello único de un *eidos* (*ιδέαν αὐτῆ μίαν ἐπισφραγίσασθαι*) no es pues un mero acto clasificatorio.<sup>125</sup> Aunque Platón en el *Político* de la impresión de preferir el uso de *génos* cuando realiza las divisiones, en detrimento de *eidos*, no están las *morphai* del todo ausentes como muestra la cita, tanto por el término como por el sentido que transmite. De no entender el *génos* como *eidos*, el argumento de la existencia de un cálculo valorativo se echaría a perder.<sup>126</sup> Calcular, entonces, ha de significar ser capaz de dar razón de la esencia de las cosas, apreciando estas diferencias valorativas. Para ello, según hemos intentando mostrar, es menester estar vigilante con respecto a los presupuestos intelectuales. Los matemáticos, acostumbrados por su profesión a procedimientos mecanizados, a las divisiones simétricas al modo de la geometría, pueden complacerse en divisiones que los lleven a resultados formalmente válidos pero esencialmente incorrectos. Los matemáticos se encontrarán desvalidos cuando tengan que comparar una cosa con otra: pueden fácilmente afirmar que un ángulo es más obtuso que otro, que una línea es más corta que otra, pero son inútiles al momento de apreciar qué es valioso. A menudo nos encontramos con este tipo de

<sup>125</sup> Cfr. *Plt.* 285c: “τὴν οὖν πολιτικὴν ἀτραπὸν πῆ τις ἀνευρήσει; δεῖ γὰρ αὐτὴν ἀνευρεῖν, καὶ χωρὶς ἀφελόντας ἀπὸ τῶν ἄλλων ιδέαν αὐτῆ μίαν ἐπισφραγίσασθαι, καὶ ταῖς ἄλλαις ἐκτροπαῖς ἐν ἄλλο εἶδος ἐπισημνημένους πάσας τὰς ἐπιστήμας ὡς οὐσας δύο εἶδη διανοηθῆναι τὴν ψυχὴν ἡμῶν ποιῆσαι” En todo este pasaje nos parece claro que se habla de *eide*, en un sentido ontológico-valorativo y no meramente lógico (*génos*).

<sup>126</sup> No todos los autores están de acuerdo en que las *eide* del *Político* sean como las “ideas” o “formas” del *Fedón* y la *República*. Lane afirma que su interpretación “... is within the spirit of that tradition in finding no arguments of the kinds appealing to “Forms” in the *Phaedo* or *Republic* in the Eleatic Stranger’s dialogues, and so in not assuming that such “Forms” are what he means when he uses the ubiquitous Greek Word *eidos*” (op. cit., p. 16). No obstante, tampoco aboga por una tesis de ruptura o cambio en la concepción relativa a las Formas. Inclusive, al interpretar que lo que encontramos en el *Político* es “an exercise in the clarification of true beliefs which can establish knowledge” (p. 18), reconoce que la división reposa en la aprehensión de las “diferencias reales” entre clases o individuos, no entre meras partes, y agrega: “The advice rests on the fundamental ontological realism which is never relinquished by Plato” (p. 18).

Por otra parte, Kenneth Dorter aboga claramente a favor de la presencia de Formas con contenido eidético-valorativo en el *Político*, tras una “abstracción momentánea del valor” en el *Sofista* a favor de un uso del término *eidos* o *génos* en sentido meramente lógico (pero, inclusive allí, el abandono se toma como mera hipótesis o experimento) (cfr. p. 179). El autor ve que Platón vincula inextricablemente la división y el valor y sostiene que en tanto en el *Sofista* como el *Político*, el extranjero de Elea representa un tipo de dialéctica que asume a las *eide* como meros géneros lógicos y que, por tanto, está destinada a fracasar por no distinguir el valor (p 173-4). En cambio, afirma, es Sócrates (el viejo) quien encarna la verdadera dialéctica platónica, la que establece diferencias de valor (p. 173). Aunque estamos de acuerdo en que el *Sofista* introduce las diferencias de valor, no nos parece adecuado atribuir la enseñanza de la dialéctica que discrimina el valor al viejo Sócrates. No se trata de que sea imposible semejante atribución, pero literariamente no tiene sentido porque no aparece en lo sustantivo de la conversación.

razonamiento limitado que, limitado por consideraciones instrumentales o procedimentales, carecen de intuición sobre lo valioso, lo pertinente, lo debido y oportuno. De todo esto se deduce que es necesario pasar a otra forma de cálculo, capaz de valorar.<sup>127</sup> Por esto Platón introduce la idea de una *metrētikē* que no esté atrapada en la comparación recíproca de las cosas, sino que las relacione a un estándar de valor. Desde este punto de vista, el cálculo, la *metrētikē* que nos ofrece el *Político*, debería coincidir con la dialéctica y, en principio, nuestra hipótesis se inclinaría a sostener eso, pero esto es algo que habrá que investigar más adelante. La *metrētikē* debe poder captar esencias-valor, las cuales serían algo así como la “medida natural” de las cosas. En nuestra opinión, la *metrētikē* en principio podría ser identificada con la dialéctica y sugerimos que si Platón la denomina con un término semejante es por su interés en colocarse en el plano de la matemática común para llevarla más allá de sí misma, a un plano fundamental. No obstante, veremos en otra parte que el concepto de *metrētikē* guarda una interesante ambigüedad.

Sea como fuere, los límites del razonamiento matemático corriente radican allí, en su incapacidad para la intuición valorativa y eidética. No sólo pasan por alto el valor, sino que no lo ubican en contexto. En efecto, el *Político* afronta también el problema de valorar las cosas pero no “en abstracto” sino “en contexto”. No siempre hay que obedecer a rajatabla la normatividad, pues hay que apreciar las acciones y discursos desde el punto de vista de su contexto y finalidad. Por ello el extranjero puede aprobar el recorrido de un camino corto, o largo, según el contexto, puede utilizar el “*nun*” para justificar la aceptación relativa o parcial de un determinado punto o procedimiento.<sup>128</sup> De ahí que más allá de la captación de la esencia y el valor, se introduzcan términos como lo necesario, lo conveniente, lo debido, lo oportuno, los cuales vienen a complementar la noción de *metrētikē* cualitativa. De lo que se trata ya no es de calificar al sofista como más hábil retórico que el filósofo, o viceversa, ni a los discursos simplemente como más largos o más cortos (lo cual requiere el cálculo o *metrētikē* “relativa” de los matemáticos). De lo que se trata ahora es de comparar las cosas tanto con respecto a un estándar de valor como con la contextualidad práctica. Esta doble función la cumplirá una nueva forma de cálculo o *metrētikē*, aquella que aparece en el diálogo como la “segunda *metrētikē*”.

Por lo demás, los elementos que posibilitan diferencia de valor ya están anticipados en el *Sofista*, y podemos, finalmente, invocarlos para reforzar nuestra lectura del *Político*. En este diálogo anterior en la trilogía, el extranjero emprende el sexto intento de definir al ‘sofista’. Entonces menciona el cardar, cerner, colar, cribar o escoger (*Sph.* 226c11) como pertenecientes a las artes diairéticas (separadoras) (*Sph.* 226c4) y que se incluyen en el género más amplio de las artes diacríticas (distintivas) (*Sph.* 226c1). Ahora bien, con respecto al arte diacrítica, dice que “... en las llamadas distinciones es posible separar o bien lo peor de lo mejor, o bien lo semejante de lo semejante” (226cd). A la última no le da aquí un nombre,

<sup>127</sup> "... a rigid insistence on balanced divisions may conform to the principle of relative measure, but violate that of the mean (...) It may be that human beings are so distinctive that it makes more sense to speak of humans as one side and all "other animals" as the other. As young Socrates was inclined to do." (Dorter: 1994:188).

<sup>128</sup> Que el camino discursivo sea corto o largo no es en sí lo determinante, sino que su tamaño sea el adecuado para un determinado objetivo y contextualidad. Por ejemplo, el mito cosmológico narrado por el extranjero es demasiado largo (*μακροτεραν του δεοντος* – 263a6) y su tema aparentemente demasiado ajeno. No obstante, si fuera el caso que dicha longitud produzca una buena definición o comprensión en el oyente, tendríamos que aceptar que su enorme longitud es conveniente, oportuna, adecuada. Si la extensión del discurso se extiende más de lo preciso

pero a la primera, que separa lo mejor de lo peor, la denominará *katharsis* (226d10). Así pues, se está hablando de un arte distintiva y separativa que purifica, como añade después, al alma de sus creencias erróneas. De ese modo restablece la proporción entre el alma y la verdad (*Sofista* 226c6-230b).<sup>129</sup>

El punto crucial es que comparar lo semejante con lo semejante nunca será suficiente para resguardarnos contra errores fatales de juicio y acción. Lo esencial es que comparar los objetos desde la perspectiva teleológico-axiológica de lo mejor es la única manera de cuidarnos de una comprensión incorrecta de la realidad y, por tanto, el único modo de salvarnos de los errores en el juicio práctico. Así pues, podemos concluir que, en su advertencia a Teeteto, el extranjero de Elea anticipaba ya en el *Sofista* el elemento crucial del valor, que el *Político* ofrecería para solucionar semejante *impasse*:

Extr.- “No les atribuyamos <a los sofistas> un honor demasiado grande.

Teeteto.- Y sin embargo, a alguien así conviene lo que ahora hemos dicho.

Extr.- Ciertamente que también se asemeja el lobo al perro, el animal más fiero al más doméstico. Cuando se quiere estar seguro, ante todo conviene estar en guardia contra las semejanzas, porque esta clase es muy resbaladiza. *Sph.* 231a)

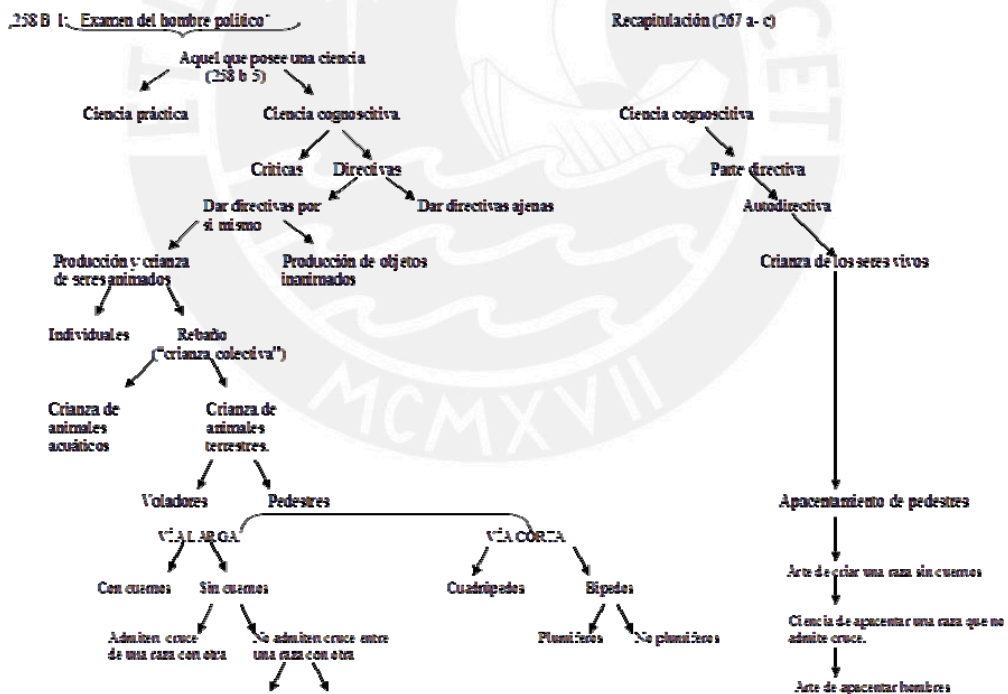
El verdadero fin de la dialéctica no estaría pues en la distinción lógica de una cosa y otra, sino en la apreciación axiológica de sus diferencias. No es la dialéctica un “mecanismo brutal” de clasificación, sino de comprensión del *eidos* en un sentido ontológico-moral.<sup>130</sup> La mirada dialéctica traza por tanto un panorama jerarquizado desde lo peor hasta lo mejor. Sólo con la discriminación valorativa (*diakritiké kathartiké*) es posible culminar toda investigación de modo perfecto, *es decir, ἀεὶ δὲ καθ’ αὐτὴν περαίνει τἀληθέστατον.* (*Plt.* 266d).

<sup>129</sup> Lo sorprendente aquí es la conclusión de que semejante descripción, donde nosotros reconocemos al ‘filósofo’, se hace corresponder allí más bien al ‘sofista’. No obstante, a la luz de lo dicho hasta aquí, debe quedar claro que semejante conclusión es otro error de cálculo, o un juego con el que Platón también ha estado presionando a sus interlocutores. Según algunos autores este *impasse* ha ocurrido porque se ha tomado como punto de partida el concepto de *génos* como mero instrumento clasificador.

<sup>130</sup> La dialéctica diairética no ha de tener un imperio absoluto en la investigación de la verdad. Con ayuda del mito se muestra que “la aparente exclusividad de las alternativas dialécticas no es final”, afirma Griswold, (cfr. Griswold: 1988: 167), y agrega: “the myth is ultimately the controlling discourse of the dialogue. it forms the basis for putting the results of diairesis (and perhaps the method of dialectic) into perspective, for it gives us a basis for evaluating the results produced by diariesis” (*op. cit., loc. cit.*). Kenneth Dorter observa cómo a mitad del camino el extranjero abandona el método de diairesis para acudir crecientemente al mito, paradigma, metáfora y analogía. Incluso usa el método de división de modo ‘dudoso’, sin tanta precisión ni rigurosidad (Dorter: 1994: 181).

ANEXO

*Los caminos diariéticos para definir al político*



<sup>1</sup> Se ha considerado como modelo el esquema que propone Kenneth Dorter, *Form and Good in Plato's Eleatic dialogues*, p. 192; sin embargo, hemos utilizado los términos de la edición de Gredos. La recapitulación que aparece a la derecha se basa en la síntesis que se hace en el texto y no sigue el esquema original de Dorter.

CAPÍTULO II  
EL PROTÁGORAS: LA ESCENIFICACIÓN DE LA  
TESIS DEL HOMO-MENSURA<sup>131</sup>

En el capítulo anterior el objetivo principal ha sido mostrar que la lectura del *Político* fácilmente puede inducir al lector al *error* en la interpretación del mismo, y que es así precisamente porque de modo intencional Platón ha articulado el diálogo con el fin de producir ese efecto. También quisimos mostrar que el objeto último de una estrategia tan extraña era suscitar en el interlocutor la reflexión sobre sus propios conceptos, hábitos de pensamiento y métodos. Un problema específico que pretende mostrar Platón es que, por su naturaleza propia, el razonamiento matemático tradicional es incapaz de “calcular el valor” de las cosas. No es que la *dianoia* de los matemáticos fuese la única expuesta a estos problemas, pero se trataba del tipo de razonamiento cuyas taras debían preocupar a Platón, en tanto constituía el punto de partida para remontarse dialécticamente a una matemática distinta, superior a la tradicional, que para él era crucial en la comprensión de la realidad en general y política en particular.

La hipótesis sostenida era pues que los géometras como Teodoro yerran en su estimación del valor. Concretamente, yerra al valorar al sofista, al político y al filósofo. En el diálogo *Político* el momento culminante de la argumentación por medio de la cual Platón critica esta limitación de los matemáticos es el pasaje en el cual introduce la noción de *metrētikē* y la presenta dividida en dos clases, una *metrētikē* que mide magnitudes recíprocamente entre sí y aquella que las compara con respecto a estándares valorativos de carácter absoluto. Gracias a

---

<sup>131</sup> Hemos consultado para el *Político* y el Protágoras las ediciones Loeb: Plato. 1924, *Laches. Protagoras. Meno. Euthydemus*. Vol., II. LAMB, W. R. M. (tr.), Loeb Classical Library, Massachusetts: Harvard University Press y Plato, 1925, *Statesman. Philebus. Ion*. Vol. VIII; Fowler, Harold N. and W. R. M. Lamb (tr.) Loeb Classical Library, Massachusetts: Harvard University Press, respectivamente. Hemos trabajado por motivos de utilidad también con las siguientes ediciones: PLATÓN, *Diálogos*. Introducción por LLEDÓ, Emilio. Traducción y notas por CALONGE RUIZ, J.; Lledó, E.; García Gual, C. Madrid: Gredos, 1981; T. I; y PLATÓN, *Político*. Traducción y notas de GONZÁLES LASO, Antonio. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.



esta distinción se legitima una interpretación retroactiva de todo el desarrollo anterior del diálogo. Todo lo que podía haber hecho pensar al lector que la conversación era una cadena de errores, definiciones ridículas y triviales, o que avanzaba, retrocedía y se extendía desmesuradamente, ahora es visto como producto de la intención de Platón de ejemplificar el tipo de razonamiento que hace el individuo cuando sólo “calcula” o aprecia la realidad bajo el peso de presupuestos típicos de la tradición matemática corriente.<sup>132</sup> Una vez que se establece que, además del cálculo tradicional, hay una segunda *metrētikē* que mide de acuerdo al valor, se comprende que esos errores encontrados en el desarrollo de la conversación eran “convenientes” desde el punto de vista de la construcción del diálogo, es decir, desde un punto de vista meta-dialógico, si puede decirse así. No eran errores debidos a la vejez de Platón, sino escritos adrede de ese modo para lograr un objetivo pedagógico, a saber, aprender a medir según el valor intrínseco a las cosas mismas.

Ahora bien, consideramos todo lo dicho como relevante porque, como se afirmó en la Introducción, se ha formado toda una tradición interpretativa de la filosofía práctica platónica en la que se sostiene que nuestro filósofo habría matematizado la realidad práctica y que al hacerlo habría obrado incorrectamente por no reconocer la naturaleza específica de los asuntos humanos. Los errores de cálculo los habría cometido él al cargar el peso de la *theōria* sobre la *práxis*. Pero la distinción entre una *metrētikē* que mide recíprocamente magnitudes y una que mide las cosas con respecto al valor permite mostrar que son los matemáticos tradicionales quienes absolutizan su comprensión específica de matemática (cuantitativa) calculando así las cosas valiosas en términos empíricos y cuantificables. Captan relaciones recíprocas entre las cosas y sus magnitudes, pero no se preguntan por la magnitud en sí ni por la magnitud debida (de acuerdo a un contexto, o en función del bien político, por ejemplo). En cambio, con la distinción entre dos ciencias de la medida (cuantitativa y cualitativa) Platón ofrece un punto de vista superior, el cualitativo, desde el cual puede criticar las limitaciones de la matemática tradicional. En conclusión, al haber tomado conciencia, por un lado, de que en el *Político* no encontramos errores en el discurso de Platón, sino errores de cálculo planificados para mostrar los límites de la matemática en curso y, por otro lado, de que Platón apunta a una matemática superior, estamos preparados para mostrar que la crítica a Platón por “absolutizar la matemática” o por “matematizar la *práxis*” no es algo que se pueda hacer precipitadamente. Se requiere un previo análisis de la complejidad que el concepto de lo matemático adquiere en Platón. En el presente trabajo, nosotros intentamos aproximarnos a esta clarificación partiendo del mal llamado “excurso matemático” en la *República*, pero nuestro interés se enfocará en el concepto de *metrētikē* del *Político*. Nuestra hipótesis general es que Platón no matematiza la *práxis*, si es que por ello entendemos el someterla al régimen de la matemática corriente de su tiempo. Lo que hace Platón, al contrario, es separar la matemática vulgar y cuantitativa para enfocar la matemática *sui generis* que debería hacer justicia a los asuntos humanos. En secciones posteriores de este trabajo exploraremos la posibilidad de que esta última esté ligada al concepto de *metrētikē*.

Así pues, hemos mostrado que los que utilizan el razonamiento matemático tradicional no saben “medir según el valor” y, que por tanto, su *lógos kaí érgon* lleva fatalmente a *tó hamártema*. Esto debería contribuir a descargar a Platón de las acusaciones de matematizar la *práxis* pues, por lo afirmado, vemos que más bien él trata de rescatar la dimensión

<sup>132</sup> Como cuando se determina la especificidad del ser humano por medio de la diferencia en el número de miembros locomotores, y el joven e inhábil Sócrates lo acepta alegremente (cf. *Plt.* 265c-266b)

valorativa, que ciertamente es crucial en ese ámbito. Pero consideramos que no basta haber mostrado esto por medio del análisis de la construcción de diálogo, sino que sería necesario desarmar los argumentos en contra. La meta del presente capítulo es contribuir parcialmente a ese objetivo. Lo que desarrollaremos a continuación es una interpretación del diálogo *Protágoras*. La justificación es la siguiente: consideramos que una parte de las “acusaciones” que se le hacen a Platón por “matematizar la *práxis*” se basan precisamente en esta obra.<sup>133</sup> Analizar el *Protágoras* nos permitirá demostrar que este diálogo *no* puede servir como apoyo para la interpretación “matematizante” del saber político en Platón. Mostraremos que el propósito del autor allí *no* es afirmar de modo categórico e indeterminado que la matemática es la ciencia de la política y que, más bien, persigue un objetivo totalmente distinto. Nuestra hipótesis principal consiste, pues, en que Platón en el *Protágoras* se limita estrictamente a atacar la concepción protagórica de la medida, a pesar de que, extrañamente, ni siquiera se menciona la frase del sofista, a diferencia del *Teeteto* donde es citada: “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, de las que no son en cuanto no son” (*Tht.* 152a). La forma como se confronta es a través de la estrategia de la “puesta en escena” de dicha tesis, es decir, a través su auto-presentación en el discurso y acción de los personajes, esperando que de ese modo exhiban sus propias debilidades.

Ahora bien, por lo ya explicado, es evidente que nuestro análisis polemiza en parte con la interpretación según la cual en el *Protágoras* Platón sugiere a la matemática como ciencia práctica. No obstante, nuestro interés no es meramente negativo. Sospechamos que este diálogo es importante desde una perspectiva positiva porque hay puntos en los que coincide con el *Político* lo suficiente como para hacer interesante un contraste que ilumine a ambos. Lo primero y obvio es que en los dos el tema en juego es el arte política y se plantea de entrada que ella implica *epistēmē*. Dos concepciones de política se confrontan, pues, en el *Protágoras* y el *Político*, la del sofista epónimo y la de Platón. En segundo lugar, en ambos diálogos se introduce el tema del *arte de la medida* y se lo presenta como elemento crucial para afrontar los asuntos humanos. En tercer lugar, en las dos obras se engarza un mito de progreso que, a grandes rasgos, pone en el centro el rol de las *téchnai* (la política es una de ellas) en relación al objetivo de salvar la vida humana

En lo que sigue procederemos de la siguiente manera. Primero haremos una breve lectura analítica del *Protágoras*. En segundo lugar presentaremos la interpretación de Martha Nussbaum, -dado que es prototípica en relación a las objeciones a Platón por matematizar el razonamiento práctico- e intentaremos señalar nuestros puntos de discrepancia con la misma. Por último, sugeriremos un modo de entender el *Protágoras*, tratando de probar nuestra hipótesis para finalmente mostrar en qué sentido, de ser cierta esta lectura, contribuye a resolver nuestro problema general: cómo entiende Platón la política en el diálogo homónimo, si la *metrētikē* es crucial en ese sentido y si ello implica una orientación matematizante de la *práxis*.

## **2. 1. RESUMEN ANALITICO DEL PROTÁGORAS**

El diálogo narra una conversación entre Sócrates y Protágoras, en el contexto de una reunión destinada al lucimiento del sofista. Sócrates frustra el objetivo al llevar a su interlocutor a

<sup>133</sup> El mejor ejemplo de lo dicho nos lo ofrece Martha Nussbaum, quien dedica todo un capítulo al *Protágoras* con el objetivo de mostrar cómo Platón opone la teoría matemática para controlar la característica contingencia de la *práxis*.

contradecirse. Con ello, se revela además que es un maestro poco recomendable. Saberlo es importante pues el relato se inicia con un apremiante joven, Hipócrates, que está interesado en confiarse a Protágoras como su discípulo. El joven impaciente busca a Sócrates de madrugada para que lo presente al sofista, quien se aloja en casa de Calias con una multitud de sofistas y de admiradores. Esta escena inicial ya es filosóficamente significativa. En efecto, Platón describe el inminente cierre de un “negocio” (la educación de Hipócrates) cuyo desenlace puede ser “trágico” por falta de sabiduría práctica. Usando el lenguaje del capítulo anterior, se diría que se está por cometer un “error de cálculo”: el joven aspirante no sabe valorar lo que Protágoras le ofrece.<sup>134</sup> Pronto Sócrates le hace ver que no puede aceptar sin previo examen la oferta del sofista. Por cierto, desde el inicio del diálogo queda claro lo que Platón piensa acerca de un sofista: es un traficante de mercancías (sus pseudo-enseñanzas para el alma) (*Prt.* 313c) y no conoce si lo que enseña es bueno o malo (*Prt.* 313de). Aunque parece evidente, cabe notar este tema de la (in)capacidad para apreciar el verdadero valor hermana a este diálogo con el *Político*. Si en este último los *adýnatoi* son los matemáticos, en el presente diálogo es el arte protagórico de la medida el que es escenificado para llamar a la reflexión sobre sus límites.

Volviendo al asunto, el sofista hace evidente su pretensión pedagógica, y promete a Hipócrates que en su compañía podrá progresar día a día (*βελτίονι γεγονότι* - 318a).<sup>135</sup> Como comenta Adam, todo el peso cae en la idea de *γίγνομαι* (convertirse en otra cosa) orientada a mejorar. Luego continúa: “<pues>... mi enseñanza es la buena administración de los bienes familiares, de modo que pueda <el aprendiz> dirigir óptimamente su casa, y acerca de los asuntos políticos, para que pueda ser él el más capaz de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir.” (*Prt.* 318e-319a). Y, cuando a esto Sócrates contesta: “... hablas de la ciencia política (*τὴν πολιτικὴν τέχνην*) y te ofreces a hacer a los hombres buenos ciudadanos...” (*Prt.* 319a), queda claro que hay consenso sobre el nombre de lo discutido -la ciencia política- y quizá sobre la eminencia de dicho saber, calificado como bello (319a), pero no sobre su contenido ni cómo habrá que lograr dicha meta. Si la pretensión es que el aprendiz va transformarse crecientemente en una mejor persona, no está claro en qué consiste ser *béltistos*. No hay pues acuerdo sobre su esencia y valor. Protágoras la ha descrito en términos de la tradición agonal homérica, pero re-contextualizada en la esfera política del discurso. Ser el más capaz en *lógos kai érgon* se interpreta en términos de una retórica dirigida a la victoria y el honor. Platón, en cambio, re-orienta la comprensión de la política hacia la capacidad de apreciar el verdadero valor de *lógoi kai erga*. Por eso presiona a Protágoras respecto de su propia tesis del *anthrōpos métron* y, así, introduce la sugerencia de una *metrētikē* superior a la del sofista en cuanto a la discriminación valorativa.

En este sentido, prácticamente todo lo que sigue como desarrollo del diálogo es un plan que busca poner de manifiesto la insuficiencia de la concepción protagórica de la medida – supuesto el hecho de que sea la base epistémica de su teoría política. Nuestra hipótesis es que,

<sup>134</sup> Martha Beck nota cómo Hipócrates mismo no sabe aclarar qué busca en Protágoras, ni tiene capacidad para decidir si lo que el sofista vende tiene valor o no. Con todo, señala Beck, Sócrates lleva a Hipócrates al reconocimiento de su ignorancia pero, a pesar de ello, no aprovecha al maestro, escoge a Protágoras (cfr. BECK, Martha. 2006. *Tragedy and the philosophy of life. A response to Martha Nussbaum*. The Edwin Mellen Press, 2006, vol. I *Protogoras*; p. 83-4.)

<sup>135</sup> En virtud de esta formulación nota Nussbaum una referencia al tema del “progreso” humano que, en este caso, se debería a la *technē*. En efecto, resuena el pasaje 368-400 de la *Antígona* de Sófocles donde se elogia al hombre *deinós* y sus *téchmai*. Pero Platón tendrá aquí un punto con el cual polemizar.

al mostrar las debilidades de la tesis *anthrōpos métron*, queda en evidencia que lo que Protágoras ofrece no merece el rango honorífico pretendido. Para lograr el cometido mencionado, Platón reconduce la conversación hacia el tópico de la enseñabilidad de la virtud el cual, por cierto, no es ajeno al debate sobre la ciencia política. Como el sofista ha declarado que es enseñable y a Sócrates no le queda clara esa pretensión, le exige que lo demuestre con razones. Es así que las ostentosas respuestas de Protágoras son utilizadas por Platón como auto-exhibición de la deficiencia de la postura del sofista. Por ejemplo, ello es notorio cuando Protágoras contesta a la presión de Sócrates preguntado a su auditorio si prefiere una respuesta razonada o un relato mítico, obteniendo como resultado la preferencia por el mito. Es así como introduce un relato tradicional según el cual en los tiempos primigenios hubo un reparto de dones a todos los seres animados. Se narra cómo Epimeteo gastó todos los dones olvidándose del ser humano y dejándolo, por tanto, desnudo; cómo Prometeo solucionó el problema arrojándoselas para concederle a los hombres el regalo de las *téchnai* y cómo, finalmente, esto no resultó suficiente pues, aunque las técnicas aseguraban su supervivencia por un tiempo, no los convertían en seres capaces de vivir una vida buena, humanamente reconciliada. Por tanto, concluye el mito, fue Zeus quien, interesado en que los hombres no se pierdan y con ellos los tributos ofrecidos por éstos, se compadeció y envió a través de Hermes el sentido del pudor (*αἰδώς*) y de la justicia (*δίκη*), condiciones ineludibles para que se de la vida *humana*, es decir, la vida del hombre en tanto animal político (cfr. *Prt.* 320e – 322d).

El mito muestra que se exige siempre “... que nadie deje de participar de ella <la *dikē*> en alguna medida, bajo pena de dejar de existir (*ἐν*) entre los humanos.” (*Prt.* 323c).<sup>136</sup> Podríamos decir que la tesis más importante que se atribuye a Protágoras en este diálogo es la que afirma que todo ser humano participa del sentido de la justicia política. Esta idea expresa la convicción de que el hombre es un animal político, en la medida en que presupone lo político como condición para humanizarlo. Una opinión semejante es expresión de un sentido común político, que se ha formado entre los griegos y se ha convertido por ello en presupuesto de la acción y discurso. Nos parece interesante también notar que, *en cuanto al contenido*, esta tesis es expresada de modo que sospechamos sería suscrita al menos en parte por Platón:

Acaso existe, o no, algo de lo que es necesario que participen todos los ciudadanos, como condición para que exista una ciudad? ... Porque, si existe y es algo único, no se trata de la carpintería ni de la técnica metalúrgica ni de la alfarería, sino de la justicia, de la sensatez y de la obediencia a la ley divina, y, en resumen, en esto como unidad es lo que proclamo que es la virtud del hombre.<sup>137</sup> Si existe eso de lo que deben participar todos, de acuerdo con ello debe obrar todo hombre, siempre que quiera aprender o hacer cualquier cosa, y sin ello, no; y al que no participa es preciso enseñárselo y castigarle, tanto si es niño, como si es hombre o mujer, y

<sup>136</sup>La expresión *εἶναι ἐν ἀνθρώποις* es equivalente a “ser humano”, como recuerda Hannah Arendt cuando afirma la relación íntima entre ser humano con el aparecer en el contexto de la pluralidad (*inter homines esse*).

<sup>137</sup> Aquí en boca de Protágoras aparece la condición fundamental de la existencia de *todpólis*: la *dikē*. Es el presupuesto de todo aprendizaje, de toda *koinonía*. Y si no está en los individuos se inculca. Lo que falta tal vez es una metafísica de la *dikē*. Esta metafísica se hace necesaria ante los que argumentan, justamente, que es posible vivir sin *dikē*. Protágoras no sería un enemigo terrible porque no sostiene esto, como Gorgias o Calicles, aunque su enseñanza sea potencialmente peligrosa de todos modos en razón de la inconsistencia que se da entre esta afirmación de la primacía de la *dikē* y su concepción del *ógos*. En efecto, para él el discurso es antilógico y capaz de tornar el argumento más fuerte en el más débil y viceversa. Si esto es así, dicho *lógos* bien puede argüir en contra de la *dikē*.

al que no obedezca, por más que se le castigue y enseñe, hay que echarle de la ciudad o matarle si se tratase de un incurable. *Prt.* 324e-325b<sup>138</sup>

Luego Protágoras intenta mostrar que el hecho de que la naturaleza política haya sido un regalo de los dioses no excluye la enseñanza como proceso humano de formación política. Su concepción al respecto tiene dos caras. Por un lado, Protágoras asume que la virtud no es enseñable, en el sentido de que, como dice el mito, ha sido repartida a todos en tanto es una *conditio sine qua non* de la vida política. Si no hubiese una posibilidad natural de que surjan la *δικαιοσύνη*, la *σωφροσύνη* y τὸ ὄσιον, la *pólis* no existiría como tal, es decir, como comunidad racional. Por otro lado, el sofista afirmará que, no obstante lo dicho, es posible distinguir entre los hombres algunos que se destacan como maestros de *aretē* (política).

El primero es un argumento que lograría la simpatía de Aristóteles, pues presupone una *dóxa* política pre-existente, un previo sentido compartido de lo político. A fin de cuentas, alguien tiene que haber domesticado, por primera vez, la violencia originaria. Alguien tiene que haber instituido, en primer lugar, una *dikē o thémis*, e inculcado un sentido del respeto a las mismas. Siempre ha tenido que haber un *theós* o *pater*, con cuya *auctoritas* primigenia, haya impuesto ley y orden, colocando la base sobre la cual se ha ido formando un *éthos* y un sentido común político. Es por esto que Protágoras, en primera instancia, afirma la enseñabilidad empírica de la virtud política: se trata, en el fondo, de una educación espontánea, todos enseñan la justicia, por tanto, nadie la enseña.<sup>139</sup> En una casi glorificación de la *dóxa* que sólo puede darse en una sociedad donde un sano espíritu cívico ha llegado a consolidarse, tal como lo hizo en a Atenas clásica. Como ha sido indicado, el punto puede verse también como un intento, por parte de Protágoras, de justificar el lema democrático de que todos pueden gobernar, sin necesidad de un saber especial.<sup>140</sup> El tema de la no enseñabilidad de la virtud, por tanto, no apunta tanto a la imposibilidad de hacerlo, como a la trivialidad del asunto, pues en el contexto de una sociedad que ha comprendido que lo político es un asunto de *lógos* y no *bía*, las virtudes cívicas principales se han “naturalizado”. La vida de la *pólis* y el mito prometeico narrado por Protágoras hacen valer el presupuesto de que la antropogénesis es política: el hombre nace cuando se hace político. Por eso es que el bípedo implume que desde siempre ha lidiado con la necesidad y la violencia de la naturaleza, en realidad se humaniza “recién” cuando empieza a crear su propia matriz política. Los hombres “nacen” cuando aprenden a no devorarse entre sí, pero esto lo garantiza el sentido del respeto y la justicia, bases de la política.<sup>141</sup> Con todo y la carga tradicional que suponen, es esta *dóxa* consagrada sobre lo que es la conducta normal y esperable del ciudadano, la que explica por

<sup>138</sup> El pasaje es interesante porque lo que aquí se sostiene es muy similar a la concepción al final del *Político*, donde se deslinda a la ciencia política con respecto a otras artes como las aquí mencionadas. Pero, precisamente también, aquí salta la diferencia: en el *Político* no se habla de un mero “sentido” de la *dikē*, sino de una *epistēmē politikē* que es aquella de la cual depende el reparto de la justicia.

<sup>139</sup> La naturalidad de su recurso al mito muestra en parte la naturaleza empírica y espontánea del saber protagórico. El mito cumple la función de compatibilizar el principio democrático de que todos pueden gobernar (todos saben de política) con el de la enseñabilidad de la virtud (cfr. al respecto Morrison, J. (1941). “The Place of Protagoras in Athenian Public Life (460–415 B.C.)”. *The Classical Quarterly*, 35, pp 1-16 pp. 80.)

<sup>140</sup> Cfr. Nota 9.

<sup>141</sup> “Pues aún no poseían el arte de la política, a la que el arte bélico pertenece. Ya intentaba reunirse y ponerse a salvo con la fundación de ciudades. Pero, cuando se reunían, se atacaban unos a otros, al no poseer la ciencia política; de modo que de nuevo se dispersaban y perecían”. (*Protágoras*, 322c).

qué Sócrates parecía atípico, y por qué en el *Gorgias* Calicles le increpa por no hablar ni actuar como lo hacen los atenienses, al punto de merecer recibir azotes:

Si alguien, aun cuando esté plenamente dotado, sigue filosofando más allá de la juventud, necesariamente se desinteresa (*ἄπειρον γεγρονέναι*) de todas las cosas que debe conocer quien aspira a ser un hombre limpio, bueno y honorable. Porque llegan a ignorar las leyes vigentes en la *Pólis*, las palabras que es preciso emplear para dirigirse a la gente en las reuniones privadas y públicas, los placeres y las aspiraciones humanas y, en una palabra, llegan a ignorar (*ἄπειροι γίγνονται*) absolutamente todo cuanto se refiere a las costumbres. *Grg.* 484cd<sup>142</sup>

Las palabras de Calicles en este punto coinciden con la noción de un saber político “no enseñable” defendida por Protágoras. Los términos *ἄπειρον γεγρονέναι* y *ἄπειροι γίγνονται* del pasaje anterior, mal vertidos en el sentido de “desinterés” e “ignorancia”, apuntan más bien a la *empeiria*, a cómo la política es, en todo caso, un aprendizaje por ensayo y error en el seno mismo de la *praxis* cotidiana. Así pues, Protágoras nos dice que los padres enseñan desde la infancia sobre lo pío e impío, lo justo e injusto (325cd), así como: “... los poemas de buenos poetas líricos, (...) fuerzan a las almas de sus discípulos a hacerse familiares los ritmos y las armonías, para que sean más suaves y más eurítmicos y más equilibrados, y, con ello, sean útiles en su hablar y obrar. Porque toda vida humana necesita de la eurritmia y del equilibrio” (*Prt.* 326ab).<sup>143</sup> Añade a ello, por supuesto, la necesidad de generar la armonía del cuerpo por la *gimnasia* (parte igualmente necesaria en el *currículum* platónico) y, finalmente, la tan importante educación de las leyes:

la ciudad les obliga <a los jóvenes> a aprender las leyes y a vivir de acuerdo con ellas, para que no obren cada uno de ellos a su antojo: de un modo sencillo, como los maestros de gramática les trazan los rasgos de las letras con un estilete a los niños aún no capaces de escribir y, luego, les entregan la tablilla escrita y les obligan a dibujar siguiendo los trazos de las letras, así también la ciudad escribe los trazos de sus leyes, *hallazgo de buenos y antiguos legisladores, y obliga a gobernar y ser gobernados de acuerdo con ellas.* *Prt.* 326d

Las descripciones anteriores no se refieren pues a una “enseñanza” como actividad independiente, específica y explícita, sino a una formación que se da al paso con la vida misma del ciudadano. Según la interpretación protagórica del mito tradicional hesiódico, los saberes técnicos que facilitan la mera supervivencia no llegan a constituir al hombre propiamente dicho.<sup>144</sup> Por ello éste tuvo que recibir el don originario de las virtudes politizantes, vale decir, la formación ciudadana que todo humano recibe cuando pertenece a la

<sup>142</sup> “ἐὰν γὰρ καὶ πάνυ εὐφυῆς ἦ καὶ πόρρω τῆς ἡλικίας φιλοσοφῇ, ἀνάγκη πάντων ἄπειρον γεγρονέναι ἐστὶν ὧν χρῆ ἔμπειρον εἶναι τὸν μέλλοντα καλὸν κάγαθὸν καὶ εὐδόκιμον εἶσθαι ἄνδρα. καὶ γὰρ τῶν νόμων ἄπειροι γίγνονται τῶν κατὰ τὴν πόλιν, καὶ τῶν λόγων οἷς δεῖ χρώμενον ὁμιλεῖν ἐν τοῖς συμβολαίοις τοῖς ἀνθρώποις καὶ ἰδία καὶ δημοσία, καὶ τῶν ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν τῶν ἀνθρωπείων, καὶ συλλήβδην τῶν ἡθῶν παντάπασιν ἄπειροι γίγνονται. ἐπειδὴν οὖν ἔλθωσιν εἰς τινα ἰδίαν ἢ πολιτικὴν.” (*Grg.* 848cd).

<sup>143</sup> Cfr. *R.* 398d-402a.

<sup>144</sup> “Prometeo, apurado por la carencia de recursos, tratando de encontrar una protección para el hombre, roba a Hefesto y a Atenea su sabiduría profesional junto con el fuego -ya que era imposible que sin el fuego aquella pudiera adquirirse o ser de utilidad a alguien- y, así, luego la ofrece como regalo al hombre. De este modo, pues, el hombre consiguió tal saber para su vida; pero carecía del saber político, pues éste dependía de Zeus” (*Prt.* 320d)

tradición política de la que estamos hablando. Luego los hombres se esfuerzan en conservar y transmitir este valor a través de la enseñanza asistemática y espontánea. Así, todos los ciudadanos, de un modo u otro, resultan maestros de la virtud *porque* se han dado cuenta de que su condición ciudadana es la garantía de su humanidad. Lo extraño sería que no la enseñaran. Protágoras llega a la interesante conclusión de que si no encontramos un “maestro” de virtud es porque es *habitual* y que para lo que más bien necesitamos encontrar maestros es para las cosas inusuales (*Prt.* 328a).<sup>145</sup> Protágoras sólo está expresando un lugar común del pensamiento griego, en la medida en que entre los helenos ha cuajado la idea de que el hombre es un animal político y la civilidad es una segunda naturaleza. Lo que necesita explicación es lo no habitual, y esto no es mera expresión retórica trivial, porque lo inusual suele irrumpir en la vida de la *pólis* como amenaza de retorno a la barbarie y, muchas veces, invirtiendo los términos como hace el mismo Calicles de la cita anterior: reclamando “liberar al león” en nombre de la naturaleza (*phýsis*) y en contra de una convención (*nómos*, ley) supuestamente opresiva.<sup>146</sup> Así pues, el punto de vista de Protágoras debe ser tomado en serio, pues él defiende el orden político. Y, efectivamente, en ocasiones la crítica al orden vigente se “disfraza” bajo la forma de filosofía, sea como en el llamado a la naturaleza de los cínicos, sea como en la filosofía de preguntas radicales, como en Sócrates. Esta última es una *práxis* no habitual y, en ese sentido y paradójicamente, puede resultar “anti-política” aunque provenga de un ciudadano respetuoso de su *pólis* como el mismo Sócrates. Trátese entonces del retorno de la violencia originaria o de la tempestad del pensamiento, el hecho es que Protágoras pretende defender la regularidad del *ethos* político naturalizado. Por ello invoca a la eurritmia, el equilibrio y las leyes coincidiendo –al menos en este punto crucial- con Platón respecto de la necesidad de encadenar las fuerzas pre- o anti-políticas. La diferencia entre ambos radica no tanto en la intuición sobre la naturaleza política del hombre como en su concepción acerca del saber político.

Por otra parte, es cierto que Protágoras defiende también la enseñabilidad de la virtud. Esta segunda tesis no debería ser pensada necesariamente como el otro lado de un *dissos lógos* o una antilogía, sino como una idea complementaria, pues no se trataría de una oposición radical sino una diferencia de sentido. Como hemos visto, una cosa es la enseñanza como formación en el contexto de la conversación intra-política cotidiana, como en el caso del ejemplo que encarnan los mayores y que los jóvenes imitan. Se trata de la *peirastikē* que todo nuevo actor que ingresa al mundo público de la *pólis* aprende en la interacción misma. Otra cosa será la “*technē politikē*” que Protágoras defiende, pero ésta, si bien tiene pretensión epistémica, pues se presenta como una sistematización y mayor calificación que la del hombre común, no por ello corta con la *empeiría* y la perspectiva popular.<sup>147</sup> Cabe observar que la pretensión de conocimiento implicada en semejante concepción de la enseñanza no aspira por ello al nivel epistémico de una ciencia universal, necesaria y, por tanto, de difícil acceso. Muy al contrario, por medio del mito que relata, Protágoras hace explícito el punto de que la sabiduría condicionante de la política es repartida “a todos por igual”: la versión protagórica del mito hesiódico es democrática. Por ello, el sofista afirma que, a diferencia de

<sup>145</sup> Este argumento vendría a ser el apoyo que necesitaban los interlocutores de Sócrates en el *Menón*, donde se sostenía que “cualquier ateniense puede enseñar virtud”. Claro está que el argumento no será válido para Sócrates, quien en ese contexto afirma no que la virtud no es enseñable, sino que hasta ahora no ha habido ningún maestro.

<sup>146</sup> Cfr. *Grg.* 483de.

<sup>147</sup> El proceso de civilización desde el estadio primitivo es relatado por el sofista como un camino lento, paso a paso bajo la guía de *peira*, *υπο της πειρας διδασκομενος*, según explica Morrison, citando una cosmología jónica recogida por Diodoro (en la que parece haberse inspirado Protágoras) (cfr. Morrison: 1941: 10).

otros maestros, no cree necesario exigir a sus alumnos que se involucren en altos estudios especiales.

La aparente contradicción entre enseñabilidad y no enseñabilidad puede aclararse si, como suponemos, Protágoras maneja dos sentidos de la enseñabilidad. El primero es el ya explicado, es decir, la tesis de que el *démos* “enseña” la virtud en sus interacciones cotidianas. Como vimos, es el saber de lo habitual. Se ha sugerido, por ello, que el sofista bien pudo haber presentado su enseñanza como fundamento teórico de la democracia. Esto no es incoherente, pues un sentimiento universalmente repartido de la justicia y el pudor funcionaría como base ideal para la *isopraxia*, el derecho al ejercicio universal de la política. De todos modos, habría que precisar hasta qué punto existe tal sintonía con la democracia ateniense realmente existente.

En efecto, habíamos dicho que, en segunda instancia, el sofista admitía que hay espacio para una enseñanza técnica, una *sophía*, como la que él ofrece profesionalmente. El hecho de que se predicara en tiempos de Pericles que todos tienen el saber político no implica que *cualquiera* podía desempeñarse *de facto* como “el más capaz” para dirigir los asuntos políticos.<sup>148</sup> Parece haber sintonía entre esta forma de pensar y la de Pericles en su *lógos epitáphios*, donde hace una sutil discriminación: “...nadie, en razón de su pobreza, encuentra obstáculos debido a la oscuridad de su condición social *si está en condiciones* de prestar un servicio a la ciudad”.<sup>149</sup> En ese sentido, vale la pena prestar atención a cómo Protágoras define expresamente su oferta pedagógica: “... mi enseñanza es la buena administración de los bienes familiares, de modo que pueda él dirigir óptimamente su casa, y acerca de los asuntos políticos, para que pueda ser él el más capaz (*δυνατότατος*) de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir.” (*Prt.* 319a). En este punto hay dos aspectos a notar. Si su tesis de la no enseñabilidad de la virtud se refiere al “derecho” democrático de participación universal, la tesis de la enseñabilidad se relaciona a un asunto fáctico. Esta segunda tesis enfoca el hecho de que *no todos son capaces* del “buen” ejercicio de política y, por ello, Protágoras ofrece una *technē* que los haga más capaces, más poderosos (los dos sentidos de *δυνατότατοι*). Obviamente, con su oferta misma produce dos efectos. Por un lado, delimita un modo peculiar de entender el ejercicio político. No solo es retórica (persuasión antes que argumentación), sino que su modo es agonal, combativo, es aquel tipo de discurso cuyo objetivo es la supremacía (*δυναστεία*). Por otra parte, este tipo de ejercicio del *lógos* parece ir, *de facto*, contra el principio de la *isōtēs* democrática. Esto puede hacernos sospechar que, si el discurso protagórico sobre la primacía de la *dikē* lo mostraba favorable a la *pólis igualitaria*, por el contrario su propia concepción de la enseñanza parece re-instalar al derecho calicleano del más fuerte en el seno de la política. Quizá por ello Platón jugaba irónicamente con los nombres de Pericles y Calicles.<sup>150</sup>

<sup>148</sup> *Δυνατότατος*, interpretado protagóricamente como “el más fuerte” en el contexto de su retórica agonal.

<sup>149</sup> Cfr. Tucídides. 1990. *Historia de la Guerra del Peloponeso*, I-II. Torres Esbarracín, Juan José. Madrid: Gredos; II, 37, 1.

<sup>150</sup> Se ha observado que Pericles establece una sutil diferencia entre quienes participan deliberando y opinando y quienes asumen la dirección, lo ejecutivo. Eso puede observarse en el siguiente pasaje: “Las mismas personas pueden dedicar a la vez su atención a sus asuntos particulares y a los públicos, y gentes que se dedican a diferentes actividades tienen suficiente criterio respecto a los asuntos públicos. (...) nosotros en persona *cuando menos* damos nuestro juicio sobre los asuntos, o los estudiamos puntualmente”. Tucídides: 1990: II, 40,2, curs. nuestra. El “cuando menos” hace evidente que hay una limitación en el ejercicio del poder, lo cual también se veía en la cita anteriormente citada, donde observaba que todos participan “si están en condiciones”.



A pesar de lo dicho, el saber del sofista no implica un corte radical con la *dóxa* o sabiduría popular, sino una sistematización y tecnificación (sometimiento a reglas). No es la invocación a fundamentos últimos y absolutamente ciertos lo que da ventaja a la sabiduría protagórica, sino su pretensión de dominio persuasivo sobre la opinión. Así, en el diálogo epónimo, Protágoras no hace gala de su habilidad retórica, trocando lo fuerte en débil y viceversa, pero su descripción de la política evidencia los rasgos agónicos de su concepción. Esta tiene su eco en la *práxis* de la democracia pericleana. A decir verdad, lo que defiende el sofista es la forma periclea de la democracia, ligada al creciente predominio de la institución del estratega.<sup>151</sup> Esta forma tenía el efecto de transformar la democracia radical clisténica, es decir, aquella donde efectivamente todos podían deliberar y gobernar los asuntos comunes.<sup>152</sup>

Prosiguiendo con el diálogo, Protágoras ha intentado por medio del relato del mito sobre el progreso humano, conciliar dos tesis, la de la enseñabilidad y la de la no enseñabilidad de la virtud política. Ante el argumento de Protágoras, Sócrates se declara “fascinado”, quizá como excusa para no responderle y dar un giro al asunto planteando un problema aparentemente nuevo. De pronto nos vemos involucrados en una investigación sobre la unidad de la virtud: ¿Las virtudes particulares como el *aidós* (sentido moral), *dikaiousynē* (justicia), *sophía* (sabiduría) y *andreía* (valentía) tienen entre sí la unidad de las partes del oro o la de los órganos del rostro? (cfr. 239a). La lectura de estos pasajes a primera vista nos muestra a un Sócrates argumentando a favor de la unidad, estableciendo identificaciones sospechosas que el mismo Protágoras se muestra dudoso en aceptar. Así, lo vemos sostener la identidad de la justicia y la piedad sobre la base de la crítica a la teoría de la pluralidad: si Protágoras cree que las virtudes particulares son cada una según su propio modo de ser, ninguna es como la otra. entonces no puede haber una justicia pía ni una piedad justa, tienen la unidad de las “partes”, entonces cada una es distinta de la otra y si esto es así, puede haber una piedad injusta y una justicia impía. Pero, como esto “no puede ser”, entonces Sócrates “concluye” que las virtudes deben ser todas una sola (229d – 331b). Protágoras expresa sus reservas, no se siente inclinado a establecer tan fácilmente la identificación pero finalmente lo concede: “No me parece, Sócrates, que sea el asunto tan sencillo, como para conceder que la justicia sea piadosa o la piedad justa, sino que me parece que algo diferente hay en esa asimilación. ¿Pero qué importa eso? Si quieres, (εἰ γὰρ βούλει)<sup>153</sup> pues, sea para nosotros la justicia piadosa y la piedad justa. (Prt. 331c).

En verdad, Protágoras estaba en lo cierto en su apreciación acerca de la complejidad del problema, pero su diplomática concesividad en el diálogo le hace perder la oportunidad de descubrir dicha complejidad a través de la dialéctica, explorando la forma en que la pluralidad de virtudes se articulan en una unidad. También es verdad que Sócrates, quizá, no

<sup>151</sup> “The *strategia* was the nondemocratic element in the constitution, and it was the substitution of the *strategia* for the archonship as the chief executive office that strengthened the aristocratic and conservative influences in the state...” (Morrison: 1941: 11).

<sup>152</sup> Como indica Morrison, el principio protagórico de enseñabilidad de la virtud atentaba contra el principio democrático clisténico (nadie está mejor calificado que ningún otro para dirigir la política), pues entrenaba líderes con su enseñanza, lo que implica que sólo éstos eran suficientemente *dynatoi* para gobernar. Protágoras manejaba un concepto ambiguo de ciudadanía: en 319a describe su enseñanza como la que capacita para que su alumno ejerza el total poder de su personalidad en acción y discurso, pero al final del mito se desliza a una concepción cívicamente responsable, de membresía política, dando importancia a la justicia (cfr. Morrison: 11).

<sup>153</sup> Se trata de una expresión diplomática, esperable por la cortesía y complaciente actitud que muestra Protágoras en todo el diálogo.

desea hacer aquí nada más que mostrar cómo el buen Protágoras es conducido de una afirmación a una contradicción y de ésta a otra, toda vez que se le ocurre tomar por medida del discurso a lo que su interlocutor meramente le propone, es decir, a lo contingente de su querer o parecer. Por eso, Sócrates le responde claramente: No, ¡por favor!, (...). Pues para nada necesito lo de “si quieres” y “si te parece” (τὸ ‘εἰ βούλει’ τοῦτο καὶ ‘εἴ σοι δοκεῖ’); al buscar una comprobación, sino sólo a ti y a mi. Y digo esto de “a ti” y “a mi”, pensando que es el razonamiento (τὸν λόγον) lo que mejor puede ser demostrado, si se le quitara los “si..”.<sup>154</sup> (Prt. 331c).

Sócrates continuará intentando por otros caminos demostrar las aporías a las cuales conduce el sostener la tesis de la pluralidad de las virtudes. La última identificación que establece es entre sensatez y justicia, y remarca, como también lo hará con énfasis Nussbaum, que esta identidad se establece siguiendo la pauta de la “opinión de la mayoría” (Prt. 333c). En realidad, en todo este proceso Protágoras se ha mostrado receloso y disconforme con las identificaciones de Sócrates, pero termina siendo concesivo simplemente para evitar caer en contradicción y en ridículo. En 333e le vemos mostrar su desagrado porque Sócrates insiste en arrastrarlo de ese modo y, como salida, lo interrumpe pronunciando un discurso largo en relación a las cosas que son útiles para los hombres (*ophélimoi tois anthrōpois*):

Yo conozco muchas cosas que son nocivas a los hombres ( ): alimentos, bebidas, fármacos y mil cosas más, y otras útiles. Y ciertas cosas son indiferentes para los hombres, pero no para los caballos. Y unas sólo para los bovinos, y otras para los perros. Y algunas para ninguno de esos, sino para los árboles. Unas cosas son buenas para las raíces del árbol, pero malas para los tallos, como el estiércol, que es bueno al depositarse junto a las raíces de cualquier planta, pero que si quieres echárselo a las ramas o a los jóvenes tallos, todos mueren. Además, por ejemplo, el aceite es malo para todas las plantas y lo más dañino para el pelaje de todos los animales, en general, y en cambio resulta protector para los del hombre y para su cuerpo. Así, el bien es algo tan variado y tan multiforme, (ποικίλον τί ἐστὶν τὸ ἀγαθὸν καὶ παντοδαπὸν) – que aun aquí lo que es bueno para las partes externas del hombre, eso mismo es lo más dañino para las internas. Y, por eso, todos los médicos prohíben a los enfermos el uso del aceite, a no ser una pequeñísima cantidad en lo que vayan a comer, la precisa para mitigar la repugnancia de las sensaciones del olfato en algunas comidas y platos. (Prt. 334a5-c6)

Este discurso parte de lo que es útil para el hombre, pero su alcance es universal. El pasaje podría ser leído en el sentido aristotélico de que “el bien se dice de muchas maneras” porque es *poikílon kaí pantodapón*. Sugerimos que puede ser interpretado como un relativismo mucho más interesante que el que se expresa en el famoso *dictum* “el hombre es la medida de todas las cosas”. Del contenido de éste último se burla Platón en el *Teeteto*, de un modo que parece no tomarlo realmente en serio por ser una postura auto-destructiva.<sup>154</sup> Pero la propuesta de un bien relativo a cada cosa particular y su contexto no puede pasarse por alto alegremente porque aquí el criterio no reposa en el mero parecer humano sino en la cosa misma, en su naturaleza, la cual ofrece resistencia a las pretensiones manipulatorias. El hecho de que Protágoras ponga un ejemplo de la medicina es un dato iluminador, pues la pretensión de conocimiento del médico se legitima en las necesidades objetivas del paciente -cuya vida

<sup>154</sup> Un indicio de que Platón se burla es que afirma que la tesis de Protágoras es apoyada por Heráclito, Empédocles y Homero, e inmediatamente ironiza: “Pues, ¿quién podría discrepar de tan formidable ejército, contra su jefe Homero sin ponerse en ridículo?” (*Tht.* 153a). Homero, el poeta que debería ser expulsado de una polis buena no puede ser, seriamente, un “signo suficiente”. en favor de ninguna tesis.

está en juego-, no en meras percepciones subjetivas. Pero justamente por ello los sofistas como Protágoras aparecerán como rivales respecto del arte del cuidado en relación a la filosofía política. La apelación de Protágoras a la analogía médica conlleva una pretensión de conocimiento autoritativo, un cierto dominio de lo conveniente, lo útil y lo oportuno, una posesión del verdadero arte de la medida. Y por lo mismo es también sumamente curioso que Platón no haga que su Sócrates le responda algo al sofista en este pasaje.

Platón enfrenta este *lógos* protagórico por el lado del estilo discursivo: Protágoras se ha escudado en un discurso extenso, que le permite magnetizar a su auditorio. Así, Sócrates deja de lado el tema del bien y la virtud y su enseñabilidad y, viendo que Protágoras se resiste a proceder con preguntas y respuestas cortas, introduce el tema de la extensión de los discursos. Este, indudablemente, es otro punto de manifiesta convergencia temática con el *Político*.<sup>155</sup> Planteando la pregunta acerca de qué tipo de discurso se prefiere, es el público del sofista y no Sócrates el que expresa su apreciación positiva respecto del discurso *largo* que acabamos de citar y el cual, se nos dice, es *aplaudido* entusiastamente (334c). Simétricamente, es el público y no el mismo Protágoras, el *sophistés*, el que expresa su juicio positivo o negativo sobre el discurso. En otras palabras, no es ni la *sophía* de Sócrates ni pretendida sabiduría de Protágoras el fundamento de la evaluación. Ahora bien, Sócrates, excusándose como desmemoriado, pide cortar el discurso en trozos, por lo que Protágoras inquiriere: “¿Es que tengo que responder más brevemente de lo preciso (δεῖ)? ¿...cuanto sea preciso (ὅσα δεῖ)? (...) ¿Cuanto me parezca ser lo preciso (ἐμοὶ δοκεῖ δεῖν) responder, tanto te respondo, o lo que te parezca (δοκεῖ) a ti? (334d). La forma como Protágoras hace estas preguntas implica el supuesto de que él conoce la medida de lo preciso, pues sólo tomándola como base podría evaluar cuánto es más de lo preciso, menos de lo preciso; podría distinguir entre lo preciso en sí mismo y lo preciso según el parecer de los oyentes, etc... Pero luego vemos que Sócrates, ante estas preguntas, saca a relucir la fama que ha cosechado Protágoras de ser un *rétor* capaz de hablar sobre las mismas cosas de modo *extenso* (μακρὰ λέγειν), “tanto que nunca se acabara el discurso”, pero también *del modo más breve* (βραχέα) “tanto que nadie lo expresará en menos palabras...”, según su preferencia (ἐὰν βούλη) (334e). Esto pone en evidencia que, aun suponiendo que Protágoras estuviese en posesión de la medida correcta de las cosas, lo que hace valer en su discurso es la medida subjetiva del parecer, la *dóxa* del oyente. Así pues, si su discurso largo implicaba una concepción relativista del bien, ésta era no obstante una tesis fundada ontológicamente en los modos de ser y la contextualidad propia del acontecer, siendo así una tesis valiosa (de la cual Platón tratará de apropiarse, al menos en parte, para así actualizar su agatología aproximándola al *kairós*). En todo caso, el hecho que pretendemos señalar es que esa concepción del bien apunta a un fundamento objetivo: las cosas mismas son la medida (que el sabio legítimo aprehende). Pero Protágoras, quien suscribe una metafísica atomista y una gnoseología escéptica, se inclina fundado en esas bases hacia una medida más bien dóxica, estética y hedonística. Nada de esto es planteado argumentativamente en el diálogo, pero es visibilizado en la conversación. Es así como, aunque Sócrates fracasa pues no consigue que el sofista acceda a conversar con breves preguntas y respuestas y la conversación llega a un *impasse*: no saben cuál de las dos formas escoger para proseguir, la braquilogía o la macrológia. No obstante, han quedado claros los términos del razonamiento protagórico: no tiene cuidado por el asunto en sí mismo, sino por el parecer y el preferir contingentes.

---

<sup>155</sup> Cfr. *Plt.* 283c y ss.

Pero el *impasse* conduce a algo mucho más complicado. La situación habla en contra de Protágoras, pues indica que su ciencia de la medida no es capaz de resolver un problema práctico como éste. Expliquemos cómo esto es así. Son otra vez los asistentes quienes protagonizan, pues toman la palabra sucesivamente para convencer a los “combatientes”. Calias, Alcibiades, Pródico e Hipias hacen escuchar sus voces con distintas opiniones. Calias, cuyo nombre refiere a la belleza (*kalía*), sugiere que cada cual hable como le agrade (*Prt.336b4*). Alcibiades, conocido en la historia por su ambición y deshonrosa traición a Atenas, toma el asunto como un reto al honor y, aunque sus argumentos incluyen una rescatable defensa del diálogo, porque permite “dar razón”, para él lo que cuenta es el tema de *ágon* y la reputación. Pródico, quien en otro lugar es objeto de burla platónica por su fijación con diferencias meramente nominales, se ocupa justamente aquí de distinciones vacías. Critias, cuyo nombre evoca la función del juez y del criterio, exige imparcialidad a los contendientes. Finalmente Hipias apela a la distinción sofista entre *phýsis* y *nómos* como parte de su argumento a favor de un comportamiento que sea por naturaleza adecuado a hombres sabios como Protágoras y Sócrates. Hipias suplica “...que hagáis un pacto bajo nuestro arbitraje (συμβῆναι<sup>156</sup> ὑμᾶς ὥσπερ ὑπὸ διαιτητῶν ἡμῶν συμβιβαζόντων)” (*Prt. 337e*), dirigiéndose εἰς τὸ μέσον (338a).<sup>157</sup> Hipias solicita que Sócrates no busque las preguntas y respuestas breves εἰ μὴ ἡδὺ Πρωταγόρα (338a) con el fin de coincidir uno y otro en el *punto medio*. Pide para ello un árbitro, un presidente, un jefe (ῥαβδοῦχον καὶ ἐπιστάτην καὶ πρύτανιν ἐλέσθαι ὃς ὑμῖν – *Prt. 338a*). Con todos estos argumentos, el *impasse* parece llegar a una solución feliz: “Les gustó esto a los presentes y todos le aplaudieron.<sup>158</sup> Y exigían que se eligiera un árbitro” (338a). Sócrates, sin embargo, se las arregla para rechazar la propuesta, considerándola inadecuada, para volver a la conversación breve. No obstante Protágoras se impone con el nuevo recurso de citar y analizar a los poetas, con lo cual logra deslumbrar al auditorio una vez más y de paso golpear a Sócrates (339e).<sup>159</sup> Luego de cobrar aliento recurriendo a las triviales distinciones nominales de “su maestro Pródico”, Sócrates hace su propia demostración de interpretación poética mostrando que también él puede con la macrología y la pomposidad. Pero termina desestimando este tipo de recurso como propio de charlas de sobremesa de gentes vulgares y frívolas” (347c). Ellos, dice, no pueden actuar como la gente en los banquetes, quienes

porque no pueden tratar unos con otros por sí solos mientras beben, con opinión propia ni con argumentos suyos, a causa de su falta de educación, encarecen a los flautistas, pagando mucho en el alquiler de la voz ajena de las flautas, y acompañados por el son de éstas pasan el tiempo unos con otros. Pero, donde los comensales son gentes de bien y de cultura, no consigues ver flautistas ni bailarinas ni tañedores de lira, sino que, como son capaces de tratar unos con otros sin los jaleos y los juegos ésos, con su propia voz hablan y escuchan a su turno con gran moderación, por mucho vino que beban. (*Prt. 347c-d*)

<sup>156</sup> Nos preguntamos si será muy forzado sugerir que aquí los términos συμβῆναι y συμβιβαζόντων deben ser puestos en relación con τὸ συμβεβηκός, lo contingente. De ser así, significa que Platón está dando énfasis al tratamiento arbitrario que aquí propone Hipias.

<sup>157</sup> “Μέσον τι ἀμφοτέρους τεμεῖν” (*Prt. 338a*).

<sup>158</sup> Todo este pasaje, que parece un inofensivo excursus sobre un tema colateral o, en todo caso, de mera forma y no de contenido, es en realidad crucial con respecto a nuestro tema y, por supuesto, el tema de Platón, quien debe saber muy bien por qué lo introduce. Sospechamos que está íntimamente ligado al tema de la medida y la *metretiké* en el *Político*, diálogo en el cual volvemos a encontrar observaciones de este tipo.

<sup>159</sup> “Al decir estas cosas despertó el aplauso y la admiración de muchos de los oyentes. Incluso yo, en los primeros momentos, como si hubiera sido golpeado por un buen boxeador, me quedé entre tinieblas y me dio todo vueltas...” (*Prt.339e*).

Las razones de su descalificación del análisis de poemas son claras: los verdaderos sabios

para nada necesitan de voces ajenas ni siquiera de poetas, a los que no se puede preguntar de qué hablan; y muchos, al traerlos a colación en sus argumentos, los unos dicen que el poeta pensaba esto y los otros aquello, discutiendo sobre asuntos que son incapaces de demostrar. Pero los educados dejan a un lado las reuniones de esa clase, y ellos conversan por sí mismos entre sí, tomando y dando una explicación recíproca en sus diálogos. (*Prt.* 347e-348a)

Retomando el tópico de la virtud, entre 349e - 340e, Sócrates vuelve a plantear identificaciones difíciles de aceptar. Pero esta vez Protágoras lo detiene haciendo ver cuánto de manipulación hay en su procedimiento, obligándolo a aceptar una que otra falacia (350cd). De aquí, aparentemente sin llegar a una decisión que resuelva el conflicto, Sócrates hace explícita una variable que había sido puesta en juego desde el principio: el placer (351b). Hasta ahora se había mantenido una identificación expresa del bien con la utilidad. Ahora identifica bien y placer, haciendo valer el verdadero criterio de los interlocutores. Desde el principio Protágoras inquiriere cuál es el discurso que más complace a los oyentes, y hace un momento Hippias solicitaba que Sócrates hable del modo que plazca a Protágoras y viceversa.

En su último argumento, Sócrates toma una postura absolutista: no admite considerar siquiera que pueda haber algunos placeres malos (351d). Habiendo impuesto esto, pregunta a Protágoras por la ciencia. En un diálogo como éste, el cual hemos sugerido que debe ser visto en contraste con el *Político*, en tanto que se habla de la pretensión de poseer el saber político e, implícitamente, la ciencia de la medida, por parte de Protágoras, es importante que Sócrates encare al sofista preguntándole expresamente por su posición respecto de la ciencia: *πῶς ἔχεις πρὸς ἐπιστήμην;* (352b). El curso de la conversación ha ido evidenciando que la consistencia del discurso y acción de Protágoras y sus interlocutores es aquella que podemos esperar de la *dóxa*, y es así porque su criterio es el parecer subjetivo y, aquí específicamente, el parecer sobre el placer. Entonces, continúa Sócrates preguntando si Protágoras comparte la opinión de la mayoría, según la cual la ciencia “no es fuerte ni conductora ni soberana” (*οὐκ ἰσχυρὸν οὐδ’ ἡγεμονικὸν οὐδ’ ἀρχικὸν εἶναι*) y es más bien una “esclava arrollada por las pasiones” (352b). Sócrates pide a Protágoras que le ayude a examinar la opinión de la mayoría (que es la del sofista) sobre la experiencia del “ser vencido por el placer” (*akrasia*) con la intención de refutarla (352c). Aquí nos interesa resaltar que las expresiones de Sócrates son condicionales: “Pero aun ahora podéis recobraros, si de algún modo podéis afirmar que el bien es otra cosa que el placer, o el mal otra cosa que el sufrir, o si os basta el vivir hasta el fin agradablemente una vida carente de penas. Si os conformáis y no podéis citar algún otro bien o mal que no se reduzca a eso, escuchad lo que viene a continuación” (354e-355a). Si alguien acepta esta premisa y si asume además que entre placer y dolor no hay otra diferencia de valor que la de la superioridad o inferioridad en la cantidad de uno y otro, entonces la conclusión que parece caer por su propio peso es que se requiere un arte de la medida:

Sí, para nosotros, por tanto, la felicidad consistiera en esto: En hacer y escoger los mayores tamaños, y en evitar y renunciar a los más pequeños, ¿qué se nos mostraría como la mejor garantía de nuestra conducta? ¿Acaso el arte de medir, o acaso el impacto de las apariencias? Este nos perdería y nos haría vacilar, una y otra vez, hacia arriba y hacia abajo en las mismas cosas, y arrepentirnos en nuestros actos y elecciones en torno a lo grande y lo pequeño. Pero la métrica haría que se desvaneciera tal ilusoria apariencia y, mostrando lo auténtico, lograría

que el alma se mantuviera serena, permaneciendo en la verdad, y pondría a salvo nuestra existencia. ¿Reconocerían los demás, ante eso, que nos salvaría el arte de medir o algún otro? (*Prt.* 356ce)

ἐν τούτῳ ἡμῖν ἦν τὸ εὖ πράττειν, ἐν τῷ τὰ μὲν μεγάλα μήκη καὶ πράττειν καὶ λαμβάνειν, τὰ δὲ μικρὰ καὶ φεύγειν καὶ μὴ πράττειν, τίς ἂν ἡμῖν σωτηρία ἐφάνη τοῦ βίου; ἄρα ἡ μετρητικὴ τέχνη ἢ ἡ τοῦ φαινομένου δύναμις; ἢ αὕτη μὲν ἡμᾶς ἐπλάνα καὶ ἐποίει ἄνω τε καὶ κάτω πολλάκις μεταλαμβάνειν ταῦτα καὶ μεταμέλειν καὶ ἐν ταῖς πράξεσιν καὶ ἐν ταῖς αἰρέσεσιν τῶν μεγάλων τε καὶ μικρῶν, ἢ δὲ μετρητικὴ ἄκυρον μὲν ἂν ἐποίησε τοῦτο τὸ φάντασμα, δηλώσασα δὲ τὸ ἀληθὲς ἡσυχίαν ἂν ἐποίησεν ἔχειν τὴν ψυχὴν μένουσαν ἐπὶ τῷ ἀληθεῖ καὶ ἔσωσεν ἂν τὸν βίον; ἄρ' ἂν ὁμολογοῖεν οἱ ἄνθρωποι πρὸς ταῦτα ἡμᾶς τὴν μετρητικὴν σφάζειν ἂν τέχνην ἢ ἄλλην; (*Prt.* 356ce)

Partiendo de la premisa hedonista de Protágoras y la mayoría, Sócrates ha conducido al sofista a aceptar que la salvación de la vida requiere de una *technē metrētikē*. El desarrollo del diálogo, como veremos luego con más detalle, ha mostrado que el discurso y la acción de Protágoras y sus interlocutores son inconstantes e inconsistentes debido a que se rigen por el criterio del placer. Pero, incluso manteniendo firme ese criterio, parece que la *eupraxia* podría ser posible tan sólo a condición de contar con una ciencia capaz de medir placer y dolor según lo conveniente. Así, una ciencia de la medida sería la salvación de la vida práctica: mostraría qué cosas realmente, y no en apariencia, producen más placer y evitarían el errar de aquí para allá.

Por otra parte, el pasaje que se acaba de citar es crucial, pues formula el problema central de la vida práctica y política en términos exclusivos de cantidad: “ἐν τούτῳ ἡμῖν ἦν τὸ εὖ πράττειν, ἐν τῷ τὰ μὲν μεγάλα μήκη καὶ πράττειν καὶ λαμβάνειν, τὰ δὲ μικρὰ καὶ φεύγειν καὶ μὴ πράττειν, τίς ἂν ἡμῖν σωτηρία ἐφάνη τοῦ βίου;” (*Prt.* 356d). En ese sentido, este pasaje del *Protágoras* bien puede ser tomado, y de hecho lo ha sido, como un fundamento textual para interpretación “matematizante” de la filosofía práctica platónica. No obstante, un ojo más fino, que no necesariamente sería el de un Teodoro, matemático con quien Sócrates conversa en el diálogo *Político*, como vimos en el capítulo anterior, podría no dejarse engañar por la insinuación de este pasaje. En efecto, un matemático tradicional como Teodoro puede interpretar de modo natural e inmediato los términos τὰ μεγάλα καὶ τὰ μικρὰ en términos cuantitativos, aritméticos o geométricos; pero un oyente académico entenderá que “lo Grande y lo Pequeño” no se reducen a eso, sino que constituyen categorías metafísicas más amplias, no necesariamente reducibles a la aritmética y geometría común. Por lo tanto, no se debe precipitar una conclusión en el sentido de que, en *Protágoras* 356d, Platón esté proponiendo expresamente cuantificar la *praxis*.<sup>160</sup>

Ahora, habiendo acordado la importancia de la *metrētikē*, Sócrates refuerza la idea:

<sup>160</sup> Nos parece digno de notar el lenguaje con el cual describe la vida “mala”, a saber, términos ἐπλάνα καὶ ἐποίει ἄνω τε καὶ κάτω que evocan inconstancia, desorden, vacilación, errancia, contrastados con la ἡσυχία que garantiza la *metrētikē*. Estos términos nos recuerdan el vocabulario del *Filebo*, donde se habla de *ta gignόμενα*, las cosas que vienen al ser, como compuestas de un “elemento” dinámico, inconstante y errante, denominado *ápeiron*, y un “elemento” inmóvil y ordenador, llamado *péras*. Lo Grande y lo Pequeño se refiere a aquello que de por sí es inquieto y tiende a la ilimitación, al exceso o defecto siendo, por tanto, *ápeiron*. Esto es lo que necesita de *péras* para que le ponga límite, y el límite es número.

¿Y si en la elección entre lo par y lo impar estribase la salvación de nuestra vida, cuando fuera preciso elegir correctamente, el más o el menos, en comparación mutua o en otros respectos, tanto si es de lejos como si es de cerca, qué nos salvaría la vida? ¿No sería el conocimiento científico? ¿Y no sería una cierta ciencia métrica, puesto que es la ciencia del exceso y de la inferioridad? ¿Porque acaso la ciencia de lo par y lo impar va a ser otra que la aritmética? (Prt. 356e-357a)

τί δ' εἰ ἐν τῇ τοῦ περιττοῦ καὶ ἀρτίου αἰρέσει ἡμῖν ἦν ἡ σωτηρία τοῦ βίου, ὅποτε τὸ πλεόν ὀρθῶς ἔδει ἐλέσθαι καὶ ὅποτε τὸ ἔλαττον, ἢ αὐτὸ πρὸς ἑαυτὸ ἢ τὸ ἕτερον πρὸς τὸ ἕτερον, εἴτ' ἐγγὺς εἶτε πόρρω εἶη; τί ἂν ἔσωζεν ἡμῖν τὸν βίον; ἄρ' ἂν οὐκ ἐπιστήμη; καὶ ἄρ' ἂν οὐ μετρητικὴ τις, ἐπειδὴ περ ὑπερβολῆς τε καὶ ἐνδείας ἐστὶν ἡ τέχνη; ἐπειδὴ δὲ περιττοῦ τε καὶ ἀρτίου, ἄρα ἄλλη τις ἢ ἀριθμητικὴ; Ὁμολογοῦσιν ἂν ἡμῖν οἱ ἄνθρωποι ἢ οὐ; (356e-357a).

En este caso, Platón introduce términos, de procedencia pitagórica, “par” e “impar”, que para él serán simples ejemplos de la pareja lógico-metafísica “lo Grande y lo Pequeño” (τὸ πλεόν / τὸ ἔλαττον), que corresponden a la constelación categorial elaborada en los diálogos tardíos. Estos conceptos serán cruciales para comprender lo que es la *metrētikē* y su función en el campo de la *praxis*. El uso de esta terminología es un indicio de que el problema tratado en el *Protágoras* no se reduce al nivel de un cálculo hedonista aritmético, sino que “el Más y el Menos”, “lo Grande y lo Pequeño” evocan las categorías de alcance ontológico y valorativo como las que Platón parece reclamar a sus interlocutores en los diálogos tardíos. Pero aquí en el *Protágoras*, estos elementos aparecen únicamente como indicios leves o quizá principios aún no desarrollados: Lo dicho se corrobora con la observación de Sócrates acerca de la *metrētikē* cuya necesidad se acaba de descubrir: “...qué arte y ciencia es ésa, ya lo examinaremos más adelante. Pero con que sea una ciencia nos basta para la demostración que decíamos hacer Protágoras y yo acerca de lo que nos preguntabais.” (367b). La demostración en cuestión lleva al corolario de que uno no puede ser vencido por el placer. Sólo quienes son ignorantes, quienes no cuentan con la ciencia de la medida, pueden caer en la *akrasia* (367e).

Así pues, el *Protágoras* no ha concluido en el establecimiento de una ciencia de la medida aritmético – geométrica, como aquella que salva la vida al basar las elecciones y acciones en el cálculo matemático tradicional. Lo único que se ha concluido es que la *sōtheria* requiere *epistēmē*. Esta será el punto de partida del *Político*, y allí se aclarará qué tipo de medida es la que dicha ciencia practico – política requiere.

## 2.2. INTERPRETACIÓN DE NUSSBAUM.

En el resumen anterior hemos apuntado que la intención de Sócrates era mostrarle a Protágoras que la virtud no es enseñable. Pero la conversación da giros tales que el diálogo concluye con un Sócrates que muestra, por un lado, que todas las virtudes pueden identificarse entre sí (tesis de la unidad de la virtud) y, por otro lado, que si la vida buena es placer, entonces hay que aceptar que la salvación de la vida exige una ciencia que mida placer y dolor en función de decidir correctamente y no ser engañados por las apariencias, o sea, que la virtud si es enseñable porque depende de una ciencia. Ahora bien, antes de ofrecer nuestra propia interpretación sobre el sentido y función filosófica de este diálogo y su relación con el *Político*, consideraremos brevemente la lectura que Martha Nussbaum hace del *Protágoras* en

su obra *La Fragilidad del Bien*.<sup>161</sup> Hemos escogido específicamente a esta intérprete porque nos brinda una forma de ejemplificar la continuidad de una tradición (que como tal, obviamente, admite transformaciones). De ese modo, comprobamos que existe un vínculo o diálogo de esta filósofa contemporánea con Aristóteles y entre los puntos de convergencia entre ambos se encuentra precisamente la crítica a la distorsión de los asuntos prácticos por parte de Platón. Además hemos optado por *La fragilidad...* porque en ella Nussbaum dedica un capítulo al diálogo que venimos tratando y, más aún, lo hace para sostener a partir de éste la pertinencia de su crítica. En otras palabras, ella ve el *Protágoras* como uno de los lugares de la “matematización de la *práxis*”. Es por esto que nos interesó ahondar en este capítulo especialmente, ya que serviría como piedra de toque a nuestra investigación.

El título de esa obra da cuenta de su *leit motiv*: rescatar una concepción del bien como una realidad vulnerable y, por tanto, no apresable en términos de exactitud matemática. A esa luz, Nussbaum ve en Platón a un filósofo quien, consciente claramente de la fragilidad de los asuntos humanos, siente pavor ante ello y busca controlar la contingencia por medio de la razón. El resultado es un pensamiento que trata de reducir las diferencias a la identidad y la multiplicidad a la unidad. Esto, por lo demás, es una posibilidad abierta al ser humano, en tanto la razón le sirve para salvar su vida, pero el caso es que Platón llevaría esta posibilidad hasta el extremo, yendo más allá del sentido común. Platón aparece pues como el filósofo que, para evitar el horror a la contingencia, inmoviliza a la *práxis* pretendiendo redimirla del devenir.<sup>162</sup> Nussbaum presenta unilateralmente la tarea filosófica de Platón explicándola en términos de la lucha de *technē versus tychē*, afirmando que el objetivo de nuestro filósofo es la eliminación de la exposición a la fortuna. Por nuestra parte, creemos que sería injusto desconocer la parte de verdad que tiene dicha interpretación, pero consideramos que hay en ella algo de retórica reductivista no gratuita, en tanto obedece a la necesidad de resolver problemas filosóficos propios de Nussbaum.<sup>163</sup> Frente a ello, nuestra hipótesis es que, más allá del comprensible intento de controlar la contingencia en pos de una vida estable, Platón busca cómo reconocerla y responder a ella de modo adecuado, cuando es insensato negarla o suprimirla. Nuestro posterior análisis del *Político* intenta mostrar este punto. En ese sentido, no siempre la descripción que hace Nussbaum de Platón es histórico-filosóficamente cuidadosa. Ella articula su propia gigantomaquia, donde los contendientes son los trágicos y anti-trágicos. La autora encuentra en la forma como los trágicos y Aristóteles abordan el problema de la vida buena, una respuesta enfrentada a y mejor que la ofrecida por Platón, pensador anti-trágico. El núcleo del error platónico radicaría en la pretensión de ejercer control total sobre la contingencia de los asuntos humanos al someterlos al dominio de la ciencia de tipo matemático. Es en este marco que ella lee el *Protágoras* de Platón.

El *subject* del *Protágoras* sería, dice Nussbaum, la aspiración humana por la ciencia en su afán por controlar la contingencia.<sup>164</sup> Para los atenienses del siglo V el tema de la relación entre *technē* y *tychē* no era extraño, como tampoco lo era la ausencia de una distinción entre

<sup>161</sup> NUSSBAUM, Martha Craven. 1995. *La Fragilidad del Bien: Fortuna y Ética en la Tragedia y la Filosofía Griega* / tr. del inglés de Antonio Ballesteros. Madrid: Visor.

<sup>162</sup> En efecto, afirma que Platón hace “propuestas éticas radicales” motivado por su “agudo sentido de los problemas causados por la fortuna ingobernable en la vida humana” (Nussbaum: 1995: 90).

<sup>163</sup> En otras palabras, Nussbaum nos da versiones de Platón y Aristóteles que destacan selectivamente características del pensamiento de éstos, pues esto le sirve para dar forma a su propia concepción filosófica, de modo semejante a como Platón daba versiones de Heráclito y Parménides para delimitar su problemática filosófica.

<sup>164</sup> Nussbaum, 1995: 90.



*technē* y *epistēmē*. Cualesquiera fuera la denominación, lo cierto era que existía interés por un saber práctico que se definía como "... la aplicación deliberada de la inteligencia humana a alguna parte del mundo, comportando algún control sobre la *tychē*."<sup>165</sup> El diálogo socrático, tanto como la *retorikē* protagórica o la medicina hipocrática eran *téchnai* de este tipo. Así pues, se planteaba la necesidad de discriminar, de entre esta pluralidad, cuál era el arte o ciencia verdaderamente capaz de lidiar con los problemas o "enfermedades" de la vida humana. Pero no se trataba de un mero ejercicio de dominio del hombre sobre sí mismo y las cosas, sino sobre todo de razonamiento práctico. Así pues, Nussbaum inicia su interpretación poniendo como horizonte los temas aristotélicos de la deliberación práctica y de la distinción entre razonamiento práctico deliberativo y teórico. Sus análisis de los elementos del diálogo estarán en función de probar que Platón aboga, inadecuadamente a su entender, por un razonamiento práctico forzado a funcionar como razonamiento teórico. Protágoras aparecerá, en este contexto, como el defensor de una deliberación práctica que nace de las creencias ordinarias y que no corta sus amarras con ellas, en suma, será casi el representante del *phrónimos* aristotélico.

Es fácil adoptar este planteamiento, pues ya en el mito que narra Protágoras se establece que el tema es el conocimiento que garantiza la salvación de la vida humana. El sofista ha propuesto su *sophía*, y es claro que ésta no tiene pretensiones de saber absoluto, ya que acotaba que su enseñanza no incluye "especializaciones técnicas" ni "... cálculos, astronomía, geometría y música" (*Prt.* 319a), ¡precisamente saberes que la *paideia* del filósofo incorpora como parte del conocimiento del *hólos* según la *República*! En consistencia con un conocimiento más bien fragmentario y relativo, Protágoras promueve, observa Nussbaum, la idea del progreso. Presenta a los seres humanos, inicialmente desprotegidos y totalmente necesitados de cuidado, luego van aumentando gradualmente su control sobre la contingencia. Como en Jenófanes, también para el sofista el acceso a una *epistēmē* total está vedado al hombre y, no obstante, con el tiempo, va conociendo mejor: a través de la investigación perfecciona sus conjeturas. El mito que relatará Protágoras deja entrever que, de todos modos, el relativo control que los humanos alcanzan se ve frustrado con frecuencia, pues la *technē* no es una panacea que corta de modo radical con la fragilidad. Protágoras -conservador y humanista- quiere un saber *cercano a la práctica* de deliberación basada en el sentido común (aunque sistematizándola como para salvar su pretensión profesional).<sup>166</sup>

Pero ante la realidad de la vulnerabilidad humana es natural, arguye Nussbaum, ver aparecer en los humanos el deseo de dar una respuesta definitiva respecto del "arte de salvar la vida". En este grupo se encuentra Platón quien, profundamente motivado por la urgencia de los problemas humanos prácticos, encontraría la *technē* protagórica insuficiente y, por tanto, "quiere ir más allá, <quiere> ser más científico para salvar nuestras vidas."<sup>167</sup> Nussbaum afirma que, para Platón, Protágoras no percibe la dimensión de la crisis moral al estar instalado en su conservadurismo complaciente y que, por contraste, el arte de Platón es

<sup>165</sup> Nussbaum; 1995: 94.

<sup>166</sup> "We could say, then, that Protagoras' *technē* follows Tiresias' advise, it leaves our original problems more or less where it found them, making small advances in clarity and self-understanding, but remaining close to current beliefs and practices. He can claim to teach a *technē* that increases our control over *tyche*, but the internality and plurality of its ends, and the absence of any quantitative measure, seem to leave his art lacking in precision and therefore in potential for decisive progress." (Nussbaum: 1995: 105).

<sup>167</sup> Nussbaum: 1995: 99.

radical como el de un médico ante un enfermo grave.<sup>168</sup> Parafraseando a Richard Rorty, podríamos decir que Platón representa para Nussbaum al tipo de filósofo que desarrolla un deseo de *epistēmē* absoluta, justificada por un subterráneo deseo de conmensuración y dominio. El modo como Platón concibe dicho control implica que la ciencia debe cortar su relación con las creencias ordinarias, superándolas (es el giro total que debe dar el alma). Se busca “una nueva clase de experto: uno cuyo conocimiento llevará la deliberación práctica *más allá* de la confusión de la práctica ordinaria.”<sup>169</sup> El temor de la autora es por el daño que puede causar a la *práxis* la apelación a tales soluciones drásticas e inflexibles. Así, el relato de Nussbaum apunta a una conclusión aleccionadora bajo la sombra de la *phrónesis* sofóclea: sólo las personas que, como las cañas en la tormenta, se doblan a la fuerza del viento en vez de resistirla, son las que se salvan.

Continuando con su argumentación Nussbaum enumera tres problemas o “enfermedades” de la vida humana. La primera es la vulnerabilidad del individuo humano, su propia inestabilidad; en segundo lugar está el problema de la pluralidad de bienes y valores, porque son conflictivos y hasta inconmensurables y, por último, la tercera forma de fragilidad es la experiencia del ser vencido por las pasiones, la *akrasía*.<sup>170</sup> Nussbaum lee el diálogo encontrando confirmación para esta tríada. No resulta arbitraria su lectura, pero ello no basta para concluir que el objetivo del *Protágoras* sea argumentar a favor de una ciencia matemática capaz de ejercer el control sobre estas tres formas de contingencia. Veamos por ejemplo qué ocurre respecto al primer problema. Nussbaum se apoya en un tema presente al comienzo del diálogo. Sócrates relata cómo andaba a la caza de la belleza de Alcibiades, pero luego se da cuenta de que es mejor la belleza del saber de Protágoras, olvidándose de su primer objeto de deseo. Aquí aparece -interpreta Nussbaum- el tema de la fragilidad: los deseos del individuo son inestables y los objetos que los motivan también. En efecto, luego se ve al joven Hipócrates corriendo a perseguir un esclavo fugado, luego corre hacia Protágoras al enterarse que está en la ciudad. En segundo lugar, está el conflicto entre bienes rivales: por un lado está la belleza de Alcibiades, por otro la de Protágoras y, todavía aún, la de Sócrates. ¿Cómo elegir de modo seguro entre tres bienes inconmensurables? Escoger a Alcibiades o a *Protágoras* puede ser un riesgo, uno no sabe en qué se va a terminar, ironiza Nussbaum. En cambio, si se contase con una ciencia capaz de determinar con certeza cómo elegir el objeto de menor riesgo, nuestra vida estaría salvada. A la luz de lo dicho nos parece evidente que el tema de la inestabilidad de las elecciones está presente en el *Protágoras*. Pero de esto no se puede inferir automáticamente que Platón busque matematizar la *práxis* para suprimir su contingencia. Además, la forma como introduce el tema de la *metrēikē* en ese diálogo, y lo que afirma de ella no permiten afirmar categóricamente que en el *Protágoras* nos ofrece una ciencia cuantitativa de la medida con ese poder.

Por último, tomando como la deliberación y el razonamiento práctico, la deliberación protagórica tiene un fin inmanente, plural y de medida no cuantitativa, mientras que el platónico tiene un fin extrínseco, singular y de medida cuantitativa.<sup>171</sup> Tampoco objeto en principio esta distinción y concuerdo en que Platón se enfoca en algo estrictamente extrínseco y trascendente y singular, si pensamos en la idea del bien (o las Formas) e, incluso, podemos observar que ni siquiera se trata de deliberación, sino de *theoria*. Respecto del último punto,

<sup>168</sup> Nussbaum: 1995:105.

<sup>169</sup> 1995: 105.

<sup>170</sup> 1995: 93.

<sup>171</sup> Nussbaum: 1995: 99.

el apelar a una medida cuantitativa es algo que tendría que ser precisado. Por un lado, si bien es verdad de modo general, el texto del *Protágoras* en cuestión no es base suficiente para decir que Platón propone una deliberación práctica cuantitativa (a pesar de que, en realidad sería un cálculo aritmético y no una deliberación *strictu sensu*). Por otra parte, es necesario precisar que Platón sugerirá una doble metría, la que mide cantidades recíprocamente (cuantitativa) y la que mide de acuerdo a estándares axiológicos (cualitativa). Pero por un lado la métrica cuantitativa no parece ser la aplicable a lo práctico y, por otro lado, esta diferencia recién aparece en el *Político*, o al menos no está presente en el *Protágoras*

Por lo demás, es comprensible el interés de Nussbaum en denunciar una propuesta como la que ella atribuye a Platón en el *Protágoras*. Una solución radical de ese tipo —o sea dotada de precisión matemática— sería muy peligrosa pues atentaría contra aquello que pretende salvar. La razón, según Nussbaum, es que cada vez que se introduce una nueva técnica para “salvar nuestra vida” hay que estar atentos a cuánto puede llegar aquélla a transformarnos, al punto de que dejemos de ser lo que somos.<sup>172</sup> Esta es, lo reconocemos, una advertencia comprensible y respetable, pero sostenemos que Platón no es ajeno a tales preocupaciones. Platón era consciente de que las promesas de los saberes técnicos no deben engañarnos, pues no siembre los poderes que brindan al hombre lo hacen mejor moralmente hablando.<sup>173</sup> Platón se refiere a este punto en un mito que nos dice cómo la sabiduría del Rey Thamus le permitió no dejarse encandilar por las promesas de poder de las técnicas que el dios Teuth le regalaba, pensando que serían un bien para su pueblo. Para Nussbaum, la concepción protagórica de la ciencia política sería, en cambio, mucho más sensata y por tanto tranquilizadora, aun cuando no pase del mero reconocimiento de la existencia de una pluralidad de bienes sin poder eliminar su conflicto. Nuestro objetivo es entonces averiguar si debemos resignarnos a aceptar que Platón, en su arte de salvar la vida, corta radicalmente con el sentido común, entrañando este paso el peligro de deshumanizarnos.

Insistimos, pues, que la interpretación de Nussbaum no necesariamente tiene que ser calificada como errónea, pero también es cierto que ella formula sus planteamientos desde la perspectiva de su propia tesis acerca de la fragilidad del bien y de la superioridad de la visión trágica sobre el ser humano. Así, da por supuesta una concepción de la *metrētikē* que no necesariamente es propuesta en serio o de modo totalmente definitivo por Platón en el *Protágoras*. En nuestra interpretación, las referencias que allí hace Platón *al arte de medir no son* afirmativas ni concluyentes. Que él pinte el arte del sofista como un “saber” arrastrado por el placer, es decir, víctima de la ignorancia, para luego mostrar la necesidad de un saber práctico auténtico, firme y superior, nos parece indiscutible. Lo que no podemos aceptar es la manera como Nussbaum describe la contrapropuesta platónica. La filósofa supone que el arte platónico es una metría de tipo cuantitativo esencialmente idéntica a la matemática común. Parece que Nussbaum construye su lectura basándose en la aceptación inmediata de lo literal. Ello se debe a que está presionada por su propia teoría aristotélica de la deliberación práctica y, por ello, no se ocupa de entender el modo peculiar como Platón elabora el problema de la articulación entre lo eidético y lo contingente. Estaríamos, entonces, ante un caso contemporáneo del “error de cálculo” que analizamos en un capítulo anterior. Al evaluar el

<sup>172</sup> Nussbaum: 1996: 97.

<sup>173</sup> Cfr. *Phdr.* 274d, donde muestra la superioridad de la sabiduría moral del rey Thamus frente al saber técnico del dios Teuth: no recibe aquél los dones de éste, pues le asegura que no todo lo que se nos regala como una aparente ventaja nos hace necesariamente mejores seres humanos, como es el caso del arte de las letras, que en lugar de hacernos más memoriosos, nos tornan olvidadizos.

tema del diálogo desde una perspectiva única, no puede medir correctamente el alcance y sentido de los recursos usados por Platón en él –entre ellos, la apelación al hedonismo y a la *metrētikē*. De este modo, la filósofa cierra su lectura crítica del *Protágoras* con esta historia:

Now Apollo, god of sunlight and rational order, god of numbering and of firm boundaries between one thing and another, the god revered by Pithagoras, looked down at their plight. He did not wish the entire race to perish, so he decided to give them an art that could save their lives. Through his resourceful messenger Socrates, he revealed to them his marvelous gift. The art or science of deliberative measurement, together with the single metric end or good, which is pleasure. With his art, they would be able, in any choice, to calculate precisely the amount of long-term pleasure to be realized by each alternative and so to weigh it against rival alternatives. The human partisans of this art could, then, set themselves, each one, to maximize the long-term pleasure enjoyed in the entire city. With the gift of this saving art, a wonderful change came over the lives of these creatures, previously so helpless. Thanks to the art, what has seemed to be many and incommensurable values were now truly seen as one. (Nussbaum: 1995: 118)

De aquí puede saltar a la aborrecible y peligrosa conclusión de que las personas ya no parecerían almas separadas sino partes de un sistema único, ya no serían cualitativamente especiales, sino indistinguibles, y terminar su relato irónicamente:

Here is this character, Haemon, inflamed with what he calls passionate love, killing himself because this one woman, Antigone, whom he loves, has died. This is incomprehensible. Why does he think that she is not precisely replaceable by any other object in the world? Why doesn't he understand that there are other exactly comparable and qualitatively indistinguishable sources of pleasure to whom he can, in return, give a comparable pleasure, thus augmenting the city's sum. (Nussbaum: 1995: 119)

La caricatura quedaría sin efecto crítico si pudiésemos probar que el relato construido por Nussbaum descansa sobre la base de un “error de cálculo” y, sobre todo, si podemos demostrar que en el *Protágoras* tenemos indicios de una forma no matematizante de concebir el saber político. Para ello tendríamos que encontrar dos cosas: en primer lugar, una lectura distinta del sentido del diálogo, en segundo lugar, elementos conceptuales que apunten realmente al tema del arte político no matemático. En lo que sigue intentaremos cumplir con estos dos requisitos.

### **2.3. EL PROTÁGORAS COMO ESCENIFICACIÓN DE LOS LÍMITES DEL HOMO – MENSURA**

En esta sección presentamos nuestra propia interpretación del sentido del diálogo *Protágoras*. Reiteramos que nuestra hipótesis es que Platón no defiende una concepción “matemática” del saber político, en el sentido de una matemática ordinaria donde lo cuantitativo es central. Para demostrarlo debemos probar que el *Protágoras* no ofrece argumentos a favor de dicha lectura, tal como quiere verlo Nussbaum. Para lograr nuestro objetivo se necesita empezar por reconocer lo evidente, y ello es que, en efecto, en el diálogo Sócrates hace una afirmación

que relaciona al razonamiento práctico con la matemática. Así pues, escuchamos a Sócrates preguntar, casi al final del diálogo, como quien insinúa una conclusión<sup>174</sup>:

¿Y si en la elección entre lo par y lo impar estribase la salvación de nuestra vida, cuando fuera preciso elegir correctamente, el más o el menos, en comparación mutua o en otros respectos, tanto si es de lejos como si es de cerca, qué nos salvaría la vida? ¿No sería el conocimiento científico? ¿Y no sería una cierta ciencia metétrica, puesto que es la ciencia del exceso y de la inferioridad? ¿Porque acaso la ciencia de lo par y lo impar va a ser otra que la aritmética? ¿Estarán los hombres de acuerdo con nosotros o no? (*Protágoras* 356e-357a)

τί δ' εἰ ἐν τῇ τοῦ περιττοῦ καὶ ἀρτίου αἰρέσει ἡμῖν ἦν ἡ σωτηρία τοῦ βίου, ὅποτε τὸ πλεόν ὀρθῶς ἔδει ἐλέσθαι καὶ ὅποτε τὸ ἔλαττον, ἢ αὐτὸ πρὸς ἑαυτὸ ἢ τὸ ἕτερον πρὸς τὸ ἕτερον, εἴτ' ἐγγὺς εἴτε πόρρω εἴη; τί ἂν ἔσφζεν ἡμῖν τὸν βίον; ἄρ' ἂν οὐκ ἐπιστήμη; καὶ ἄρ' ἂν οὐ μετρητικὴ τις, ἐπειδὴ περ ὑπερβολῆς τε καὶ ἐνδείας ἐστὶν ἡ τέχνη; ἐπειδὴ δὲ περιττοῦ τε καὶ ἀρτίου, ἄρα ἄλλη τις ἢ ἀριθμητικὴ; Ὁμολογοῖεν ἂν ἡμῖν οἱ ἄνθρωποι ἢ οὐ; (*Prt.* 356e-357a)

Observamos, en primer lugar, que el contexto en el que aparece la idea de *metrētikē* en la cita anterior es el de una pregunta y no el de una afirmación, y la forma interrogativa se mantendrá en todas las apariciones restantes del término *metrētikē* en este diálogo.<sup>175</sup> La frase es, además, condicional (εἰ), lo cual es suficiente para tener al menos reservas antes de asumir que la idea de una ciencia de la medida matemática es una propuesta consumada de Platón en este diálogo. Parece pues que no sólo en función de nuestras hipótesis, sino en aras de entender el diálogo en sí mismo, es pertinente buscar en pasajes como éste funciones diferentes a la de la pretendida aritmetización del saber práctico. En segundo lugar, observamos el carácter indeciso del mensaje, ya que Platón interroga por una *epistēmē* a la cual describe luego como μετρητικὴ τις (cierta *metrētikē* - 357a). Ello indica, por lo menos, que se trata —como diría Aristóteles— de una “ciencia que se busca”.<sup>176</sup> Al final del pasaje da la impresión de que llega a determinarla como aritmética pero, otra vez, se trata de “cierta” aritmética (τις ἢ ἀριθμητικὴ) (357a). Es justamente esa deliberada imprecisión de la descripción la que nos lleva a suponer que no se debe adelantar juicio antes de estar seguros de a qué tipo de ciencia se refiere Platón. Conjeturamos, además, que busca expresamente esta indeterminación, como si estuviera examinando a sus interlocutores, tendiéndoles una trampa para detectar quiénes cometen “errores de cálculo”, de modo semejante a como vimos, en el capítulo previo, que hace en el *Político*. Es notable, por último, que el lugar del ente interrogado en esta pregunta corresponda a οἱ ἄνθρωποι, simplemente “los hombres” en general.<sup>177</sup> No cabe duda de que Platón busca poner a prueba también la fuerza de la medida protagórica, a pesar de no citar expresamente la sentencia sobre el *homo mensura*.

Así pues, buscamos una manera alternativa de leer el diálogo *Protágoras*. Estamos de acuerdo en la idea general de que Platón pretende en efecto contraponerse al sofista, pero no creemos

<sup>174</sup> Que la pregunta se insinúe en las postrimerías del diálogo tiene el efecto psicológico de hacer pensar que se trata de una conclusión. Sin embargo, es claro que este diálogo es más bien aporético.

<sup>175</sup> Por ejemplo: ἂν ὁμολογοῖεν οἱ ἄνθρωποι πρὸς ταῦτα ἡμᾶς τὴν μετρητικὴν σφζειν ἂν τέχνην ἢ ἄλλην; (Cfr. *Prt.* 356e), ἄρα ἄλλη τις ἢ ἀριθμητικὴ; Ὁμολογοῖεν ἂν ἡμῖν οἱ ἄνθρωποι ἢ οὐ; (357a), εἶεν; ἐπεὶ δὲ διὰ ἡδονῆς τε καὶ λύπης ἐν ὀρθῇ τῇ αἰρέσει ἐφάνη ἡμῖν ἡ σωτηρία τοῦ βίου οὔσα (357a).

<sup>176</sup> “τίς μὲν οὖν ἡ φύσις τῆς ἐπιστήμης τῆς ζητουμένης, εἴρηται...” (Aristot, *Metaph.* 983a).

<sup>177</sup> Por ejemplo, donde reza “ὁ ἄνθρωποι”, aunque Lamb traduce “my friends”, quitando totalmente el sentido de la ironía.

que lo haga en el sentido de postular una ciencia de la medida cuantitativa, de tipo aritmético corriente, como arte de la salvación humana o “arte político”.<sup>178</sup> Nuestro desacuerdo con Nussbaum no pasa por el tema de la refutación de la tesis protagórica del *homo-mensura*, sino por el modo de hacerlo y de concebir la alternativa ofrecida por él. No nos cabe duda, por cierto, de que Platón en este diálogo juega con la idea de la *metrētikē*, de la matemática y de la aritmética, pero sospechamos que la explicación de esta conducta es más compleja de lo que las interpretaciones matematizantes suelen proponer.

Nuestra primera hipótesis se refiere a la forma. Sostenemos que la refutación que prepara Platón se realiza de modo peculiar. Lo que sugerimos es que en vez de argumentar sería y conceptualmente en contra de la tesis del relativismo antropológico, Platón escenifica esa postura desplegando sus posibilidades y debilidades inherentes. Así, la tesis “entra en escena” mostrando cómo ella misma se disuelve en contradicción o absurdo.<sup>179</sup> Como en otros diálogos, el montaje dramático mismo es el que pretende ser una *deixis* del problema que preocupa a Platón. Como en ningún otro diálogo, en el *Protágoras* se nos muestra la imbricación entre el problema filosófico y el práctico: se trata de mostrar cómo una convicción (*homo mensura*), al dirigir los discursos, elecciones y acciones de los hombres, los lleva al error, a la inestabilidad y a la inconsistencia. En este sentido, Platón nos muestra que no debe esforzarse mucho en sesudos argumentos: sólo necesita “dejar hablar a Protágoras”, por decirlo así.

Nuestra segunda hipótesis es teleológica, y afirma que el uso que se hace en el *Protágoras* del concepto de *metrētikē* no puede servir de apoyo para probar la hipótesis de que en ese diálogo Platón propone una aproximación teórico-matemática al saber político, por lo menos no en el sentido tradicional de la matemática. Para ello debemos mostrar que las expectativas de Platón, aquí, no van más allá de establecer la necesidad de *tis epistēmē*, cierta *epistēmē* que funcione como alternativa al mero *dókein* de *hoi anthrōpoi*. La concentración de Platón está más en escenificar la medida protagórica, “ponerla en acción” ante nuestros ojos. Entonces, que asuma que dicha ciencia podría ser “como” la aritmética no implica una afirmación explícita y original de Platón, tan sólo confirma que en principio comparte la creencia del sentido común griego, testimoniada ya en Homero, de que conocer es numerar y que damos razón de algo en cuanto lo podemos contar y medir.<sup>180</sup> Así, Platón puede conceder este punto general al sentido común para consolidar su pretensión de que, si nuestra salvación consiste en conseguir el mayor placer y el menor dolor, entonces ella parece depender de algún tipo de ciencia métrica, capaz de contar y medir, como la aritmética. Hasta allí, por tanto, no recurre todavía a algún concepto técnico, sino empírico: la opinión, compartida por sabios e ignorantes, acerca del poder cognitivo de la aritmética. En el *Protágoras* Platón actúa como ha hecho otras veces: recurre a la autoridad de la matemática para contraponer la

<sup>178</sup> Obviamente, hay diversidad de interpretaciones. Ya señalamos la de Nussbaum, cuyo núcleo puede entenderse claramente cuando afirma que Platón y Sócrates quieren la “muerte de la tragedia”, que no es otra que la tragedia de la razón práctica humana, al preferir, antes que la confianza intuitiva en la pluralidad de bienes, la ambición de controlar la contingencia por medio de una *technē* deliberativa cuantitativa (cfr. Nussbaum, 1995: 119).

<sup>179</sup> Algunos piensan que la refutación sería estaría en el *Teeteto* (cfr. MORRISON, JS. 1976. “The place of Protagoras in Athenian Public Life (460-415bc)”, p. 7). En efecto, Myles Burnyeat ha desarrollado este punto (Cfr. BURNYEAT, Myles, “Protagoras and self-refutation in Plato’s Thaetetus”. *The Philosophical Review*, April, 2, pp. 172-95).

<sup>180</sup> “The connection between numbering and knowing, the ability to count or measure and the ability to grasp, comprehend, or control, runs very deep in greek thought about human cognition.” (Nussbaum: 1995: 107).

inestabilidad de la opinión a un saber técnico o epistémico ejemplar.<sup>181</sup> Por ello, no siempre que Platón la invoca debe asumirse que esté buscando algo más que un modelo autoritativo de conocimiento y no necesita exigirle algo más radical que ser el paradigma de determinación y conocimiento que suele ser.

La exigencia que se le plantea a la *metrētikē* y la capacidad que se espera de ella en el pasaje citado del *Protágoras* recuerda un pasaje del *Eutifrón*: “¿Acaso si tú y yo disputamos acerca de cuál de dos números es mayor, la discusión sobre esto no nos hace a nosotros enemigos y nos irrita uno contra otro, o bien recurriendo al cálculo nos pondríamos rápidamente de acuerdo sobre estos asuntos?” (*Euthyh. 7b*).<sup>182</sup> Sócrates señala allí respecto de *περὶ τοῦ μείζονος καὶ ἐλάττονος*, así como *περὶ τοῦ βαρυτέρου τε καὶ κουφοτέρου*, realidades “matemáticas” y cuantitativas, cómo es igualmente fácil llegar a soluciones porque son cosas que pueden ser resueltas por cálculo (*ἐπὶ λογισμῶν*), peso y medida. No obstante, observa cómo en relación a las dificultades valorativas (lo justo, lo bello, lo bueno y sus contrarios) no parece haber forma de resolverlas “midiendo”.<sup>183</sup> Con todo, esa sugerencia no constituye una afirmación categórica, y el pasaje es más descriptivo que normativo. Lo que se afirma es que en relación a disputas numéricas, la aritmética permite zanjarse los problemas de modo terminante. En cambio, en el campo del razonamiento práctico, la experiencia corriente muestra que no se alcanza semejante determinación. El lector puede por su cuenta deducir que el pasaje revela el *desideratum* de contar con una ciencia de medir, de modo que en los desacuerdos prácticos se logre la misma precisión que aquella de los razonamientos aritméticos, pero el texto no va más allá de esto e, incluso, es menos aventurado que la sugerencia, totalmente explícita y provocadora en el *Protágoras*, de que si hubiera una *metrética* de asuntos prácticos, ésta resolvería nuestros problemas.<sup>184</sup>

Así, la pretensión por parte de Nussbaum de que Platón aboga expresamente por una ciencia práctica cuantitativa en el *Protágoras* no es sino un error de lectura ocasionado por no advertir que la propuesta de una *metrética* cuantitativo-matemática es parte de ese montaje irónico en el cual no se busca aún una propuesta expresa y desarrollada. En lo que sigue intentaremos probar la pertinencia de nuestra hipótesis. Por supuesto, no vamos a negar en absoluto que la matemática sea algo fundamental para Platón, pero su concepción peculiar de la matemática no está presente en el diálogo *Protágoras* y no creemos que allí se afirme nada sólido acerca de una ciencia matemático-aritmética del razonamiento práctico.

### 2.3.1. Cuestiones Previas

Antes de desarrollar nuestras hipótesis son necesarias algunas observaciones. Uno de los temas que está muy presente en la obra de Platón es el del silencio del filósofo. El tenía razones para no ser comunicativo y reservar su saber. Pero su mutismo no es siempre del

<sup>181</sup> El número representa el campo de lo dominable por la técnica por su determinabilidad y precisión. Por este motivo, para Platón el número siempre será considerado “bueno”: “Arithmos, with its beautiful and gentle stability, its *akribeia*, its critical role in making *technē* possible, is good” (ROOCHNIK, David. 2005 “Residual ambiguity in Plato’s statesman”. PLATO 5. The Internet Journal of the International Plato Society; p. 562).

<sup>182</sup> “ἄρ’ ἂν εἰ διαφεροίμεθα ἐγὼ τε καὶ σὺ περὶ ἀριθμοῦ ὀπότερα πλείω, ἢ περὶ τούτων διαφορά ἐχθροὺς ἂν ἡμᾶς ποιοῖ καὶ ὀργίζεσθαι ἀλλήλοις, ἢ ἐπὶ λογισμῶν ἐλθόντες περὶ γε τῶν τοιούτων ταχὺ ἂν ἀπαλλαγείμεν;” (*Euthyph. 7b*)

<sup>183</sup> “σκόπει εἰ τάδε ἐστὶ τό τε δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον καὶ καλὸν καὶ αἰσχρὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ κακόν. ἄρα οὐ ταῦτά ἐστιν περὶ ὧν διενεχθέντες καὶ οὐ δυνάμενοι ἐπὶ ἰκανὴν κρίσιν αὐτῶν ἐλθεῖν ἐχθροὶ ἀλλήλοις γινώμεθα, ὅταν γινώμεθα, καὶ ἐγὼ καὶ σὺ καὶ οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι πάντες;” (*Euthyph. 7d.*)

<sup>184</sup> Cfr. Platón, *Euthyph. 7bd.*

mismo tipo ni obedece a idénticas razones. Cuando es el mismo Platón quien se reserva su saber, a menudo entra en juego la justificación que expresó en la *Carta Séptima* acerca del “peligro” de poner en palabras y vulgarizar el pensamiento filosófico más valioso:

Precisamente por ello cualquier persona seria (ἀνὴρ σπουδαῖος)<sup>185</sup> se guardará muy mucho de confiar por escrito cuestiones serias (τῶν ὄντων σπουδαίων) exponiéndolas a la malevolencia y a la ignorancia de la gente. De ello hay que sacar una simple conclusión: que cuando se ve una composición escrita de alguien, ya se trate de un legislador sobre leyes, ya sea de cualquier otro tema, el autor no ha considerado estas cuestiones como muy serias (σπουδαιότατα), ni él mismo es efectivamente serio (αὐτὸς σπουδαῖος), sino que permanecen encerradas en la parte más preciosa de su ser. Mientras que si él hubiera confiado a caracteres escritos estas reflexiones como algo de gran importancia, «entonces seguramente es que, no los dioses, sino los hombres, le han hecho perder la razón». (*Ep.* 7, 344c)

Por decir lo menos, ya que este pasaje de la carta no es tan simple como parece, Platón cree tener derecho al silencio porque tiene un saber valioso, serio y fundamentable que en manos del vulgo puede ser tergiversado y deformado. Esta actitud recuerda a la de Heráclito de Efeso, quien consideraba que el lenguaje del sabio, portador del *Lógos*, no podía ser comunicado sino de modo críptico, para protegerlo de la necedad de *hoi polloi*. Los sabios tienen un saber respaldado por un *pónos*, una sistematicidad y método o forma de vida seria y, por ello, guardan sus verdades para evitar su trivialización y destrucción.

Otras veces, como indica Thomas Szlezák, puede deberse a que el silencio debe cumplir una función estructurante en el diálogo. En efecto, es costumbre en Platón ironizar con respecto a los que tienen pretensiones infundadas de ser sabios. En el *Eutidemo* encontramos un ejemplo de la función mentada. Allí Sócrates se encuentra con dos sofistas baratos, que alardean de un gran conocimiento. Sócrates los trata irónicamente como sabios y les ruega que le revelen algo de lo que esconden, cuando en realidad no tienen nada valioso que reservar. Su silencio proviene en este caso del vacío de la ignorancia y la vanidad.<sup>186</sup> Distinto es, por el contrario, cuando un auténtico filósofo posee un saber muy importante que proteger. En ocasiones, el encriptamiento o mero silencio puede llegar a concentrarse en un solo término, de cuya reserva sabemos sólo por intuición a partir de su infrecuencia en el *corpus* platónico.<sup>187</sup>

En cuanto al diálogo *Protágoras*, podríamos decir que aquí también encontramos a un sofista que aparentemente se reserva su saber. Pero en este caso, conjeturamos nosotros que el silencio no parte tanto de Protágoras mismo, sino que es Platón quien, con la intención de estructurar el diálogo de determinado modo, “lo hace callar” respecto de un tema crucial: la tesis del *anthrōpos métron*. Nuestra suposición nos parece legitimada por un hecho que llama poderosamente la atención: cómo, siendo el *Protágoras* una obra dedicada al sofista epónimo,

<sup>185</sup> Nos parece interesante que Platón se refiera al *spoudaios anēr*, pues es un término del que Aristóteles se apropiará en su *Ética a Nicómaco*: “... ὁ σπουδαῖος τῶ τᾶληθές ἐν ἐκάστοις ὄρᾶν, ὡσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὄν”. (1113a30).

<sup>186</sup> Szlezák observa entonces cómo el silencio de Eutidemo queda desenmascarado como el que corresponde al incompetente e ignorante, siendo radicalmente distinto al silencio del sabio (cfr. SZLEZÁK, TH. 2000. Leer a Platón. Madrid: Alianza Editorial, pp. 30-31).

<sup>187</sup> Este podría ser el caso del término *míxis*, según comenta Thomas Robinson. Pero un caso más conocido es el de la mención a “las cosas más valiosas”, de las cuales Platón no nos da una lista explícita.



Platón no haya mencionado ni una sola vez la famosa sentencia. Alguien ha dicho que, en cuanto Platón use menos un término, hay que suponer que es más importante. Tanto más cuando éste no aparece.<sup>188</sup> Siendo la situación una en la que el sofista es invitado básicamente para lucirse, su famoso *dictum* era esperable. La sorpresa aumenta si consideramos que es bastante probable que los discursos que pronuncia allí Protágoras sean realmente de su autoría, a diferencia de lo que sucede en el *Teeteto*.<sup>189</sup> En este último el sofista sólo habla de modo vicario a través de Sócrates, según el cual “... sostiene que el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, de las que no son en cuanto no son (“πάντων χρημάτων μέτρον” ἄνθρωπον εἶναι, “τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.”) (*Tht.* 152a). En el *Protágoras*, donde se disputan concepciones sobre la ciencia política y, como hemos visto, Platón insinúa la posibilidad de que dicho saber se relacione con cierta ciencia matemática o aritmética, bien se justificaría que el sofista mismo o Platón saquen a la luz el *homo mensura*. Lo mínimo que cabría esperar es una explícita contraposición entre las dos concepciones rivales acerca del arte de la medida, lo cual incluye la mención del *anthrōpos métron*. Pero a Protágoras sólo le escucharemos ofrecer su enseñanza de la virtud y su defensa de la enseñabilidad de la misma, sin incluir ninguna elucidación sobre su núcleo conceptual. Más grave (o interesante) aún: lo que sí escuchamos a Protágoras es un largo discurso acerca de la pluralidad del bien. Por cierto que este discurso podría ser interpretado como una ampliación de su (omitido) concepto sobre el *anthrōpos métron*. En efecto, el discurso, que ya hemos citado anteriormente, ofrece un criterio transantropocéntrico y quizá por esa razón es esta vez Platón quien, aunque lo reporta, hace caso omiso de su contenido y no lo comenta ni menos se toma el trabajo de refutarlo.<sup>190</sup>

Podemos agregar como plausible la explicación de que Platón no haya querido “hacer hablar” a su Protágoras para hacer que su jugada irónica sea tanto más eficaz. Precisamente en cuanto la oración “el hombre es la medida de todas las cosas” no es verbalizada, tanto más fuerte será el efecto irónico de la escenificación de dicha tesis a través de los acciones del séquito de Protágoras y el maestro incluido. Enfocado el asunto desde ese ángulo, puede inferirse que la frase no necesitaba ser mencionada ni filosóficamente tematizada porque la intención de Platón, conjeturamos, era que la tesis se exponga a sí misma en el decir y actuar de los interlocutores. Así pues, su silenciamiento ilumina nuestra hipótesis fundamental: la tesis del hombre-medida es *escenificada* en el diálogo. El “*homo mensura*” aparece en acción encarnado en la forma de hablar y actuar de Protágoras y de la mayoría de sus interlocutores, a quienes no por casualidad Sócrates se dirige repetidamente con el nominativo o vocativo *hoi*

<sup>188</sup> Como ha sido sugerido por Sayre: “relative infrequency with which Plato uses a particular word or expression may imply a relative degree of significance for his philosophy” (KERCH: 2006: 149; n. 28).

<sup>189</sup> Morrison sostiene que es muy probable que lo dicho en el diálogo epónimo sea propio del mismo Protágoras, ya que se trata de la obra “Most vividly dramatic”, donde los interlocutores y su forma de pensar son tan cuidadosamente caracterizados, “that it seems inconceivable that he should not also put into their mouths the most characteristic of their doctrines” (cfr. MORRISON, 2005 “Residual Ambiguity in Plato’s Statesman”. PLATO 5. The Internet Journal of the International Plato Society; p. 7.)

<sup>190</sup> Debe tenerse en cuenta que después de su breve discurso, Sócrates le pide volver al diálogo de preguntas y respuestas cortas, a lo que Protágoras se niega porque, de actuar siempre de esa manera, “... no hubiera parecido superior a ninguno, ni el nombre de Protágoras habría destacado entre los griegos” (*Prt.* 335a). Con esto nos revela implícitamente que su poder reposa en el monopolio del discurso. En cambio, la conversación socrática, repartida en intervenciones breves, se ajusta más a la cosa discutida y deja de lado a las personas.

*anthrōpoi*.<sup>191</sup> Es parte de la maestría de Platón el haber confeccionado el diálogo de ese modo: no tiene que poner en boca de Protágoras su famoso dicho, ni en la de Sócrates sesudos argumentos en contra, más bien encontramos en él una extraña apelación al hedonismo y algo de sofistería barata. ¿Por qué? La respuesta es que era suficiente presentar a Protágoras en acción, para que la tesis del *anthrōpos métron* se auto-es escenificara e hiciera evidentes las consecuencias indeseables a las que conduce. En suma: Platón hace gala de un fino uso crítico de la comedia y logra que la tesis, al revelarse en la *práxis* y *léxis* de Protágoras, se auto-anule. Así pues, el *Protágoras* es un buen ejemplo de cómo Platón logra transmitir un contenido polémico a través de la forma de exponerlo.<sup>192</sup>

### 2.3.1.1. El Protágoras: ¿tragedia o comedia?

Hemos dicho que al actuar así Platón hace uso crítico de la comedia. No es casual, pues en Atenas la comedia funcionó como crítica política. En Atenas, en general, el teatro era una institución fundamental, a través de él la ciudad se tematizaba a sí misma.<sup>193</sup> No es extraño tampoco que Platón se haya pronunciado contra el efecto pedagógico del teatro debido a su naturaleza espectacular y pasional. Como ha sostenido Taminioux, no es incorrecto entender el diálogo platónico como la propuesta de una nueva forma de teatro, un teatro filosófico, alternativo al de la Atenas clásica. Entonces, cuando Platón escenifica la tesis de Protágoras en el diálogo que nos ocupa, no se trata en modo alguno de que sintonice con ese género tradicional. Pero tampoco parece que aquí esté haciendo, usando la expresión de Taminioux, un “teatro de la verdad”, no está precisamente oponiendo su sabiduría noética a la patética. En efecto, el *Protágoras* no parece ser, hablando en justicia, un drama conceptual, como puede serlo el *Sofista*, pero no deja de ser una pieza donde la acción es protagónica como exhibición de una postura filosófica. Aquí, el tono lúdico y caricaturesco resulta fundamental. No es arbitrario leer el diálogo del modo como proponemos y, por cierto, está lleno de alusiones explícitas a la teatralidad. Por ejemplo, en 317 encontramos una escena de sutil comicidad, donde aparece Protágoras ansioso por lucirse mientras sus secuaces forman una asamblea de espectadores a su alrededor. Luego se describe la caminata de éstos de modo casi coreográfico, como danzantes detrás del líder a quien siguen. Estas escenas podrían ser relacionadas con concepción que Platón tenía de la democracia, descrita por él como teatrocracia.<sup>194</sup> A decir verdad, algo del efecto histriónico y coral del teatro se producía en la democracia donde los oradores eran como magnetos que seducían a los oyentes y los

<sup>191</sup> Cfr. por ejemplo, Protágoras, Ὁμολογοῖεν ἂν ἡμῖν οἱ ἄνθρωποι ἢ οὐ (*Protágoras* 357a), donde la expresión seguramente pretende ser irónica, dado que se pregunta por un acuerdo entre los hombres, respecto de la existencia de una *technē metrētikē*.

<sup>192</sup> La idea de que la forma no es indiferente al contenido es tan vieja como el “paradigma schleiermacheriano” de interpretación de Platón, tal como lo reconocen hasta sus críticos, los seguidores del “paradigma de Tübingen.” (Cfr. SZLÉZÁK, Thomas. 2000. *Leer a Platón*, Madrid: Alianza editorial: p. 30.

<sup>193</sup> Hay todo un contexto institucional que demuestra hasta qué punto la tragedia ática del siglo V era un asunto que comprometía a la *pólis* entera, explica Taminioux. Y, siguiendo a Christian Meier, agrega que el contenido de la tragedia no sirve ante todo como propaganda política, sino que se dedica “... más a cuestionar, a iluminar y exponer lo que hace problema, a criticar.” (Cfr. TAMINIAUX, Jacques. 1995. *Le théâtre des philosophes. La tragédie, l'être, l'action*. Grenoble: Jérôme Millon: p. 26).

<sup>194</sup> “Cuando en gran número (...) sentados en reunión, en asambleas, teatros, tribunales, campamentos o en cualquier otra concentración pública, censuran o alaban con gran alboroto lo que se dice o lo que hace, exagerados siempre en sus gritos tumultuosos o en sus aplausos, (...), ¿qué efecto producirán tales escenas en el corazón de un joven? ¿qué educación privada será suficientemente sólida para no naufragar en medio de ese oleaje de vituperio o de elogio y para resistir a la corriente que la arrastra? ¿no conformará sus juicios a los de la multitud acerca de lo que es bello y de lo que es feo ¿no se aficionará a las mismas cosas? ¿no se identificará con ella?” (R. 492bc).

arrastraban igual que Protágoras a su coro, como cola de cometa, enarbolando la carnada de los deseos.

Pero uno duda si afirmar si se debe interpretar el *Protágoras* sólo en clave de comedia. Cuando vemos a Protágoras, maestro que enseña a ser “el más capaz”, sostener primero que la virtud no es enseñable y luego que si lo es, tenemos comedia. Pues en este caso las antilogías, de las que se decía también maestro, no aparecen como muestra de su virtuosismo truculento, sino como imposibilidad de mantenerse consistente consigo mismo. Por otra parte, cuando notamos, como Platón pretende, las consecuencias prácticas de los errores de cálculo, tenemos tragedia. Efectivamente, se ha comentado que Platón muestra en casa de Calias un clima festivo con el fin de señalar con ello la importancia práctica de nuestros malos juicios, ya que ellos llevan al *Hamártema*. Se trata de una comunicación indirecta, lograda por medio del dato histórico introducido en el drama, mas no desarrollado. Por esto es que algunos autores ven en este diálogo más bien una tragedia.

En efecto, Martha Beck, en polémica con Nussbaum, encuentra en éste y otros diálogos una estructura específicamente trágica. Según Beck, el diálogo platónico en general comparte los rasgos esenciales de la tragedia, como por ejemplo el tema de la ceguera del hombre respecto de sí mismo, la inseguridad radical del ser humano, el honesto deseo de saber y la presión para re-asumir las propias presuposiciones. Y, en realidad, dice la autora, el diálogo platónico es una invitación a la actividad crítica de las propias creencias; tiene la apertura mental y la multilateralidad de perspectivas propia de la buena tragedia; muestra formas de vida que comportan filosofías de vida y cuenta con un conflicto a través del cual se aprende, aunque éste haya sido depurado del *páthos* escénico y convertido en contradicción intelectual.<sup>195</sup> En fin, más allá de la teoría, el hecho es que el *Protágoras* puede ser leído en tono trágico porque observamos cómo los protagonistas se dejan llevar por sus propios caracteres y prejuicios; actúan ciega, irreflexiva e irresponsablemente y, aunque no vemos el desenlace en el diálogo mismo, éste le es conocido al lector del siglo IV en adelante: la decadencia de la *pólis* y su signo, la condena y ejecución de Sócrates. Así pues, lo que a primera vista puede ser interpretado como un festivo encuentro de sofistas, enfocado más detenidamente puede ser considerado como una descripción sombría y llena de presagios relativos a la crisis que sobrevendrá a una vida dada al hedonismo y la poca reflexión como la de estos personajes del siglo V. Además, cuando Platón describe la reunión en casa de Calias hace una referencia directa al Hades homérico lo cual, como mínimo, puede significar que tales personajes, lejos de constituir el prítaneo de Grecia como se autodenominan eufemísticamente, son más bien sombras, “meros *anthrōpoi*” poco *iluminados* habitantes de la caverna.<sup>196</sup>

Así pues, dado que Platón nunca presenta sólo argumentos abstractos, sino encarnados en sus personajes, algunos autores como Beck han declarado que el drama dialéctico tiene mucho de tragedia: sus actores tienen posturas reales ante la vida, desde las cuales escogen un determinado curso de acción y, generalmente, en virtud de la ceguera respecto de sí mismos y del entorno, terminan siendo víctimas de su propia y unilateral posición. Así, Protágoras es el individuo que se obstina en los largos discursos, no acepta razonar dialécticamente. Por su

<sup>195</sup> Cfr. BECK, Martha. 2006. *Tragedy and the philosophy of life. A response to Martha Nussbaum*. The Edwin Mellen Press, vol. I “Protagoras”: 16-17.

<sup>196</sup> La expresión homérica es τὸν δὲ μετ’ εἰσενόησα βίην Ἡρακλεΐην (HOMERO, Od. 11, 601) y en Platón es “τὸν δὲ μετ’ εἰσενόησα, Ἰππίαν.”

actitud rígida queda atascado en sus propios argumentos y formas predilectas de discurso y puede ser arrastrado hacia el lado contrario. Se muestra incapaz de aprender, inflexible. Su forma de actuar intransigente produce su derrota. Esos rasgos parecen suficientes para catalogarlo como personaje trágico y nosotros, los lectores, somos testigos impotentes del negativo pero evitable encadenamiento de consecuencias. Nosotros aprendemos de su obstinación que, a diferencia de Protágoras, deberíamos ser más flexibles y ser capaces de distanciarnos de nuestras propias creencias y preferencias, sobre todo cuando se trata de los temas más importantes. Hipócrates sería otro personaje trágico que se empecina en confiar su alma a Protágoras sin discernir primero el valor de su oferta pedagógica. A pesar de que Sócrates lo detiene y le llama a reflexión, se constata al final del diálogo que no ha podido cambiar su punto de vista. Es otra víctima de su propia inflexibilidad, su carácter puede convertirse en su prisión. Pero el panorama macroscópico no es menos grave: el *Protágoras* sería la escenificación de la tragedia de Atenas: a la larga, son los atenienses el caballo ciego, el Edipo que no quiere ver. Y se entregan a la sofística y sus discursos sin discriminar el valor de éstos, del mismo modo que el joven Hipócrates se desespera por entregar su alma al cuidado de un sofista. Serán víctimas de sus propias elecciones irreflexivas. Diversos autores han advertido que, con el fin de señalar este problema es que el diálogo se ubica en un punto histórico de inflexión: 344 a.C., dos años antes de la guerra del Peloponeso y tres antes de la gran plaga. El diálogo les advierte a los atenienses que sepan mirar hacia el pasado y el futuro, para elegir correctamente y, en el mejor caso, optar por la dialéctica.<sup>197</sup>

En nuestra opinión, dada la historia que está por venir en Atenas según la fecha dramática, el tono de Platón debe ser interpretado más en clave trágica que cómica.<sup>198</sup> Así, podemos afirmar que nuestra hipótesis de que en el diálogo se escenifica el *dictum* protagórico *homo mensura* es compatible con el clima trágico que nos ofrece el mismo, dada la fecha 344a.C. En el desarrollo del diálogo, Platón nos muestra al sofista más atento a complacer a su auditorio que a la coherencia intelectual y moral. Platón nos presenta, además, a un Protágoras que no sabe medir no sólo la extensión adecuada de sus discursos, sino el valor de éstos y de sus consecuencias. El desempeño festivo de Protágoras y su coro, la alegre y relajada reunión en casa de Calias donde *hoi anthrōpoi* disfrutaban de los discursos, sean de la extensión que sean, contrasta con lo que el lector atento a la historia ya sabe: el desastre inexorable de Atenas. Así, los actores de la obra son iluminados ante el lector con el resplandor de lo trágico. La mirada retrospectiva del lector le permite conectar la incapacidad para discriminar de esos atenienses hedonistas con la previsible decadencia de la *pólis*. La escenificación de la tesis ya no es sólo cómica por mostrar su veleidad y contradicción, sino trágica por sus consecuencias.<sup>199</sup>

<sup>197</sup> Cfr. Beck: 2006: 77. La mayoría de intérpretes coincide en la importancia de la fecha dramática, cfr., por ejemplo GRISWOLD, Charles JR. 1989. "Politike Episteme in Plato's Statesman". En ANTON, John P. PREUS, Anthony, Eds. *Essays in Ancient Greek Philosophy*. Plato, III. New York. State University of New York: p. 162, donde afirma que el juicio a Sócrates es elemento dramático clave. Miller señala la fuerte convergencia temática entre el juicio a Sócrates y la trilogía *Sofista-Político-(Filósofo)* (Cfr. 2004: 2).

<sup>198</sup> Como explica Nussbaum, Platón muestra a los atenienses del *Protágoras* como faltos de visión e injustificadamente optimistas y cree, por ello, que necesitan a un "médico" pesimista capaz de tomar medidas más radicales que las de Protágoras (Cfr. Nussbaum, op. cit., p. 91).

<sup>199</sup> Beck: 2006: 80.

### 2.3.1.2. ¿Cuál es el tema principal del *Protágoras*?

Martha Nussbaum decía que el *Protágoras* narra la competencia por un alma y que los concursantes son dos concepciones de la sabiduría práctica, una conservadora y dóxica (la de Protágoras) y otra radical y matemática, la de Platón.<sup>200</sup> Martha Beck afirma que el tema es la inseguridad radical del hombre y la tragedia de la ignorancia práctica, basada en la cortedad de visión aunque, asegura, es evitable por la dialéctica.<sup>201</sup> Ambas representan por decirlo así una re-edición contemporánea de la polémica entre lo trágico y anti-trágico. Nuestro punto de vista, que no necesariamente invalida los anteriores, reconoce a favor de Nussbaum que Platón opta por una solución teórica radical pero también, en contra de la filósofa, primero, que esa respuesta no puede ser denominada “matemática” sin previa exploración de lo que eso implica en Platón. Segundo, que la “solución” teórica no implica negar la contingencia, aunque si un intento complicado de “retornar” al suelo frágil de la *práxis*.

De hecho, ya desde las escenas iniciales esa “inseguridad radical” se presenta en la atmósfera y en la acción, pues nos enteramos que Sócrates había estado persiguiendo al bello Alcibíades, pero luego se distrajo al ser cautivado por la belleza superior de Protágoras. Lo mismo le había pasado a Hipócrates, quien iba originalmente tras un esclavo y, no obstante, se olvidó y se desvió hacia otra meta (*Prt.309c*). Este mismo despierta a Sócrates de madrugada, movido por un nuevo deseo: entregarse al cuidado de Protágoras.<sup>202</sup> Obviamente esto dará pie a Platón para reflexionar acerca de la precaución que debe tenerse antes de hacer una transacción semejante. Pero lo que nos interesa no es el conocido tópico platónico del sofista como traficante de almas y comerciante de la virtud.<sup>203</sup> Más bien, hay que observar una recurrente estructura de la acción. Los agentes inicialmente persiguen un objeto, tienen un determinado propósito y curso de acción, pero *súbitamente* y sin mediar razonamiento cambian de dirección. Parece como si la *aparición contingente de un nuevo objeto* fuese suficiente para desviarlos de su acción original. Lo que creemos que esa estructura revela es la veleidad de los actores cuyo principio de acción radica en el placer y cuyo fundamento epistémico es el parecer, el mero *dókein basado en el poder de los fenómenos* (ή τοῦ φαινομένου δύναμις - *Prt. 356c*).<sup>204</sup> Platón no entra aquí en análisis de la metafísica fenomenista, pero es claro que describe una “realidad” inestable de *phainomena*. Los actores se encuentran en un espacio en el cual aparecen y desaparecen objetos deseables que tan pronto llaman su atención tanto como dejan de hacerlo. A este cambio puede contribuir el discurso o la acción de otros, pero no necesariamente. Los actores son “arrastrados por el placer”, transitan de uno a otro de estos objetos aunque, propiamente hablando, no se pueda afirmar que sean objetos permanentes. Estos actores bien pueden encajar con la personalidad del “hombre isonómico”, el demócrata descrito por Platón en la *República*:

Y así pasa su vida día por día (...) condescendiendo con el deseo que le sale al paso, ya embriagado y tocando la flauta, ya bebiendo agua y adelgazando; otras veces haciendo

<sup>200</sup> Nussbaum: 1995: 93.

<sup>201</sup> Beck: 2006: 77.

<sup>202</sup> Quizá sea demasiado especulativo, pero cabe conjeturar que aquí se esconda una fina ironía comprensible desde el contexto cultural griego. Normalmente el amante es el que busca al amado y no al revés como ocurre aquí con Hipócrates. Sobre todo, si consideramos el tema desde la óptica de un *eros* pedagógico al estilo de Platón, es el amante, en cuanto maestro que sabe, el que puede discernir a qué joven dirigir su *eros*, ya que siente el deseo de lo bello y bueno, no de cualquier aspirante que aparezca por ahí.

<sup>203</sup> Cfr. *Sph.* 224a: “ἴσθη νῦν συναγάγωμεν αὐτὸ λέγοντες ὡς τὸ τῆς κτητικῆς, μεταβλητικῆς, ἀγοραστικῆς, [224δ] ἔμπορικῆς, ψυχροπορικῆς περὶ λόγους καὶ μαθήματα ἀρετῆς πωλητικῶν δεῦτερον ἀνεφάνη σοφιστικῆ”

<sup>204</sup> El pasaje inicial que comentamos abunda en derivados del término φαίνεσθαι;

gimnasia; otras, ocioso y despreocupado de todo, y en alguna ocasión, como si dedicara su tiempo a la filosofía. Con frecuencia se da a la política y, saltando a la tribuna, dice y hace lo que le viene a las mientes (ἄν τύχη) y, si en algún caso le dan envidia unos militares, a la milicia va, y si unos banqueros, a la banca. Y no hay orden ni sujeción alguna en su vida, sino que, llamado agradable, libre y feliz a la que lleva, sigue con ella por encima de todo. (R. 561cd).

En efecto, parece que Platón se ha preocupado por mostrar en casa de Calias un auditorio variopinto y lleno de deseos fluctuantes, concordes con la personalidad democrática que él describe en la cita anterior.<sup>205</sup> Un marco inicial como éste da fuerza a la idea de que el objetivo básico de Platón en este diálogo es persuadir de la necesidad de un saber sólido, que llamará ciencia o *metrética*, en virtud del cual sea posible escapar de semejante inestabilidad práctica. Pero lo dicho no es suficiente para decidir que esta ciencia o *metrética* sea de tipo matemático, cuantitativo, sobre todo en el sentido corriente del término. Es cierto, no obstante, que luego Sócrates mismo va a sugerir que tal vez contando con una ciencia que calcule cantidades de placer, se podría evitar dejarse llevar por apariencias. Pero hemos mostrado analizando las expresiones que incluso aquí, se trata sólo de una sugerencia, no de una afirmación categórica ni demostrada. Por lo demás, la escena apoya fuertemente nuestra interpretación relativa al propósito de Platón de escenificar la tesis *homo mensura*, pues el cuadro inicial ya es una primera exhibición de lo dicho: Sócrates habla con un amigo acerca de Alcibiades, cuya belleza, según comenta, es capaz de captar la atención fascinada de cualquiera. El cuerpo de Alcibiades es un ejemplo de la *dýnamis tou phainómenou*. Y, no obstante, Sócrates es arrastrado hacia otro lado, por otras apariencias, como cuenta a un amigo: “Pero voy a decirte algo sorprendente. Aunque él [Alcibiades] estaba allí, ni siquiera le prestaba mi atención, y a menudo me olvidaba de él” (*Prt.* 309b). Una nueva forma de belleza lo atraía ahora, la de Protágoras.

Correlativamente a la aparición de un nuevo fenómeno atractivo, el agente sufre el “olvido” respecto del objeto previo. Podemos pensar que, en ese campo de acciones y reacciones producidas por el poder de los fenómenos, el olvido es más que nada un desplazamiento del objeto menos placentero por otro que parece serlo más.<sup>206</sup> Los personajes, incluido el mismísimo Sócrates, “olvidan” a cada momento los objetos de su deseo o interés actual y son capturados por otros nuevos. La descripción que hace Platón aquí es perfectamente consistente con su gnoseología de los diálogos medios, en la cual el factor obnubilante del conocimiento son los sentidos, el cuerpo, factor de “olvido”. Efectivamente, los personajes del *Protágoras* ejemplifican el encuentro puntual de dos cuerpos, el cual es desestabilizado por las nuevas presiones que acontecen. El “fenomenismo” es evidente, y Platón así lo confirma con el uso recurrente del término φαίνω.<sup>207</sup> Estos individuos no cuentan con la defensa del *Nous*, atento a lo estable-inteligible, pues se concentran en lo que les parece, y lo que les parece es lo que le place o displace, basado en sensaciones. Esto muestra que será

<sup>205</sup> En ese sentido, coincidimos con la observación de Beck acerca de que la personalidad fluctuante descrita en el *Protágoras*, de actores que van de un deseo a otro, sin distinguir su distinto valor, es la democrática (Beck: 2006: 81). De hecho, Platón afirma que el círculo de amigos de Protágoras está formado por hijos de Pericles (Jantipo y Páralo), además de otros atenienses y extranjeros (cfr. *Prt.* 315). Protágoras se auto-describe como πατήρ de los presentes (*Prt.* 317).

<sup>206</sup> Thomas Hobbes, filósofo mecanicista del siglo XVII, da una explicación de este tipo.

<sup>207</sup> El *phainō* abunda en las primeras líneas: “πόθεν, ὃ Σώκρατες, φαίνει;” en *Prt.* 309a, y luego: 309b, 309c, 338a (ἵνα μεγαλοπρεπέστεροι καὶ εὐσημονέστεροι ἡμῖν φαίνωνται), por ejemplo.

muy difícil sostener la pretensión protagórica de ser dueño de un arte de la medida. Donde todo es fluctuante, no hay ningún patrón de estabilidad, por tanto, no hay *métron*. Esto significa que, si los hombres son la medida de sus elecciones y decisiones, lo son de una manera sumamente deficiente y no podrán consolidar un *bíos* coherente. También es importante el hecho de que Platón use el vocativo y nominativo de *anthrōpos* a lo largo del diálogo, pues con ello señala el punto de vista general, indeterminado y, por tanto, contingente, de la medida que Protágoras pone en juego.

Protágoras, entonces, no tiene un método. Su pretensión de ser el maestro de la medida es infundada. El diálogo *Filebo* nos da una clave para entender su punto débil: a Protágoras le falta dialéctica. Esta es un don divino, un método de investigación, descubrimiento y enseñanza (σκοπεῖν καὶ μανθάνειν καὶ διδάσκειν ἀλλήλους - *Phlb.* 16e). Con una actitud de queja, sintomáticamente recurrente, sobre los hombres actuales (*nun*), Platón les acusa de inventarse un método dependiendo de la *tychē*, más rápido o más lento de lo debido (*deontos*) (*Phlb.* 17a). En efecto, eso precisamente es lo que ha venido graficando Platón con el diálogo de los sofistas. Entonces, sí, como dice Nussbaum, los sofistas como Protágoras ofrecían una *technē* con pretensiones de manejar la *tychē*, si bien no de modo absoluto, el método de Protágoras no vence ni medianamente a la *tychē*, se entrega a ella, bajo la forma del capricho y el antojo de su público. Un dato adicional que el *Filebo* nos ofrece es no sólo que la diferencia entre el filósofo y el sofista radica en que el primero se ocupa de lo *deontos*, mientras que Protágoras se pronuncia por lo conveniente (a cada uno según su parecer), sino también que el primero, al momento de conceptualizar la realidad, tiene cuidado de establecer las mediaciones orgánicas necesarias y pertinentes. Los sofistas, en cambio, saltan de lo uno a lo múltiple precipitadamente, sin saber cómo captar el μέσος (lo que está en el medio).<sup>208</sup>

Por añadidura no sólo su labilidad anula toda pretensión conmensuradora, sino que no sabe el *anthrōpos* elegir según criterios de valor, o, dicho con mayor precisión, se limita a criterios “estéticos” (de *aisthesis*) de valoración. No es que Platón excluya la importancia del placer en la organización de la vida buena, pero el criterio de valoración para él debe estar del lado de la razón, la objetividad, el bien y no del sentimiento y la emotividad. En términos físicos, el placer tanto como el dolor son afecciones de los entes que indican su estado de salud (armonía estructural) o enfermedad (desarmonía).<sup>209</sup> Tales estados son objetivos, están vinculados a la naturaleza de las cosas, como se deduce de la afirmación relativa al mismo tema: πάλιν δὲ ἀρμιοττομένης τε καὶ εἰς τὴν αὐτῆς φύσιν ἀπιούσης ἡδονὴν γίγνεσθαι λεκτέον (*Phlb.* 31d).<sup>210</sup> La frase continúa: “δι’ ὀλίγων περὶ μεγίστων ὅτι τάχιστα ῥηθῆναι”. En efecto, la relación entre placer y armonía corresponde a lo que Platón denomina “los asuntos más grandes” o “valiosos”, aquellos que son importantes también para la vida buena y que, sin duda, remiten en última instancia al Bien. Platón de hecho se reserva su saber más valioso también en el *Protágoras*, y con toda razón, pues está aplicando la “auténtica medida”, la cual es capaz de dedicar “poco (discurso)” a un tema precisamente porque es el “más valioso” y digno de ser protegido. Por el contrario Protágoras desvirtúa lo grande y lo pequeño, porque lo negocia, o somete a la arbitrariedad de la *dóxa*, *el gusto*. El *hombre* no es un ente natural

<sup>208</sup> οἱ δὲ νῦν τῶν ἀνθρώπων σοφοὶ ἐν μὲν, ὅπως ἂν τύχῳσι, καὶ πολλὰ θάττον καὶ βραδύτερον ποιοῦσι τοῦ δέοντος, τὰ δὲ μέσα αὐτοῦς ἐκφεύγει—οἷς διακεχώρισται τὸ τε διαλεκτικῶς πάλιν καὶ τὸ ἐριστικῶς ἡμᾶς ποιεῖσθαι πρὸς ἀλλήλους τοὺς λόγους. (*Phlb.* 16e-17a).

<sup>209</sup> λέγω τοῖνυν τῆς ἀρμονίας μὲν λυομένης ἡμῖν ἐν τοῖς ζῴοις ἅμα λύσιν τῆς φύσεως καὶ γένεσιν ἀλγηδόνων ἐν τῷ τότε γίγνεσθαι χρόνῳ (cfr. Platón, *Phlb.* 31d).

<sup>210</sup> Si se restaura la armonía y retorna la naturaleza misma de la cosa, se genera placer.

sin más, sino un ente subjetivo. El ser humano tiene el *dókein*, el parecer, que lo aleja de los auténticos placeres y dolores. Para Platón la medida debe reposar en el conocimiento de la estructura de las cosas, o de su estado normal o, en otros términos, de su *phýsis*.<sup>211</sup> Esta es evidenciada -en el caso de seres vivos- por el sentimiento de placer: “En una palabra, investiga si este razonamiento mío es adecuado (*métrios*): cuando la forma (*eidos*) vital creada, como lo he dicho anteriormente, por la unión natural de lo ilimitado y del límite, se destruyen, esta destrucción es dolor, pero, si el camino retorna a la restauración de la esencia propia (*autón ousían*) es este retorno mismo el que, en todos los seres, constituye el placer” (*Phlb.* 32a).<sup>212</sup>

Así pues, la medida que Platón quiere contraponer a la protagórica no reside en el hombre, sino en las cosas (*αὐτῶν οὐσίαν*). Con lo que acabamos de decir, no se prueba que sea una medida aritmética, aunque tampoco se excluye esta posibilidad. Pero sí queda claro que se trata de una medida ontológica, propia de las cosas mismas. Hemos de tener en cuenta, entonces, que la *metrētikē* que se busca está en relación directa al objetivo de salvar la vida humana, y que implica una correcta forma de valorar cuya naturaleza todavía debe elucidarse. Por el momento Platón se interesa en exhibir las contradicciones del *homo mensura* para introducir la necesidad de una ciencia de la medida que satisfaga condiciones de objetividad y estabilidad que el sofista no puede garantizar. Que el *Protágoras* no ofrece una medida confiable se hace manifiesto en sus contradicciones. Por ejemplo, respecto del tema de la enseñabilidad de la virtud (319b ss.), desarrollado en el diálogo, Platón muestra cómo Protágoras se auto-contradice: empieza postulando que la virtud es enseñable, para luego terminar aceptando que no lo es.<sup>213</sup> Así, al aplicarle al sofista su propia terapia antilógica, es decir, al volver su argumento fuerte en débil, Platón muestra cuán arbitrario puede ser el

<sup>211</sup> Aunque Protágoras compara retórica y medicina, esta últimos no es un ejemplo totalmente pertinente, pues el médico restablece un orden objetivamente bueno del cuerpo, en cambio el discurso trabaja sobre el desorden de las creencias, las cuales sistematiza verosímelmente de modo que el oyente crea haber conseguido opiniones coherentes y “tranquilizadoras”.

<sup>212</sup> καὶ ἐνὶ λόγῳ σκόπει εἴ σοι μέτριος ὁ λόγος ὃς ἂν φῆ τὸ ἐκ τῆς ἀπειρου καὶ, πέρατος κατὰ φύσιν ἔμμηλον γενοῦς εἶδος, ὅπερ ἔλεγον ἐν τῷ πρόσθεν, ὅταν μὲν τοῦτο φθειρήται, τὴν μὲν φθορὰν λύπην εἶναι, τὴν δ' εἰς τὴν αὐτῶν οὐσίαν ὀδόν, ταύτην δὲ αὐτὸ πάλιν τὴν ἀναχώρησιν πάντων ἡδονήν (*Phlb.* 32ab).

<sup>213</sup> Cfr. *Prt.* 329a. Con respecto al tema de la virtud, creemos que más importante que destacar su mera unidad, lo interesante es la articulación de las virtudes. En efecto, la tesis de que las virtudes tienen la unidad del oro sostiene un monismo abstracto, que disuelve las determinaciones y aniquila las diferencias, de ahí que Protágoras se resista a aceptar la presión de Sócrates hacia ese punto (cfr. 331b). Afirmar que Sócrates busca una esencia universal que se identifica con esta virtud única e indivisa resultaría en el absurdo de la disolución de las diferencias específicas de estas virtudes, quedando sólo distintos nombres para lo mismo. Por otro lado, la propuesta que asegura que las virtudes tienen la unidad de las partes del rostro no es una tesis que afirme ni la pluralidad absoluta ni la unidad absoluta, sino la articulación. Cuando Sócrates pone el problema de que, siendo distintas como partes, siguen todas sin embargo siendo virtudes, y que de ello se sigue que la piedad puede ser injusta y la justicia impía, no presiona hacia tales paradojas con la intención de convencer a Protágoras de la superioridad de la tesis monista. Un caso de piedad injusta es, por ejemplo, el de Antígona, y difícilmente se podría afirmar que Platón niega que tales mezclas sean posibles. Creemos que la concepción platónica más bien señala la importancia de pensar la articulación de lo uno y lo múltiple. Entonces, ni solo el monismo ni solo el pluralismo serían correctos a los ojos de Platón. Lo chocante de una piedad justa y una justicia impía sólo aparece porque se toma la pluralidad de modo abstracto, es decir, como un conjunto de partes mecánicas, sin tomar en serio el modelo orgánico del rostro, a pesar de haberlo sugerido el mismo Platón. Hay que reconocer, no obstante, que la solución organicista es un intento por suprimir el conflicto, como diría Nussbaum, pues coloca a las partes en función del todo que les da sentido. En efecto, el intento de Platón por conciliar las virtudes en una unidad orgánica no es otra cosa que su interpretación de aquello en lo que consiste la esencia de la política, como nos enseñará el *Político*: una buena mezcla. Pero también es importante ver esta estrategia como una forma de afrontar el conflicto sin entregarse por entero ni a la sola pluralidad ni al solo monismo simplificador y reductivista.



destino del *lógos*, es decir, hacia qué distintas y erróneas conclusiones puede llevarnos cuando no se cuenta ni con un método ni con un fundamento adecuado.<sup>214</sup>

Respecto de los temas sustantivos del diálogo, junto al tema de la enseñabilidad también está el de la unidad de la virtud, la *akrasía* y la salvación de la vida. Desde nuestra interpretación, estos tópicos están presentes como motivo para escenificar el *dictum* “*anthropōs métron*”.<sup>215</sup> Pero también, por cierto, para introducir un tema aparentemente insignificante, el de la extensión del discurso. A partir de ello, Platón mostrará que los interlocutores no son capaces de percibir la dimensión correcta de las cosas, no saben medir ni discriminar las cosas verdaderamente importantes y valiosas. Se entregan a lo trivial colocando la medida en sí mismos y en criterios inmediatos, como la *dóxa*, la tradición o falsos placeres. De ahí que su *léxis* y *práxis* sea errática, inestable y finalmente peligrosa. En suma, el tema de la extensión del discurso le permite a Platón sugerir la necesidad de una *metrētikē*.

### 2.3.2. La Ciencia de la Medida en el *Protágoras*

Para analizar nuestro presente diálogo recurrimos a una hipótesis de lectura. Como ya dijimos, ésta consiste en ver el *Protágoras* como “escenificación” de la tesis del *homo-mensura*. Así se evidencian, indirectamente, las consecuencias indeseables a las que conduce el principio protagórico. Esto llevará en última instancia a la conclusión de que la tesis protagórica no puede ser fundamento de ninguna *epistēmē*. Nuestra meta final es que el análisis de éste diálogo aporte luces para comprender el concepto de *metrētikē* del *Político*. Con ello, se podrá determinar si hay o no una concepción matematizante de la política en Platón.

#### 2.3.2.1. La tesis *ánthropos-métron* en acción

Así pues, como ya hemos anunciado, la tesis *homo-mensura* entra en escena. Sugerimos que Calias, Pródico, Alcibiades, Critias y los mismos Protágoras y Sócrates pueden ser considerados como los avatares del *métron*. Ellos se toman a sí mismos como medida de sus discursos y acciones, aunque no sean demasiado conscientes de ello. Es así como Platón no argumenta acerca de la tesis protagórica pero nos presenta una ejecución dramática de la misma. Para mostrar la validez de nuestra hipótesis interpretativa, es necesario analizar algunos pasajes cruciales del diálogo. En primer lugar, debemos considerar que, si bien el *dictum* protagórico no se ha hecho explícito, el tema general de la medida se ha venido mencionando a través del tópico de la extensión del discurso u otros tipos de medida. Ya está desde el inicio, por ejemplo, cuando se mide la belleza de Protágoras contra la de Alcibiades (*Prt.* 309bc). También el mito narrado por Protágoras toca el asunto, con ocasión del reparto primordial de dones a los seres vivos, donde se menciona el cuidado por hacer una distribución conveniente (*metrios*) y equilibrada (cfr. *Prt.* 322d).

El tema de la medida reaparece cuando se hacen observaciones acerca de la extensión del discurso.<sup>216</sup> Después de escuchar el largo mito mencionado, relato de progreso y optimismo humanista cuyo héroe es Prometeo, sólo opacado por Zeus, donador de la justicia, Sócrates observa que se olvida cuando escucha discursos largos (*μακρὰ λέγη* - 334c) y por ello solicita

<sup>214</sup> El candidato a método adecuado más pertinente parece ser la dialéctica, pero entonces habría que determinar si es lo mismo que la *metrētikē* insinuada en el *Protágoras* o no.

<sup>215</sup> Lo cual no significa que no sean interesantes por sí mismos.

<sup>216</sup> Por cierto, vale la pena tener en mente que cuando el *olítico* se introduce el concepto de *metrētikē*, también es en el contexto de una discusión sobre la extensión excesiva del discurso (cfr. *Plt.* 283cd).

un βραχυτέρος λογος (334d), lo que da ocasión para que Protágoras pregunte si lo breve (βραχύ) debe serlo “más de lo necesario o lo que es necesario” (334d). Podemos suponer que su pregunta procede de la intención de pavonearse y confirmar su fama de μακρὰ λέγειν... καὶ αὐτὸ βραχέα (334e). Así, Platón hace que el sofista plantee con su pregunta el problema en cuestión: a Protágoras parece interesarle más lucir su habilidad técnica que adecuarse a las necesidades de las cosas. Igualmente, su pregunta lleva implícito que *hay* criterios centrales, como por ejemplo “lo necesario” y, por otro lado, que es posible actuar respecto de estos criterios de modo arbitrariamente excesivo o defectuoso, así como también es posible obrar en concordancia con la necesidad de las cosas mismas. Para Protágoras el presupuesto de “lo necesario” parece irrelevante, lo que le interesa es complacer a su auditorio o clientes. Por ello Platón mostrará que dicho criterio no basta, sino que exige ser determinado por un intérprete adecuado. Así, es el mismo Protágoras quien con su pregunta deja entrever su respuesta personal: “¿Entonces, tengo que responderte, con cuanta <brevedad> *me parece a mí* que es preciso responder o con cuanta <brevedad> *te parece a tí?*” (πότερα οὖν ὅσα ἐμοὶ δοκεῖ δεῖν ἀποκρίνεσθαι, τσοαῦτά σοι ἀποκρίνωμαι, ἢ ὅσα σοί; - 334e). Esto muestra que el conflicto entre qué método usar, el largo o corto, Protágoras sólo lo entiende como una disputa entre dos alternativas arbitrarias. Esto es así porque para él el hombre empírico y contingente es la medida.

No es casual entonces que los interlocutores planteen repetidamente los términos de la conversación como “preferencia” (βούλομαι). Pero no se trata, como dirá más tarde Aristóteles, de “deseos razonados” sino, como ya mostramos anteriormente, de una respuesta a la presión de los fenómenos, algo estrictamente “patológico”. El hecho es que Protágoras rinde honor al parecer y por ello pregunta a su público, quizá siguiendo una fórmula ritual, si prefería el relato de un mito o que se avance por medio de razonamientos (*Prt.* 320c). Sus oyentes amablemente dejaron la elección al maestro sofista, quien optó por el mito, por ser “más bello” (χαριέστερον 320c). Pero, sobre todo, el mito le permite retener el monopolio del discurso. Por su parte, Sócrates le exige a Protágoras fragmentar la conversación en pequeñas partes con el fin de centrarse en la cosa misma discutida, a lo cual su rival se resiste. Por este motivo el diálogo llega a un *impasse*. Así, queda implícito el contraste entre los criterios de Sócrates y Protágoras. Como vemos, el punto de partida del último son οι άνθρωποι y sus preferencias. Lo preferido por los hombres depende de cómo han sido cultivados sus deseos. Y nos encontramos aquí con que, precisamente, son los “hijos de la democracia”, aquél régimen en el que los ciudadanos, según Pericles, viven “tal como les gusta”.<sup>217</sup> El discurso de Protágoras, por ello, busca agradar.

Ahora bien, siendo los placeres preferidos por los hombres el criterio a tener en cuenta, se comprende por qué la acción transcurre como un ir y venir entre un Sócrates que le ruega acceder a la conversación dialéctica, por un lado, y un Protágoras que se escapa siempre al refugio de los largos discursos, extendiendo sus velas y lanzándose a los mares de infinitos discursos. Por ello, sólo con ironía Sócrates reconoce que Protágoras es uno de los pocos sofistas que se prestan a un diálogo con preguntas y respuestas cortas (329a).<sup>218</sup> Atraerlo al

<sup>217</sup> TUCIDIDES: 1996: II, VII.

<sup>218</sup> "Desde luego, si una tratara de estos mismos asuntos con cualquiera de los oradores populares, al punto podría escuchar discurso tan notables de Pericles o de cualquier otro de los diestros en hablar. Pero si uno les sigue preguntando a cualquiera de estos algo más como si fueran libros, ni pueden responder nada ni preguntar ellos Mas si uno les formula cualquier pregunta, aunque sea mínima, acerca de lo dicho, como los cántaros de bronce que al

bando de la dialéctica es lo correcto ya que, según el *Fedro*, sus operaciones privilegiadas se atienen a las verdaderas articulaciones de la realidad. Pero, al no transar Protágoras, se arriba a un punto muerto y Sócrates se dispone a abandonar la discusión. Ello da pie a que los oyentes hagan sentir sus voces, pronunciando cada uno su opinión particular sobre el conflicto. La *dóxa* de cada cual encarna la función de “medida”. De este modo se hará visible cuán idiosincrático puede ser el criterio del *anthrōpos métron*. Efectivamente, desde el punto de vista del meta discurso, el *impasse* es la ocasión para que el lector reflexione sobre el problema práctico y filosófico de colocar al *anthrōpos*, al *hombre empírico*, como medida del *lógos*. Cada uno de los interlocutores interviene entusiasta mostrando su preferencia. Es irresistible la suposición de que esta escena del *Protágoras* es un retrato irónico de la asamblea democrática, en la cual, dice Platón, el hombre isonómico “salta a la tribuna y dice y hace lo primero que se le viene a las mientes”.<sup>219</sup> En efecto, el primero en hablar es Calias, quien sugiere que cada cual se exprese como prefiera (διαλέγεσθαι ὅπως βούλεται, καὶ σὺ ὅπως ἂν αὐτὸ σὺ βούλῃ - 336b). No es casual que hable así, pues en Calias parece ver Platón al típico demócrata: la conversación es para él un objeto de placer: “...yo a nadie oiría más a gusto que a ti y a Protágoras dialogando. Haznos a todos ese favor” (ὡς ἐγὼ οὐδ’ ἂν ἐνὸς ἧδῖον ἀκούσαιμι ἢ σοῦ τε καὶ Πρωταγόρου διαλεγόμενων ἀλλὰ χάρισαι ἡμῖν πᾶσιν - *Prt.* 335d). Sus frases parecen confirmar nuestra apreciación, como también el dato de que fue aficionado a sofistas, aduladores y mujeres.<sup>220</sup> No por casualidad abre su casa a la reunión de sofistas relatada en el *Protágoras*, pues aquellos *valen*, para Calias, tanto como los flautistas que contrata para disfrutar. Así, la intervención de Calias sirve para establecer un primer contraste del punto de vista protagórico (*homo-mensura*) con el de Platón. Para éste último, la piedra de toque del discurso es “la cosa misma”, precisamente aquello que Calias no ve. El ateniense piensa todavía en el individuo como medida: cree que se trata de que cada uno dialogue *como le gusta*.

Por otro lado Alcibiades, cuyo carácter es bien retratado por Platón en el *Banquete*, es por “propia confesión” un cínico pues, sabiendo que no vive la vida que debe vivir, se tapa los oídos para no escuchar el llamado moral de Sócrates, a quien no obstante ama y elogia. Aquí persuade a Protágoras y a Sócrates apelando a sus sentimientos de honor, pues el clima de su razonamiento es tímótico y agonal. Confirmando lo dicho, encontramos que Alcibiades es descrito como amante de la victoria (Ἀλκιβιάδης δὲ ἀεὶ φιλόνηκος – *Prt.* 336e). Por ello formula el problema en términos de rendirse o dejarse vencer: por ejemplo, si Protágoras abandona “frustrando el argumento” (ἐκκρούων τοὺς λόγους - cfr. 336c) habrá perdido. Es claro que encarna la forma tímótica del *anthrōpos métron*. Critias, quizá haciendo honor a su nombre, expresa la sabiduría del juez, pidiendo no inclinarse parcialmente a favor de Sócrates o Protágoras. No obstante, luego revela ser no tan buen *kritēs*. Y Pródico, quien se complace en dicotomías y oposiciones, afirma que “es necesario que los que asisten a estos coloquios

---

golpear resuenan largamente y prolongan sus vibraciones si uno no los para, también los oradores así, a la menor pregunta, extienden ampliamente su discurso. En cambio Protágoras, es capaz de pronunciar largos y hermosos discursos, como el de ahora lo demuestra, y capaz también, al ser preguntado, de responder en breve y, en el interrogatorio, de soportar y aceptar el debate, lo que a pocos les es dado” (*Prt.* 329ab).

<sup>219</sup> *R.* 561d. El punto es crucial, sobre todo, si recordamos, como lo hace Nussbaum, lo que tiene en mente Platón respecto del contexto dramático del *Protágoras*: Platón escoge como escenario una Atenas segura de sí misma, antes de la devastaciones física y moral de la gran plaga y la guerra del Peloponeso. Quiere mostrar la falta de visión de los atenienses, quienes no perciben la proximidad de las enfermedades por venir. Los muestra festivos e inconscientes, irreflexivos. Así, muestra la necesidad de un doctor pesimista y radical (cfr. Nussbaum: 1995: 90).

<sup>220</sup> Cfr. *Dictionary of Greek and Roman Antiquities* edited William Smith (1870): p.567. En: The Ancient Library; <http://www.ancientlibrary.com/smith-bio/0576.html>. 27-09-10: 02:57

<sean> oyentes imparciales con ambos dialogantes, aunque no indiferentes” (χρή γὰρ τοὺς ἐν τοιοῖσδε λόγοις παραγινομένους κοινούς μὲν εἶναι ἀμφοῖν τοῖν διαλεγομένοιν ἀκροατάς - *Prt.* 337a). Su discurso, pletórico de distinciones no siempre pertinentes, deja entrever ocasionalmente alguna que realmente lo es, como cuando afirma que lo correcto entre amigos es discutir, no disputar como es propio de enemigos (*Prt.* 337b).

Los interlocutores se encuentran pues intentando resolver un conflicto práctico. Cada uno invoca su propia opinión de lo que es adecuado. A su turno, en efecto, Critias ha invocado el *metaxú*, pero no en el sentido que Platón habrá de darle a este término, sino en cuanto pide que “no disuelvan la conversación a la mitad (μεταξύ), sin haber concluido” (336e). Para Critias se trata simplemente de no quedarse frustrados, es casi criterio estético, pero no se trata del justo medio que es lo que corresponde a la naturaleza de las cosas. Con respecto a Pródico, Sócrates no pierde la oportunidad de ironizar. Más tarde le pedirá el “auxilio de tu saber músico”, con el que distingue “querer” de “desear” (*Prt.* 340b). Podría decirse que, en su idiosincrática predilección por las distinciones nominales, pone a los “meros nombres” como medida. La ontología de su metría reside en los significantes.

Hippias parece tener la solución. Su discurso grandilocuente invoca a los valores de la ciudadanía y la sabiduría. Quizá puede decirse que representa la auto-comprensión de todos estos sofistas, reunidos en casa del demócrata y adinerado Calias, quien gustaba pagarles grandes cantidades para disfrutar de sus discursos. Así, dado que Hippias muestra que los reunidos se reconocen como sabios, podemos sospechar que Platón en esta escena lo que pretende es poner en tela de juicio semejante pretensión de sabiduría. La medida que ellos encarnan es la medida “docta” o, si se quiere, “ilustrada”, que a los ojos de Platón no es menos sospechosa que las anteriores.<sup>221</sup> Hippias recomienda a Sócrates y Protágoras que flexibilicen sus exigencias. Con una imagen de connotaciones entre rituales y geométricas pide que se acerquen, mitad y mitad, como pugilistas al centro de la palestra, movidos bajo el común arbitraje de los asambleístas: les suplica y aconseja, a “Protágoras y Sócrates, que hagan un pacto coincidiendo uno y otro en el punto medio” (ὃ Πρωταγόρα τε καὶ Σώκρατες, συμβῆναι ὑμᾶς ὥσπερ ὑπὸ δαιτητῶν ἡμῶν συμβιβάζοντων εἰς τὸ μέσον - *Prt.* 337e-338a). Así, ni Sócrates impondrá la *bracheia* ni Protágoras huirá “hacia el alto mar de sus discursos, perdiendo de vista la tierra, sino que ambos <tomarán> un atajo intermedio” (εἰς τὸ πέλαγος τῶν λόγων ἀποκρύψαντα γῆν, ἀλλὰ μέσον τι ἀμφοτέρους τεμεῖν - *Prt.* 338a).<sup>222</sup> Hippias está buscando un “término medio” que amalgama los gustos en disputa, para complacer a ambos. Una vez más se desatiende el problema de la cosa misma.

La naturaleza promiscua de los criterios de Hippias ha de ser clara para Platón: apela tanto al gusto de los interlocutores como a la *dóxa culta*, como cuando afirma que ellos son “los más sabios de los griegos” (337d) y que no es acorde con la naturaleza de los sabios comportarse vulgarmente, enfrentándose unos a otros (337e). La *medida* que invoca es pues la *dóxa* sobre el comportamiento de los sabios, su propia auto-comprensión tradicional, según la cual deben conducirse *metriōs*. Pero más grave es lo que puede deducirse de la idea misma del “atajo”,

<sup>221</sup> “... siendo los más sabios de los griegos y estando, por tal motivo, congregados en el pritaneo mismo de la sabiduría de Grecia.” (*Prt.* 337d), es la expresión con que los describe.

<sup>222</sup> “Y, ni tu busques esa fórmula precisa (ἀκριβὲς) de los diálogos en la excesiva brevedad, si no le resulta grata a Protágoras (εἰ μὴ ἡδὺ Πρωταγόρα), sino suelta y deja floja la rienda a los discursos para que nos parezcan más espléndidos y elegantes; ni, a su vez, Protágoras despliegue todos los cables y, soltando velas, huya hacia el alto mar de sus discursos, perdiendo de vista la tierra, sino que ambos tomen un atajo intermedio (μέσος)” (*Prt.* 338a).

o punto medio recomendado, pues aunque a primera vista parece que Hipias abandona el punto de vista vulgar del placer y el parecer, no obstante lo hace en nombre de una convención irreflexivamente asumida. En efecto, el “medio” invocado es sólo un reflejo de la tiranía de la *dóxa*: todo griego siente predilección por la medida como un asunto de sentido común, culturalmente formado. No obstante, un actor que deliberase con lucidez vería que no siempre la vía media es lo conveniente a la naturaleza del tema en cuestión. Así pues, el atajo o “medio” (μέσον) que invoca Hipias es, a todas luces, en este caso, un recurso extrínseco e inadecuado a la cosa buscada. Así como no toda parte es especie, tampoco todo μέσον es *to métrion* (la mesurado, la medida, en tanto medida perfecta realizable). La de Hipias es, por tanto, de una solución arbitraria. Si hubiese prestado atención a la cosa misma, se habría dado cuenta de que no se necesita de ningún medio, sino de un extremo bastante claro: el discurso corto, dialéctico, buscador de la verdad, precisamente el socrático. Al sugerir pues “... que se elija un árbitro, un juez, un guardián de la medida del discurso” (πειθεσθέ μοι ῥαβδοῦχον καὶ ἐπιστάτην καὶ πρύτανιν ἐλέσθαι ὃς ὑμῖν φυλάξει τὸ μέτριον μῆκος τῶν λόγων ἑκατέρου - 337e/338a), Hipias no se equivoca en el punto de que es necesario un director o guardián de la medida, pero si en su modo de entender la legitimidad de éste. La medida no puede ser ni estar ni siquiera en el hombre bueno y que se esfuerza por la verdad, como el *spoudáios anēr* en Aristóteles, de quien dice el estagirita que es el *métron* o cánon en los asuntos prácticos.<sup>223</sup> Para Platón, la medida objetiva nunca puede ser el hombre, ni siquiera el *spoudáios* o el auténtico filósofo. Este más bien es lo que es porque está en relación contemplativa con la verdad objetiva, exacta (*akribés*). Y *to métrion* no “está dado”, es algo que tiene que ser buscado y actualizado.

Vemos pues como todos los invitados de Calias ponen la “medida” del discurso en “otra cosa”: Alcibiades en las emociones timóticas, Calias en la belleza y lo agradable, Hipias en la convención o la *dóxa* ilustrada, Pródico en las dicotomías lingüísticas, etc. El criterio común es lo que le gusta y lo que le parece a cada uno. O también puede tomarse como medida a los hombres reunidos, la asamblea de *hoi anthrōpoi* con su gusto y parecer fluctuante. Así pues, la medida reside en el parecer de *hoi anthrōpoi*, por lo cual la discusión siempre concluye cuando cualesquiera de las propuestas “... les gustó... y todos... aplaudieron”.<sup>224</sup> La legitimidad del árbitro, “guardián de la medida”, se hace reposar en el contingente gusto u opinión de la asamblea, pues alguna de las propuestas, sea la estética de Calias o la timótica de Alcibiades o cualquier otra, en la medida en que alcancen fuerza persuasiva, se irá imponiendo por turnos a la asamblea. Para Platón, como veremos luego, el *méson* no es algo que pueda determinarse simplemente porque es agradable o diplomático o consuetudinario o nominalmente consensual o, finalmente, por su fuerza retórica.

Ahora bien, el análisis de las intervenciones de los sofistas nos muestra que en el *Protágoras* Platón introduce elementos sólo a primera vista irrelevantes, como por ejemplo el de la extensión del discurso. En realidad, se trata de comentarios que tienen dos objetivos

<sup>223</sup> Según el estagirita, el hombre bueno (*spoudáios*) discierne correctamente (*krinei orthós*), por ello se le muestra la verdad sobre cada cosa. Para cada uno existen agrados propios, pero el hombre bueno ve la verdad en todas las cosas, por ello es la medida o canon: “ὁ σπουδαῖος τῷ τἀληθές ἐν ἐκάστοις ὄραν, ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὄν” (*Eth. Nich.* 1113a30).

<sup>224</sup> Todo este pasaje, que parece un inofensivo excursus sobre un tema colateral o, en todo caso, de mera forma y no de contenido, es en realidad crucial con respecto a nuestro tema y, por supuesto, el tema de Platón, quien debe saber muy bien por qué lo introduce. Sospechamos que está íntimamente ligado al tema de la medida y la *metretiké* en el *Político*, diálogo en el cual volvemos a encontrar observaciones de este tipo.

importantes: El primero es contribuir a poner en escena la tesis *homo mensura* para exhibir sus debilidades y el segundo es señalar la necesidad de un concepto alternativo de medida, el cual debe contar con auténtica objetividad y densidad metafísica. Este segundo objetivo detrás del recurso al tema de la extensión del discurso no es explícito en el *Protágoras* porque no es la meta principal del mismo, pero es una interesante alusión a un tópico metafísico de suma importancia. Efectivamente, la extensión del discurso, que puede ser siempre mayor o menor, en realidad señala el concepto del Más y el Menos, o lo Grande y lo Pequeño, que se introducen en el *Filebo* y en el *Político*. Se trata de categorías ontológicas con las cuales la doctrina oral explicaba la constitución de los entes.<sup>225</sup> En este sentido, el tema apunta a un concepto de medida mucho más denso que el manejado por Protágoras y, evidentemente, más general que su medida antropológica. En tanto conciernen al ser de los entes, que se configuran entre el más y el menos o el exceso y el defecto hasta alcanzar su natural medida, estas nociones dan el contrapeso necesario a la medida contingente implicada en el *anthrōpos métron*. El hecho de que dichas nociones sean sólo aludidas se explica porque seguramente no eran parte del programa a desarrollar en este diálogo. Este carácter elusivo se extiende a la noción de *metrētikē*.

Con respecto al primer objetivo, ya se ha dicho repetidamente que Platón busca “escenificar” la tesis protagórica del *homo-mensura*. Efectivamente, las “razones” esgrimidas por los interlocutores revelan sus preferencias explícitas así como sus prejuicios inconscientes y por ello son ejemplificaciones de la tesis general de que es el hombre empírico, considerado individual o colectivamente, el que determina la medida del *lógos* (discurso-pensamiento) y de la *práxis*. Son los gustos y preferencias inmediatas de los interlocutores los que aparecen así determinando cómo, cuánto y de qué se debe hablar (y pensar). Pues en efecto ellos “midien” de acuerdo a distintos “valores”, como son sus deseos inmediatos, las costumbres tradicionales, el gusto estético. Pero esto significa que la medida protagórica es el hombre, pero no tomado en su desnudez antropológica, sino como ser encarnado, idiosincrático y cultural. En la fórmula *anthrōpos-métron* no se trata del ‘*anthrōpos*’ como mera categoría biológica, sino del *anēr* como categoría empírica, cultural y moral, como concepción del hombre en sus múltiples posibilidades de vida ética y junto con los criterios que deciden en ese sentido su discurso y acción. Lo que “le gusta” al público de Protágoras no es por tanto una respuesta tan inmediata como parece: lo es en tanto reacción acrítica, pero no en cuanto a su constitución cultural. Pero esto no le quita su naturaleza patológica, contingente y arbitraria, al contrario. En efecto su condición deviene doblemente alienada, puesto que gran parte de sus gustos y deseos son culturalmente determinados y por ello, en tanto naturalizados, son subjetivamente deseos inmediatos (no analizados ni tematizados) que se le imponen y lo arrastran. La piedra de toque del hombre protagórico viene a ser, sugerimos, el filósofo, puesto que éste es el que toma a la verdad como medida. La diferencia entre el filósofo y *hoí anthrōpoi* está dada por la lucidez reflexiva y dialéctica. Por todo esto, la medida antropológica de Protágoras genera una pluralidad inestable de criterios que Platón no parece dispuesto a admitir como base para el razonamiento práctico.

Así pues, Platón muestra la verdad detrás del *dictum* protagórico. A primera vista, éste parece afirmar la supremacía del hombre como patrón de medida. No obstante, no es el hombre a secas, como hemos dicho, sino éste en tanto se deja arrastrar por sus criterios inmediatos, contingentes y adventicios como “el gusto”, “lo que dicen los poetas”, la “convención”, etc.

<sup>225</sup> Cfr. *Phlb.* 23b y ss.

Entonces, lo que parecía ser un criterio estable y objetivo se disuelve en una pluralidad inestable. Platón ha dicho que quienes no son capaces de un razonamiento ajustado a las cosas mismas, sostenido por el *lógos* argumentativo (cfr. el pasaje 347c-d, ya citado), se refugian en “la voz ajena de las flautas” (*ἄλλοτρίαν φωνὴν τὴν τῶν αὐλῶν*), lo cual vendrían a ser aquí los mitos, la *éndoxa*, las convenciones sociales, el consenso de los sabios, tomadas acriticamente y, por tanto, como discurso prestado. De alguna manera podríamos afirmar, entonces, que los invitados en casa de Calias son aludidos aquí como aquellos hombres corrientes (*φάυλων καὶ ἀγοραίων ἀνθρώπων*) carentes de un *lógos* propio, que recurren por ello a “voces ajenas” para encubrir su ignorancia. a saber, por criterios adventicios, asimilados indiscriminadamente. El que pronuncia, como Protágoras, su discurso analizando a un poeta o un mito, está recurriendo a la voz ajena, está colocando la medida del asunto un *locus* extrínseco a la cosa misma. Por el contrario los verdaderos sabios:

“... para nada necesitan de voces ajenas ni siquiera de poetas, a los que no se puede preguntar de qué hablan; y muchos, al traerlos a colación en sus argumentos, los unos dicen que el poeta pensaba esto y los otros aquello, discutiendo sobre asuntos que son incapaces de demostrar. Pero los educados dejan a un lado las reuniones de esa clase, y ellos conversan por sí mismos entre sí, tomando y dando una explicación recíproca en sus diálogos”. (*Prt.* 347e-348a).

Así pues, la moral de este diálogo es que cuando se sigue la pauta del *homo mensura*, el discurso y la acción se dejarán arrastrar trazando caminos erráticos. Es así como cobra mayor seriedad una escena que de otro modo sólo se interpretaría como irónica comedia. En efecto Protágoras, quien es descrito por Platón como alguien capaz de atraer nativos y extranjeros, “... de todas las ciudades, por donde transita, encantándolos con su voz, como Orfeo” (*Prt.* 315ab) es, por tanto, un mago y un seductor. Por ello Sócrates relata sobre la reunión en casa de Calias: “Al ver tal coro yo me divertí extraordinariamente; qué bien se cuidaban de no estar en cabeza obstaculizando a Protágoras, de modo que, en cuanto aquél daba la vuelta con sus interlocutores éstos, los oyentes, se escindían muy bien y en orden por un lado y por el otro, y moviéndose siempre en círculo se colocaban de nuevo detrás de modo perfectísimo” (315b). Los seguidores de Protágoras le abren paso y luego siguen la dirección marcada por el sofista. Pero Platón nos ha mostrado en este diálogo que el sofista también es víctima del hechizo, pues se deja arrastrar por el criterio contingente de *hoi anthrōpoi*, sobre todo en tanto es condescendiente con el principio del placer de su audiencia. Esta labilidad del discurso de Protágoras se muestra en el hecho de haber comenzado sosteniendo la enseñabilidad de la virtud y terminar dudado de ésta o hasta negándola.

### 2.3.2.2. El hedonismo y la ciencia de la medida

Finalmente, creemos encontrar la verdad detrás de la medida protagórica. Casi al final del encuentro Sócrates propone que debe haber una ciencia de la cual dependa nuestra salvación y la caracteriza como una “métrica de los placeres”. Puede sorprender que Sócrates sugiera una perspectiva hedonista: “Yo, desde luego, pregunto si, en la medida en que las cosas son agradables, acaso en ese respecto no serán también buenas; no si se puede derivar algo diferente de ellas. Y también, a la inversa, las desagradables, en la medida en que son desagradables, serán malas.” (*Prt.* 351c). Independientemente de la legitimidad de esta propuesta, el caso es que dado el supuesto de que nuestra vida se rige por el placer (*Prt.* 353e-354e), se puede inferir que la única diferencia relevante en las decisiones respecto al placer y dolor es la de cantidad. De ahí la forma de esta pregunta: “¿Y qué otra diferencia de valor

hay, entre el placer y el dolor, a no ser la superioridad o inferioridad en cantidad de uno frente al otro? Es decir, unas veces uno es mayor o menor que el otro, o más o menos numeroso, y más o menos abundante.” (Prt. 356a). Quien no conozca el *elenchós* socrático podría hasta decir que tal pregunta es malintencionada, pues describe las opciones contrarias como totalmente contingentes: a veces grande, otras pequeño, etc... Ahora bien, si se ha asumido lo anterior, se puede concluir que una vida buena requeriría de la capacidad para calcular correctamente la cantidad de placeres y dolores que convienen. De este modo —así lo señalan Calonge Ruiz, Lledó y García Gual— Platón estaría dando un golpe estratégico, pues haría “una concesión a favor de una tesis de fácil consenso <la hedonista> para demostrar que, incluso sobre esa base, la *areté* y la *eudaimonía* se definirían como conocimiento.”<sup>226</sup>

Con respecto a lo anterior, en nuestra opinión, basta considerar los desarrollos argumentativos del *Filebo* para darse cuenta de que el placer no es un criterio incómodo, menos aún irrelevante, en la concepción sobre la vida buena. La apelación al criterio popular del placer no es algo que deba “avergonzar” a la filosofía práctica platónica. El placer para Platón es, inclusive, parte constitutiva de la realidad natural y con mayor razón de la vida práctica. En dicho diálogo se muestra que la reducción de la vida buena a sólo placer o sólo saber es inadecuada, pues aquella es mixtura de ambas cosas (cfr. *Phlb* 20b; 22a). Y, en todo caso, ese reductivismo muestra una gran falta de dialéctica, de capacidad para captar la mutua determinación conceptual. Ahora bien, en el *Filebo* el placer se describe como aquel tipo de realidades que son *ápeira*, ilimitadas, y por tanto susceptibles siempre de un más o un menos como por ejemplo sucede con lo frío, lo caliente, lo dulce, etc...<sup>227</sup> En este sentido, lo dicho en *Filebo* sobre el placer sería coherente con la afirmación del *Protágoras* de que los placeres y dolores pueden ser medidos. Pero, por un lado, hay que considerar que en el *Filebo* se sugiere que “el más y menos”, si bien medibles, no parecen ofrecer la determinación más adecuada, pues se prestan a una “determinación indeterminada”, es decir que son medibles, pero con una medida abierta y relativa: siempre cabe un más o un menos cualesquiera. Esto es así por su propia naturaleza y quienes sólo perciben este aspecto de la realidad son quienes piensan la medida de modo exclusivamente cuantitativo. Este tipo de medida es aquella que se tiene en cuenta en el *Protágoras* cuando Sócrates sugiere la idea del cálculo de placeres. El mismo sofista había dado la pauta cuando preguntó si su auditorio prefería que él hable de modo más corto o más largo. Pero el *Filebo* nos enseña que esa clase de medida es defectuosa precisamente por su indeterminación: es una cantidad que siempre puede aumentar o disminuir, pues “el más y el menos”, por definición y esencia, “avanzan sin parar”, son “*atelés*” y, por tanto, son tanto lógica como metafísicamente des-estructurantes (cfr. *Phlb*. 24c-e). Su *dýnamis* “progresiva”, en tanto crecen o decrecen, no permite la consolidación de estructuras lógicas u ontológicas. Ahora bien, como para Platón ni los entes ni el mundo lógico son realidades caóticas, es claro que tanto en principio como *de facto*, lo que es *ápeiron* se complementa (o debe hacerlo) con lo que es *péras*. Así, *péras* es el elemento complementario que “le pone límite”, no al modo de una contingente medición, como quieren los sofistas en casa de Calias, sino en el sentido ontológico, de la “medida natural”. Esta es la que determina que una cosa sea lo que es (o sea, su *eídos*). En efecto, *péras*, dice el *Filebo*,

<sup>226</sup> Cfr. PLATÓN, *Diálogos*. Introducción por Emilio Lledó. Traducción y notas por Calonge Ruiz, J.; Lledó, E.; García Gual, C. Madrid: Gredos, 1981, p. 492.k

<sup>59</sup> No el hedonismo, pero si el punto de vista del placer no es algo que tenga que estar excluido de una concepción acerca de la vida moralmente buena en Platón. En realidad, el placer es una manifestación en los seres vivos de un estado de salud orgánica o, por lo menos, de un proceso de restablecimiento del equilibrio.

<sup>227</sup> Cfr. *Phlb*. 27e; 31a.



“pone fin a la oposición de los contrarios” y “...al imponerles un número los hace proporcionados y concordantes” (cfr. *Phlb.* 25e). En ese caso, se habla de *áritmós* y *póson*, es decir, una medida, pero no como la mencionada en el *Protágoras*, una mera cantidad propia de la aritmética vulgar, sino como una medida cualitativa y metafísica.

*t*

Si pretendiéramos tomar en serio la sugerencia tentativa del *Protágoras* de una ciencia práctica de tipo aritmético y damos valor paralelamente a las enseñanzas del *Filebo*, se evidenciará que la propuesta es incorrecta, pues nos habla de una ciencia que mide placer y dolor cuantitativamente. Ello significa que se calculará en función de un mayor placer siempre susceptible de aumento, y de un menor dolor siempre susceptible de disminución. Pero de ese modo sólo es factible la comparación recíproca de cantidades, lo cual conduce o a relativizar toda cantidad o a considerar que “más es mejor y menos es peor”, cuando se trata de placer, y “menos es mejor y más es peor”, si se trata del dolor. Esta forma de pensar propia de un cálculo cuantitativo involucra una “lógica” de incremento o progresión que se autodestruye por indeterminación, es decir, que es a la larga irracional: lo que es de por sí indeterminado no puede ser determinado inmanentemente. Necesita un criterio extrínseco y diferente, de tipo valorativo. Abordar el tema del placer desde el punto de vista de “un más y un menos” meramente cuantitativos es, pues, conceptualmente irracional. Por ello, llevado el principio del “más y el menos” a la *práxis*, equivale a adoptar la forma de vida del tirano.

Por el contrario, la vida buena no se determina por criterios cuantitativos únicamente, sino por otros cualitativos. Al menos, en el *Filebo* se nos ha sugerido un *standard* cualitativo de tipo ontológico que, aun incorporando un concepto de medida y número, no se reduce sin embargo a la idea vulgar de matemática o aritmética. En efecto, el límite o *péras* “... pone fin a la oposición de los contrarios” y “... al imponerles un número los hace proporcionados y concordantes” (*Phlb.* 25d). El tipo de medida al que se hace referencia aquí está relacionado a la realidad de los organismos y de todo tipo de entes donde hay lugar para una disposición tal de los elementos, que el conjunto resulta ser una realidad ordenada, bella y buena. Se trata de una matemática propia de estructuras u organismos y, por tanto, una ciencia en la que el *áritmos* y el cálculo no son meras cantidades arbitrarias y contingentes, sino que se relacionan a una consideración teleológica y moral. .

En nuestra opinión, la sugerencia de que existe una *metrētikē* o ciencia del cálculo de placeres es introducida con fines instrumentales para mostrar, por un lado, que el placer es el verdadero criterio operante en *Protágoras* y, por otro lado, como se ha señalado, para mostrar que quien desee hacer una economía de sus placeres requeriría una ciencia capaz de calcular sus cantidades. Pero eso no es lo único que está en juego. Platón complica la sugerencia añadiendo que se trata de “una *epistēmē* como la aritmética”. En realidad, no es que sea antinatural una observación de ese tipo, pues la matemática era en su tiempo un reconocido paradigma de exactitud y autoridad cognitiva. Inclusive, la argumentación de Sócrates en esta última parte del *Protágoras* sería una variación sobre un tópico ya encontrado en el *Eutifrón*: donde se comparan los problemas matemáticos con los práctico-morales dejando la sensación de cierta molestia por el hecho de que estos últimos no pueden resolverse definitivamente, como si sucede con los primeros, gracias a su materia aritmética. Con todo, hemos venido insistiendo en que nada de esto nos da licencia para concluir que Platón propone en el *Protágoras* una matemática (aritmética) moral, y menos para sacar ninguna implicación acerca de la aplicación de la matemática a la *epistēmē politikē*. Sigue tratándose de una mera sugerencia provocadora que más bien apunta a *otra forma de medir* (cualitativa). En todo

caso, la sugerencia debe ser desarrollada, de modo que se pueda explicar qué otra forma puede tener la matemática para que sea relevante en las decisiones de la vida práctica más allá de la comparación recíproca de cantidades relativas.

Para que la hipótesis de que Platón propone una matemática práctica se haga verdadera se necesita que esta no sea una matemática vulgar, sino una de tipo metafísico, donde los números expresen cualidad y valor y no mera cantidad. Esto sucede cuando los números son constitutivos de los entes. Desde allí puede criticarse a los interlocutores del *Protágoras* por inconsistentes, tildarlos de almas errantes entre las sombras del Hades, pues el gusto no puede medir al gusto, lo excesivo o escaso no pueden ser medidos por estos mismos. Cuando se intuye que no es la “mera aritmética” que Sócrates lanza como truculenta carnada, sino una matemática especial, se ve iluminada retrospectivamente la *práxis* inestable de los reunidos en casa de Calias, cuyos discursos, elecciones y acciones se han estado confrontando recíprocamente, es decir, “a ciegas”, porque ninguna cantidad relativa puede funcionar como *standard* esencial.

Parecería entonces que parte de la estrategia de Platón en el diálogo *Protágoras* tiene que ver con la necesidad de mostrar el vínculo del saber retórico-sofístico con el principio del placer. La *technē politikē* de los sofistas está ligada a una concepción individualista, utilitarista y hedonista. El placer es el filtro a través del cual el parámetro antropocéntrico es interpretado, pues ya hemos visto que en su *práxis* discursiva el mismo Protágoras evidencia su compromiso con “lo agradable” como criterio fundamental. En dos ocasiones al menos opta por un discurso estético, primero cuando formula su versión del mito de Prometeo y luego cuando propone analizar versos de Simónides. Ahora bien, si la producción discursiva del sofista depende del agrado que causa en el auditorio, es evidente que se expone a perder la rienda del *lógos* en una indeterminada y contingente variedad. Ya no será la verdad de las cosas mismas lo que marca el paso del *lógos*, sino lo que agrada a los oyentes. El tradicionalista exigirá que se invoque al pasado, el *philonikós*, victorias; el filólogo exigirá etimologías, el esteta bellas metáforas, todo esto es una diversidad de versiones del empírico criterio “*ánthropos-métron*”. Esta diversidad muestra que no se trata de una medida clara y objetiva, pues siempre se da a través del filtro subjetivo. En el caso de Protágoras, éste es el placer. Siendo así las cosas, la verdad se convierte en una opción contingente y ello explica que el sofista ofrezca con tanta ligereza enseñar “... a hablar sobre las mismas cosas por extenso, tanto que nunca se acabara el discurso, o también con brevedad, tanto que nadie lo expresaría en menos palabras” (334e).

Así, esta complacencia con el auditorio hace que el mismo Protágoras, al debatir un tema como el de la unidad de la virtud, no parezca estar muy seguro de cuál es la medida a la cual se ajusta su propio discurso. Como resultado, Sócrates lo envuelve, conduciéndolo a identificaciones conceptuales problemáticas, a lo cual Protágoras accede con facilidad. No es relevante que los artilugios de Sócrates sean falaces, pues lo que se está testeando aquí no es la coherencia de Sócrates sino la del sofista. Protágoras expresa algunos reparos a las propuestas de Sócrates y, sin embargo, concede todo a su rival<sup>228</sup>: “No me parece, Sócrates,

<sup>228</sup> La incomodidad queda atestiguada en pasajes como estos: “al principio Protágoras nos ponía reparos, porque achacaba que la tesis resultaba incómoda; pero luego, sin embargo, concedió que respondería” (333d) e igualmente en 333e: “Me parecía que Protágoras ya estaba muy apurado y receloso y que se había puesto en guardia para responder.”

que sea el asunto tan sencillo, como para conceder que la justicia sea piadosa o la piedad justa, sino que me parece que algo diferente hay en esa asimilación. ¿Pero qué importa eso? Si quieres, pues, sea para nosotros la justicia piadosa y la piedad justa.” (331c). Protágoras aparece pues bastante concesivo, a lo cual Sócrates replica con una clara vindicación de un tipo específico de diálogo: aquél que se desarrolla entre interlocutores benevolentemente comprometidos con el aparecer de la verdad. Veremos que su respuesta apunta igualmente a separar toda condicionalidad contingente, como la de las preferencias y pareceres particulares. No es lo que a uno le parece o le gusta lo que pueden constituir el criterio o medida del discurso y de la acción en general y, por ello, los interlocutores han de ser minimizados ante la fuerza del *lógos* dialéctico, el gran hermeneuta de las cosas mismas<sup>229</sup>: “No, ¡por favor!, <dice S> pues para nada necesito lo de “si quieres” y “si te parece”; al buscar una comprobación, sino sólo a ti y a mi. Y digo esto de “a ti” y “a mi”, pensando que sería la mejor manera de dar demostración al razonamiento, si se le quitaran los “si...”.” (331c). Esa diplomática consensualización entre los pritanes de Grecia, lo mismo que la complaciente adulación entre el orador y el *démos*, debe ceder el lugar a las cosas mismas investigadas.

Al evidenciarse su inconsistencia, Protágoras “se pone en guardia” y responde con un breve pero importante discurso en el que comunica la idea de la multiformidad del bien (*Prt.* 334a5-c6).<sup>230</sup> Esta noción sobre el bien no tendría por qué ser escandalosa para Platón. Es más, resulta sumamente sospechoso que, luego de pronunciarla, Sócrates no haga ningún comentario y pase a otra cosa. En todo caso, la idea de Protágoras es interesante porque nos lleva más allá del cliché “*homo mensura*”.<sup>231</sup> Efectivamente, en ese discurso el sofista no sostiene que el hombre es la medida de todas las cosas, sino que adopta una postura más bien “realista” en tanto que reconoce a las cosas mismas como medida del bien. Ciertamente es que aquí se está operando bajo el supuesto, planteado por Sócrates y no problemático para Protágoras, de que el bien se identifica con la utilidad. Pero entonces, si el bien (utilidad) es medido por las cosas, habrá tantas medidas y bienes como las cosas. Desde nuestro punto de vista, el punto fuerte de esta alocución es que le hace justicia a la realidad en vez de seguir la pauta del parecer antropocéntrico o subjetivo. Hay cosas que son útiles a las plantas pero perjudiciales para el hombre, dice Protágoras. Lo que es útil para los seres naturales no depende de un parecer subjetivo sino de su constitución natural. Lo mismo debe suceder para el hombre, más allá de lo que crea éste según su parecer particular. Pero no solo esto, sino que este “realismo” del bien multiforme es también una interpretación contextualista: lo que es bueno

<sup>229</sup> Nuestra expresión aquí no implica ninguna hipótesis del diálogo mismo.

<sup>230</sup> Recordemos que Protágoras contesta: “Yo conozco muchas cosas que son nocivas a los hombres: alimentos, bebidas, fármacos y mil y mil cosas más, y otras útiles. Y ciertas cosas son indiferentes para los hombres, pero no para los caballos. Y unas sólo para los bovinos, y otras para los perros. Y algunas para ninguno de esos, sino para los árboles. Unas cosas son buenas para las raíces del árbol, pero malas para los tallos, como el estiércol, que es bueno al depositarse junto a las raíces de cualquier planta, pero que si quieres echárselo a las ramas o a los jóvenes tallos, todos mueren. Además, por ejemplo, el aceite es malo para todas las plantas y lo más dañino para el pelaje de todos los animales, en general, y en cambio resulta protector para los del hombre y para su cuerpo. Sí, el bien es algo tan variado y tan multiforme, que aun aquí lo que es bueno para las partes externas del hombre, eso mismo es lo más dañino para las internas. Y, por eso, todos los médicos prohíben a los enfermos el uso del aceite, a no ser una pequeñísima cantidad en lo que vayan a comer, la precisa para mitigar la repugnancia de las sensaciones del olfato en algunas comidas y platos.” (*Prt.* 334a5-c6).

<sup>231</sup> La tesis del bien multiforme no es un mero equivalente de la del *anthrōpos métron*. Esta sostiene que el hombre es la medida de todas las cosas, aquella afirma que las cosas son la medida del bien. En otras palabras, la primera se refiere al ser, la segunda al bien.

para las plantas en invierno no lo es en verano. Así pues, Protágoras afirma que el bien se dice de muchas maneras y de acuerdo al contexto.

Ahora bien, haciendo un balance final, diríamos que tenemos un doble resultado. Por un lado, Platón se ha burlado ampliamente de la tesis antropocéntrica por su inestabilidad y auto-contradicción. Como alternativa nos ofrece tan sólo una conjetura: la posibilidad de una ciencia capaz de calcular placeres y dolores, tal como lo hace la aritmética con números, para así salvar la vida humana. En todo caso, lo crucial es el *desiderátum* de una ciencia precisa. Por otro lado, Platón se ha topado con una propuesta sobre la multiformidad del bien, la cual intuimos que reconoce como digna de consideración pero respecto de la cual, en este diálogo, permanece en silencio. Podríamos afirmar que tanto Protágoras como Sócrates han sido golpeados y no es casual que el diálogo concluya aporéticamente, invitando a una investigación ulterior. Como veremos en un siguiente capítulo, será en el *Político* donde Platón responda explícitamente no sólo porque ofrecerá una medida que se opone al inestable *anthrōpos métron*, sino porque también afronta el reto de la multiformidad del bien, corrigiendo el concepto protagórico de medida y apropiándose de otros tantos conceptos sofistas como el de *kairós*.<sup>232</sup> En efecto, lo inquietante del diálogo *Político* es que su concepto de *metrētikē* no nos habla ni de una medida de tipo aritmético (exacta) únicamente ni de una medida ontológica fija exclusivamente (al modo de las Formas) sino también de una medida que se ajusta a la naturaleza de cada cosa (*métrion*) y de la ocasión (*kairós*). Es una medida que tiene en cuenta “...la desemejanza ( *ανομοιοσητες*) entre los hombres y los actos, y el hecho de que nada goza jamás, por así decirlo, de fijeza (*ησυχια*) entre las cosas humanas”, por lo cual estas características “no permiten que un arte, sea el que sea, imponga en cuestión alguna ningún principio absoluto valedero para todos los casos y para todo tiempo.” (*Plt.* 294b). Esta última frase, leída precipitadamente, puede hacer pensar que Platón deriva en un contextualismo radical, pero no es así. Desarrollaremos el punto en el último capítulo de este trabajo, pero adelantamos que la “negación” de principios absolutos en la cita no se refiere a los *archai* de tipo metafísico. Estos continúan incólumes, pensamos, en los últimos diálogos. A lo que se refiere aquí Platón es a principios de tipo productivo o poiético, del tipo de las *grámmata* (normas escritas en manuales), pues en el contexto de la cita se viene discutiendo las licencias que pueden permitirse o no a las artes concernidas con la producción.<sup>233</sup> Así pues la consideración del *kairós* no implica una “renuncia” de Platón a principios metafísicos absolutos o medida absoluta y, por cierto, podemos encontrar consideraciones kairológicas incluso en los diálogos considerados más “metafísicos”.<sup>234</sup>

<sup>232</sup> Tal parece ser la tesis fundamental sugerida en *Político* 283e; 284ab; 285a

<sup>233</sup> En la frase “ningún arte” se refiere a la *technē* entendida no como sinónimo de *epistēmē* sino en su sentido de saber instrumental, operativo y productivo, diferencia que no hace explícita Platón porque suele usar indistintamente los términos *technē* y *epistēmē* para referirse a conocimiento experto o científico, ocultando la diferencia señalada. Para Platón la diferencia importante no es tanto entre saber operativo y saber teórico, sino entre saber y no saber, entre *dóxa* y *epistēmē*. A la larga, tanto los saberes operativos (el tejido) como los contemplativos (la matemática) “sirven” cumpliendo tareas necesarias en la vida humana. Además, las *technai* particulares “saben” cada una lo suyo, el problema es cuando pretenden saber lo universal y más valioso: allí es donde se hace pertinente distinguir entre saberes (*technai* o *epistēmē*) no porque sean o no conocimiento, sino por el *tipo de conocimiento*, en la medida en que existe una clase de saber eminentísimo porque puede sub-ordinar a todos los demás.

<sup>234</sup> Pensamos, por ejemplo, en un pasaje de la *República*, el 374bc, donde se discute el principio *idiopráctico* en la *pólis*, y Sócrates se refiere a que los gobernantes de *Kallipolis* pueden asignar a cada individuo la tarea para la cual es adecuado según su naturaleza específica, y no sólo eso sino que pueden vigilar que no pase la oportunidad para la acción (*οὐ παρῆεις τοὺς καιροὺς καλῶς ἀπεργάσασθαι*).

Ahora bien, para concluir el presente capítulo, recordemos que nuestra hipótesis interpretativa es que Platón incluye el discurso de Protágoras indicando con ello que reconoce su acierto respecto del bien multiforme. Pero el problema es que su retórica no ofrece una *metrética* adecuada. Su retórica es una concepción del *lógos* deficiente porque no cuenta con un criterio de medida que le advierta cuál es el exceso y el defecto a la hora de “producir” discursos y acciones. Sus criterios son extrínsecos y extraños a la naturaleza de las cosas en discusión: lo agradable, lo preferible, por ejemplo. Los interlocutores representan el drama de la vanidad del *lógos*, cuando se pone *la medida de lo preciso* (del discurso y la acción) en el aplauso de los hombres, en la “voz ajena de las flautas”.

No obstante, y para cerrar bien este capítulo, debemos enfatizar nuestro punto básico: en el *Protágoras* Platón no propone que un arte de medir o calcular idéntico a la aritmética es necesario para resolver los problemas práctico-políticos. Lo que hemos encontrado es solo una sugerencia hecha al final de un diálogo que, además, tiene un claro fin aporético. Es esta sugerencia la que podría hacernos a nosotros, los lectores, cometer en un “error de cálculo” al interpretar que Platón propone semejante cosa en serio. Citamos todo el pasaje:

Sócrates: -Si para nosotros, por tanto, la felicidad consistiera en esto: en hacer y escoger las mayores tamaños, y en evitar y renunciar a los más pequeños, ¿qué se nos mostraría como la mejor garantía de nuestra conducta? ¿Acaso el arte de medir, o acaso el impacto de las apariencias? Este nos perdería y nos haría vacilar, una y otra vez, hacia arriba y hacia abajo en las mismas cosas, y arrepentirnos en nuestros actos y elecciones en torno a lo grande y lo pequeño. Pero la métrica haría que se desvaneciera tal ilusoria apariencia y, mostrando lo auténtico, lograría que el alma se mantuviera serena, permaneciendo en la verdad, y pondría a salvo nuestra existencia. ¿Reconocerían los demás, ante eso, que nos salvaría el arte de medir o algún otro?

El arte de medir, reconocía Protágoras.

¿Y si en la elección entre lo par y lo impar estribase la salvación de nuestra vida, cuando fuera preciso elegir correctamente, el más o el menos, en comparación mutua o en otros aspectos, tanto si es de lejos como si es de cerca, qué nos salvaría la vida? ¿No sería el conocimiento científico? ¿Y no sería una cierta ciencia metrética, puesto que es la ciencia del exceso y de la inferioridad? ¿Porque acaso la ciencia de lo par y lo impar va a ser otra que la aritmética?.” (356c – 357a).

Lejos de pensar que aquí Platón está proponiendo la necesidad de una ciencia de la medida que mida con exactitud el placer y el dolor, creemos que estas afirmaciones deben ser tomadas como lo que son: simplemente condicionales, sugerencias orientadas a relativizar la confianza en el concepto protagórico de medida (antropológico e inestable) y apuntar a la necesidad de una ciencia que mida objetivamente, una auténtica *epistēmē*. Ciertamente, la formulación es muy truculenta, porque a primera vista no tiene sentido plantear el problema de las elecciones prácticas en términos de lo grande y lo pequeño, el más y el menos y, sobre todo, de lo par e impar. A pesar de ello, la pregunta induce al lector que, una vez planteadas así las cosas, sólo queda concluir, como sugiere la pregunta (“¿... acaso la ciencia de lo par y lo impar va a ser otra que la aritmética?” - *Prt.* 357a), que la ciencia de la salvación de la vida no es sólo matemática, sino específicamente aritmética. Indudablemente, si sacamos este tipo de conclusiones a partir del diálogo *Protágoras* y basándonos en estos últimos párrafos,

podremos afirmar, como hace Nussbaum, que Platón matematiza el razonamiento práctico convirtiéndolo en asunto meramente cuantitativo.

No obstante, si tenemos la reserva de no tomar las preguntas por afirmaciones, podremos tomarnos el tiempo para descubrir que la mención a “lo par e impar”, así como a las parejas grande-pequeño, más-menos no tienen únicamente una interpretación cuantitativa. No se trata de las categorías típicas de la matemática tradicional, sino de conceptos metafísicos de proveniencia pitagórica, apropiados por Platón para dar cuenta de su visión metafísica propia. Nada de esto es especulación pura. Como mostraremos después, el diálogo *Político* nos da fundamento para lo que sostenemos: no se puede concluir que Platón identifica la política y los razonamientos prácticos con los de la matemática vulgar o tradicional.

Como datos finales para demostrar nuestra interpretación, hay que considerar, volviendo al *Protágoras*, que cuando Sócrates plantea la pregunta “¿Por qué acaso la ciencia de lo par y lo impar va a ser otra que la aritmética?” el auditorio no responde ni afirmativa ni negativamente (aunque Platón se da tiempo para burlarse de la ignorancia de Protágoras comentando que pensó el sofista que responderían afirmativamente). Más aún, Sócrates prosigue, también sin contestar a esa pregunta, reafirmando las conclusiones de que el discernir sobre el “tamaño” de placeres y dolores es una métrica y ésta es, por tanto, una *epistēmē*: “Qué arte y qué ciencia es ésta, ya lo examinaremos más adelante. Pero con que sea una ciencia nos basta para la demostración que debíamos hacer...” (*Prt.* 357b). Por el momento, Sócrates termina la conversación reafirmando, por decirlo así, que el dios que ha presidido su desarrollo ha sido el del placer, pues fue “por *complacer* al excelente Calias” (362a) que Sócrates permaneció en un diálogo del que creía debió haber salido hace tiempo y, tal vez por reparar esta debilidad, invoca expresamente –como nuevo dios tutelar a Prometeo el previsor (361d), más aún, el protector de los hombres que en el *Filebo* aparece como donador del verdadero “fuego esclarecedor”: la dialéctica.

**CAPITULO III**  
**LAS LECCIONES DEL MITO:**  
**LA RELATIVIZACIÓN DE LAS *TECHNAI* Y LA PRIMACÍA DE LA MEDIDA**  
**CÓSMICA**

En este capítulo proponemos analizar e interpretar algunos elementos del llamado mito “cosmológico” del *Político*.<sup>235</sup> La duda que puede surgir es por qué dedicarnos a un mito, si la filosofía tiene la pretensión de estar en lucha contra éste desde sus orígenes. La respuesta es que ni Protágoras, ni menos aún Platón, se limitan a narrar el viejo mito hesiódico tal cual la tradición lo reporta. Ambos toman el material mito-poético y lo re-elaboran en el plano del *lógos*, retóricamente el primero, filosóficamente el segundo. Así pues, el mito, con sus mitologemas y símbolos, se convierte en campo de batalla de estas dos hermenéuticas rivales. Lo que está en juego es la interpretación del hombre en tanto animal político, la política y la *pólis*. Por este motivo, no nos interesa relatar el mito ni detenernos a analizar su infinidad de detalles, sino enfocar los puntos álgidos de este debate sobre la política y, su eventual relación con la ciencia de la medida.

Desde el punto de vista de la economía de la investigación, la tarea nos parece también justificada porque, aunque este relato aparenta ser una gran desviación con respecto al objetivo principal del diálogo, que es definir la política, no obstante Platón declara expresamente que ha sido *introducido para contribuir a ese preciso fin*.<sup>236</sup> Afirma en varias ocasiones que incorpora la narración como una necesidad del objetivo argumentativo. La discusión inmediatamente precedente había llegado a la conclusión de que no se había cumplido con la meta de definir con exactitud (*ἀκρίβεια*) al político (*Plt.* 268c) y, por eso, el extranjero sugiere tomar otro principio: la introducción de una “parte” de un *μεγάλου μύθου* (*Plt.* 268d), “... pues convendrá su relato para la exposición de lo que es el rey” (*Plt.* 269c). Asumimos, en base a ello, que el mito ofrece claves importantes para entender la concepción platónica de la política. La expresión de Platón no deja lugar a duda: es necesario usarlo (*δεῖ ... προσχρήσασθαι*) (*Plt.* 268d), pero dado que a pesar de todo la forma en que este relato contribuye a comprender al político no es clara, procederemos a analizarlo.<sup>237</sup> En primer

<sup>235</sup> El relato en sí va desde 268e hasta 274d. La edición consultada es PLATO. 1925. *Statesman. Philebus. Ion*. Vol. VIII. Fowler, Harold N. and W. R. M. Lamb (trans.) Loeb Classical Library. Massachusetts: Harvard University Press. También utilizamos PLATÓN, 1970. *El Político*. GONZÁLES LASO, Antonio (Traducción). Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

<sup>236</sup> Todos los recursos usados por Platón responden a una planificación teleológica. En palabras de Lane: “by teleological is meant the literal fact that each inquiry aims at a *télos*”. La precisión o claridad de los recursos está condicionada a dicho *télos* (Lane 1998: 36). Lo que explica aquí Lane se aplica en el caso al que nos referimos arriba.

<sup>237</sup> Al prestar atención al relato éste se nos presenta como enrevesado, exagerado y hasta innecesario. ¿Podría tratarse de un nuevo error de cálculo, esta vez del extranjero de Elea, quien narra el mito? A estas alturas y en virtud de lo desarrollado en capítulos anteriores, podemos afirmar con seguridad que se trata de una apariencia de

lugar realizaremos una comparación entre este mito cosmológico del *Político* y el mito que Platón pone en boca de Protágoras en el diálogo epónimo. Hecho esto nos concentraremos en el mito del *Político* exclusivamente.

Nuestra hipótesis en este capítulo es la siguiente: a través de su relato, Platón se sitúa en frente de Protágoras y su concepción de la política y de la medida. Se sitúa también en el horizonte de las teorías precedentes o contemporáneas que debaten si hay progreso o decadencia en el devenir humano.<sup>238</sup> Proponemos que Platón articula un mito que escoge expresamente la figura de Prometeo, presente en el mito protagórico, para indicar que la polémica es con el sofista y su interpretación de estos temas. Veremos que, precisamente con intención crítica, Platón minimizará la figura prometeica en favor de la dualidad Krónos/Zeus y, entre éstos dos, la de Krónos. Nuestra hipótesis es que Platón le da importancia superlativa a Krónos para transmitir al hombre este mensaje: “recuerda que no eres dios, pero debes aspirar a un saber divino y un cuidado perfecto”. Es cierto que según afirma Platón, no todos, sino muy pocos, pueden llegar a aproximarse *de un modo humanamente posible* a la *omoiōsis theō*. Pero esto no anula la exigencia platónica que involucra a aquél hombre que tenga - parafraseando a Parménides- el *thymós* suficiente para embarcarse en un proceso de transformación cognitiva radical. Por lo mismo, es como si Platón también le dijera al hombre: “recuerda, no eres un «mero hombre», parte de esa masa denominada *hoi polloí, hoi anthrōpoi*, aquella que se deja arrastrar por prejuicios e impulsos y es fácil presa de los demagogos”. En otras palabras, no se trata de ser pitagórico ni protagórico; ni un hombre divino ni un “mero hombre”. Se trata de encontrar el espacio adecuado de la política resolviendo la difícil pregunta sobre quién es ese ser humano que ocupa un lugar “intermedio”: ¿es el hombre promedio? No, pues éste coincide con los “meros hombres” de la cotidianidad. ¿O su lugar *en el medio* alude a algo distinto de la medianía de la mediocridad siendo, por el contrario, la condición *metaxú* de la mediación o el mediador entre los polos de lo divino y lo humano? En nuestra opinión, el diálogo *Político* cobra gran interés porque pone en juego esta tensión entre los dos polos de lo divino y lo humano, y es visible cómo Platón intenta dar una respuesta armónica, que no disuelva el problema en una antítesis irreconciliable. La cuestión es crucial, porque obliga a Platón a manejar los extremos del conservadurismo y la radicalidad, los modelos realistas arcaicos y los modernos modelos democráticos, simbolizados por Krónos y Zeus (y, entre ambos, Prometeo).

En suma, la hipótesis interpretativa que pretendemos probar con los análisis de éste y el siguiente capítulo es que para Platón la política es una técnica y por tanto tiene que ver con el esfuerzo prometeico de adquisición del conocimiento por parte del hombre. No obstante, no es una conquista meramente humana, sino que se define como adquisición de una verdad trascendente y absoluta que viene de lo divino y que exige al hombre ser capaz de participar, al menos intelectualmente, de esta dimensión.<sup>239</sup> En este contexto, es comprensible que

---

error y confusión planificada. Además, Platón explica inmediatamente después que, tomando como material esta porción relatada de mito, procederá como en el caso anterior (la división dialéctica del político), a saber, quitando las partes innecesarias al objetivo.

<sup>238</sup> Por ejemplo, Hesíodo, pesimista, pues creía en ciclos decadentes o, por el contrario, Sófoeles o Tucídides, más bien optimistas y evolucionistas (MARTIN, R.H. 1943. “The Golden age and the ΚΥΚΛΟΣ ΓΕΝΕΣΣΩΝ (cyclical theory) in Greek and Latin literature”. *Greece and Rome*, Vol. 12, N° 35/36. The Classical Association. Cambridge University Press.; p. 69).

<sup>239</sup> “The Kernel of Plato’s Ethics is the doctrine that man’s reason is divine and that his business is to become like the divine by reproducing in his own nature the beauty and harmony received in the cosmos, (...) . Hence, he



Platón mantenga siempre abierta la posibilidad de una política verdadera y superior (divina), aquella de los sabios antiguos o por venir y, por otro lado, haga lugar a una forma de política “realista”, necesaria por defecto, la política del “ahora” con la que hay que conformarse en ausencia del verdadero filósofo.

### 3.1. Krónos, Zéus y Prometeo: relativizando el humanismo protagórico.

Para comenzar nos proponemos realizar un análisis comparativo de los mitos del *Protágoras* y el *Político*. Es pertinente hacerlo porque, por un lado, en ambos se debate en qué consiste el auténtico saber político y en manos de quién debe recaer verdaderamente el “cuidado de las almas” de los ciudadanos.<sup>240</sup> Que el tema crucial debatido es la enseñanza política lo insinúa el siguiente pasaje del *Protágoras*: “mi enseñanza es la buena administración de los bienes familiares, de modo que pueda él (discípulo) dirigir óptimamente su casa, y acerca de los asuntos políticos, para que pueda ser él el más capaz de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir” (*Prt.* 319a), lo cual Sócrates confirma diciendo a Protágoras: “...hablas de la ciencia política y te ofreces a hacer a los hombres buenos ciudadanos.” (*Prt.* 319a). Por su lado en el *Político* se formula claramente la necesidad de definir al político de modo tan claro que quede separado de sus rivales (*Plt.* 258c). Ahora bien, el punto de comparación que proponemos son los mitos de cada diálogo, porque en ambos se incluye la figura de Prometeo, el donador de las artes o *téchnai* al género humano.<sup>241</sup> A través de esa figura se toca un tema clave en la definición del saber político.<sup>242</sup> Además, en ambos diálogos aparece el concepto de *metrētikē*, que es presentado en vínculo con el saber práctico o político.<sup>243</sup>

Las coincidencias entre el *Político* y el *Protágoras* parecen ser muchas, comenzando porque, como hemos dicho, en los dos encontramos con el mito de Prometeo. En sentido general, este mitologema trae consigo el tema de la fragilidad humana a través de la metáfora de la desnudez, pues se dice que cuando los hombres salen de la tierra estaban desnudos e inermes ante la hostilidad de la naturaleza y la violencia humana. Ello cambia cuando Prometeo se las agencia para regalar a los hombres los saberes técnicos e instrumentales necesarios para lograr cierto dominio sobre la materia.<sup>244</sup> Evidentemente, la forma como cada filósofo trata esta característica humana de la fragilidad, es diferente. Empezaremos analizando el relato del *Protágoras* porque es una versión más simple y puede echar luces sobre la platónica, más compleja, presentada en el *Político* a partir de 279d.

---

repudiates the old maxim warning man not to provoke nemesis by harbouring aspirations too high for mortals.”  
Conrfordk, F.M. Plato’s *Timeaeus*. p. 34

<sup>240</sup> *Plt.* 258b; *Prt.* 318e.

<sup>241</sup> *Plt.* 274c; *Prt.* 320d.

<sup>242</sup> En esto seguimos la siguiente pauta: “La intervención prometeica traza un origen y, por lo tanto, permite el posicionamiento del hombre histórico con respecto a ese origen, de forma que podemos estudiar algunas filosofías antiguas atendiendo a su actitud hacia Prometeo” (LURI MEDRANO, Guillermo. 2001 *Prometeos. Biografías de un mito*. Madrid: Editorial Trotta; p. 37.

<sup>243</sup> *Plt.* 283d; *Prt.* 356d.

<sup>244</sup> En la versión de Hesíodo: *Teogonía* 565; *Trabajos y días*, 45-50. Cfr. HESÍODO. 1986. *Teogonía; Trabajos y días*. Introd., tr. y notas: MARTIN SANCHEZ, Adelaida y María Ángeles MARTÍN SÁNCHEZ. Madrid: Alianza. Prometeo roba el fuego y lo ofrece a los hombres. El fuego es el “medio de vida” del cual Zeus había privado a los humanos para castigar a Prometeo por burlarse de él. Prometeo es pues el benefactor de los hombres al ofrecerles el fuego, condición de muchas *téchnai* (Cfr. HESÍODO, 1986. *Teogonía*. Introducción, traducción y notas: SÁNCHEZ Martín, Adelaida y María ÁNGELES. Madrid: Alianza Editorial).

Encontramos allí al sofista relatándonos un mito de reparto primordial. Siendo un “humanista” progresista, Protágoras juega con la distinción entre *physis* y *technē* para mostrar la superioridad de ésta respecto del objetivo de salvar la vida humana. Viene a bien que el mito originario hable de la *autoctonía*, pero no porque ayude a defender el nacionalismo, sino porque el “nacer de la tierra” puede ser interpretado por Protágoras como el símbolo del dejar atrás la naturaleza para dar la bienvenida a la era de las *téchnai*. Luego Protágoras narra cómo Epimeteo pidió hacer el reparto de las capacidades a todos los animales, dando unas a algunos seres mientras que a otros, “... les proveía de alguna otra capacidad para su *salvación*.” (Prt. 320e). “Y así, *equilibrando* las demás cosas, hacía su *reparto*. Planeaba esto con la precaución de que ninguna especie fuera aniquilada” (Prt. 321a). Nos movemos, como es visible, en el lenguaje del cuidado (*epiméleia*) y Platón -el narrador indirecto del mito- enfatiza el objetivo de la *sothēria*. Luego se dice que cuando Epimeteo “... les hubo provisto de recursos de huida contra sus mutuas destrucciones, preparó una protección contra las estaciones del año que Zeus envía, revistiéndolos con espeso cabello y densas pieles, capaces de soportar el invierno y capaces, también, de resistir los ardores del sol...” (Prt. 321a). No obstante, la precipitación de Epimeteo le lleva a quedarse sin recursos para ofrecer al hombre, quien por tanto:

estaba desnudo y descalzo y sin coberturas ni armas. Precisamente era ya el día destinado, en el que debía también el hombre surgir de la tierra hacia la luz. Así que Prometeo, apurado por la carencia de recursos, tratando de encontrar una protección para el hombre, roba a Hefesto y a Atenea su sabiduría profesional junto con el fuego -ya que era imposible que sin el fuego aquélla pudiera adquirirse o ser de utilidad a alguien- y, así, luego la ofrece como regalo al hombre. De este modo, pues, el hombre consiguió tal saber para su vida; pero carecía del saber político, pues éste dependía de Zeus. Ahora bien, a Prometeo no le daba ya tiempo de penetrar en la acrópolis en la que mora Zeus, además los centinelas de Zeus eran terribles. En cambio, en la vivienda, en común, de Atenea y de Hefesto, en la que aquellos practicaban sus artes, podía entrar sin ser notado, y, así, robó la técnica de utilizar el fuego de Hefesto y la otra de Atenea y se la entregó al hombre. De aquí resulta la posibilidad de la vida para el hombre; aunque a Prometeo luego, a través de Epimeteo, según se cuenta, le llegó el castigo de su robo. Puesto que el hombre tuvo participación en el dominio divino a causa de su parentesco con la divinidad, fue, en primer lugar, el único de los animales en creer en los dioses, e intentaba construirles altares y esculpir sus estatuas. Después, articuló rápidamente, con conocimiento, la voz y los nombres, e inventó sus casas, vestidos, calzados coberturas, y alimentos del campo. Una vez equipados de tal modo, en un principio habitaban los humanos en dispersión, y no existían ciudades. Así que se veían destruidos por las fieras, por ser generalmente más débiles que aquéllas; y su técnica manual resultaba un conocimiento suficiente como recurso para la nutrición, pero insuficiente para la lucha contra las fieras. Pues aún no poseían el arte de la política, a la que el arte bélico pertenece. Ya intentaba reunirse y ponerse a salvo con la fundación de ciudades. Pero, cuando se reunían, se atacaban unos a otros, al no poseer la ciencia política; de modo que de nuevo se dispersaban y perecían. (Prt. 321c - 322b)

Luego de esto, Protágoras mostrará cómo fue por intervención de Zeus que se logró ofrecer a los humanos la definitiva solución al problema de la salvación, pues por mediación de Hermes se les entregó el sentido moral y de la justicia, *conditiones sine qua non* de la política.<sup>245</sup> Aquí se está apelando a una vieja intuición, ya presente en Hesíodo, que nos

<sup>245</sup> Hay que tener en cuenta que la invocación que hace Protágoras al mito y a la idea de la justicia se da en función de la discusión acerca de la enseñabilidad o no de la virtud política (Cfr. *Prot.* 320c).

revela hasta qué punto los griegos comprenden que la antropogénesis es política: “Perses, grábate esto en tu corazón, presta atención a la justicia y olvida por completo la violencia. Pues el Crónida puso esta norma para los hombres: para peces, fieras y pájaros voladores comerse unos a otros, puesto que no hay justicia en ellos, pero a los hombres les dio justicia que es más provechosa...”.<sup>246</sup>

Por otro lado, en el *Político*, Platón menciona el mito como parte de un discurso más amplio que entretiene los mitologemas de la Edad de Krónos, la lucha de Atreo y Tiestes y la idea de la reversión cósmica cíclica.<sup>247</sup> Platón declara que este discurso es introducido en función de cumplir con el objetivo principal que es definir la *epistēmē politikē* de una manera más adecuada de la que lo ha hecho previamente, a saber, la descripción del político como “pastor de hombres”.<sup>248</sup> Así, se menciona la existencia de dos edades cósmicas, la de Krónos y la de Zeus, aparentemente separadas catastróficamente a causa de la reversión cíclica del movimiento cósmico. En este contexto nos interesa analizar precisamente el contraste entre estas dos edades ya que plantean estados diferentes de la vida humana: una vida simbiótica en el tiempo de Krónos, una vida marcada por el desgarramiento y el conflicto en la de Zeus. Así pues, la vida bajo Krónos es dulce y pacífica:

también los animales se hallaban distribuidos por especies y rebaños entre genios divinos al estilo de pastores (νομῆς θεῶν ... δαίμονες), que se bastaban en todo por sí mismos (αὐτάρκειας) cada cual para atender a los que estaban confiados a su guarda, de forma que nada había en estado salvaje, ni se devoraban unos a otros y no existía entre ellos guerra ni disensión de ningún género; y las ventajas que se derivaban de semejante ordenación del mundo, podrían ser contadas por millares. (...)

Y bajo el pastoreo del aquél <Kronos> no existían regímenes políticos ni se tenían mujeres ni hijos, pues todos volvían a la vida saliendo de la tierra, sin acordarse para nada de su pasado; al contrario, semejante existencia había desaparecido por completo, y tenían, en cambio, frutos abundantes de ‘árboles de muchos bosques de distintas clases: aquellos no se producían por cultivo, sino que espontáneamente (αὐτομάτου ... βίου) los daba la tierra. Desnudos y sin cama, se pasaban al aire libre la mayor parte del tiempo, ya que las estaciones se combinaban entre sí sin rigor alguno para ellos, y tenían blandos lechos en el césped que abundantemente brotaba de la tierra. (Plt 271d - 272b)

Luego de la catástrofe, el Extranjero continúa:

<los hombres> se hallaban en grandes apuros. De ahí proviene precisamente que hayamos recibido de los dioses los obsequios referidos de antiguo, juntamente con la necesaria enseñanza e instrucción; el fuego, de Prometeo, las artes de Hefesto y su compañera de oficio,

<sup>246</sup> Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 275.

<sup>247</sup> Sobre Atreo y Tiestes, cfr. *Plt.* 268e; sobre la retrogradación cósmica, cfr. *Plt.* 269a y ss.; sobre la Edad de Krónos, cfr. *Plt.* 269a, 271d-272b.

<sup>248</sup> “...conviene en efecto, utilizar un extenso fragmento de un largo mito y, en lo que falta, al igual que hicimos antes, seguir continuamente de parte en parte haciendo divisiones, hasta llegar a la cima del objeto que buscamos” (*Plt.* 268d-e). La expresión ἐπ’ ἄκρον es sumamente notable porque grafica la estimación que se otorga a la ciencia que se busca, la política. En otros pasajes señala la pertinencia (πρέπει) del relato (269c). También en 272d οὐδ’ ἔνεκα τὸν μῦθον ἠγείραμεν, τοῦτο λεκτέον, ἵνα τὸ μετὰ τοῦτο εἰς τὸ πρόσθεν περαίνωμεν, aunque no aclara allí cuál es la razón de contar el relato. Finalmente, en 273e se vuelve a referir al hecho de que se narra en función de un objetivo último del discurso, la definición del político, e incluso se hace una corrección en el sentido de que sólo la primera parte del relato sirve a ese fin: “τοῦτο μὲν οὖν τέλος ἀπάντων εἶρηται: τὸ δ’ ἐπὶ τὴν τοῦ βασιλέως ἀπόδειξιν ἱκανὸν ἐκ τοῦ πρόσθεν ἀπομένους τοῦ λόγου.”

las semillas, asimismo, y las plantas, de otros. Y todo cuanto contribuye a facilitar la vida humana, de allí procede, una vez que el cuidado de los dioses, según se dijo ahora, dejó de asistir a los hombres, y que éstos, por sí solos debían llevar personalmente la existencia y el cuidado de sí mismos. (*Plt.* 274b-d)

Ahora bien, teniendo ante la vista las dos versiones del mito, analizaremos algunas semejanzas y diferencias con el fin de mostrar un vínculo que nos interesa resaltar, aquél que se da entre política y cuidado. Debemos notar, en primer lugar precisamente, la recurrencia del tema de la protección o cuidado, (*epiméleia*) lo cual pone al *Protágoras* en relación directa con el *Político* y a ambos con la definición del arte política como arte del cuidado.

En segundo lugar, notamos el tema común de la condición indefensa del hombre, que "... estaba desnudo y descalzo y sin coberturas ni armas" (*Prt.* 321c) o, como reza en *Político* 274b, "... los hombres, débiles e indefensos (...) estaban sin medios y sin artes (...) cosa natural cuando faltaba el alimento espontáneo". Ambas versiones consideran el tema de la vulnerabilidad de la existencia humana. En el mito del *Protágoras*, la carencia propia del hombre es simbolizada por la desnudez y explicada como producto de un reparto primordial, evento que por su trascendencia demanda extrema sabiduría. Pero se nos dice que fue Epimeteo el distribuidor, y resulta que esta figura representa al pensamiento precipitado, irreflexivo. Así pues, los "... errores de cálculo" de Epimeteo dejaron al hombre como ser expuesto a la hostilidad externa de la naturaleza, a la de las bestias y a la de los mismos hombres. En el *Político*, la fragilidad humana es atribuida a dos causas que se entrelazan: por un lado, una catástrofe cósmica altera ritmos y procesos naturales; por otro lado, el dios abandona el universo y deja de cuidarlo directamente. Habrá que ver si en efecto se trata aquí de dos causalidades. En realidad, parece tratarse sólo de una, a menos que pensemos que Platón puede atribuirle a dios una causalidad negativa, es decir, la capacidad de causar desorden en el *kósmos*.<sup>249</sup>

En tercer lugar, ambos mitos ofrecen una respuesta ante el problema de la vulnerabilidad humana. La vida del hombre es frágil y se encuentra amenazada, lo cual es fuente de preocupación (cuidado). Es en este contexto donde las *téchnai* son percibidas como "estrategias para apaciguar la inquietud".<sup>250</sup> A diferencia de su hermano, Prometeo encarna la "razón previsor", así como la "habilidad demiúrgica o tecnológica".<sup>251</sup> En concordancia

<sup>249</sup> Se ha señalado que la razón por la cual Platón narra a su manera este mito, es explicar la causalidad del mal. Así, nos mostraría un primer ciclo de bien absoluto dada la presencia del cuidadoso gobernante divino (tiempo de Cronos), el cual es seguido por el segundo ciclo, decadente, dado que el dios abandona el *kósmos*. Así, por ausencia del bien, el mundo está a merced de su propia constitución corpórea, abriéndose la puerta al desorden y la desarticulación, es decir, al mal. En otras palabras, el mal en el mundo obedece a la ausencia de dios (Martin: 1943:70). Por su parte, Lane también explica la teología intrínseca a este mito y nota que el mal en el mundo no puede deberse a la acción positiva del dios, pero dado que este mal aparece, a Platón sólo le queda "retirar a dios" para explicarlo, esto es, el mal se debe a la ausencia de dios (LANE, M. S. 1998. *Method and Politics in Plato's Statesman*. Cambridge University Press: 102).

<sup>250</sup> La técnica puede ser descrita en un sentido amplio como "... procedimiento más o menos reglado para apaciguar a inquietud" (LURI, Guillermo, 2001. *Prometeos. Biografías de un mito*. Madrid: Editorial Trotta: 35), añadiendo el autor que "...esto es lo que pensaban los griegos al reservar un mismo nombre, el de *téchnē*, tanto para referirse al quehacer de un artesano como al de un político o de un médico y, también, a la labor de construcción de la propia personalidad (la *psykhé tekhné*) (p. 35, n. 2).

<sup>251</sup> Luri: 2001: 30. El autor relaciona la figura de Prometeo con una tardía fábula sobre Inquietud, remitiéndonos a la interpretación *heideggeriana* según la cual, Prometeo es el pre-visor (*vor-sörger*) y protector (*für-sorger*) de los seres humanos. Como en los mitos el ser humano aparece creado por Inquietud (cura) o, a veces, por Prometeo,

con las tradiciones conocidas, Protágoras interpreta en su relato que los dones prometeicos son las *téchnai*, saberes habilidosos y operativos, útiles para la salvación de la vida. Parece claro que lo que destaca esta concepción de la *technē* es el saber instrumental que permite el dominio del entorno. Pero luego advierte Protágoras que este no fue suficiente para mantener a los hombres “a salvo”, por lo cual afirma que Zeus tuvo que intervenir ofreciendo el sentido de la justicia como verdadero don salvador.

El tópico de la *technē* salvadora parece haber sido recurrente en el siglo V y en ese sentido tanto el *Protágoras* como el *Político* a primera vista coinciden, en su evaluación de la *technē*, con el espíritu del elogio que Sófocles hace de las artes humanas:

El <hombre>, con sus artes se adueña de los animales salvajes y montaraces; y al caballo de espesas crines lo domina con el freno, y somete bajo el yugo, que por ambas partes le sujeta, al indómito toro bravío. Y él se adiestró en el arte de la palabra y en el pensamiento, sutil como el viento, que dio vida a las costumbres urbanas que rigen las ciudades, y aprendió a resguardarse de la intemperie, de las penosas heladas y de las torrenciales lluvias. Y porque es fecundo en recursos, no le faltan en cualquier instante para evitar que en el porvenir le sorprenda el azar (Sófocles, *Antígona*. 384-392).

Efectivamente, el *Político* parece confirmar esta opinión elogiosa al decir que “todo cuanto contribuye a facilitar la vida humana” procede de las artes, “una vez que el cuidado de los dioses ... dejó de asistir a los hombres y que éstos, por sí solos, debían llevar personalmente la existencia y el cuidado de sí mismos” (*Plt.* 274d). Pero quizá no se trata de una apología técnica. Una posibilidad es que el pasaje entero 274 (y hasta todo el relato) fuera introducido con el objetivo de explicar el origen de las *téchnai* a partir de la escasez, como lo parece sugerir la frase inicial que antecede a la conexión entre catástrofe y artes: “Y ahora, he aquí que estamos ya en el objeto mismo a que tiende todo nuestro discurso” (οὗ δὲ ἕνεκα ὁ λόγῳρμηκε πᾶς, ἐπ’ αὐτῷ νῦν ἐσμὲν ἡδῆ) (*Plt.* 274b). Nosotros pensamos que en el caso del *Político* la intencionalidad del relato va más allá de la etiología de las *téchnai* pues, de ser así, la moral de la historia sería al estilo de lo que el coro en *Antígona* dice del hombre: que es *deinós*, admirable, por sus grandes logros, es decir, desembocaríamos en un elogio humanista.<sup>252</sup> Pero es Protágoras quien podría suscribir esa visión optimista, no Platón ni Sófocles. Para ambos, que el hombre sea *deinós* implica no sólo que es admirable, sino también temible, toda vez que incurre en la *hybris* arrastrado por las promesas de autocuidado técnico, como pueden serlo las lecciones de virtud política protagórica. Para Platón, como para Sófocles, la *dýnamis* técnica requiere ser limitada por la sabiduría moral.

En cuarto lugar, como ya anunciamos arriba, se observa que el elogio a la *technē* pronto encuentra ciertos reparos. El mismo Protágoras afirma en su relato que los dones prometeicos –las *téchnai*– no fueron suficientes para la *sothēria*, pues los hombres seguían matándose entre sí. Sólo fue la intervención de Zeus, quien regala el sentido moral y la justicia, la que hizo verdaderamente posible la salvación. Hay en este pasaje una implícita diferenciación entre la *technē* (entendida como saber instrumental o destreza productiva) y el saber moral. La redundancia de las fórmulas “pero carecía del saber político” (πολιτικὴν γὰρ

---

debemos interpretar que el ser humano queda “retenido por su origen”, es decir, el ser humano es la cura, inquietud (p. 23).

<sup>252</sup> Cfr. SÓFOCLES, *Antígona*, 368..

τέχνην οὐπω εἶχον) y “al no poseer la ciencia política” (ἄτε οὐκ ἔχοντες τὴν πολιτικὴν τέχνην), en el mismo pasaje del relato protagórico (322e), dándose en el contexto del tema de la salvación humana, tienen el propósito de establecer diferencias al interior de las *téchnai*, así como de propiciar la reflexión sobre sus límites.<sup>253</sup> Lo que parece sugerirse es que no es el saber estrictamente técnico (saber instrumental y operativo) sino el saber moral, aquél del cual depende una auténtica salvación humana. Esta diferencia nos hace preguntarnos hasta qué punto la versión del mito atribuido a Protágoras es expresión del pensamiento del sofista pues, a decir verdad, la diferencia mencionada parece más afin al punto de vista moral de Platón. Una explicación plausible sería que Platón ha querido retratar a Protágoras manifestando su genuina preocupación por la moral y la *dikē* política, lo cual le serviría a Platón para ser honesto con el retrato pero, a la vez, para darle mayor efecto a su ironía, dado que, como vimos en el capítulo anterior, en el *Protágoras* Platón escenifica las contradicciones discursivas y prácticas a que se arriesga el que coloca como medida de todas las cosas al parecer dóxico humano. En efecto, es legítimo preguntarse cuán consistente es declarar, por un lado, que la justicia es una condición suprema de la política y, por otro lado, entrenar a los ciudadanos para convertir el razonamiento fuerte en débil y el razonamiento débil en fuerte.

Obviamente, Platón tiene su propia interpretación sobre la diferencia entre las *téchnai* y la técnica política y de esto se ocupa precisamente nuestro diálogo. En el *Filebo* tenemos un indicio de su radicalmente distinta interpretación acerca del saber que salva la vida humana. Allí se refiere expresamente al don prometeico (δόσις), pero lo identifica como *dialéctica*, cuando se refiere a ella como “un fuego luminosísimo” (φανοτάτῳ τινὶ πυρὶ) (*Phlb.*16c). Con este don investigamos, aprendemos y nos enseñamos mutuamente (σκοπεῖν καὶ μανθάνειν καὶ διδάσκειν ἀλλήλους - *Phlb.* 16e). La dialéctica es el “fuego esclarecedor”, el tipo de sabiduría que nos garantiza una comprensión de lo real en su compleja articulación de modo correcto y completo.<sup>254</sup>

En efecto, es esa misma dialéctica la que posibilita el discernimiento claro de los tipos de técnicas y saberes, y es ella la que permite que, en el diálogo *Político*, Platón relativice los dones técnicos de Prometeo de modo mucho más radical que el mito protagórico. Así, sostenemos la hipótesis de que hacer esto es al menos una de las funciones para la cual Platón introduce el mito de las dos edades cósmicas. El relato en Platón no es una simple etimología alegórica de las *téchnai* ni un mero elogio del humanismo, es más bien una relativización de éstos. En ese sentido, apunta a reemplazar al hombre-medida por el dios-medida. La dialéctica permite hacer ésta y otras muchas discriminaciones cruciales. En efecto, el mito de Protágoras es mostrado por Platón como unidimensional: sólo se ocupa de la edad del hombre. Lo que destaca Protágoras es que los humanos sobre la tierra tienen una vida penosa y necesitada que explica el surgimiento del esfuerzo técnico de los hombres.

<sup>253</sup> Recordemos que en una ocasión Platón ha usado explícitamente el mito para hablarnos de los límites de las *téchnai*. Nos referimos al pasaje del *Fedro*, donde se nos narra cómo el sabio Rey Thamus no se precipitó a acoger la técnica regalada por Theuth: la escritura. El rey supo discernir acerca de la diferencia entre una técnica que ayuda a desarrollar las capacidades humanas (la memoria) y una mera *mnemotechnia*, un artificio técnico que más bien aniquilaría la memoria.

<sup>254</sup> Quizá pueda sorprender que, tratándose en el *Filebo* del tema de la vida buena, el cual no es en absoluto ajeno al de la política, no obstante se dé primacía a un método que en apariencia tiene un interés netamente teórico-especulativo. Es sin embargo ésta la nota característica de la concepción platónica del saber práctico-político.

Por su parte, el mito del *Político* introduce una dualidad sosteniendo que existió, al principio, una Edad de Krónos, plena y feliz, y luego la edad de Zeus, llena de penuria. Es evidente que ambos filósofos seleccionan del material tradicional, hesiódico, los aspectos que les resultan funcionales a sus objetivos.<sup>255</sup> Platón ha decidido tomar de Hesíodo todo el conglomerado de mitologemas que describen a la edad de Krónos como aquella en donde los hombres eran como dioses, carecían de penas en el corazón, no conocían la vejez ni el cansancio, y la tierra les brindaba frutos espontáneos y abundantes. Pero lo más importante es que ha tomado a los “hombres de oro” de Hesíodo, quienes pastoreaban sus ganados en paz y alegría y al morir se convertían en espíritus protectores de los hombres. Todo este conglomerado de vida perfecta le permite ir más allá de Protágoras y su visión optimista del presente, hacia un “pasado” de oro, de abundancia intelectual y material, que deja a la edad de Zeus y Prometeo como “decadentes”.

Pero la edad de Krónos, es un pasado que persiste como mito, y la de Zeus es un presente real y decadente. Por eso, Platón recupera el tema hesiódico de los hombres de oro y, al parecer, los identifica con los *daímones* que menciona en el mito como pastores encargados de las especies. En efecto, los *daímones* tienen, tanto para la tradición hesiódica como para Platón, una función protectora de los hombres. Recordemos además que los *daímones* son seres intermedios y mediadores según el *Banquete* y que, a su vez, se identifican con el filósofo. Así pues, esta serie de identificaciones (hombres de oro = *daímones* = filósofo) son el tesoro escondido en el laberíntico mito de Krónos. Así, la relativización del discurso prometeico, técnico, humanista y progresista, en favor de un aparente “retorno” al arcaico paradigma del rey pastor en dimensión cósmica, lo que quiere dejarnos como resultado es un doble paradigma para la *epiméleia* (el cuidado) y la política: por un lado el dios, cuidador y rey perfecto, por otro lado el hombre divino o *daimonios*, cuidador vicario, tan perfecto como puede serlo, y mediador.

Con respecto a la versión protagórica, es evidente que su tratamiento del material mítico responde a sus creencias progresistas. La idea de un originario tiempo de plenitud no tiene sentido para un punto de vista como el suyo, que promueve la idea de que los humanos “con el tiempo van conociendo mejor” como producto de su propio esfuerzo.<sup>256</sup> Para esta opinión, aparentemente influenciada por las cosmogonías evolucionistas jónicas, el presupuesto sería que al principio los hombres tenían una *θηριώδους βίος*, vivían separados (*σποραδην*) y es por el proceso empírico del ensayo y error (*peira*) que van constituyendo un saber meramente conjetural pero cada vez más conveniente a los fines del auto-cuidado.<sup>257</sup> Como es sabido, Platón no admite que un saber tan importante como el relativo a la salvación

<sup>255</sup> Efectivamente, Hesíodo parece ser la fuente, tanto del mito protagórico como del mito del *Político*. Por ejemplo, en los Trabajos y los Días, relata cómo era la vida en la edad de Cronos.

<sup>256</sup> El fragmento 18 (Estobeo) de Jenófanes reza: “Ciertamente los dioses no revelaron todas las cosas desde el principio a los hombres, sino que, mediante la investigación, llegan éstos con el tiempo a descubrir mejor” (cfr. KIRK, G.S., J.E. RAVEN y M. SCHOFIELD. 1983. *Los filósofos presocráticos*. Madrid; Gredos; 208. Este escepticismo y conjeturalismo peirástico de Jenófanes son perfectamente compatibles con la gnoseología protagórica. Además, la cita resalta la idea del progreso cognitivo.

<sup>257</sup> Algunos autores asumen tal influencia sobre Protágoras: “We can then with confidence identify the evolutionary element in Protagoras’ political thought as his inheritance from Ionian materialism” (MORRISON, J.S. 1941 “The place of Protagoras in Athenian Public Life (460- 415 BC); *The Classical Quarterly*, 35: pp. 1-16; p. 10.

de la vida humana, pueda quedar constreñido por los límites del mero empirismo.<sup>258</sup> El mito de Protágoras transmite esta concepción al relatar cómo los recursos del hombre contra la *tychē* se han ido perfeccionando y, así, el saber moral no sería sino el último experimento al que la sabiduría popular ha llegado, en continuidad perfecta con los saberes instrumentales anteriores y el sentido común.<sup>259</sup>

Es en contra de ese tipo de concepciones que en el *Político* decide Platón retardar el tiempo de la penuria anteponiéndole una era de felicidad completa. Por ello apela al mitologema de la edad de Krónos, inútil a los fines de Protágoras. Platón ha querido relativizar la vida humana tal como la conocemos presentado dos eras, la de Krónos y la de Zeus (la actual) y se ocupa extensamente de la primera para mostrar que el hombre estaba protegido y feliz.<sup>260</sup> La razón de la felicidad en el tiempo de Krónos, según Platón, es doble. Por un lado, el mundo estaba bajo la *epiméleia* “del dios”; por otro lado, los humanos estaban al cuidado de “genios divinos al estilo de pastores, los *daímones*, que se bastaban en todo por sí mismos cada cual para atender a los que estaban confiados a su guarda” (*Plt.* 272b).<sup>261</sup> Ambas instancias, la del dios y los *daímones*, representan formas superiores del cuidado. Es con la vista en esa edad feliz que la de Zeus puede ser presentada como una “expulsión del paraíso”. Así, sólo cuando los hombres han perdido su estado de gracia es que se inicia el sufrimiento como consecuencia las *téchnai*. Así, Platón presupone la existencia de un paradigma del cuidado perfecto, mientras que Protágoras parte simplemente del desamparo humano.

Ahora bien, en Platón hay dos explicaciones para el drástico cambio, la primera es la causalidad mecánica de la catástrofe cósmica producida por el movimiento de retrogradación del *kósmos*. Por otro lado, hay una explicación metafísico-teológica, que es la ausencia de

<sup>258</sup> Como prueba de ello, piénsese por ejemplo en las críticas planteadas a los estudios matemáticos cuando estos son realizados en vistas a su mera aplicabilidad empírica. Respecto de los estudios matemáticos, Platón es contrario a la corriente, representada por Glaucón, de quien Sócrates se burla por estar buscándoles siempre la utilidad práctica: “Me haces gracia, porque pareces temer al vulgo, no crean que prescribes enseñanzas inútiles: (*R.* 527d). Por otro lado, si hemos de confiar en el retrato epistemológico que Platón nos ofrece de Protágoras en el *Teeteto*, el sofista no presupone nada más que la contingencia y el azar como elementos que influyen en la constitución del saber, así como la naturaleza atomística de las relaciones humanas, tesis todas intolerables para Platón. En efecto, ante Platón el sofista resultaba ser un heracliteano radical, para quien el ser no es otra cosa que lo que le aparece a cada uno en cada momento (*Tht.* 152a). Platón delata su malestar respecto a este sistema de creencias humillando al sofista al compararlo con Homero, Heráclito y “toda esa tribu” (*Tht.* 260d) y afirma por ello que “jamás le concederemos que el hombre sea la medida de todas las cosas, a no ser que se trate de un hombre prudente, pero tampoco estaremos de acuerdo en que el conocimiento sea una percepción, ello por lo menos según el principio del movimiento universal” (*Tht.* 183b).

<sup>259</sup> Como afirma Nussbaum, Protágoras no corta de raíz con el saber dóxico natural, solo lo articula sin que llegue a constituir una *epistēmē* en el sentido fuerte: “We could say, then, that Protagoras’ *téchnē* follows Tiresias’ advise, it leaves our original problems more or less where it found them, making small advances in clarity and self-understanding, but remaining close to current beliefs and practices. He can claim to teach a *téchnē* that increases our control over *tychē*, but the internality and plurality of its ends, and the absence of any quantitative measure, seem to leave his art lacking in precision and therefore in potential for decisive progress” (Nussbaum 2001:105).

<sup>260</sup> En apoyo de nuestro punto de vista citamos un viejo estudio donde se observa la rareza de la apelación a la edad de oro, pues si bien era muy conocida entre los griegos, pocos la usaban filosóficamente. Platón la utiliza para romper la idea de la existencia de un solo ciclo temporal sea evolutivo (Protágoras), sea devolutivo (Hesíodo). Al introducir la edad dorada Platón rebaja las pretensiones progresistas de Prometeo y sus seguidores, inscribiéndolos como parte de un devenir más complejo que abarca *evolution* y *devolution* (MARTIN, R. H. 1943: “The Golden age and the ΚΥΚΛΟΣ ΓΕΝΕΣΩΝ (cyclical theory) in Greek and Latin literature”. *Greece and Rome*, Vol. 12, N° 35/36. Cambridge – The Classical Association. Cambridge University Press: p. 65).

<sup>261</sup> El dato de que se bastaban a sí mismos es importante, porque implica la autosuficiencia de su saber, y podrá ser relacionado con el saber especial de los reyes-filósofos quienes, según sostenemos, corresponden a estos *daímones*.



dios. Siendo éste el marco completo, la mirada hacia la era de Krónos parece ser de carácter regresivo y nostálgico. Lejos de expresar el optimismo progresista de Protágoras, podría revelar cierto pesimismo de parte de Platón tanto respecto de la creciente decadencia del género humano como de la entropía cósmica. Pero el panorama cambia si reparamos que la pareja Krónos – Zeus (Prometeo) es en realidad la figura de un mapa ontológico que da cuenta de, por un lado, la existencia de los seres más divinos, eternos, perfectos y buenos y, por otro lado, la realidad del devenir, imperfecta y decadente, pero siempre y cuando entendamos que estos dos planos se articulan siendo en todo momento la estructura del todo de lo existente: el dios cumple su función de salvar ordenando a un *kósmos* cuya materia se le resiste.<sup>262</sup> No necesariamente hay pesimismo en una visión metafísica para la cual la realidad entera del *kósmos* y la vida humana es una constante victoria del Intelecto sobre las resistencias de la materia. Con todo, tampoco podemos dejar de reconocer que los diálogos últimos de Platón rezuman pesimismo antropológico.

Así pues, puede conjeturarse que el mito de Platón implica su creencia en la tesis de la decadencia, tanto a nivel cósmico como -en el plano humano- moral y epistémico. Pero la decadencia no agota la totalidad del asunto, sino que existe también un ciclo de recuperación. Nosotros nos inclinamos a creer que, sin descartar la teoría de ciclos, involución y evolución, las dos edades representan las dos posibilidades de una realidad tensamente estructurada por principios divinos y por principios contrarios a éstos. Incluso en los momentos de mayor decadencia y desestructuración debe permanecer alguna estructura, así como en los momentos de mayor plenitud ontológica, aflora el mal y la desarticulación. Entonces, si asumimos que Krónos y Zeus representan dos polos de una sola y misma realidad tensa, esto no descarta la existencia intramundana de ciclos cósmicos de evolución e involución: ellos serían más bien la temporalización de dicha estructura metafísica. Esta lectura permite afirmar que, en plena edad de Zeus, en una edad actual decadente, pueda acontecer lo divino y se pueda atisbar el aparecer de lo perfecto. En ese sentido, intuimos que el filósofo auténtico debía estar a la caza de los signos de los tiempos, es decir, del momento oportuno para que el hombre, en el plano que le es propio, contribuya a esta regeneración. Así pues, Platón no se sitúa ante el progresismo de Protágoras con una actitud contraria, simplistamente pesimista y retrógrada: no promueve una actitud de regreso al pasado ni es un mero conservador político, sino que advierte sobre la posibilidad de un nuevo brillo del Ser en la realidad decadente del devenir. La tendencia decadente inherente al mundo del devenir corpóreo da margen a cierto optimismo si hay un esfuerzo por revertir la situación conscientemente, a la espera de una nueva edad dorada. Sugerimos que precisamente ésta es la convicción de Platón, pues de otro modo no tendría mucho sentido el incluir a la edad de oro como parte de su discurso. En efecto, como ha indicado un viejo estudio, la edad de oro no es un tópico que fuera invocado por muchos autores griegos o, dicho de otro modo, era una tendencia contra corriente en un

---

<sup>262</sup> Nuestra interpretación de la finalidad de este mito es compatible con aquella lectura según la cual Platón lo usa para presentar los principios constitutivos de la realidad, que pueden ser descritos como la finalidad o racionalidad y el azar (cfr. SANTA CRUZ, María Isabel. 2002. “Racionalidad y mecanismo. Una lectura de Político y Leyes X”. *Estudios de Filosofía*. N° 26. Universidad de Antioquía, pp. 29 y ss). Cfr. lo que parece pensar el mismo Platón, cuyo relato creacionista del *Timeo* puede ser interpretado también como una forma narrativa y temporalizada de dar cuenta de la estructura metafísica de la realidad, constituida por lo racional eterno y la causa errante (cfr. CORNFORD, F. M. 1975. *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*. Indiana, The Bobbs – Merrill, Co.: p. 38).

contexto más bien progresista y por tanto favorable a Zeus y Prometeo.<sup>263</sup> Como en el caso de los cínicos, en quienes la tesis cumple una función subversiva respecto del aclamado progreso del siglo V, en Platón la apelación a la edad de oro tiene una intención crítica respecto de un presente que para él se retrotrae también hacia el siglo V. Pero, a diferencia de los cínicos, Platón no reclama una vuelta al pasado primitivo. Lo que reivindica es la idea de lo perfecto: la edad de Krónos, entre otras cosas, cumple la función de mostrarnos que lo perfecto es una posibilidad latente, porque lo perfecto es la estructura ontológica del mundo del devenir. En ese sentido, la edad de Krónos cumple la función de relativizar las “pretensiones de superioridad” del presente y mostrar que es decadente pero abierto al retorno de una vida bella y buena.

La incorporación del tiempo de Krónos en el discurso del *Político* no puede ser pues una referencia gratuita, o una parte del gran relato destinada a ser cortada como exceso irrelevante. Relativizar la primacía de un presente “progresista” equivale a mirar hacia atrás sólo en el sentido de que la edad de Krónos no es sólo una edad de feliz abundancia, sino que es una edad “creyente”. Platón apunta con ella a la presencia de un dios no sólo porque cuida como buen pastor, ofreciendo así a la política el modelo pastoral que se desarrolla en la primera parte del *Político*, guiando la división dialéctica. Platón señala la edad de Krónos porque en ella está dios, a secas. Es su forma de llamar la atención sobre un dios olvidado por el humanismo del siglo VI, y V, que ha sido capaz de poner en tela de juicio a los dioses para fundamentar la realidad en una materia que actúa bajo el principio del azar. El mito de Krónos en el *Político* es una forma *eikásica* de referirse al plano de lo eterno, divino y trascendente que es negado por sus contemporáneos ateos, mecanicistas y progresistas. Es en ese plano donde se encuentra el conocimiento requerido para una forma de vida donde la *epiméleia* es perfecta y, por tanto, nos proporciona un paradigma del buen gobierno. Todo el sentido de incluir la edad de Krónos parece radicar entonces en introducir la idea de un cuidado paradigmático que estaría basado, además, en un conocimiento superior al humano, en la medida en que es referido al dios y a los *daímones*. Con las dos edades Platón opone la medida divina a la meramente humana.<sup>264</sup>

Entonces, habiendo introducido como plano contrastador la edad dorada de Krónos, la edad de Zeus queda relativizada y se echa nueva luz sobre las *téchnai* que Prometeo dona: frente al saber de dios y los *daímones*, ellas no son anuladas –sería poco inteligente negar las ventajas de las *téchnai* y el poder que su racionalidad instrumental implica. Se trata de situarlas en el contexto del sistema del saber, por decirlo así. En tanto los saberes nacen para “salvar la vida”, como se plantea en el *Protágoras*, ellos reclaman una organización y administración que las haga eficaces. Protágoras mismo reconocía que las artes bélicas dependen de la política y sin ella no consiguen su objetivo de salvar la vida (Prometeo se subordina a Zeus).<sup>265</sup> Platón piensa igualmente que el juez prudente es quien tiene la última palabra sobre las *dynaméis* técnicas, y el saber moral es el que, en última instancia, determina qué artes

<sup>263</sup> Cfr. Martin: 1943: 64. Este autor afirma que la invocación platónica a la edad dorada no debe interpretarse como una mera oposición frontal a los progresistas, como Sófocles o Protágoras, sino como una visión más compleja, en tanto combina *evolution and devolution* al interior de ciclos cósmicos.

<sup>264</sup> Esto se verá con más claridad en las *Leyes*, libro X, donde Platón conecta las creencias ateas con las naturalistas y deterministas, mientras relaciona la creencia en dios o los dioses con una creencia racional. Cfr. al respecto Santa Cruz: 2002: 31.

<sup>265</sup> “Pero aún no poseían el arte de la política, a la que el arte bélico pertenece.” (*Prt.* 322b).

instrumentales les permiten a los humanos no sólo sobrevivir, sino vivir moralmente bien.<sup>266</sup> En conclusión, vemos que en el relato sobre la edad de Krónos está entretelado el tópico platónico de la crítica a la concepción meramente técnica de los sofistas y apunta claramente a la primacía de la ciencia política. Es así porque ella es la que organiza la totalidad del hacer y saber en función de la vida de la comunidad política. La dirección suprema de las artes instrumentales depende de algo que las trasciende: una episteme superior que será la poseída por los auténticos filósofos según Platón. No es pues, que Platón deje de lado a Prometeo, el *technites*, sino que lo “transforma” en otro Prometeo, el dialéctico.

Así pues, según nuestra interpretación, las *téchnai* prometeicas son saberes de los cuales el hombre puede estar orgulloso si y sólo si los somete a un saber superior a éste. En Platón, dicho saber es la ciencia suprema del filósofo dialéctico. El punto ha sido tocado también en la antífona de Sófocles, donde se muestra la ambivalencia del hombre (*deinós*), pues es admirable por su poder de domesticar la tierra y sus animales, de crear la palabra y elevar el pensamiento, pero es también aborrecible cuando no se deja guiar por el saber superior que, en el caso de Sófocles, es la *phrónesis*, la sabiduría moral. Consideremos además que las dos edades, la de Krónos y la de Zeus, que son separadas por medio de una catástrofe cósmica, son una forma de decir la diferencia radical entre dos modos de existencia inconmensurables: una vida bajo el cuidado de un dios próximo y otra, más que abandonada por dios, vigilada por un dios lejano, del cual los hombres se han olvidado. Así, la transgresión prometeica y la supuesta victoria del hombre que eran saludadas por humanistas del siglo V, quedan minimizadas por la reversión del universo, pues este mitologema platónico introduce la idea del caos y lo irracional, desluciendo la edad de Zeus u Prometeo. La figura del abandono de dios enfatiza retóricamente el punto de que los saberes técnicos en un mundo sin dios no logran dominar lo irracional.

Es cierto que la diferencia entre la edad de Krónos y la de Zeus puede leerse como una diferencia entre el tiempo de la “pura naturaleza” y el del aparecer de las convenciones y artefactos.<sup>267</sup> Precisamente, las lecturas sofócleas y protagóricas parecen ir por ese lado. Pero, según nuestro entender, para Platón la diferencia relevante está entre la *epiméleia* divina y la humana. Se trata de la diferencia entre el plano de *ho theós* y el de *hoi anthrōpoi*, no entre el hombre *atechnós* y el *technites*. Platón quiere apuntar a un plano más que humano pues lo que tiene en la mira es sustituir al *anthrōpos métron* del *Protágoras* por *theós métron*.<sup>268</sup> Igualmente, y en la línea de lo dicho más arriba, lo relevante no es la presencia o no del artefacto técnico, sino de la sabiduría práctica capaz de discriminar sobre la pertinencia de usar o no lo técnico.

<sup>266</sup> Cfr. Platón, *Phdr.* 274d-275a.

<sup>267</sup> Si la presencia dominante de Krónos en la primera edad representa la mera naturaleza, ello se vería apoyado en el hecho de que para la tradición mítica Krónos es el dios que devora a sus propios hijos, con lo cual señala al ciclo biológico natural que se repite a sí mismo consumiendo sus criaturas. Por otro lado, el tiempo de Zeus es el del artefacto técnico, pero justamente una tradición mítica atribuye una naturaleza transgresora a los artefactos, cuyo padre es Prometeo. En efecto, sus dones presuponen un hurto a los dioses. Por otro lado, Prometeo instituye el sacrificio a los dioses como una ofrenda truculenta: meros huesos enmascarados bajo la apariencia provocativa de la grasa animal. Desde este punto de vista, la edad de Zeus o, más bien, de los hombres y sus artefactos, aparece como lo “inauténtico” comparado con el orden meramente natural de Krónos.

<sup>268</sup> “ὁ δὲ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἄν εἴη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἢ πού τις, ὡς φασιν, ἄνθρωπος” (*Lg.* 716c). En un sentido diferente, pero relacionado, afirma también que Dios gobierna (*διακυβερνάω*) todo y el azar, que no es negado, se somete al Dios (Cfr. *Lg.* 709b).

Luego de este largo desarrollo llegamos a un quinto punto de nuestra comparación entre el *Protágoras* y el *Político*: el concepto de política. Podemos comprobar que en ambos contextos se presiona al lector para concluir que la salvación del ser humano depende del arte política. De ahí que el problema dramático que da motivo al *Protágoras* sea la competencia entre los dos sabios por ver quién es el que verdaderamente puede cuidar el alma del joven Hipócrates y, en el *Político*, el tema sea distinguir al verdadero político con respecto a sus rivales. Parece evidente que una de las razones por las cuales Platón utiliza en el *Político* un mito que recuerda al de Protágoras es precisamente para marcar un contraste con respecto a su concepción de la política. En efecto, la diferencia relevante se encuentra en que Protágoras presenta la política como un *don* democráticamente repartido. Los seres humanos ya no están acogidos dentro del seno de la tierra, pero Zeus les regala el *aidós* y el sentido de la *dikē*, considerando que eran condiciones *sine qua non* de la existencia política. Esto lo remarca claramente Platón al relatar el mito de Protágoras:

Zeus, entonces, temió que sucumbiera toda nuestra raza, y envió a Hermes que trajera a los hombres el sentido moral y la justicia, para que hubiera orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad. Le preguntó, entonces, Hermes a Zeus de qué modo daría el sentido moral y la justicia a los hombres: "¿Las reparto como están repartidos los conocimientos? Están repartidos así: Uno solo que domine la medicina vale para muchos particulares, y lo mismo los otros profesionales. ¿También ahora la justicia y el sentido moral los infundiré así a los humanos, o los reparto a todos?" "A todos, dijo Zeus, y que todos sean partícipes. Pues no habría ciudades, si sólo algunos de ellos participaran, como de los otros conocimientos, Además, impón una ley de mi parte: que al incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad. (*Prt.* 322d)

Así pues, Protágoras concibe al saber político como algo tan natural y habitual, que cualquier ciudadano puede enseñarla, pues "sólo se enseña lo inusual" (*Prt.* 328a). Estas creencias son propias de su credo humanista-democrático y son como un fundamento para el principio político de la *isonomía* e *isopraxia*. Platón, por el contrario, no cree que el saber político sea un mero don, sino que implica un esfuerzo de conocimiento sumamente complejo, especializado y difícil. No es una *téchnē* cualquiera, sino una que trasciende la mera *dóxa* hacia la más elevada *epistēmē*. Ese saber debe ser el que en el *Político* se denomina ciencia real.<sup>269</sup> Según nos cuenta Platón, es el saber más difícil y raro, tanto como el más divino y verdadero, es un saber total que implica conocimiento del *hen kaí pán*: del *kósmos*.<sup>270</sup>

En conclusión: con su mito Platón ha querido relativizar al Prometeo tradicional, el "padre de la *technē*", héroe del humanismo ilustrado de los sofistas. Pero lo ha reemplazado por un nuevo Prometeo, el que ofrece el "fuego esclarecedor de la dialéctica". El hombre no es la medida. Existe una edad mejor, en cuanto presidida por dios. Y si es irrecuperable, el hombre podría reposar en los *daímones*, quienes por su función mediadora entre dioses y hombres pueden recuperar la conexión con lo divino. De aquí se deriva el imperativo de trascender la mera esfera del hombre, hacia un conocimiento del todo y de los principios supremos. En lo que sigue trataremos de asegurar nuestra interpretación afrontando los puntos fuertes de la lectura humanista – protagórica.

<sup>269</sup> "La ciencia que es verdaderamente real" (*Plt.* 305d), "tendríamos que llamarla, con toda justicia, política" (*Plt.* 305e).

<sup>270</sup> "... la ciencia más difícil y la más importante de adquirir." (*Plt.* 292d).

### 3.2. La necesidad de la cosmología y la relativización de la técnica

En la primera parte hemos concluido que el mito del *Político* pretende relativizar al del *Protágoras*, mostrando que no es la era del hombre y Prometeo, donador de las *téchnai*, lo que requiere toda la atención, sino un tiempo previo, trans-humano, el de Krónos. El presupuesto es que dicho tiempo donde reina *Krónos* ofrece un modelo de la verdadera política.

En esta sección pretendemos retomar la diferencia entre las dos edades, balanceando nuestra apreciación e intentando considerar las virtudes del tiempo de Zeus. La edad de Krónos está caracterizada por la abundancia de los dones de la naturaleza, estos brotan espontáneamente de la tierra (*autómatos*), por tanto no sólo abundan, sino hacen innecesario el esfuerzo y el trabajo. El dios pastorea su rebaño: "... el dios dirigía y cuidaba ante todo el movimiento circular en su totalidad. Lo mismo que ahora, e igual se hacía por regiones: todas las partes del mundo estaban distribuidas bajo el mando de dioses que las gobernaban. Y así, también los animales se hallaban distribuidos por especies y rebaños entre genios divinos al estilo de pastores, que se bastaban en todo por sí mismos *cada cual para atender a los que estaban confiados a su guarda, de forma que nada había en estado salvaje...*" (*Plt.* 272 de).

Platón describe la vida en tiempos de Krónos como apacible. Luego se introduce la catástrofe. Se trata de un fenómeno de retrogradación cósmica que tiene como consecuencia la alteración del *kósmos*, pero como Platón hace valer el principio de que las cosas humanas siguen las huellas de éste, "... por lo mismo, es preciso creer que también en tal ocasión tienen lugar los mayores cambios en nosotros, los que habitamos en su interior." (*Plt.* 270c). Por añadidura, Platón ofrece una explicación de la catástrofe misma. Se trata del hecho de que el dios, a pesar de estar encargado, junto con sus *daímones*, del cuidado del mundo, no obstante en un momento dado lo "abandona":

en aquel preciso instante, el piloto del universo, soltando lo que podríamos llamar la caña del timón, se retiró a su puesto de vigía, y, a partir de ese momento, el mundo se dio de nuevo la vuelta por obra de fatal e innata inclinación. Entonces, todos los dioses que por las regiones compartían el gobierno con la divinidad suprema, advirtiéndolo al punto lo que sucedía, abandonaron a su vez la parte del mundo confiada a su cuidado. Y éste, dándose la vuelta, contrayéndose, con un impulso que hacía del fin principio y del principio fin, y provocando en su seno una intensa sacudida, consumó otra vez la destrucción de vivientes de todas clases... (*Plt.* 272e-273a).

Es extraño a primera vista que un dios tan cuidadoso abandone a sus pastoreados, pero tiene una explicación. Cuando el dios suelta el timón del *kósmos* se produce la catástrofe. Más allá de las hiperbólicas imágenes del mito, el hecho es que los eventos cósmicos catastróficos existen y encarnan de forma radical al mal en el mundo físico. Y, por tanto, exigen ser explicados. Ahora bien, la idea de un dios que abandona al objeto de su cuidado parece ser una solución teológica a la que Platón ha debido recurrir con el fin de ser consistente. Platón admite que hay mal en el mundo, manifiesto en la inestabilidad, incluso la extrema, como la reversión cósmica.<sup>271</sup> Pero el mal no puede ser atribuido al dios sin cometer impiedad desde

<sup>271</sup> En el *Político* Platón menciona el tema de la retrogradación en el contexto del mito cosmológico. Se refiere a ella primero como un "prodigio" producto de una intervención de los dioses a favor de Atreo (cfr. 269a). Más abajo, en 269e, explica la retrogradación con un argumento cosmológico basado en la composición corpórea del

el punto de vista religioso y contradicción desde una perspectiva racionalista si recordamos que para Platón el *Nous* rige al mundo.<sup>272</sup> Lo que define al dios es su racionalidad. Esta característica es notoria en las constricciones que Platón le reconoce, es decir, en las “cadenas que lo atan”, para decirlo con una metáfora parmenídea. Estas limitaciones en realidad no son exactamente tales, pues definen su mismísima esencia racional. Estas características se hacen visibles cuando Platón describe las funciones rectoras del dios con respecto al *kósmos*. Por ejemplo, afirma que no podemos pensar que el mundo “... en su totalidad y sin cesar, esté por obra de un dios girando con dobles y contrarias revoluciones...” (*Plt.* 269e). Dios “no puede” dar órdenes contrarias entre sí. De lo que se infiere, lógicamente, que si dios no puede hacer actos contrarios sólo queda que unas veces haga girar al *kósmos*, otras lo abandone. Así, Platón echa mano del recurso del “abandono de dios”, pues retirándolo del *kósmos* se le resta causalidad respecto del surgimiento del mal en éste. De ahí que utilice ἄλλος para remarcar la alteridad de dios respecto del mundo: “... unas veces <el *kósmos*> va conducido por una extraña y divina causa (μὲν ὑπ’ ἄλλης συμποδηγεῖσθαι θείας αἰτίας), recobrando su vida e inmortalidad, restaurada por el creador; y otras, en cambio, cuando es abandonado marcha él por sí mismo” (*Plt.* 270a).<sup>273</sup> Esta forma de expresar no sólo denota una etapa donde el dios guía al mundo y otra donde lo abandona, sino la noción de ciclos en que se alternan el desorden y el orden, la enfermedad y la salud, como también un tiempo ideal frente al empobrecido “ahora”.<sup>274</sup> Cada vez que el dios abandona, se da “la mayor y más completa de las revoluciones que tiene lugar en el cielo” (*Plt.* 270c). Los cambios son tan sorprendentes como que los hombres ya no nazcan pequeños y vayan creciendo, sino que nazcan maduros y sabios y vayan regresionando hasta morir como infantes.<sup>275</sup>

Pero también es cierto que la noción de dos ciclos, que indica sucesión temporal, es una figura narrativa que permite dar cuenta de una interacción lógico-metafísica de principios (lo divino, la razón, por un lado, la materia, lo irracional, por otro lado) que no necesariamente deben entenderse como temporalmente separados. Así, pues, al fin de cuentas, la ausencia de dios tampoco ha de concebirse como momento en que dios efectivamente se retira del *kósmos*, (prueba de ello es que en 272 dice que en la edad de Krónos “el dios dirigía y cuidaba ante todo el movimiento circular en su totalidad. lo mismo que ahora (nun)”, donde el *nun* se refiere a la etapa de Zeus. No se trata de una contradicción, sino de una dificultad para reconciliar lo que el mito resuelve temporalmente, en dos etapas, con lo que responde a una estructura ontológica de la realidad, en la que están presentes principios racionales y divinos junto con elementos irracionales como lo corpóreo. Dijimos, arriba, que esa diferencia

---

*kósmos*. Finalmente vuelve al tema en 272de: “Una vez, pues, que se concluyó el tiempo de todas estas cosas y tenía que producirse un cambio, y , además, se había consumido totalmente la raza terrígena por haber dado cada alma todas las generaciones que le correspondía y haber caído como semilla en la tierra las veces dispuesta para ella, en aquel preciso instante, el piloto del universo, soltando lo que podríamos llamar la caña del timón, se retiró a su puesto de vigía, y , a partir de ese momento, el mundo se dio de nuevo la vuelta por obra de fatal e innata inclinación.”

<sup>272</sup> Cfr. *Phlb.* 28de, donde Platón reconoce ser parte de las sinfonía de los sabios al proclamar que lo digno de ser dicho respecto del *kósmos*, dada la evidencia de su orden y belleza, es que el *Nous* lo rige. En *Phlb.* 30c le da al *Nous* categoría de causa rectora.

<sup>273</sup> El recurso de “retirar al dios” no deja de ser problemático. Si, por un lado, parece evitar hacer de dios una causa física del mal, por otro lado no le suprime responsabilidad moral, en la medida en que es un ser inteligente que aparentemente “decide ausentarse”.

<sup>274</sup> “... la marcha del universo se verifica, unas veces, en la dirección en que actualmente gira, otras, en la contraria” (*Plt.* 270b).

<sup>275</sup> Cfr. *Plt.* 270d-271a.

está marcada por la expresión “extraña y divina causa”, que atribuye a dios para mostrar su radical diferencia con el *kósmos*.<sup>276</sup> Nuestro punto es, pues, que las dos edades expresan la tensión intrínseca de la realidad, debido a la presencia de lo racional y divino y, asimismo, de lo irracional y corpóreo. Aquí tenemos una diferencia lógica entre los constituyentes de lo real. Pero Platón coloca esto en una estructura temporal, la de las edades o ciclos, porque las diferencias lógico-ontológicas adquieren presencia en la temporalidad.<sup>277</sup> Entendemos que la edad de Krónos es un momento de presencia absoluta de lo inteligible mientras que la de Zeus es la de la ausencia de esa plenitud. El *kósmos*, como macro-espacio y tiempo en cuyo interior se alberga la vida de la tierra, la *pólis* y el hombre, es cuerpo y, por tanto, es una realidad entrópica. Pero esto no elimina la presencia estructurante de lo inteligible (dios a la larga no está ausente, el *Nous* rige al *kósmos*) y, por ello, permite pensar a la edad de Krónos como posibilidad latente.<sup>278</sup> Sugerimos que por todo lo dicho es importante prestar atención al “ahora” (*nun*), con el cual Platón marca el contraste entre la actualidad decadente y la posibilidad ideal.<sup>279</sup> Lo dicho se refleja en el siguiente pasaje, donde el acento no es tanto la fantasía de un dios *híper*- protector, sino la tensión entre la *dýnamis* ordenadora del dios y la *dýnamis* de la corporeidad y temporalidad, su poder negativo (decadencia corpórea, olvido intelectual):

De modo que, mientras <el *kósmos*> criaba a los vivientes en su seno con la asistencia del piloto, eran pequeños los males, grandes, sin embargo, los bienes que en ellos engendraba. Mas, separado de aquél, en la época que sigue inmediatamente cada vez al desprendimiento, todo lo lleva con la mayor perfección. Pero, según avanza el tiempo y se produce en él el olvido, aumenta también su dominio el estado de la antigua discordancia, y al cabo llega a su colmo, y son pocos los bienes, grande, en cambio, la mezcla de principios adversos que va amontonando en su interior hasta ponerse en el riesgo de su propia ruina y la de los seres que en él habitan” (*Plt.* 273c).

Ahora podemos volver al tema de las artes. Como ya se ha sugerido, la narrativa puede ser interpretada –en clave humanista-protagórica– como un recurso para explicar que en la etiología de las artes está la necesidad y la escasez. Para esta lectura, el fuego prometeico es más bien el del intelecto humano que progresa gracias a sus propios esfuerzos: cuando los

<sup>276</sup> Este punto es muy problemático, pues lo más probable es que “el dios”, si éste representa la racionalidad immanente al *kósmos*, no le sea extraño. Entonces, lo “extraño” y la “otredad” simplemente significarían su diferencia respecto del otro componente cosmológico, la irracionalidad.

<sup>277</sup> Nuestra interpretación encuentra apoyo en la lectura de Santa Cruz: “La verdadera intención del mito es, desde nuestra lectura, describir, a través de una ficción, la naturaleza constitutiva del universo en su conjunto y, además, insertar el orden político en el orden cósmico, alertando acerca de la necesidad de partir de las condiciones reales de la vida humana cuando se intenta definir al político y su función en la sociedad” (cfr. SANTA CRUZ María Isabel. 2002; “Racionalidad y Mecanismo. Una lectura de Político y Leyes X”. *Estudios de Filosofía*. N° 26. Universidad de Antioquia; p. 29).

<sup>278</sup> Sobre la corporalidad del *kósmos*, vid. *Plt.* de. Respecto de la edad de Krónos, Miller opina que es un parámetro de contraste, simbolizando aquello que debe ser recobrado tanto como el “premio” que se obtiene si se reinvierte el curso actual de las cosas. No obstante, Miller afirma que el paradigma de la edad de Krónos no son tanto los humanos – oveja, como los héroes (MILLER, Mitchell, 2004. *Dialectical education and unwritten doctrines in Plato’s Statesman*. Las Vegas: Parmenides publishing: p. 42).

<sup>279</sup> En este sentido, nuestra interpretación se distingue de la de Lane, quien sostiene que Platón pretende remarcar más bien un abismo entre lo actual lo ideal, expresando a una “fierce denial that nostalgia could have any point when cosmic history has decided our life otherwise” (LANE, M. S. 1998. *Method and Politics in Plato’s Statesman*. Cambridge University Press: p. 116).

hombres estaban “débiles e indefensos” (ἀσθενεῖς ἄνθρωποι καὶ ἀφύλακτοι – *Plt.* 274b) y “sin medios y sin artes” (ἀμήχανοι καὶ ἄτεχνοι - 274c), es en esta situación de μεγάλαις ἀπορίαις (274c), que se hacen necesarios los dones prometeicos (protagóricamente interpretados) (274c).<sup>280</sup> Este relato contribuiría al objetivo de definir el político a través de la idea de que la escasez y conflicto –léase abandono de dios- son la causa del desarrollo de las *téchnai* que contribuyen a la salvación humana en general y, *a fortiori*, de la *technē politikē*. Una *technē* es una forma de auto-cuidado, una intervención espontánea y autónoma del ser humano. La moral de la historia es que la necesidad libera al hombre de la naturaleza y de aquellos que se presentan a sí mismos ilegítimamente como “pastores” de hombres. En efecto, la edad de Krónos es compatible con el modelo de la política pastoral y por ello presenta un panorama que excluye toda autonomía. Los pastoreados son seres pasivos y heterónomos que reciben la acción cuidadosa. La edad de Krónos parece una especie de país de Jauja donde los animales no hacen más que yacer con la boca abierta esperando los alimentos. No es casualidad que al describir este tiempo el extranjero de Elea abunde en metáforas pastoriles y que el elemento clave de la explicación de la felicidad sea la acción pastoral “... los animales se halaban distribuidos por especies y rebaños entre genios divinos al estilo de pastores, que se bastaban en todo por sí mismos cada cual para atender a los que estaban confiados a su guarda.” (*Plt.* 272de). Resulta comprensible que la mente contemporánea sienta disgusto ante esta situación y prefiera la edad de Zeus que parece destacar la autonomía humana, pero ello no debería terminar deformando la interpretación del sentido del mito en la economía del diálogo

Con respecto al cuidado también surgirá una apreciación diferente. El tiempo del cuidado divino será depreciado en comparación con la edad de Zeus en la cual gracias a su abandono los humanos desarrollan por sí mismos sus técnicas para garantizar su propia supervivencia. A su vez, esta diferencia entre cuidado divino y autocuidado humano, es equivalente a aquella entre la *amechanía* de la edad de Krónos y la *mechanía* de la edad de Zeus. En esa línea, entonces, la edad de Krónos puede ser leída como el tiempo de la pura naturaleza, a diferencia de la edad de Zeus, tiempo del artificio técnico. Esto quedaría probado por el hecho de que la edad de Krónos es asociada con la autoctonía, con el hecho de que los seres surgen de la tierra (γηγενῆς – *Plt.* 271a), lo cual implica un punto de vista naturalista extremo.<sup>281</sup> Es cierto que algunos autores sostienen que la mención a la autoctonía es de tono burlesco, pero aunque fuera cierto, no impide que el mitologema sea usado también para evocar la situación paradisiaca de plenitud que asume fuerza paradigmática y, en algunos casos, alimenta el deseo utópico de realización total.<sup>282</sup> Esta concepción “naturalista” es

<sup>280</sup> Diríamos, comparando esta situación de escasez y búsqueda de recursos con el mito de Eros en el Banquete, que los tiempos de Zeus son “eróticos”, plagados de deseo y recurso, presididos por Penía y Poros.

<sup>281</sup> Cfr. también *Plt.* 271b.

<sup>282</sup> Según, Lane, Platón enlaza en su relato el tema de la autoctonía, “encarecido por los griegos clásicos”, quienes sostenían la autoctonía de sus fundadores como parte de su patriotismo y por ello fortalecían sus vínculos (Cfr. Lane, p. 105). Que Platón haya querido argumentar contra ello es muy probable, pues sabemos que era enemigo de Isócrates, quien articuló la idea, citada por Lane: “Tenemos a nuestra tierra no por el derecho de haber expelido a otros, ni por venir a ella cuando esta inhabitada, ni siquiera por habernos reunido en ella una mixtura de varias razas. No, nuestro nacimiento es tan fino y puro que desde todo el tiempo hemos estado en la misma tierra de la que brotamos. Somos autóctonos, y podemos llamar a nuestra ciudad por los mismos nombres de nuestras más cercanas clases. Sólo los griegos, podemos llamarlas no solo tierra nativa sino madre y enfermera” (p. 105-6). Una prueba de lo dicho es la sátira a la autoctonía presentada en el *Menexeno* 237b. Según Lane, entonces, Platón se propondría en el *Político* cortar con este presupuesto. Nosotros mantenemos cierta duda al respecto. La burla en el *Menexeno* puede estar dirigida contra los oradores y Pericles, no necesariamente contra esa idea específica. Por



reforzada por otra idea, la del automatismo (πάντα αὐτόματα γίνεσθαι), respaldado a su vez por el cuidado del dios (*Plt.* 271d). De este modo, la autoctonía y el automatismo de la naturaleza parecen representar el reinado de una *physis* que se impone fuera de toda discusión, haciendo innecesaria la intervención humana.

Si es verdad que esta narración se hace con vistas al *télos* argumentativo, nos preguntamos no únicamente cómo este relato puede ayudar a definir mejor al político, sino si vale la pena tanto dramatismo para comunicar la idea de que la escasez es la madre de las artes. Este punto requiere ser aclarado, pues algunos intérpretes de Platón, como M. S. Lane, suponen que la moral del mito reside “más en la autonomía que en la declinación”, pues la presencia de la decadencia cósmica sería a lo sumo una reliquia del pesimismo cosmológico griego en Platón.<sup>283</sup> Para Lane la lectura del mito debe ser optimista y humanista, en clave del progreso en autonomía humana. No obstante, el análisis que venimos haciendo de los distintos elementos del mito nos permite inferir que Platón no aboga, como dice Lane, por la autonomía humana, ni tampoco toma la decadencia como reliquia, sino como figura de una dimensión ontológica de la realidad, así como una variable con la que debe contar la política en virtud de la fragilidad intrínseca de los asuntos humanos. Por un lado, es indudable que Platón pretende definir a la política como *technē*, este ha sido su punto de partida y, al retomar la díairesis después del mito, vuelve a un ejemplo técnico.<sup>284</sup> Pero, como sugeríamos, ¿se justificaría toda la parafernalia de las dos edades solo para concluir que la política es una *technē* como otras tantas de las conquistadas por el hombre prometeico? Por lo demás, éste es un tópico común no exclusivo de Platón y, más grave aún, ¿no equivale a promover la relación entre ateísmo y autonomía, siendo el primero una consecuencia que Platón no pagaría por la segunda? La duda es razonable, y por ello no creemos que Platón necesite tanto dramatismo cósmico sólo para expresar la relación entre *chreía*, *technē* y autonomía humana o la “liberación” técnica del hombre con respecto a la naturaleza.<sup>285</sup>

#

Entonces, desde nuestra perspectiva, si Platón articula un *mega* relato que va más allá del mito protagórico precisamente en sus dimensiones catastrófico universales, ha de ser porque tiene más cosas en mente que la simple noción de que el hombre desnudo tuvo que tejer sus propios vestidos. Es decir que Platón lo que pretende es mostrarnos que respecto de las *téchnai* debemos tener una aproximación más cuidadosa, de modo que podamos captar la complejidad de éstas. Al introducirnos en un mito extenso y abigarrado (en el cual lo más recargado es la descripción de la idílica y a-técnica edad de Krónos), así como un tiempo de catástrofe y confusión radicales), está apuntando a minimizar la importancia que la tradición (sobre todo la humanista y democrática) ha dado a las meras *téchnai*, es decir, a los múltiples saberes en cuanto son considerados “isonómicamente”, como si todos estuviesen en el mismo nivel desde el punto de vista de la valoración. Digamos, entonces, que el mito trata de corregir

---

otra parte, Platón presenta a la *pólis* como nodriza, criadora de los hombres, en el *Critón*, lo cual es afín a la imagen de la tierra-madre, origen de los ciudadanos.

<sup>283</sup> Cfr. Lane 1998: 104.

<sup>284</sup> El extranjero propone como paradigma el arte de tejer, introduciéndolo de una forma truculenta, típica de este diálogo, como si fuera un ejemplo contingente: “ζητούμενον; βούλει πρὸς Διός, ὃ Σώκρατες, εἰ μὴ τι πρόχειρον ἔτερον ἔχομεν, ἀλλ’ οὐδὲν τήν γε ὑφαντικὴν προελώμεθα;” (*Plt.* 279b).

<sup>285</sup> Lane, por ejemplo, interpreta la relación Cronos – Zeus como relación de oposición entre autoridad y autonomía (Lane, 1998: 101).

“errores de cálculo” en relación al valor de los saberes técnicos, así como respecto del optimismo humanista.

Así pues, si bien puede ser cierto que el desarrollo del argumento en el *Político* parece presionar hacia la conclusión de que el abandono es la condición de posibilidad del aparecer de este saber técnico de los hombres, hay por lo menos dos puntos que no podemos concluir de ello. Primero, que Platón esté simplemente interesado en una apología del *homo faber*. Esta interpretación desdibuja la diferencia específica de la *téchnē politikē* y su *status* eminentísimo respecto de la pluralidad de saberes, con lo cual el objetivo principal del diálogo, separar eidéticamente al político, se vería frustrada.<sup>286</sup> Segundo, que la política sea concebida por Platón en términos *exclusivos* de “auto-cuidado”, y menos aún que sea legítimo interpretar a éste en términos de autonomía humana.<sup>287</sup> La cuestión aquí no es decir que la política es *technē*, ya que el extranjero de Elea no dudó en partir del presupuesto de que la política es *epistēmē* o *technē*.<sup>288</sup> En tanto *technē*, es un saber sistemático desarrollado enteramente por la inteligencia humana, transparente a ella, y que permite manejar regiones de la realidad para evitar el conflicto o facilitar la vida humana. Este concepto encaja con la noción que frecuentemente tiene Platón de la *téchnē*: saberes prácticos o poiéticos, también teóricos, que “salvan” al hombre o le facilitan la vida, como los dones de Teuth en el *Fedro* (274d).<sup>289</sup> Ahora bien, para que nuestro argumento interpretativo sea viable, tenemos que presuponer que Platón intuye, aunque no lo explicita claramente, la diferencia entre, por un lado, las *téchnai* en tanto saberes operativos, intelectuales o manuales, que permiten cierto manejo instrumental de distintas regiones de la realidad en función de facilitar la vida y, por otro lado, las *téchnai* en tanto conocimiento teórico (*epistēmē*), en el sentido de conocimiento exclusivamente teórico, como puede serlo la matemática pura. Esta diferencia nos parece lógicamente implícita en la distinción que ofrece al inicio del diálogo, donde explica que la diferencia entre *epistēmē gnostikē* y *epistēmē praktikē* reposa en que la primera conoce y no hace, la segunda sólo hace.<sup>290</sup> Es con esta diferencia en mente que Platón percibe que el poder el poder salvador de las *téchnai*, tanto las operativas como las teóricas (pero sobre todo las operativas) pierde eficacia toda vez que éstas son concebidas en términos de “igualdad democrática”, es decir, como si todas estuviesen epistémicamente al mismo nivel. Esta forma de consideración es, para Platón, un “defecto” de la forma de pensar democrática, pues en Atenas no se exigía un conocimiento especializado para el pretendiente a la política, sino que se aceptaba que cualquiera, respaldado en cualquier saber particular, se hiciera cargo de los importantísimos asuntos comunes. Este argumento es

<sup>286</sup> En este punto nuestra lectura concuerda con la de Miller: “What is true once and for all for Protagoras, is only half the story for the stranger- Protagoras knows nothing of the age of Krónos. In the stranger’s own terms, he is one of those who has “forgotten” (273c) –or, again, one the “many nowadays” who as it were, “disbelieve” (271b) in- the contrasting epoch. By now presenting the whole story, as it were, the stranger both reveals the danger in Protagorean “forgetfulness” and suggests the proper alternative” (Miller 2004: 49).

<sup>287</sup> También aquí encontramos apoyo en la lectura de Miller, quien cree que Platón buscaba situar la vida política en el contexto de la historia cósmica, no meramente humana, para darle trascendencia (Miller, 2004: 38).

<sup>288</sup> En *Plt.* 258b el punto de partida es que la política es *epistēmē*.

<sup>289</sup> En ese pasaje del *Fedro*, se narra cómo el Dios Teuth viene a regalar a Ammón sus dones, como aritmética, astronomía, el arte de las letras, pero también los dados, y Platón se refiere a todo ello como las técnicas, que el dios vino a mostrar al rey (ὁ Θεὸς τὰς τέχνας ἐπέδειξεν – *Phdr.* 274d).

<sup>290</sup> “¿No es cierto que la aritmética y algunas otras artes con ella emparentada carecen de toda vinculación con la acción y únicamente nos procuran conocimiento? (...) Aquellas, en cambio, que tienen que ver con la carpintería o con cualquier otra actividad manual, poseen la ciencia como naturalmente inmersa en las acciones y es con ella con la que fabrican los objetos que ellas producen y que antes no existían.” (*Plt.* 258de).

crucial en el diálogo el *Político*, pues está relacionado al interés de Platón en mostrar la eminencia de la ciencia política, a la que denomina por ello “ciencia real”. Es por esto que si pensamos que para Platón el tiempo de Zeus y Prometeo es paradigmático, estaríamos eliminando la posibilidad de establecer una jerarquía que permita marcar la supremacía “aristocrática” de la *epistēmē* o *technē politikē*.

Ahora bien, para Platón no sólo es importante establecer esta diferencia entre las *téchnai*, de modo que le sea posible mostrar una estructura de subordinación, sino que ésta misma exigirá plantear un fundamento superior para aquella *technē* que haya de asumir el puesto directivo. Nos referimos al hecho de que Platón puede admitir que una multiplicidad de *téchnai* aparezcan por ensayo y error, es decir, que tengan un humilde y profano origen empírico. Pero la *technē* que haya de dirigir las no puede, para no perder su legitimidad y eficacia, originarse en un plano incapaz de establecer diferencias valorativas, como es el meramente peirástico. En ese sentido, la *technē* que Platón busca debe, de algún modo, tender hacia principios supremos, no meramente humanos, y de ahí la importancia de toda la retórica del dios en la era de Krónos. La edad de oro aparece en el mito para que recordemos que el hombre no es la medida de todas las cosas, que hay algo superior al mero humanismo. La edad de Krónos nos habla de un cuidado perfecto porque sólo los dioses, y el dios supremo, pueden generarlo en base al conocimiento perfecto. Este es, pues, el aspecto que enfrenta a Platón en polémica con los humanistas como Protágoras

De acuerdo a lo dicho, resulta lógico que Platón formule exigencias tan altas al aspirante a dirigir los asuntos de la *pólis*. Para Platón la *technē* en general y, sobre todo, la *téchnē politikē*, deben ser necesariamente concebidas en el contexto del todo, de un conocimiento teleológico y sistemático del Uno-Todo. Sólo desde la perspectiva de una teoría completa y perfecta es posible dar su lugar a cada saber particular.<sup>291</sup> A la política en particular le concede Platón un lugar superior (“ciencia real”) en virtud de su relación teórica con la verdad perfecta. En este contexto, la política es precisamente la encargada de distribuir funciones entre los saberes particulares. Por este motivo es que Platón la define como *epistēmē* teórica (no es mera *empeiria*), crítica (capaz de juicio discriminador del valor) y directiva (ordena a las ciencias y artes secundarias) (*Plt.* 305cd). La diferencia entre las edades, entonces, no se orientaba a elogiar los saberes útiles para la vida, sino de algo mucho más ambicioso: a mostrar que se debe aspirar a un saber total y superior, divino, total, en el sentido de que alcanza la *theōria* sobre el *kósmos* y los *archai*. Por tanto, a diferencia de lo que opina Lane, creemos que la moral del mito no es la autonomía humana, sino más bien la necesidad de “seguir al *kósmos*”, en la medida en que éste, como ente racional, expresa la racionalidad que el dios ha puesto en él. Seguir al orden cósmico es una forma de ponerse en contacto con los principios más elevados, verdaderos y perfectos de la realidad y ese es el requisito básico para devenir un auténtico político.

Así pues, proponemos que lo más importante que revela la elaboración platónica del mito no es la autonomía técnica de los hombres, sino es el principio normativo de que el *kósmos* es la realidad que debemos *imitar*: “Y todo cuanto contribuye a facilitar la vida humana, de allí procede, una vez que el cuidado de los dioses, según se dijo ahora, dejó de asistir a los hombres, y que estos, por sí solos debían llevar personalmente la existencia y el cuidado de sí mismos, al igual que todo el mundo (*καθάπερ ὅλος ὁ κόσμος*), al que imitamos y seguimos

<sup>291</sup> La *Carta Séptima*, en el famoso pasaje del vínculo entre filosofía y política, afirma que la tarea de la condición del buen gobierno es “τά τε πολιτικά δίκαια καὶ τὰ τῶν ἰδιωτῶν πάντα κατιδεῖν”, contemplar la justicia en su totalidad tanto para las cosas comunes como privadas (*Epist.* 7, 326a).

(συμμιμούμενοι καὶ συνεπόμενοι) estrechamente unidos en la eternidad del tiempo...” (*Plt.* 274d).<sup>292</sup> Como puede observarse, el acento en la cita anterior no está en la autonomía, sino en que las *téchnai* con las cuales nos cuidamos se den en el contexto de la imitación al modelo que es el *kósmos*. No es pues una declaración de la independencia del hombre, sino más bien de su dependencia respecto de un todo respecto del cual tiene la doble tarea del conocimiento y la imitación. A través del conocimiento e imitación del *kósmos* se establece un nexo entre lo empírico y lo ideal, pero este nexo no puede efectivizarlo cualquiera, sino que tiene que ser facilitado por quienes abren el camino por medio de su acceso teórico: aquellos seres intermediarios, *daimónios*, capaces de elevarse hasta el plano de la divinidad y el conocimiento supremo, aquellos que son más que hombres y casi dioses: los auténticos filósofos.<sup>293</sup>

Parece evidente que las dos edades son un recurso para mostrar que una interpretación estrictamente humanista, atea y materialista no es adecuada para Platón porque pierde el punto de vista de los principios supremos y divinos y, con ello, la posibilidad de una verdadera jerarquía valorativa y de un cálculo del valor de las cosas. Con la visión meramente humanista los distintos saberes técnicos se definen como teorías conjeturales que rivalizan entre sí en términos de igualdad democrática, siendo la única manera de distinguirlas su eficacia pragmática y la propaganda que hagan de sí mismas ante el *démos*.

### 3.3. EL KOSMOS COMO MODELO: ¿AUTONOMIA O AUTOMATISMO?

En primer lugar, debemos enfatizar que, como mencionamos en un apartado anterior, en realidad el abandono de dios no es efectivo. Dado que el *kósmos* es una realidad corpórea, no es esperable encontrar en él la pura presencia de los principios supremos, pero tampoco la pura ausencia de los mismos. Lo que se encuentra es una decadencia que, al parecer, si Platón sostenía una teoría de ciclos recurrentes, alternaría con etapas de florecimiento. El mundo es expresión de racionalidad, y la prueba de ello es su belleza, tal como expresa Platón su diálogo cosmológico:

Acerca del mundo, sin embargo, debemos investigar de nuevo conforme a cuál de los dos modelos lo produjo el Constructor. Si de acuerdo con el que es idéntico y del mismo modo o con el que es generado. Pues bien, puesto que este mundo es bello y el Demiurgo bueno, es evidente que éste estaba mirando hacia lo eterno. De no ser así –cosa que no está permitido siquiera decir-, miraba hacia lo engendrado. Ahora bien, para cualquiera es claro que miraba hacia lo eterno, pues el mundo es la más bella de las cosas engendradas, y el Demiurgo la mejor de las causas. Y habiendo sido engendrado de este modo, el mundo ha sido modelado de

<sup>292</sup> καὶ τᾶλλά τε πάντα μετέβαλλε, ἀπομιμούμενα καὶ συνακολουθοῦντα τῷ τοῦ παντὸς παθήματι (*Plt.* 273e-274a).

<sup>293</sup> Una observación importante que añadimos aquí es la siguiente. Hemos hablado de imitar al *kósmos*. El recurso de la mimesis es necesario para todos aquellos que no son capaces de una comprensión clara de los principios supremos. Que Platón de tanta importancia a la imitación del *kósmos* ha de comprenderse como necesario en el contexto complejo del diálogo *Político*, donde, hemos dicho anteriormente, hay una tensión entre lo ideal y lo real, entre lo divino y lo meramente humano. No es que el filósofo esté exento de la mimesis de los paradigmas virtuosos, pero si es cierto que hoὶ πολλοί, incapacitados para comprender, pueden y deben, al menos, imitar lo bueno. Igualmente sucede con los políticos corrientes. En ausencia de los auténticos políticos (filósofos contemplativos de los principios), queda el segundo recurso de imitar buenos modelos. Es en ese sentido que el *kósmos*, cuidado y ordenado por los dioses, es la pauta normativa, el orden que los humanos deben imitar en su micro-*kósmos* político.

conformidad con lo que es aprehensible por la razón y la inteligencia y que se comporta del mismo modo. (*Ti.* 29ab)

En segundo lugar, señalamos a partir del presupuesto anterior, que nos parece legítima la interpretación de que lo que quiere decirnos Platón con su mito es que los humanos no estamos totalmente desamparados, tenemos al *kósmos* como realidad superior de la que somos parte y con la cual mantenemos (o debemos mantener) una relación mimética, como afirma claramente en el pasaje (*Plt.* 274d) recién citado. Decir que no estamos desamparados, además, es una forma de relativizar la supuesta autonomía humana, es re-localizar la medida fuera del hombre. Ya en diálogos anteriores Platón ha advertido acerca de la importancia de seguir expresamente la pauta cósmica, no sólo en relación al todo de la vida de la *pólis*, sino con respecto a la vida individual: “Dicen los sabios, Calicles, que la compañía, la amistad, el orden, la templanza y la justicia, vincula entre sí al cielo, la tierra, los dioses y los hombres; y al conjunto que de aquí resulta lo llaman “*kósmos*”, ‘orden’, compañero, no ‘desorden’ o indisciplina. Pero, me parece, que tú no reparas en estas cosas, a pesar de ser sabio, y que has olvidado el gran poder que ejerce, no sólo entre los dioses sino también entre los hombres, la igualdad geométrica. Crees, en cambio, que es preciso buscar ventajas, porque descuidas la geometría” (*Grg.* 508a).<sup>294</sup>

Pero Platón va más allá. El *kósmos* no es todavía la realidad última. Así, introduce el supuesto metafísico de la primacía del principio divino: en efecto, existen los seres más divinos, dotados de imperturbable inmutabilidad y auto-identidad (*Plt.* 269d), a los cuales debemos tener en consideración. Y, más allá todavía y como superior a los “seres más divinos” encontramos al Dios (¿el Bien en sí? ¿El Uno?). El *kósmos*, el cielo, los dioses y los hombres, recuerda mucho la descripción de la edad de *Krónos*, durante la cual se ponen en práctica esos principios, pues “todas las partes del mundo estaban distribuidas”, imaginamos, con igualdad geométrica, es decir, dándole a cada uno según su naturaleza y valor, y todo estaba “bajo el mando de los dioses” (*Plt.* 271d). Concepciones de este tipo, que en este punto no hacemos más que mencionar, no habían de ser claras tampoco para los coetáneos de Platón, como no lo habían sido tampoco en los tiempos de Sócrates, tal como deja ver la opinión de Protágoras que Platón nos recuerda en el diálogo que lleva su nombre, pues afirmaba que no eran pertinentes los estudios de ciencias matemáticas y cosmológicas.<sup>295</sup> El clima intelectual del siglo de Sócrates no era favorable a la investigación del cielo y la tierra, como nos recuerdan las acusaciones de Aristófanes en las *Nubes*. Así pues, la creencia de que el conocimiento de la estructura del *kósmos* es un requisito para la comprensión y ejercicio correcto de la *práxis* aparece por lo menos retrógrada y poco compatible con el credo democrático.<sup>296</sup> Además del rechazo, dicho conocimiento especializado no era accesible

<sup>294</sup> Cfr. Santa Cruz 2002: 29, donde destaca este punto, recordándonos que Platón sostiene la tesis de una estrecha conexión entre el *kósmos* y la vida humana, y que el primero debe tomarse como su modelo.

<sup>295</sup> Protágoras se queja de otros maestros de los jóvenes porque “a pesar de que ellos huyen de las especializaciones técnicas, los reconducen de nuevo contra su voluntad y los introducen en las ciencias técnicas, enseñándoles cálculos, astronomía, geometría y música” (*Prt.* 318e).

<sup>296</sup> El mismo Protágoras representa esa actitud de desprecio ante los conocimientos abstractos, cuando critica a quienes, introducen a los alumnos en las “... ciencias técnicas, enseñándoles cálculos, astronomía, geometría y música...” En cambio, al acudir a mi aprenderá solo aquello por lo que viene. mi enseñanza es la buena administración de los bienes familiares, de modo que pueda él dirigir óptimamente su casa, y acerca de los asuntos políticos, para que pueda ser él el más capaz de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir” (*Prt.* 318e-319).

a todos dada su dificultad.<sup>297</sup> En el caso de Platón, como veremos en el último capítulo de este trabajo, dicha ciencia incluso va más allá de lo que una matemática, astronomía y cosmología corrientes podían concebir. Así pues, Platón formula una exigencia difícil de satisfacer por parte del hombre común, aunque no necesariamente para el *orthós philosophós*, aquél que ha seguido el *curriculum* de estudios que la *Academia* le podía ofrecer. Esto último no lo dice en el *Político* pero, dada la descripción que allí hace de la ciencia real o política, a saber, como la ciencia más rara, difícil y divina (*Plt.* 292d-e), todo indica que ese saber del *kósmos* coincide con el obtenido por la educación de la *Academia*. En efecto, tal como nos dice en la *República*, que es donde presenta el *curriculum* filosófico, el estudio de las matemáticas más avanzadas no es realizado con la intención de que sirvan como instrumento para educar la mente en la abstracción, sino con el fin de acercar al alma a la esencia, la verdad y el Bien, en suma, del orden sistemático del todo: “Y después de este periodo (de educación según el *curriculum* académico) los elegidos entre los veintenarios obtendrán mayores honras que los demás y los conocimientos adquiridos separadamente por estos durante su educación infantil habrá que dárselos reunidos en una visión general de las relaciones que existen entre unas y otras disciplinas y entre cada una de ellas y la naturaleza del ser”. (*R.* 537bc). De manera indirecta, en el *Timeo* expresa Platón también la necesidad de inscribir los estudios de política en el contexto del conocimiento del *kósmos*, cuando afirma que “... en lo referente al saber, puedes ver cuánta atención le concedió aquí la ley, respecto del *Kósmos*, ya desde el comienzo, descubriendo todas las cosas a partir de las divinas hasta las humanas, llegando a la adivinación y la medicina...” (*Ti.* 24bc).

En tercer lugar, el hecho de que a “los hombres”, es decir a la mayoría ignorante o convencionalmente educada no les sea accesible el conocimiento de la racionalidad intrínseca que gobierna el movimiento del *kósmos* no excluye la posibilidad de una relación analógica y mimética. Según nuestra interpretación, es esto precisamente a lo que apunta el relato platónico del *Político*. Por este motivo, damos importancia a la observación que hace el Extranjero de Elea al joven Sócrates cuando, al introducir el relato, le pide que lo escuche “como si fuera un niño”, es decir, al modo en que los niños escuchan fábulas y luego traducen los actos de animales al código de los humanos. Platón tiene la intención de que todos creamos la moral del mito: debemos imitar (si no conocer) el orden y ritmo del *kósmos*.

En cuarto lugar, el relato platónico nos da algunas pautas acerca de cómo se ha de dar la *mímesis*, y por ello es fundamental prestar atención a la naturaleza compuesta del *kósmos* el cual, si bien dotado de racionalidad intrínseca, no obstante carga el lastre de su propia corporeidad, fuente de olvido. Así, nos dice Platón que después de la catástrofe cósmica y el período de destrucción, confusión y desorden, el *kósmos* “... prosigue su marcha ordenado en su acostumbrada y propia carrera, con cuidado y dominio de lo que en él había, a la vez que de sí mismo, recordando en lo posible la enseñanza de su creador y padre” (273ab).<sup>298</sup>

<sup>297</sup> En ese sentido, dice Platón: “Al no haber ninguna ciudad que los estime debidamente, esos conocimientos, ya de por sí difíciles, son objeto de una investigación poco intensa, y porque los investigadores necesitan de un director, sin el cual no serán capaces de descubrir nada, y este director, en primer lugar, es difícil que exista, y en segundo, aun suponiendo que existiera, en las condiciones actuales no le obedecerían, movidos de su presunción, los que están dotados para investigar sobre estas cosas.” (*R.* 528bc).

<sup>298</sup> “...εἷς τε τὸν εἰωθότα δρόμον τὸν ἑαυτοῦ κατακοσμοῦμενος ἦει, ἐπιμέλειαν καὶ κράτος ἔχων αὐτὸς τῶν ἐν αὐτῷ τε καὶ ἑαυτοῦ, τὴν τοῦ δημιουργοῦ καὶ πατρὸς ἀπομνημονεύων διδασχὴν εἰς δύναμιν.” (*Plt.* 273ab).

Este punto nos parece crucial para entender la concepción que Platón ofrece de la política en nuestro diálogo. Afirma que habiendo el dios abandonado, no obstante el *kósmos* sigue moviéndose ordenadamente, agregando un adjetivo que nos interesa sobremedida: “en su acostumbrada carrera (εἰωθότα δρόμον – *Plt.* 273a). Platón quiere destacar la idea de un movimiento *automatizado o inercial*. Pero precisamente por ello, resulta notable que use el término εἰωθότα, (acostumbrado) en vez de uno con tono mecanicista. El verbo ἔθω se refiere a la costumbre, a una realidad más bien práctica.<sup>299</sup> Esto nos resulta significativo porque más tarde en este mismo trabajo hemos de ver que, en el plano de la *pólis* y en ausencia de un político auténtico será necesario “conformarse” con la presencia de leyes consuetudinarias, y sospechamos que al decir esto de la “acostumbrada marcha” respecto del *kósmos* físico, Platón está pensando analógicamente con respecto a la realidad de los humanos, si es que se ha de aplicar el principio fijado de la mimesis.<sup>300</sup> Así como el *kósmos*, en su nivel mecánico sigue el camino “acostumbrado”, dado que es el camino correcto que le dejó impreso el dios, del mismo modo los hombres en la *pólis*, en su nivel práctico, obedecerán “mecánicamente” a las leyes heredadas de un buen legislador. Que en este pasaje (*Plt.* 273a) el lenguaje que describe al *kósmos* está expresamente colocado con la intención de evocar la política, creemos que lo demuestran las últimas palabras: ἐπιμέλειαν καὶ κράτος ἔχων (273a) referidas al *kósmos*, cuando se dice que, una vez abandonado por el dios, tomó el cuidado y dominio de sí mismo. Es claro que una vez más usa una terminología netamente práctica (propia de los asuntos humanos) para describir la autorregulación física del *kósmos*.

Así pues, se nos dice que el *kósmos* sigue automáticamente su camino: “... si bien al principio lo cumplía con mayor exactitud, al final, en cambio, lo hizo más torpemente. Y esto se lo causa el elemento corporal de su composición...” (*Plt.* 273b). Las palabras de Platón evocan una imagen perfectamente mecánica, como cuando un móvil va perdiendo velocidad y dirección a medida que disminuye la fuerza impresa y sortea las resistencias del entorno. Se trata de la realidad físico-material del *kósmos* despojada del elemento racional efectivamente actuante. Para ser consistente con la idea del abandono del dios debe sostenerse que este movimiento es un mero automatismo del cuerpo cósmico. Por ello, el “ponerse en orden” (ἐαυτοῦ κατακοσμούμενος) de 273a citado arriba no debe indicar un acto intelectual consciente del *kósmos* sino el hecho de que camina solo, por su propia dinámica impresa (εἰς δύναμιν). No hay aquí alusión alguna a la autonomía, sino al automatismo. Dicho automatismo no puede ser interpretado en términos de autonomía. Inclusive la autonomía, concepto más bien moderno, es exactamente contraria a todo tipo de automatismo. Un indicio de lo que sostenemos está en el uso de los términos. Platón no se refiere a la autonomía sino a la autocracia, como indican el pasaje 273a: “lo mismo que al mundo se le había ordenado ser su propio dueño respecto de su propia marcha” (ἀλλὰ καθάπερ τῷ κόσμῳ προσετέτακτο αὐτοκράτορα εἶναι τῆς αὐτοῦ πορείας). Se trata de *kósmos* abandonado por lo racional, apoyado en una naturaleza corpórea cuyo “poder” (*krátos*) se mostrará luego insuficiente. La expresión αὐτοκράτορα εἶναι se relaciona con el pasaje 273a, donde también se habla del poder propio del *kósmos*, no de autonomía: κράτος ἔχων αὐτὸς τῶν ἐν αὐτῷ τε καὶ ἐαυτοῦ.

Se trata, entonces, de un poder por defecto, de un poder deficiente, en tanto *a-lógon*. Así pues, el *kósmos* mismo puede funcionar como modelo de gobernante, pero hay que tener en

<sup>299</sup> εἰωθότα es un participio presente del verbo ἔθω (estar acostumbrado) y familia del sustantivo ἔθος (costumbre).

<sup>300</sup> Nos referimos a la pauta de imitar al *kósmos* (cfr. *Plt.* 274b)

cuenta que hay dos situaciones diferentes: la del *kósmos* guiado por principios racionales y divinos, la del *kósmos* abandonado por éstos y librado a su mecánica irracional. Seguir la pauta del *kósmos* mecánico no puede ser entonces sino un recurso de segundo orden ante la ausencia del principio racional. Entonces, lo que Platón quiere señalar es que, así como el universo puede “seguir la costumbre” y “cuidarse a sí mismo” (lenguaje antropomórfico para una realidad mecánica), asimismo los humanos pueden perseverar en una dirección o movimiento (lenguaje físico-mecánico para una realidad humana inteligente). Esto último, como acabamos de señalar, debe ocurrir si y sólo si el hombre verdaderamente capacitado para ser político se encuentra ausente. No es lo mejor, pero es preferible a una situación anómica y anárquica. No es *béltistos*, pero es *hikanós*.

Vale la pena insistir en el hecho de que, siendo el *kósmos* modelo a imitar por los humanos, hay que distinguir entre un *kósmos* guiado por dios y otro que sigue su curso por mero automatismo. En este último no hay una garantía de los resultados de los actos humanos, pues al perderse la potencia de lo racional, gana terreno la naturaleza irracional de la materia. Sospechamos que para Platón es muy importante dejar claro que no es ese el tipo de movimiento más apto para ser imitado, y por ello introduce expresamente al concepto de necesidad (*ananké*). Por ejemplo, en la continuación del párrafo citado, hace referencia a la necesidad, rasgo esencial del comportamiento de un “*kósmos* sin dios”, cuando afirma que los procesos como la concepción, el nacimiento y la muerte, se hacían “imitando al *kósmos*” y “por necesidad” (ὕπ’ ἀνάγκης – *Plt.* 274a).

En este punto podemos desembarazarnos del lenguaje mítico que nos habla de un mundo “esforzándose” por cuidarse a sí mismo siguiendo su acostumbrado camino, para tomar conciencia de ese término clave: necesidad. Precisamente, que la necesidad rija al mundo es la tesis más aborrecible para Platón, y no la da por cierta, si aceptamos su declaración de que “el intelecto es el rey de cielo y la tierra” (νοῦς ἐστι βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς – *Phlb.* 28c). Un mundo que se mueve por sí solo, puede estar bajo el gobierno de la necesidad por un tiempo con apariencia de orden, pero no puede perseverar en él simplemente en base a esa fuerza. Es por este motivo que Platón se apresura a decir luego que “... el dios que lo ordenó, al verle en difícil trance, temeroso ya de que, víctima de la tempestad y deshecho por la confusión, acabe por hundirse en el mar insondable de la desemejanza, se sienta de nuevo al timón y, cambiando las partes enfermas y dispersas en el primer ciclo que el mundo realizó por sí solo, lo ordena y, enderezándolo, lo deja al fin inmortal y exento de vejez” (*Plt.* 273de).

Si nuestra lectura hasta aquí es correcta, entonces lo que debemos imitar no es la conducta supuestamente autónoma del *kósmos*, como sostiene Lane, pues lo que Lane toma por autonomía es el tipo de automatismo que hemos descrito. En efecto, Lane recurre a la distinción entre dos tipos de imitación. La mimesis de primer orden imita exactamente la misma conducta del modelo, es una reproducción de su forma y contenido. La mimesis de segundo orden imita una forma de conducta pero no el contenido, dejando con ello un margen de autonomía y espontaneidad. Para Lane, el ser humano debe hacer una imitación de segundo orden. El problema es que Lane interpreta la conducta modélica del *kósmos* en términos de autonomía e independencia, por tanto, afirma que los humanos han de imitar esa pauta conductual: ser autónomos e independientes. Por ello, para Lane es posible, incluso, que



los humanos se alejen del camino del *kósmos*.<sup>301</sup> Nosotros no estamos de acuerdo con esta interpretación pues, como hemos dicho, el término autócrata no es aquí equivalente a autónomo. El error es visible más aún cuando Lane afirma que los humanos deben imitar la autonomía decisional del *kósmos* y tomar sus propias decisiones.<sup>302</sup> Nos parece evidente que interpretar el movimiento del *kósmos* es esos términos es tomar literalmente al mito con el interés, quizás, de forzar una interpretación modernizante de Platón. La autonomía que admira Lane es equivalente mecanicismo ciego y ateísmo para Platón.

Ahora bien, nuestro punto es que Platón aborrece la necesidad porque es sinónimo de irracionalidad, pues es un movimiento que se da sin determinación previa de un fin último o pleno. Pero también hay que reconocer que, para la realidad humana, resulta preferible seguir la pauta del movimiento necesaria a no seguir ninguna. En ese sentido resulta instructivo el movimiento del *kósmos* inmediatamente posterior a su abandono: su conducta automática, su tendencia a seguir en la vía previa, en el curso en el cual ya se encuentra o, dicho en términos políticos, en la costumbre tradicional. Si el *kósmos* es la combinación de lo racional-divino y lo irracional-corpóreo, la racionalidad mecánica es lo que el *kósmos* se ve obligado a seguir una vez que la racionalidad divina lo ha abandonado. En el *kósmos* está presente una racionalidad intrínseca, o la persistencia de directivas racionales impuestas por el dios, ya que Platón describe al *kósmos* como "... viviente y partícipe de la inteligencia recibida de aquel que lo conformó al principio" (*Plt.* 269d). Análogamente, cuando en la *pólis* no aparece entre los hombres el verdadero filósofo, lo mejor es seguir el camino impreso por las mejores leyes heredadas (cfr. *Plt.* 300c; 301a). Si las cosas son como hemos interpretado, habría que inferir que a pesar de que Platón afirma que el *kósmos* *ἐαυτοῦ κατακοσμούμενος*, se "cuida a sí mismo", esta expresión evidentemente no debe interpretarse en el sentido de que el *kósmos* sea capaz de auto-cuidado en el sentido de un ejercicio intelectual consciente y reflexivo de *epiméleia*. Esto es importante en la medida que el factor del cual Platón quiere dar cuenta, precisamente, es que en el plano de la política empíricamente existente, no es la presencia del hombre inteligente lo que predomina. El "ahora" que le toca vivir se le presenta como intelectualmente empobrecido, razón por la cual considera útil un modelo adecuado a esa situación de penuria.<sup>303</sup>

Es cierto que, a diferencia de lo que sucede con el *kósmos*, en el caso del hombre es evidente que en principio es capaz de un ejercicio racional de *anámnēsis* que le permita descifrar la racionalidad cósmica que debe imitar. Pero desde el punto de vista de Platón esto solo pueden realizarlo los auténticos filósofos, y éstos son difíciles o casi imposibles de hallar. Es esta situación fáctica de escasez de mentes filosóficas, o el hecho de que el filósofo es una *rara avis*, la que lleva a Platón a sostener que sólo queda imitar al *kósmos* en su movimiento automático. Como ya se ha deslizado, esto significa que los hombres en la *pólis* deben imitar las mejores leyes que puedan encontrar o atenerse a las ya existentes, porque éstas son la huella que el buen legislador en mejores tiempos les ha legado.<sup>304</sup> La lección que el mito nos

<sup>301</sup> "Imitation of a declining self-determination does not necessarily require decline on the part of the imitators. This Janus-face of imitation will recur in the Statesman's analysis of politics..." (Lane 1998: p. 10).

<sup>302</sup> Lane 1998: 109.

<sup>303</sup> Tal vez a esto se refiere Santa Cruz cuando afirma que Platón necesita alertar sobre "la necesidad de partir de las condiciones reales de la vida humana cuando se intenta definir al político y su función en la sociedad" (2002: 29).

<sup>304</sup> "... si hay leyes impuestas en virtud de larga experiencia y gracias a unos consejeros que consiguieran con sus benévoloos consejos y persuasiones que las fuese implantando el pueblo, una por una, quien contra tales leyes osase

deja es, al parecer, la de un conservadurismo político – legal: así como el *kósmos* persiste automáticamente en el rumbo marcado por un dios ahora “ausente”, del mismo modo los hombres persisten aferrándose a las pautas normativas del legislador racional de antaño (cfr. *Plt* 297d—e).<sup>305</sup> Este resultado no deja de ser sorprendente, pues parece contradecir la firme decisión de Platón de tratar la política como *epistēmē* en el sentido más estricto y elevado. La conclusión también parece decepcionante, al menos para los intérpretes del mito favorables al optimismo humanista de la artes prometeicas. En efecto, al privilegiar el automatismo de las viejas costumbres y leyes antiguas, imitando al *kósmos* en su curso inercial, Platón estaría optando por una solución más bien “*dóxica*” que epistémica, cosa aparentemente contradictoria con su concepción filosófica. No obstante, debemos comprender mejor el argumento platónico.

Para abordar mejor el problema, se debe considerar que Platón, en realidad, propone una solución que se coloca en dos posibles escenarios, los cuales reflejan la tensión entre lo “ideal” y lo real (lo empíricamente existente). Por un lado, ante la presencia de un verdadero político (el rey-filósofo), toda la *dóxa* debe callar, y se impone su mente esclarecida por la dialéctica. El discernimiento dialéctico es el verdadero fuego prometeico (tal como nos revela *Filebo* 16c), y es el que justifica la afirmación platónica de que el verdadero político “hace de su arte ley”.<sup>306</sup> Las leyes ceden el primer puesto a la *phrónesis* del rey-filósofo. En este sentido, la política como *epistēmē* reina plenamente y es equivalente a la edad de *Krónos*, es decir, tiempo de la pura presencia de lo divino. En este sentido, la política científica no es sólo *technē*, sino la *technē* suprema, por ello no se trata de una victoria del humanismo técnico prometeico, sino de la ciencia divina que supera al hombre pero que puede ser compartida por él. Las técnicas prometeicas, tomadas más en su dimensión epistémica de saberes que en su dimensión operativa o instrumental, no son saberes autónomos ni completos, ellas no ejercen “dirección unas sobre otras, ni sobre sí mismas, teniendo cada una su actividad propia y exclusiva, en razón al carácter particular de esas actividades” (*Plt.* 305d). Por ello, es la ciencia política la que “cuida de las leyes de todos los asuntos de la *pólis*, y todo lo entreteje...”, ella ejerce su “real acción coordinadora” de las artes particulares (*Plt.* 305e-306a). Los saberes particulares requieren ser articulados sinópticamente por un saber superior, el cual les marca la dirección y ante el cual deben responder. Si esto es así, entonces no significa que Platón meramente acepte una postura consuetudinaria y *dóxica* renunciando a sus ideales epistémicos sino que los sigue manteniendo con firmeza.

Por otro lado, ante la ausencia de semejante político “real” (dotado de la ciencia real de la política) sólo queda la segunda opción, un camino de segundo rango: aferrarse a las leyes ya existentes, entendiendo que son la huella dejada por los buenos legisladores de antaño. Así, se comprende porqué con respecto al *kósmos* y dios, se hable de dos edades y dos situaciones diferentes, con la presencia y la ausencia del dios. No tendría sentido hablar de la ausencia de dios a menos que esa situación tenga también alguna fuerza normativa, como en efecto

---

obrar, a más de cometer un error muchas veces mayor que el precedente, derrumbaría toda actividad, aun en más grande escala que los preceptos escritos. (*Plt.* 300bc).

<sup>305</sup> Este tema lo tratamos en el último capítulo. Platón considera que en la política tal como se practica contemporáneamente, existe la costumbre de no permitir que se atente contra las leyes tradicionales. Esta práctica, aunque no científica, es sin embargo un “segundo recurso” que debe permitirse por las circunstancias que venimos considerando.

<sup>306</sup> Cfr. *Político* 300c.

venimos diciendo, para la situación de una política decadente y un *pólis* donde no hay rastros del verdadero filósofo o no se le puede reconocer. Es sólo en este caso que Platón admite la solución inercial, consuetudinaria o dóxica.

En cuanto a las *téchnai*, nuestra hipótesis sostiene que Platón las relativiza en favor de una visión más bien afín a la política pastoral. Como es obvio, relativizar no equivale a suprimir aquello que es relativizado, sino más bien ponerlo en perspectiva respecto de algo con mayor rango desde un punto de vista lógico y/o real. Así, relativizar las *téchnai* prometeicas no significa negar la idea de que la escasez y desnudez del hombre le ayudaron a desarrollar saberes para salvaguardar su vida. Lo que Platón busca es mostrar la complejidad del tema de las *téchnai*, en la medida en que requieren ser analizadas desde una perspectiva tanto sinóptica como teleológica. El presupuesto fundamental de un análisis como éste es que la *pólis* es de naturaleza “cósmica”, es un *hólos*, y por ello el equilibrio, la armonía y la unidad del *hólos* es el bien supremo.<sup>307</sup> Bajo esta luz es menester considerar los objetivos particulares a los cuales tiende cada *technē* para, a su vez, encuadrarlos en el marco holístico del bien común. Es necesario *medir* el valor de cada *technē* respecto de lo que aporta a la vida de la *pólis*.<sup>308</sup> Podemos sospechar que, a los ojos de Platón, el principio isonómico de la democracia ha dejado aquí también su “perverso” efecto igualador, haciendo perder de vista cuál de entre todas las *téchnai* es la que, por su mayor valor, merece ser tenida como la *technē* supremamente conocedora y directora. En efecto, el temor de Platón era que las *téchnai* se presentaban como autosuficientes y equivalentes en valor, prometiendo cada una de ellas ser la verdadera “guardiana” de la salud política y convirtiéndose todas, por tanto, en “rivales” por el título de arte política.<sup>309</sup> Así tenemos que los médicos, poetas, sofistas y otros se presentan, todos y cada uno, como los auténticos “salvadores” de la ciudad y reclaman parte en la *epiméleia*.

Entonces, al apelar a las viejas leyes como segunda opción política, Platón no pretende rebajar el saber (*epistēmē* o *technē*) entronizando la *dóxa*. Lo que desea es evitar que los individuos se encaramen al poder esgrimando como argumento la igualdad democrática de los saberes técnicos. Existen diferencias internas en el género de las *téchnai* y éstas deben ser establecidas para poder medir a cada una según su valor. En ese sentido, el comienzo del diálogo *Político* nos ha dado la pauta. Recordemos que allí Sócrates reclamaba a Teodoro: “¿y tamaña afirmación, querido Teodoro, diremos que se la hemos oído al hombre más fuerte en cálculo y geometría?” (οὕτω τοῦτο, ὃ φίλε Θεόδωρε, φήσομεν ἀκηκοότες εἶναι τοῦ περὶ λογισμοῦς καὶ τὰ γεωμετρικὰ κρατίστου; (*Plt.* 275a) y lo corregía afirmando que el “error de cálculo” al categorizar al político, al sofista y al filósofo consistía en no saber *valorar*: “incluir a cada uno de esos hombres en la misma categoría, cuando por su valor difieren entre sí más de lo que alcanzan las relaciones señaladas por tu arte” (τῶν ἀνδρῶν ἕκαστον θέντος τῆς ἴσης ἀξίας, οἱ τῇ τιμῇ πλέον ἀλλήλων ἀφεστᾶσιν ἢ κατὰ τὴν ἀναλογίαν τὴν τῆς ὑμετέρας τέχνης - 275b). *Ises axias*, *igual valor*, es pues un término que señala una de las grandes

<sup>307</sup> “Καὶ οὕτω δὴ σύμπασα ἡ πόλις μία φύηται ἀλλὰ μὴ πολλαί” (*R.* 423d).

<sup>308</sup> Un ejemplo clásico de la discriminación valorativa realizada por el gobernante auténtico es graficado por la expulsión del arte homérico (cfr. *R.* 376c y ss.). El filósofo que tiene el verdadero saber puede discriminar cuáles *téchnai* convienen y cuáles no, para el bien de la comunidad política.

<sup>309</sup> Ya en la *República* la había caracterizado como *sophrosyne*, *sophía*, *euboulia*, afirmando en cada caso que es una “especie de ciencia” porque no delibera sobre un objeto particular sino sobre toda la *polis* en conjunto (ἀλλ’ ὑπὲρ αὐτῆς ὅλης - *R.* 428d). Le corresponde por ello ser llamada la ciencia de la guardianía (*phylakikē*): ἡ φυλακική, καὶ ἐν τοῦτοις τοῖς ἄρχουσιν οὐς νυνδὴ τελέους φύλακας ὀνομάζομεν (*R.* 428d).

claves del diálogo. Pero también la mención a “las proporciones de tu arte”, es decir, la geometría de Teodoro. En efecto, la proporción geométrica de Teodoro es capaz de hacer crecer la distancia entre las cosas, pero de lo que se trata es más bien de una geometría que las ordene y articule. Esto se encontrará en la proporción musical, en una nueva forma de *metrētikē*.

Desde entonces Platón ha dejado establecido el principio de que debemos “medir” las cosas según su valor. Debemos juzgar la realidad de modo axiológico, ello implica una mirada jerárquica hacia las cosas. Es aquí donde sale a la luz la importancia del tema de la *metrētikē*. Sabemos que en este diálogo Platón propone dos artes de la medida, una que mide considerando medidas relativas, otra que mide a partir de patrones de medida absolutos. Es por esto que sólo la *metrētikē* que mide según el valor de las cosas podrá permanecer. En presencia del auténtico filósofo, todas las *téchnai* habrían de quedar sub-ordinadas, en tanto sólo tal filósofo es capaz de conocer el fin de fines y, en función de éste, dirigir las y coordinarlas haciendo de la política un *kósmos*. Platón entonces no renuncia a los dones técnicos de Prometeo, pero los somete al dominio director supremo de la filosofía, (dialéctica). Entre la dialéctica filosófica y los dones prometeicos no hay una mera distancia geométrica, sino una proporción musical. Así, los saberes técnicos, en tanto particulares, no pueden tomar alegremente a su cargo el cuidado de los hombres, es decir, no pueden ser autónomos. Deben esperar a ser articulados en una sinfonía para la cual el arte política del filósofo dialéctico tiene la batuta. Igualmente, entre la edad de Krónos y la de Zeus no existe una mera distancia geométrica, sino una articulación musical, en el sentido de que lo ideal-divino de la edad de *Krónos* se articula con lo real-material de la edad de Zeus para constituir el *kósmos* y la vida humana como productos proporcionados.

De todo lo visto hasta aquí sobre la elaboración platónica del mito, creemos poder inferir que el drama cósmico le sirve a Platón para relativizar las *téchnai* y para poner en evidencia la complejidad del auto-cuidado humano. Platón no se ha limitado a ensalzar las *téchnai*: su versión “prometeica” difiere de la relatada por Protágoras por estar inscrita en el contexto del *kósmos*. Este *kósmos* es portador de racionalidad intrínseca aunque ontológicamente heterogénea, lo cual da pie al *mensaje normativo del relato*: el principio de *mimesis* del hombre con respecto del *kósmos*. El solo hecho de establecer la prioridad de una racionalidad divina es indicativo de la imposibilidad de una autonomía radical. Ni el *kósmos* ni los hombres tienen autonomía absoluta. Por esta misma razón es que los hombres no pueden cuidarse totalmente a sí mismos, en el sentido de que puedan bastárselas con sus *téchnai*, entendidas como saberes empíricos desarrollados progresivamente, como logros de una cultura materialista del ensayo y el error. Los humanos necesitan un pastor científico, alguien que pueda participar del conocimiento divino y que pueda dirigir a las *téchnai* humanas. Inferimos pues que el marco cosmológico del *Político* corresponde a una retórica que enfatiza la primacía de la divinidad, vale decir, de la razón y, en este sentido, el mito del *Político* sostiene la misma convicción del *Filebo*, rescatada de Anaxágoras: que el *Nous* rige el mundo. De este modo, nos recuerda constantemente la necesidad de inscribir al hombre en un plano más amplio: de lo que se trata es de recordar que “*el hombre no es la medida de todas las cosas*”.<sup>310</sup> *De lo que se trata es de que dios es la medida de todas las cosas.*<sup>311</sup>

<sup>310</sup> Como afirma Tordesillas, la concepción platónica tiene un porte ontológico que une razón, bien y medida, planteando a Dios como medida de todas las cosas (cfr. TORDESILLAS, Alonso. 1995. “Le point culminant de la

### 3.4. EL FILÓSOFO DAIMON Y LA MEDIACIÓN ENTRE LO EIDETICO Y LO EMPIRICO

Por último, si la idea de las dos edades no debe ser interpretada exclusivamente como sucesión temporal, sino que refiere a la tensión estructural entre los componentes de la realidad (lo *eidético* y lo empírico, lo divino y lo corpóreo), entonces si el cuidado perfecto de los humanos ha de ser posible, debe ser viable también una mediación y un mediador. Nuestro político o guardián no puede ser dios, pero tampoco un mero hombre. Debe ser un hombre cercano a lo divino, y éste es el filósofo, como da a entender Platón en un relato del *Fedro*. Allí se afirma que según el *Decreto de Adrastea* al filósofo le corresponde la posición más alta entre los hombres, próxima a los dioses, en virtud de su relación teórica con la verdad. El mediador es el filósofo auténtico, aquel que por su esfuerzo intelectual se eleva desde lo meramente humano hacia lo divino. Es en este sentido que la edad de Krónos viene a ser instructiva nuevamente. Una vez más, pues, nos preguntamos, ¿por qué Platón utiliza un mito tan abigarrado donde nos habla de un dios que con su cuidado impide que los hombres conozcan el trabajo, el matrimonio y la política? Nuestra respuesta, en este caso, es que la narrativa tradicional referida a Krónos no solamente hace referencia a los deseos colectivos de una vida sin penuria, sino que evoca un contenido religioso del cual Platón toma prestadas ideas que transforma filosóficamente. Una de estas ideas es la de los *daimones*.

Efectivamente, hemos visto que el cuidado en la edad de Krónos estaba organizado así: el dios cuidaba del curso del *kósmos*, y los *daimones* cuidaban del resto de los seres intramundanos. Según un estudio de Cornford, la idea de los *daimones* ha sido tomada por Platón de la religión órfico-pitagórica, la cual le es afín por su idea de la *omoiōis theō*, la igualación con los dioses. Ciertamente Platón no llega a esa radicalidad, sino a la idea de aproximarse lo más posible a los dioses. Y, efectivamente, tiene sentido que no se trate de una igualación, pues ello quitaría sentido a la idea de mediación. A Platón le interesarían los *daimones* de la vieja religión porque representan una figura mediadora entre dioses y hombres. De eso nos da cuenta precisamente en el *Banquete*, donde a través del *érōs*, el filósofo realiza la mediación entre lo sensible e inteligible. Pero a Platón no le interesa únicamente la función mediadora. En la tradición de Hesíodo encuentra también la función protectora, de la que también se apropia. En esta tradición los *daimones* son espíritus guardianes, que cuidaban de los seres humanos. Ellos procedían de hombres heroicos que en virtud de su heroísmo eran premiados convirtiéndose en *daimones*.

Hemos venido argumentando que con su mito, Platón intenta ponerse frente a la concepción protagórica del *homo-mensura*. En ese sentido, la oposición Krónos / Zeus le permite una visión más amplia que la de Protágoras, concentrada exclusivamente en la edad del hombre y, más en el Prometeo rebelde que en el mismo Zeus. Por eso hemos afirmado que Platón minimiza los saberes prometeicos. Le interesa relativizar las *téchnai* mostrando son ciegas e ineficaces para “salvar la vida” en tanto se les conciba como saberes particulares y “democráticamente” nivelados, es decir, en tanto mantengan iguales pretensiones de dirigir los asuntos humanos. Platón apunta hacia un saber eminente y trans-humano, divino, que

---

Métrétique”. En ROWE Christopher, ed. *Reading de the Statesman*, Proceedings on the III Symposium Platonicum. Sankt Augustin; Academia Verlag, pp. 102 – 11: 102).

<sup>311</sup> Cfr. *Leyes*, 716c4.

garantice un cuidado perfecto. Este es representado por el saber de Krónos y puede ser en gran medida apropiado sólo por quienes realicen el esfuerzo de la *orthē philosophía*.

Finalmente, hemos propuesto que el saber superior que Platón reclama es un conocimiento de la totalidad cósmica. Esto es así porque el *kósmos* es una realidad que, aunque corpórea y por ello entrópica y defectuosa, lleva en sí la huella de la racionalidad. Es ésta misma la que le da la condición de *kósmos*, es decir, de realidad proporcionada, bella y buena. La política no puede realizarse si no sigue por tanto la pauta del *kósmos*, lo cual es una forma indirecta de seguir a los principios inteligibles divinos y, en última instancia, al principio supremo del bien. El *kósmos* es, como la *pólis*, una realidad que encarna la tensión entre lo inteligible y lo material, entre lo ideal y lo empírico.

Ahora bien, la *pólis* es esa realidad tensa donde los asuntos humanos, presos de la contingencia y la temporalidad, no llegan nunca a dejarse informar plenamente por los principios inteligibles. En ese sentido, Platón ha enmarcado la vida política entre los dos polos, Krónos y Zeus. El primero aparece como “la edad dorada” de antaño, dicho en términos míticos o como el cuidado perfecto basado en un intelecto perfecto, dicho en términos metafísicos. El segundo es la edad actual, el ahora y, por tanto, la política empobrecida de una comunidad que no sabe discernir en qué consiste el verdadero saber o el verdadero cuidado: en otras palabras, una comunidad atea, olvidada de dios, que toma al hombre como la única medida.

Es en ese contexto donde se necesita una figura mediadora y una mediación, y sabemos por la teoría de Platón que éste es el filósofo. No podemos demostrar ampliamente esto, porque nos alargaría por otro rumbo, pero intentaremos decir lo necesario para redondear y concluir nuestros objetivos. En el diálogo *Banquete*, Platón describe a *érōs* como un *daimōn*, para luego identificar a éste con el filósofo. La naturaleza tanto de *érōs* como del *daimōn* y del *philosophós* se caracteriza por “estar en el medio” (ἐν μέσῳ ἐστίν – *Smp.* 203e) y por ello pueden cumplir la función de mediador entre los extremos de plenitud y carencia, entre dioses y hombres.<sup>312</sup> Esta función se lleva a cabo sea por la vía erótico-estética, sea por la vía intelectual-dialéctica, y la obra política bien puede ser la suprema síntesis de ambas.

Que el *érōs* y la *philosophía* sean posibles significa que el brillo del ser se da en un mundo decadente y corruptible como el nuestro, o que lo eterno puede manifestarse en nuestro ahora. En términos del *Político*, significa que la edad dorada de Krónos podría irrumpir en la edad de Zeus. El protagonista de este acontecimiento no puede ser un dios, porque es demasiado alto para los asuntos humanos (*Plt.* 275bc), pero tampoco pueden ser *hoi anthrōpoi*, por ser demasiado humanos: la figura apropiada es la del mediador, el hombre capaz de compartir la vida de los dioses por medio de la *theōría*: el *philosophós*. Es por ese motivo que a Platón le interesaba resaltar su condición de *daimōn*.

Así, la edad de Krónos y la edad de Zeus no quedan separadas por un abismo infranqueable. A pesar de que, cuando uno lee el *Político* parece como si Platón saltara de Krónos a Zeus, del dios pastor al pastor humano, sin “decidirse” por cuál de los dos tomar el modelo correcto, la realidad es que la respuesta está en el ser intermedio, el filósofo tal como él lo concibe, es

<sup>312</sup> “πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ” (*Symp.* 203de).

decir, un ser casi divino en virtud de su preparación en un conocimiento sistemático de la totalidad.

Es por esto que en el mito del *Político* la figura de los *daímones* no es arbitraria ni irrelevante, es parte fundamental del entramado narrativo y conceptual. Al evocar a los *daímones*, Platón ofrece una esperanza en la posibilidad de una política auténtica dado que, si la figura del dios es demasiado elevada y la de los *anthrōpoi* demasiado pobre, el filósofo auténtico, en tanto es *daimōn*, puede hacer la mediación entre un saber absoluto y una realidad siempre contingente e inestable, amenazada por la disolución. Los *daímones* en la imaginería tradicional son, como relata Hesíodo, una raza de oro que vivió en la edad de Krónos entre abundantes bienes y por ello al morir adquirieron ese rango. La función de los *daímones* era morar en la tierra como guardianes, son los espíritus protectores de los hombres mortales (φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων – *Hes.* 120). Los *daímones* recibieron además el privilegio real (γέρας βασιλῆιον – *Hes.* OD., 125) de vigilar que se mantenga la justicia y donarles toda clase de bienes a los hombres. Su situación era indudablemente intermedia, fueron hombres (de oro) que vivieron como dioses y fueron amados por ellos, para después de morir seguir habitando entre hombres protegiéndolos. Se explica por qué Platón se interesó en apropiarse de esta figura religiosa, pues es visible que reúnen muchas características que encuentra también en el verdadero filósofo.

En efecto, el diálogo *Cratilo* puede ser útil para explicar el interés de Platón en esta figura mitológica. Precisamente, allí se ocupa de hacer una etimología de cuatro términos: *theós* (θεός), *daímon* (δαίμων), *hērōs* (ἥρως), *anthrōpos* (*Cra.* 397e). Apelando a Hesíodo, Platón recuerda que los primeros hombres, llamados raza de oro, al morir pasan a ser llamados “*daímones* subterráneos”; “nobles, resguardan del mal, guardianes de los mortales hombres” (*Cra.* 398a). Platón interpreta que para Hesíodo los hombres de oro son denominados tales por ser “ἀγαθόν τε καὶ καλόν” (*Cra.* 398a). Luego hace un silogismo para argumentar que los buenos y bellos son los sabios y, por tanto, los verdaderos hombres de oro, y por tanto δαίμωνιος, son los sabios (*Cra.* 398b). Platón trasladaba así una idea que la religión órfica y pitagórica podía buscar llevar a la *práxis* por medios rituales, para mostrar que esa condición de ser privilegiado y mediador podía conseguirse con una adecuada educación intelectual y moral. Según la etimología que nos presenta, el sabio (δαίμων) es *daímon* (δαίμων) (*Cra.* 398b). Ya sabemos, entonces, que la mediación no está encargada al misticismo ni a la violencia, sino que consiste en el trabajo demiúrgico fundamentado en un trabajo del intelecto, en el esfuerzo teórico del filósofo.

Pero el *Cratilo* todavía ofrece más pautas. Hecho lo anterior, Sócrates parte del nombre “*héroes*” (ἥρωες), afirmando que la experiencia del *érōs* (ἔρωες) es el origen de los héroes, y el término “*érōs*” de “*héroe*.” Esto sería así, sea porque nacen de un mortal e inmortal, sea porque hacen preguntas (ἔρωτῶν) (*Cra.* 398 de). Las asociaciones pueden ser arbitrarias y algo confusas, pues dice, por ejemplo, que hacer preguntas es ser sofista y orador. A pesar de todo, los pasajes citados del *Cratilo* parecen indicar la intención de identificar los términos “bueno y bello”, “de oro”, “sabio”, “hacedor de preguntas”; “*daimōn*”, con lo cual nos da una pista sobre el concepto importante, más allá de la ironía que pueda haber en estas líneas acerca de la arbitrariedad de los etimologistas o los que imponen nombres a las cosas. Platón está jugando con la tradición lingüística y religiosa para reelaborarlas en su propio concepto. El núcleo de asunto es, entonces, que la condición de *daimōn* le corresponde por derecho al filósofo, el que pregunta y el que sabe. De este modo se justifica una propiedad que la

tradicón religiosa ha atribuido siempre al *daímōn*: la proteccón de los seres humanos, solo que ahora queda re-definida filosóficamente. No es extraño entonces que los auténticos gobernantes de una buena *pólis*, en la *República*, sean denominados *phylakoi*. Se dice que si Platón llama a sus gobernantes de ese modo no es porque quiere evitar los términos tradicionales de éforo o arconte, sino porque quiere trasladarles la función vigilante y protectora que la tradición veía en los *daímones*. Los gobernantes de *Kallipolis* son ante todo *daímones* protectores de una ciudad que de otro modo se hunde en la inestabilidad. Nótese que Platón no se limita a tomar prestados de la religión a los *daímones*: como hemos visto, retiene su función de guardianía, pero la redefine en términos filosóficos, fundamentándola en el saber. El filósofo es quien, conocedor de la huella racional en el *kósmos*, guía a la *pólis*, ayudando a mantener el recuerdo de lo divino y los principios supremos.

Por otro lado, la figura platónica del *daímōn* explota y reelabora otro rasgo proveniente de la figura mítica, su condición intermedia, que es crucial tanto para hacer eficaz la proteccón como la mediación entre los planos de lo eterno y del devenir, del cuidado perfecto y la política del “ahora”. El *daímōn* filosóficamente interpretado es, pues, un ser mortal por su condición corpórea, pero es divino por su participación en el conocimiento de las Formas y los principios supremos.<sup>313</sup> La derivación del héroe a partir de *érōs* se presenta entonces como una sugerencia de que el nuevo héroe es el filósofo, a quien el *Banquete* ya se ha encargado de definir como esencialmente erótico. Respecto a la importancia de su función mediadora, vale la pena recordar todo un pasaje del *Banquete*:

Interpreta y comunica a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses, súplicas y sacrificios de los unos y de los otros órdenes y recompensas por los sacrificios. Al estar en medio (ἐν μέσῳ) de unos y otros llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo. A través de él funciona toda la adivinación y el arte de los sacerdotes relativa tanto a los sacrificios como a los ritos, ensalmos, toda clase de mántica y la magia. La divinidad no tiene contacto (οὐ μίγνυται) con el hombre, sino que es a través de este *démon* como se produce todo contacto y diálogo entre dioses y hombres, tanto como si están despiertos como si están durmiendo. Y así, el que es sabio en tales materias es un hombre demónico (ὁ μὲν περὶ τὰ τοιαῦτα σοφὸς δαιμόνιος ἀνὴρ), mientras que el que lo es en cualquier otra cosa, ya sea en las artes o en los trabajos manuales, es un simple artesano (ὁ δὲ ἄλλο τι σοφὸς ὢν ἢ περὶ τέχνας ἢ χειρουργίας τινὰς βάνουσος)<sup>314</sup>. Estos *démons*, en efecto, son numerosos y de todas clases, y uno de ellos es también Eros. (*Symp.* 202e-203a)

El filósofo que asciende a los niveles más altos de la contemplación teórica, según nos cuenta el *Fedro*, es el más próximo a los dioses (*Phdr.* 148a). Pero, como enseña Diótima en el *Banquete*, lo propio del *érōs* no es solo aspirar a lo deseado y morar contemplándolo, sino engendrar. Parte importante del cuidado *daimoniaco*-filosófico es, pues, el producir –si bien de modo mediato, porque el filósofo no es *ergatikós*– la gran obra que es la buena *pólis*. Esta dimensión demiúrgica del filósofo revela que la mediación entre lo inteligible y sensible, entre el cuidado perfecto y la política imperfecta, es posible no sólo en el plano intelectual y

<sup>313</sup> “ὄηλον δὴ, ἔφη, τοῦτό γε ἦδη καὶ παιδί, ὅτι οἱ μεταξὺ τούτων ἀμφοτέρων, ὧν ἂν εἴη καὶ ὁ Ἔρως, ἔστιν γὰρ διὰ τῶν καλλίστων ἢ σοφία, Ἔρως δ’ ἐστὶν ἔρως περὶ τὸ καλόν, ὥστε ἀναγκαῖον ἔρωτα φιλόσοφον εἶναι, φιλόσοφον δὲ ὄντα μεταξὺ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς. αἰτία δὲ αὐτῶ καὶ τούτων ἡ γένεσις: πατὴρ μὲν γὰρ σοφοῦ ἐστὶ καὶ εὐπόρου, μητὴρ δὲ οὐ σοφῆς καὶ ἀπόρου.” (*Symp.* 204b).

<sup>314</sup> En esta diferencia entre el *daímōn* y el *bánausos* encontramos una explicación más de la clara superioridad que se le da al filósofo como político, por sobre los expertos en todas las otras artes.



contemplativo, sino en el práctico-poético. No sólo el filósofo protagoniza la mediación sino que, como *daimōn*, hace partícipes de ella a los *anthrōpoi*, articulados en la *pólis* bella y buena. Tal es su función de daímon, otra vez, tal como lo define el *Banquete*:

Así pues, Platón insiste en que la política es ciencia, no cualquiera sino la más difícil y elevada. Pero también afirma que en los tiempos actuales no se encuentra un verdadero político, porque si éste es como lo acabamos de describir, más bien es imposible que surja, porque los hombres lo que hacen es prohibir la investigación y perseguir al investigador. Los problemas de hecho, por supuesto, no son una objeción a la propuesta teórica. Por eso, a pesar de todo, Platón está a la espera de la oportunidad, del aparecer del *daimōn* capaz del cuidado perfecto de los asuntos humanos.



**CAPÍTULO 4**  
**CAYADO Y CORONA:**  
**EL MODELO PASTORAL Y LA DEFINICIÓN DE LA CIENCIA POLÍTICA**

*¡Pastores. del campo, triste oprobio, vientres tan sólo!*

*Hesíodo - Teogonía*

En el capítulo anterior hemos argumentado que el tiempo de Krónos y el tiempo de Zeus le sirven a Platón para mostrar, entre otras cosas, que la conquista humana de las *téchnai*, en virtud de la cual los humanos se pretenden autónomos creadores de su propio mundo, debe ser relativizada. Se busca evidenciar que, lejos de ser autónomos, los hombres pertenecen al contexto del *kósmos* que les impone la norma de seguirlo e imitarlo. Hemos argumentado que con la comparación entre la *epiméleia* perfecta de la edad de Krónos y los ensayos y errores de los hombres de la edad de Zeus, Platón quiere mostrar que el hombre no es la medida de todas las cosas, sino Dios y los entes más divinos, como el mismo *kósmos*. Dicho de otro modo, quiere rebajar el exceso de confianza humanista producido por la idea de las *téchnai* como vehículos del progreso humano, pues esta concepción va de la mano con un declive del vínculo al Todo, así como con de un ascenso del escepticismo respecto a verdades absolutas. Cortar el nexo con el orden racional, implica perder el criterio moral respecto del cual se contrastan las obras y palabras de los hombres. Recordemos, sino, las afirmaciones de Platón respecto del filósofo, el modelo del mejor hombre: “...como los objetos de su atenta contemplación son ordenados, <los filósofos> están siempre del mismo modo, no se hacen daño ni lo reciben los unos de los otros y responden en toda su disposición a un orden racional, por eso ellos imitan a estos objetos y se les asimilan en todo lo posible” (R. 500c).

La edad de Krónos está, entonces, para recordarnos que existe lo perfecto y divino, - precisamente aquello que alcanza el auténtico filósofo- por más que nuestra realidad fáctica parezca alejarse muy lejos de ello. Recordemos que la tradición mitopoética describe dicha edad como idílica:

De oro fue la primera raza de hombres perecederos creada por los Inmortales, moradores de las mansiones olímpicas. Existían en tiempo de Crono, cuando este reinaba en el cielo. Igual que dioses vivían, con el corazón libre de cuidados, lejos y a salvo de penas y aflicción. La mísera vejez no les oprimía, sino que, pies y manos siempre inalterables, se gozaban en festines, exentos de todos los males. Morían como vencidos del sueño. Bienes de toda índole estaban a su alcance: la fecunda tierra, por sí sola, producía rica y copiosa cosecha: ellos,

contentos y tranquilos, vivían de sus campos entre bienes sin tasa. Una vez que la tierra cubrió esta raza, desde entonces ellos son, por voluntad de Zeus supremo, los Genios buenos, terrestres, guardianes de los mortales hombres, los que vigilan sentencias y perversos actos, y vestidos de bruma se extienden por toda la tierra —distribuidores de riqueza: tal es la dignidad real que recibieron. (Hesíodo, 109-139)<sup>315</sup>

Del mitologema de la edad de Krónos recoge Platón su contenido más atractivo para la mentalidad popular: la promesa de una vida de abundancia y felicidad, para relocalizar las condiciones de posibilidad del cuidado perfecto en el concimiento divino y, vicariamente, filosófico. El auténtico filósofo es el hombre que no es un mero *anthrōpos* sino “casi un dios”, por muy difícil que sea encontrar alguien así. Con todo, a éste le corresponde establecer la mediación entre la *epiméleia* perfecta de dios y la deficiente de los “meros hombres”. No por casualidad lo categorizará como δαίμονες, re-definiendo también aquí la tradición al convertir a los antiguos “genios” en mucho más que meros fantasmas protectores.

Hay un detalle realmente significativo que debe notarse: Platón expresamente menciona el nombre “Krónos” (*Plt.* 269b) que aparece en tanto protagonista de la tradición oral que hemos citado arriba. Esta denominación aparece también en las ampliaciones idiosincráticas que hace Platón al mitologema tradicional, concretamente, las descripciones fantásticas y delirantes como el nacimiento autóctono de hombres adultos y la inversión del proceso vital (cfr. *Plt.* 271 ac). Platón deja al lector la mayor parte de la depuración racionalista del mito, pero lo cierto es que con esta evocación de tanto atractivo psicológico, (nos referimos a Krónos y la edad dorada) pretende seducir a los oyentes para dejarles esta moral: la *epiméleia* divina es perfecta. Este recurso sería tanto más eficaz en épocas de crisis, como en el siglo IV, cuando la famosa edad dorada prácticamente se convierte en “slogan de las sectas filosóficas y religiosas insatisfechas con el orden vigente”.<sup>316</sup> En este sentido, es necesario insistir en que los aspectos que Platón resalta en su propia lectura son el cuidado intensivo y extensivo del dios, gracias al cual se garantiza la ausencia absoluta de necesidad y por tanto la irrelevancia del trabajo. Platón transmite esas ideas a través de imágenes hiperbólicas. Igualmente es de notar la insistencia en el rol de los δαίμονες quienes, ya des-mitologizados, no serán otra cosa que los filósofos capaces de garantizar orden y buena distribución en virtud de su saber:

el dios dirigía y cuidaba ante todo el movimiento circular en su totalidad, lo mismo que ahora, e igual se hacía por regiones: todas las partes del mundo estaban distribuidas bajo el mando de dioses que las gobernaban. Y así, también los animales se hallaban distribuidos por especies y rebaños entre genios divinos al estilo de pastores, que se bastaban en todo por sí mismos cada cual para atender a los que estaban confiados a su guarda, de forma que nada había en estado salvaje, ni se devoraban unos a otros y no existía ente ellos guerra ni disensión de ningún género (*Plt.* 271de).

Suponemos entonces que la evocación de los contenidos míticos tradicionales obedece a la intención retórica, psicagógica, de “sembrar” en el alma del oyente la idea, o mejor, la

<sup>315</sup> Hesíodo. 1974. *Los trabajos y los días*. González Laso, Antonio (trad). Madrid: Aguilar.

<sup>316</sup> Cfr. VIDAL-NAQUET, Pierre. 1978. "Plato's Myth of the Statesman, the Ambiguities of the Golden Age and of History." *Journal of Hellenic Studies* 98: 132-141 (p. 134). Los cínicos eran un ejemplo del uso subversivo de la edad de Krónos, al identificarla como edad dorada desde la cual se somete a crítica el orden cívico existente.

imagen, de la divinidad como auténtica garante del orden y la felicidad y, por otro lado, la existencia de seres dotados de capacidad protectora respecto de los hombres. Sobre esta base de creencias eikásicas Platón puede elaborar luego, conceptualmente, las ideas de orden cósmico y el rol del filósofo.

Por otro lado, es interesante reparar en el hecho de que cuando Platón ya adopta un discurso filosófico-cosmológico, ya no habla de Krónos sino de un dios como rector del *kósmos* (cfr. 269c-270b). Esta expresión enigmática e indeterminada la utilizará en otros pasajes de tipo cosmológico, como por ejemplo en 271d, donde se afirma que “el dios dirigía y cuidaba ante todo el movimiento circular en su totalidad”. Queda al lector investigar si ese dios al que se refiere indeterminadamente es el mismo Krónos o, como en los anteriores casos, una entidad de la que se puede dar razón. Podemos sospechar que no es lo primero, pues sugerimos que, en cuanto Platón aborda el problema metafísico-cosmológico, son irrelevantes las figuras del mito. En cambio, en cuanto aborda el problema político y pedagógico, las imágenes familiares del mito son más eficaces para transmitir su convicción de que la vida feliz está ligada a la divinidad y no a un mundo que se ha olvidado de los dioses.

La objeción que podría plantearse a nuestra interpretación es que *Krónos* no parece ser un dios tan adecuado para garantizar un cuidado perfecto. Se trata del dios desde siempre cargado de odio contra su padre, castrador del mismo y devorador de sus propios hijos. Y, sin embargo, la tradición lo presenta también como el gran rey que abre la edad de oro. Esta ambivalencia por un lado parece consistente con un diálogo que, tal como venimos comentando, está marcado por las tensiones y las ambigüedades. Pero Platón quizá pretende usar esta característica para obligarnos a discriminar cuál de las asociaciones a la imagen de Krónos es la pertinente. Los dioses y héroes fundadores han abierto el campo para la justicia y la política a base de actos de crueldad y violencia. Los atenienses, han denominado “edad de oro” a la tiranía de Pisístrato, con todo y sus transgresiones. Pero Platón, como veíamos en el capítulo anterior respecto a los *daímones*, no se limita a continuar la tradición mitopoética. El dios garante de una nueva edad de oro no desborda en *hýbris* y *krátos*, sino que se basa en el *Nóus*. Quizá por eso deberíamos hacerle caso a una de las tantas bizarras etimologías del *Cratilo* pues, en efecto, entre una ironía y otra, Platón suele entretrejer semillas de sus convicciones sobre lo verdadero y correcto. Nos referimos a un pasaje de ese diálogo, donde Sócrates afirma que el nombre *Krónos* está puesto cfccccon exactitud, porque orginalmente significa “mente clara” o “pureza del intelecto”: “Podría parecer insolente, si se oye de repente, el que <Zeús> sea hijo de Krónos y, sin embargo, hay buenas razones para que Zeús (*día*) sea hijo de una gran «inteligencia» (*diánoia*), pues Krónos significa «limpieza» (*kóros*), no muchacho, sino la «pureza» sin mezcla de la «mente» (*kóros nouí*) (*Cra.* 396b). Si lo que la figura mítica de *Krónos* simboliza para Platón es esta claridad intelectual, entonces se hace más comprensible el que lo coloque como fuente de la vida en la edad de oro. Claro está, para asumir esta lectura, que es la nuestra, hay que superar el efecto cómico que produce la genial ironía de Platón al llamar “mente clara” al dios “de mente retorcida”. Por lo demás, es comprensible que alguien con profundo interés pedagógico, como Platón, se tome el trabajo de racionalizar el mito acomodando sus figuras contradictorias e inmorales de modo que queden convertidos en imágenes edificantes y hasta filosóficamente psicagógicas.

Pero entre las connotaciones de la figura tradicional de *Krónos* no solo está la del dios de “mente retorcida” sino también la del buen rey que trae la abundancia y bienestar en la edad

dorada. Aquí entra en juego la imagen del rey-pastor, benevolentemente guardando a su rebaño. Esta asociación de Krónos con los reyes – pastores arcaicos, pensamos, le interesa a Platón porque intenta reivindicar, al menos en parte o de modo re-elaborado, la política pastoral. El núcleo valioso que cree encontrar y pretende conservar de la política pastoral es, sugerimos, el cuidado. La *epiméleia* es, dentro de este paradigma, asunto del *phylax*. La *phylakía* implica en Platón la *vigilancia*, echar la mirada abarcante sobre el micro-cósmos que cuida y, por otro lado, la *protección* de los pastoreados, en la medida en que son vulnerables. Krónos aparece como el pastor y guardián más eficaz: nada escapa a su cuidado, a nadie le falta nada, no hay *stásis*. La imagen del dios - pastor se emparenta por eso con la del guardián o *daimōn* protector del que ya hablamos. Vemos por ejemplo que en la *República* Platón introduce esta idea y necesidad de los *phylakoi*.<sup>317</sup> Los guardianes tienen la función de preservar el *hólos* político evitando el surgimiento de deseos desintegradores y desestabilizadores. Para ello han sido primero educados como “... buen guardián de sí mismo y de la música que ha aprendido”, como alguien que se comporta de acuerdo a “leyes del ritmo y la armonía” (R. 413e) pues éstas son la clave de la salud propia y de la *pólis*. Esa música *sui generis* de la que habla es una ciencia matemática, aquella que ve en la proporción la clave de la naturaleza cósmica de todo lo real. Desde esa perspectiva, las bases de la salud que el guardián debe cuidar en la *pólis* son su unidad y estabilidad, si es que creemos que “... las cosas más perfectas son las menos sujetas a transformaciones o alteraciones...” (cfr. R. 380e).

Ahora bien, si el objetivo es prescindir de la imaginería mítica y quedarnos con el residuo racional, éste consiste en la presencia de un principio divino que rige al *kósmos* y lo conserva, principio al cual puede llamarse simplemente dios, al margen los nombres de las representaciones culturales de la divinidad. Este dios – principio sigue siendo el arquetipo del guardián humano de la *República*. Efectivamente, cuando Platón describe las funciones del dios, lo que nos dice es que dirige y cuida el movimiento del *kósmos* (τῆς κυκλήσεως ἤρχεν ἐπιμελούμενος ὅλης ὁ θεός - *Plt.* 271d). *Afirma* además Platón que el dios cumple su función ayudado por *ciertos* pastores divinos (νομῆς θεῖοι), *ciertos daímones* quienes tienen el encargo de cuidar cada uno regiones específicas así como a las distintas especies animales (271d).<sup>318</sup> Así pues, parece que estamos ante una analogía: Así como el dios gobierna a través de los guardianes, del mismo modo el filósofo gobierna a través de sus propios vicarios, los que poseen diversos saberes subordinados a la ciencia política.<sup>319</sup>

Que la función del dios y de los *daímones* es el cuidado queda confirmado también por un pasaje según el cual cuando dios soltó el timón del *kósmos*, aquellos “abandonaron a su vez la parte del mundo confiada a su cuidado (ἀφίεσαν αὖ τὰ μέρη τοῦ κόσμου τῆς αὐτῶν ἐπιμελείας -272e273a), trayendo como resultado la destrucción de la armónica realidad cósmica (φθορά). El cuidado del dios y los *daímones* se expresa, primordialmente, como “ordenamiento”. El dios, primero, “ha ordenado” al *kósmos* (cfr *Plt.* 273d). Cuando el *kósmos* entra en *aporía* y está al borde de la disolución, nuevamente aparece el cuidado como re-ordenamiento o recuperación de la estructura perdida: “... el dios que lo ordenó, al verle

<sup>317</sup> Precisamente, cfr. la nota 54. de Pabón y Fernandez-Galiano en su traducción de la *República*, donde señalan respecto de 375a, pasaje en que se pasa de la segunda *polis* a la tercera: “Es la primera vez que aparece la palabra técnica “guardianes””, remitiendo también a *Lg* 424b.

<sup>318</sup> Es interesante que al referirse a los *daímones* también lo haga de modo indefinido.

<sup>319</sup> En realidad en el plano humano hay una triple subordinación: el filósofo imita al dios pastor, los auxiliares imitan al rey-filósofo.

en difícil trance, temeroso ya de que, víctima de la tempestad y deshecho por la confusión acabe por hundirse en el mar insondable de la desemejanza, se sienta de nuevo al timón, y cambiando las partes enfermas y dispersas en el primer ciclo que el mundo realizó por sí solo, lo ordena y, enderezándolo, lo deja al fin inmortal y exento de vejez.” (*Plt.* 273d). El orden garantiza la “salud ontológica” de las cosas y del mundo, y por ello es la función primordial del dios y de los pastores divinos menores. En el caso de la *pólis*, el peligro del cual ha de ser resguardada es la disolución, en sus aspectos moral y político principalmente. La clave para evitarlo está en “la música que <el guardián> ha aprendido” y en las “leyes del ritmo y la armonía” (*R.* 413e), pues con la mirada puesta en ellas puede aquél ordenar (*kosmesai*) a la ciudad. La objeción que surge ante esta concepción pastoral de la política es que se trata de una que no considera la autonomía de los individuos: ¿acaso la política puede ser pensada realmente como pastoreo de hombres? Intentamos mostrar que para Platón la respuesta es parcialmente afirmativa. Si nuestra interpretación resulta correcta, se deducirá que el modelo o paradigma del pastor está lejos de ser algo que debe ser corregido como erróneo y totalmente superado. Así, la hipótesis que pretendemos explorar aquí es que el modelo pastoral no es totalmente descartable y que su defecto puede tener que ver con su falta de determinación conceptual, pero no con la ausencia de sentido.

#### 4.1. LA CRÍTICA DEL PREJUICIO ARISTOCRÁTICO DEL PASTOR

En el diálogo el *Político* se presentan dos paradigmas que sirven de guía a las divisiones dialécticas por medio de las cuales se busca la definición de la política, éstos son el arte de pastor y el arte del tejedor. Es común que se interprete al paradigma del pastoreo como parte de un intento fallido de definición y que la política pastoral sea criticada, no sólo por los lectores como un error del autor, sino por Platón mismo, quien la habría propuesto inicial e intencionalmente con el fin de que se perciba el defecto. ¿Qué razones tendría un autor para proponer algo que sabe erróneo? La respuesta sensata es: ejercitarse en dialéctica. A decir verdad, hay motivos para creer que Platón presenta el modelo pastoral para criticarlo. Efectivamente, al concluir la definición de la política inspirada en el pastor, el extranjero de Elea, conductor de la investigación dialéctica, afirma que se han cometido errores: “... el tema ha sido, desde luego, definido en ciertos aspectos, pero sin que esa definición haya quedado entera y perfectamente elaborada” (*Plt.* 267cd).<sup>320</sup> El extranjero relaciona la naturaleza del error con la falta de precisión. La descripción alcanzada puede que incluya muchas determinaciones que, aunque válidas, no capten la esencia. El objetivo manifiesto del diálogo es la definición eidética del político. En ese contexto, la dificultad para lograr una definición certera es expresada por Platón con una metáfora homérica que evoca la recuperación del trono por parte de Odiseo. En efecto, éste debe tener suficiente *mechanē* como para desenmascarar a sus rivales. La *mechanē* para Platón es la dialéctica. Los rivales son difíciles de descartar, porque pueden ser semejantes en apariencia o pueden ser especies

<sup>320</sup> Este tema concierne a cómo llevar un procedimiento dialéctico bisectivo para llegar al objetivo de la definición eidética. Platón ha mostrado dos caminos, uno corto y uno largo. El corto da rápido con la esencia, pero por precipitación resulta siendo una reposición irreflexiva de los prejuicios corrientes como cuando, al definir sobre quién gobierna la política, el joven Sócrates se apura a dividir a los animales en bestias y hombres, siendo estos últimos el término buscado (cfr. *Plt.* 262). Para corregir ese mal paso, se sigue luego un camino largo y rico en determinaciones, pero que tampoco da con la esencia, pues no basta desarrollar mecánicamente divisiones bisectivas, si éstas captan sólo diferencias extrínsecas a la esencia o *eidōs* buscado. Esto lo muestra Platón cuando, después de un largo y tedioso recorrido, definen al sujeto del gobierno político como el hombre, por diferencia respecto del cerdo (*Plt.* 266d). Era evidente que es preferible tomar como diferencia específica la racionalidad humana, en vez del número de patas.

afines a la del político, como los pretendientes eran respecto de Odiseo. La definición de pastor, se nos dice, no ha logrado esta separación de los rivales que aspiran al trono del varón real (*Plt.* 268cd). En ese sentido, da la impresión de que la propuesta del modelo pastoral ha sido otro “error de cálculo”.

Ahora bien, bajo el supuesto del error señalado, el extranjero de Elea introduce un mito que debe contribuir a dar con la correcta definición (cfr. *Plt.* 268de). Se trata precisamente del mito de las edades de Krónos y Zeus. No obstante, sostenemos que la sugerencia del error debe ser interpretada con precaución, y que tomar el asunto al pie de la letra puede llevar a concluir –incorrectamente– que Platón rechaza en su totalidad el modelo pastoral. Al contrario, sugerimos que éste tal vez contribuya de modo significativo a la definición apropiada del político. La mención del error no debe llevar necesariamente al abandono del modelo pastoral completo, más aún cuando el largo relato que Platón ha de introducir, supuestamente para corregir la pastoral, es una narrativa sobre el pastor del *kósmos* (Krónos). Así pues, habiendo terminado “fallidamente” la primera definición, es lector debe disponerse a experimentar “el trabajo del mito” pues, con todas sus fantasías y pleonasmos, este relato no es una digresión arbitraria sino que busca echar luz sobre el tema político. El mito tiende un horizonte de sentido en cuyo contexto se podrá lograr una mejor definición.<sup>321</sup> La pregunta pendiente es, entonces, cómo podría contribuir el modelo pastoral a definir correctamente la política a pesar de todo. Una posibilidad sería que lo haga por vía negativa. Podría ser que Platón lo utilice para detectar lo que no es ni puede ser el político. En este sentido, el modelo pastoral cumpliría una función crítica con respecto a la política realmente existente. Platón tematizaría la pastoral política con el fin de evidenciar lo que no podemos querer, además de criticar la mala política de su tiempo. En esta línea argumentan Lane, Miller y Griswold, cada uno con diferentes matices. Nuestra hipótesis es, como hemos esbozado, que Platón tiene una actitud crítica hacia el modelo pastoral, pero no lo rechaza en su totalidad.

La propuesta que hacen algunos autores como Lane es que Platón somete a crítica el prejuicio del rey-pastor. La creencia de que el político es un pastor de hombres procede de una tradición muy extendida y antigua.<sup>322</sup> Este presupuesto debía estar profundamente internalizado en la mente griega ya que su fuente es el “gran educador de la Hélade”, Homero. El arraigo de este prejuicio explicaría la naturalidad con la cual el joven Sócrates acepta la idea propuesta por el extranjero de que el político es un pastor. Es evidente que la figura sería políticamente desfasada para el siglo V, pero en la época de Platón la imagen de un rey poderoso, cuya voluntad es ley, bien podía ser atractiva para algunos, sobre todo considerando la inestabilidad política. En el *Gorgias* Platón da testimonio de cómo la

<sup>321</sup> Diversos autores coinciden en que el rol del mito es trazar un sentido que oriente mejor la división dialéctica. Griswold: "Myth provides de "synthetic" discourse about the "whole". The opening diareseis of the dialogue make especially clear that one cannot divide without some general story in mind which informs as to where to divide and towards what end." (p. 183). Lane no duda de que el relato tiene una función argumental seria, como tocar tres temas fundamentales del diálogo: la medida, el paradigma y la política (LANE, M. S. 1998. *Method and Politics in Plato's Statesman*. Cambridge University Press: 99). En general estos autores ven en el mito la intención de corregir el error pastoral. Por ejemplo, lo que más le interesa destacar a Lane es la lección política: “The moral remains clear: in the age of self-provision and self-determination, humans must imitate the cosmos by providing for and determining the course of their own survival” (p. 110).

<sup>322</sup> El punto ha sido claramente observado por COULOUBARITSIS, L. 1995. “Le Paradigme Platonicienne du tissage comme modèle d'une société Complexe» *Revue de philosophie ancienne*, Tome XIII, n° 2, pp. 107 – 162.; p. 109.

posibilidad del rey - pastor seguía siendo seductora, aunque en este caso se trata de una concepción pervertida y, por ello, no la que él mismo sostiene. En el pasaje Sócrates conversa con Calicles y, a la pregunta sobre quién es el hombre más feliz, responde el segundo con toda naturalidad: “el rey de Persia”, es decir, la encarnación, para la mentalidad popular, del que hace lo que le viene en gana.<sup>323</sup>

Ahora bien, el contexto de origen de la imagen está en las antiguas aristocracias y su correlativa concepción el poder.<sup>324</sup> Entonces los reyes eran vistos como hijos de dioses. Su fuerza todopoderosa y la impenetrabilidad de sus pensamientos e intenciones hacía que se los viera como “fundamentalmente superiores a otros hombres”.<sup>325</sup> Esta alteridad que muestran frente a los súbditos, en cuanto a poder y fuerza, se refleja políticamente en el monopolio del *lógos* y en el privilegio del “secreto”.<sup>326</sup> Así, dado que ejercen su poder fuera de toda cuestión, sus decisiones son incontrovertibles. A pesar de ello, eran considerados padres proveedores y cuidadosos protectores. Es, pues, claro, que en su contexto arcaico, los reyes-pastores encarnaban una forma despótica del poder político. A nosotros nos toca examinar hasta qué punto Platón aprueba o desaprueba esa concepción. Poner en tela de juicio la figura aristocrática del rey implicaría tal vez renegar también de la del pastor. Y, como reconocíamos, efectivamente Platón menciona un error relativo a la definición pastoral de la política: “... al preguntarnos por el rey y el político del ciclo y generación actuales, hablamos del pastor del período contrario, el que cuidaba el rebaño humano de aquel tiempo —y esto, siendo el dios, y no mortal—: en lo que cometimos un gravísimo error” (*Plt.* 275a). Platón nos estaría advirtiendo lo siguiente: no vayamos a dar demasiado honor al pastor humano, confundándolo o identificándolo con el pastor divino. Dar el honor indebido, por supuesto, es un “error de cálculo”, es decir, de juicio estimativo, pues la verdad no es indiferente al valor.

Según M. S. Lane, el objetivo de la narración es precisamente advertir sobre la necesidad de no dejarse arrastrar por el ancestral prejuicio de que los reyes son pastores de hombres. Esta idea tan internalizada entre los griegos, aún a pesar de la desaparición de las monarquías en los siglos V y IV, se explica por la presencia de “expectativas tenaces sobre el gobierno y su casi sinónimo: reinado”.<sup>327</sup> Es por esto que se busca producir una alienación respecto de las creencias persistentes, de modo tal que se corten las “delusiones de grandeza” que afectan a la política.<sup>328</sup> Así, Lane opina que el relato de la edad de Krónos es un recurso que, alienando al lector por medio de sus figuras hiperbólicas y fantásticas, le lleva a detectar lo que no es y lo

<sup>323</sup> Por ello Polo ironiza diciendo a Sócrates: “...como éste es, entre todos los de Macedonia, el que mayores injusticias cometió, es el más desdichado de todos los macedonios, en vez de ser el más feliz, y sin duda cualquier ateniense, comenzando por ti, desearía estar en lugar de cualquier otro macedonio antes que en el de Arquelao” (*Grg.* 471ad).

<sup>324</sup> Más precisamente, procede del contexto pre-homérico Micénico y, aunque en la época homérica la naturaleza formulaica de la frase revela que carece de vitalidad, todavía es invocado con cierta eficacia. Ello indicaría que la idea de los reyes pastores se encontraba entonces en crisis (Cfr. MILLER, Mitchel. 2004. *Dialectical Education and unwritten doctrines in Plato's Statesman*. Las Vegas: Parmenides Publishing.; p. 40).

<sup>325</sup> “...fundamentally superior to other men.” (Miller: 40).

<sup>326</sup> Cfr. VERNANT, Jean Pierre. 1992. *Los orígenes del pensamiento griego* / tr. del francés Marino Ayerra. Barcelona: Paidós Ibérica; p. 63.

<sup>327</sup> Lane: 1998: 122.

<sup>328</sup> En efecto parece que se trata de prejuicios persistentes. Se ha indicado que en la Grecia clásica el rey era generalmente marginal, una función religiosa, militar o una curiosidad arqueológica, pero en el siglo IV es revivido (Cfr. CASTORIADIS, Cornelius. 2002. *Sobre el Político de Platón*. Buenos Aires: F.C.E.: p. 10).



que si constituye la política. Este efecto distanciador ya había salido a la luz previamente en las divisiones dialécticas de la primera parte del *Político*, pues llevaban a conclusiones desconcertantes, como la descripción de la política como ciencia auto-directiva en vista de la crianza de animales rebañegos no cornudos y no cruzados con otras especies (cfr. 265b-e) o la descripción del hombre por contraste con el cerdo (*Plt.* 66ad).<sup>329</sup> Se trataría pues, dice Lane, de que el lector se sienta incómodo con esta descripción inhumana de la política como arte de pastorear bípedos implumes (objetificación alienante). De ese modo, quedaría claro lo que no puede ser concebido como política. Así, el mitologema de la edad de Krónos, intencionalmente articulado con el objetivo de “identificar y curar las ilusiones intelectuales”, lograría mostrar, por medio del recurso a la exageración, que los humanos no son de hecho un rebaño como cualquier otro y que gobernarlos no es materia de pastoreo ordinario”.<sup>330</sup> Así Platón aprovecharía un prejuicio tan profundamente enraizado en la mente griega, que por eso mismo demandaba aclaración.<sup>331</sup>

Por su parte, Miller también interpreta que Platón adopta una postura crítica del pastoreo político.<sup>332</sup> Sospecha que tras este vocabulario pastoral se filtra el anhelo de nuevos despotismos que Platón habría de combatir, como por ejemplo el de los rétores demagogos, o los sofistas. Por su parte, Griswold coincide en cuanto encuentra en el pastoreo un concepto despótico de política.<sup>333</sup> Estas opiniones aparentemente serían confirmadas por Platón, quien agrega: “Mas, con todo, pienso, Sócrates, que aún resulta demasiado alta para un rey esta figura del pastor divino, mientras los que aquí actualmente ejercen sus funciones de políticos son mucho más parecidos por su naturaleza a los súbditos, y también participan más estrechamente de la crianza y educación de éstos” (*Plt.* 276bc). Reconociendo que es Platón quien pronuncia estas palabras, no obstante sostenemos que las observaciones de los autores

<sup>329</sup> Estos son errores de contenido, pues consisten en una interpretación antropológica inadecuada, pero vale indicar un punto, señalado por Lane, con el que estamos de acuerdo. Dichos errores de contenido según Platón son provocados y reforzados por la influencia acrítica de métodos mecanizados por la rutina, sobre cuyos potenciales efectos deformantes Platón quiere hacer reflexionar. Por ejemplo, el problema surge cuando se asume que la división dialéctica es un proceso meramente lógico-formal, olvidando el contenido eidético-esencial y valorativo: “The method of division-sans-example, applied to an important telos of inquiry, creates an evaluative vacuum with political consequences. To include a division of land- and water-animals in the definition of statecraft, discussing humans as if one had first to make sure what kind of creatures they are, is to discount any internal knowledge of human goals. Instead of raising questions about human judgement, values and desires, we are subjected to a pedantic discussion which objectifies humans as just another kind of herd. (Lane: 1998: 44).

<sup>330</sup> Lane: 1998: 44.

<sup>331</sup> Cfr. Lane: 1998: 10. M. Miller también observa que Platón toma una actitud crítica frente a diversas corrientes profundas en la conciencia política griega (Cfr. Miller: 2004: 40 ss.). Por su parte, Griswold también encuentra la intención de desenmascarar prejuicios, observando que Platón se propone desmitificar la opinión popular de que el del pastor es un saber absoluto y sistemático de gobernar hombres-ganado (Cfr. Griswold: 1989: 164). Otro intérprete que aprecia el tema es DORTER, Kenneth, 1994. *Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues. The Parmenides, Theaetetus, Sophist, and Statesman*. Berkeley: University of California Press, quien observa al respecto que, efectivamente, Platón estaba lidiando con todo tipo de prejuicios, antiguos y contemporáneos, como el homérico del rey pastor, el prejuicio de la diferenciación de gobiernos según los criterios de la fuerza, el censo (oligárquico), la ley, y comenta que todos estos criterios son desechados por él como irrelevantes para definir al político en *Plt.* 298a (p. 215).

<sup>332</sup> Implica un pasar de los reyes a los trabajadores, del *ágon* a la técnica (Cfr. Miller: 2004: 43).

<sup>333</sup> “Una persona en nuestro ciclo cósmico que piense que posee la *epistēmē* de Krónos, que piense que él es de clase diferente de los gobernados, y que los gobernados son animales comparables a ovejas, no es otra cosa que un tirano, y la tiranía es el peor de los regímenes no fundados en la legalidad.” (GRISWOLD, J.R. 1989. “Politike Episteme in Plato's Statesman”. En: ANTON, John P. y PREUS, Anthony, Eds. *Essays in Ancient Greek Philosophy. Plato*, Vol. III. New York. State University of New York; pp. 141 (p. 167).

citados parecen estar más interesadas en encontrar un Platón favorable a la democracia que en descubrir su verdadera concepción.

Por lo dicho, debemos analizar el tema con más detenimiento. Ciertamente es que lo que parece criticarse aquí es efectivamente la concepción aristocrática arcaica de los reyes como pastores divinos: en ella los reyes eran casi idénticos a dioses en el hecho de poseer una voluntad inescrutable e inapelable, aparte de su poder y aura de divinidad. Si nos atenemos a lo literal de las frases citadas, Platón reconoce explícitamente la diferencia entre hombres y dioses y en virtud de ello parece revocar la concepción del rey pastor, cuando éste es concebido bajo el *modelo del pastor-divino*. El pasaje 276bc arriba citado puede ser leído de modo tal que se infiera que la *política debe ser el gobierno de hombres sobre hombres*. Y, en cierto modo podemos decir que ello es evidente para Platón y que, inclusive, habría podido tener en mente las implicaciones indeseables que se siguen de sostener la tesis del pastor – divino. No por casualidad, en *Plt.* 291e, sabe distinguir entre un gobierno tiránico y uno no tiránico (*basilikē*). Pero nosotros sugerimos que el asunto es más complejo de lo hasta aquí señalado. Sospechamos que los autores mencionados leen el pasaje 276bc de modo que resulte a favor de un Platón pro-democrático, es decir, presto a rechazar la imposición despótica de la voluntad del rey y abogar por una política de ciudadanos, en vez de súbditos. Nos parece manifiesto que Platón distingue el gobierno voluntario del que no lo es y sabe que el primero es malo y el segundo bueno (cfr. *Plt.* 291e). Pero también parece claro que Platón tiene una lectura sobre “los hombres” fuertemente ligada a tradicionales prejuicios filosóficos, según la cual *hoi anthrōpoi* son considerados como una mayoría necia e ignorante, incapaz de tomar sus propias decisiones sin errar y, por ello, irremediablemente necesitada de un rey-pastor. No podemos involucrarnos aquí en una investigación sobre los argumentos antropológico-filosóficos para demostrar esto, pero deberían bastar testimonios del *Político* y otros diálogos. En el primero Platón es enfático expresando su duda de que la masa pueda adquirir la ciencia política (cfr. *Plt.* 292e). En las *Leyes* expresa distintos grados de desconfianza, por ejemplo, cuando afirma que los seres humanos son incapaces de autogobernarse por su propensión a tomar el gobierno como fuente de poder. Sobre esa base justificaba la necesidad de someterlos a cuidado de seres divinos (cfr. *Lg.* 713cd). Por último, en el *Menón* se había afirmado que si hay un verdadero político, éste es como un ser real entre meras sombras del Hades, refiriéndose con esto último a los hombres (cfr. 100a).

Ahora bien, es a la luz de estas consideraciones que proponemos leer el pasaje ya citado, que repetimos a continuación por considerarlo central y la base para polemizar con la interpretación “democratizante”: “... aún resulta demasiado alta para un rey esta figura del pastor divino, mientras los que aquí actualmente ejercen sus funciones de políticos son mucho más parecidos por su naturaleza a los súbditos, y también participan más estrechamente de la crianza y educación de éstos” (*Plt.* 276bc). Si observamos bien, las figuras relevantes aquí son el dios (pastor divino), el rey humano (*basileus*) y los políticos actuales, quienes “son mucho más parecidos a los súbditos”, es decir, son “meros hombres”.<sup>334</sup> Por cierto, la última

<sup>334</sup> “... Homer and Hesiod define the status of humanity, now implicitly, now explicitly, as being intermediate between the world of Gods, which was touched by the Golden Age, and the world of bestiality, characterized by anthropophagy” (cfr. VIDAL-NAQUET, Pierre. 1978. “Plato’s Myth of the Statesman, the Ambiguities of the Golden Age and of History”. *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 98, pp. 132-141). The Society for the Promotion of Hellenic Studies <http://www.jstor.org/stable/630197;10/05/2010/13:36; p. 133>). A diferencia de Hesíodo y Homero, que definen al hombre como medio entre dioses y

expresión sólo se entiende en el contexto idiosincrático de Platón, en relación a su opinión acerca de la incapacidad para la elevación teórica natural a la mayoría. Nosotros usamos la frase, además, con un sentido irónico relacionándola con la disputa de Platón con Protágoras, cuya tesis del hombre – medida implicaría aceptar los criterios epistémicos de los “meros hombres” sin la pretensión de reformar radicalmente su saber ni producir una *metánoia* que los aproxime al conocimiento divino y absoluto. Se trata, pues, de tres figuras distintas, habiendo por cierto un abismo ontológico entre el dios y los dos siguientes. Que el político humano no es dios, se nos lo ha dicho claramente en 275a.<sup>335</sup> Pero una distinción no tan obvia en estos pasajes -pero crucial para Platón- es aquella entre el auténtico y el *pseudo*-político. Este último es, por supuesto, el que carece de la *epistēmē politikē*. La denominación de “meros hombres” que aquí usamos se fundamenta en el vocativo que aplica Platón a los interlocutores del diálogo *Protágoras*. Con ese apelativo, sugerimos, expresa la condición epistemológica de los seguidores del sofista, quienes en realidad representan a “la mayoría” de los hombres que se guían por criterios erráticos como los sentidos, la *dóxa*, los placeres y deseos. La frase de Platón nos dice, entonces, que la figura del dios es demasiado alta para el rey (*basileus*), quien ciertamente en tanto hombre carece de la eminencia divina. Pero, a la vez, nos dice que el *basileus* no es cualquier humano sino uno que, aproximado a los dioses, es más que los “meros hombres”. En otras palabras, Platón está presuponiendo una especie de jerarquía: el dios – el rey humano– los meros hombres. Ahora bien: ¿dónde se ubica en esta serie el político? ,

Esa es justamente la pregunta que se problematiza en todo el diálogo. Que el gobierno divino es eminente y bueno queda *a priori* fuera de discusión. Pero la política no es un *asunto de dioses*. Que los meros hombres son incapaces de llegar a una ciencia tan elevada como la *epistēmē politikē* es afirmado expresamente por Platón. Que sólo los que tienen dicha ciencia son auténticos políticos es una afirmación casi dogmática en este diálogo. El político auténtico, entonces, debe ser el filósofo, ya que es sabio. Por último, Platón ha aceptado *a priori* que si algo es auténtica política, eso es “real”, pues por política no se entiende otra cosa que la ciencia eminentemente rectora, gubernativa. La realeza es el honor correspondiente a la eminencia. Entonces, el rey del que hablamos es el verdadero político, que es a su vez el filósofo. Este es más eminente que los meros hombres pero menos que los dioses. Entonces, la opción platónica por el rey no obedece a que sea un monarquista arcaizante, sino porque “*basilikós*” es el adjetivo honorífico que corresponde al dotado una de las ciencias más difíciles (sino la más difícil) y dueña de un saber total que la capacita para la dirección suprema. Queda, por cierto, preguntarse a quiénes corresponde el apelativo de los “políticos de ahora”. Estos, obviamente, han de ser los “meros hombres” y por tanto resulta natural que Platón los conciba en calidad de súbditos. Por tanto, parece justificable darles un trato vertical aunque benevolente.

Platón ha introducido una consideración: dado que *actualmente* los políticos no son auténticos, sino *pseudo*- políticos porque no se elevan desde la condición *epistémica* típica de “meros hombres”, necesitan de un rey pastor. La política pastoral se presenta como natural

---

bestias, Platón intercala un “grado” más, pues lo relevante para él es la descripción del filósofo como “medio” entre los dioses y los “meros hombres”.

<sup>335</sup> “...hablamos del pastor del baño humano del ciclo anterior y eso que era un dios, no un hombre, además.” (ποιμένα τῆς τότε ἀνθρωπίνης ἀγέλης εἶπομεν, καὶ ταῦτα θεὸν ἀντὶ θνητοῦ) (Plt. 2743e-275a).

frente a estos humanos arrastrados por los sentidos, el placer y la opinión.<sup>336</sup> A los ojos de Platón es natural que requieran de un pastor que, siendo humano, es casi divino por su saber. El despotismo no es una preocupación fundamental de Platón, sino la infelicidad de una *pólis* desintegrada. Más aún, como veremos en otro capítulo, el verdadero rey sabio tiene derecho a ser despótico en su trato, si es en función del bien político. En suma, pues, Platón no critica la política pastoral arcaica basándose en un reclamo de autonomía para los ciudadanos. Inclusive, Platón acepta la posibilidad de una política que incorpore la función pastoral en un sentido que veremos, así como el trato vertical y despótico sobre los súbditos. Pero, a pesar de todo, Platón si criticaría la política pastoral arcaica cuando borra la barrea entre el rey y los dioses.

#### **4.2. EL PASTOR DIVINO FILOSÓFICAMENTE RE-INTERPRETADO Y LA POBREZA DE LA POLÍTICA DEL “AHORA”**

En esta sección argumentamos que la diferencia entre los reyes pastores divinos y los súbditos (“meros hombres”) es reinterpretada filosóficamente por Platón justificando epistemológicamente esa diferencia. A la luz de esa perspectiva Platón interpreta también la política de su tiempo ofreciendo una solución perfecta y una imperfecta, esta última adecuada a las condiciones empíricamente existentes. En primer lugar, hemos visto que Platón nos dice que la imagen del pastor divino es “demasiado alta” para el rey. La aceptación literal del modelo de Krónos implicaría la diferencia ontológica entre dioses y hombres, que en principio no puede reproducirse al interior del género humano. Esto es lo que parece estar explícitamente indicado en las dos citas precedentes (*Plt.* 275a, 276bc). Platón nos estaría advirtiendo que el modelo de pastoreo *Krónos*-criaturas no puede ser aplicado a la política sino bajo el riesgo de transportar con él la idea de la diferencia ontológica. De sostenerla Platón, estaría recurriendo a una idea trasnochada, regresiva y peligrosa, pues justificaría todo tipo de dominio arbitrario. Nosotros creemos que nuestro filósofo puede soportar, más aún, exigir la idea de una jerarquía entre gobernante y gobernados, pero siempre y cuando no se interprete como una jerarquía ontológica. No obstante, decir “la política es el gobierno de los humanos, no el dominio de otra especie sobre la humana” es prácticamente obvio en los tiempos de Platón, cuando la democracia y el humanismo ya han hecho su trabajo igualador. Por tanto, lo que está en juego debe ser algo más complicado.

Efectivamente, algunos autores pueden precipitarse a interpretar las citas anteriores normativamente, en el sentido de que la política debe ser el gobierno de hombres sobre hombres, eliminando toda pretensión de divinizar al gobernante. Ello es comprensible para las intuiciones morales contemporáneas. Pero nosotros sugerimos que ese no es el enfoque platónico. Nuestra hipótesis es que al referirse Platón a un “gran error” *no* apunta a descartar totalmente el modelo de Krónos (el pastor divino), aunque esto *no significa* que esté dispuesto a admitir una diferencia ontológica entre gobernante y gobernados. Si prestamos atención a la cita, lo que afirma Platón es que la figura de Krónos es “demasiado alta” para el gobernante, pero no dice que no pueda compartir algún rasgo de su divinidad o que no se pueda imitar su gobierno. Expresa cierta reserva pero no excluye la posibilidad de alguna participación del hombre en lo divino. Ello es aceptable tanto más en cuanto la “participación” no es en

<sup>336</sup> Una perspectiva un tanto diferente, pero que apoya nuestro punto de vista, es la de siguiente: “The mistake, as it turns out, was to seek for the Statesman after the model of a shepherd. However, the notion that the true statesman is more divine than human will turn out to play a constructive role in later sections of the dialogue.” (KAHN, Charles. 2009. “The myth of the Statesman”. Partenie, Catalin (Ed.). *Plato’s Myths*. New York: Cambridge University Press, pp. 148- 166; (p.152).

términos de dones sobrenaturales, sino epistémicos, es decir, en la posibilidad por parte del filósofo de conocer los objetos más valiosos y divinos.

Otro punto interesante a notar es que Platón se refiere, en el contexto de una comparación, a “los que aquí actualmente ejercen sus funciones de políticos”. El término griego clave es *nun* (ahora), de ocurrencia tan frecuente como importante a lo largo del diálogo. Vale la pena ampliar este punto. Con frecuencia Platón usa el “*nun*” para contrastar una *práxis* que de hecho se da con lo que idealmente debería ser o darse. Por ejemplo, en la conversación se le ofrece la joven Sócrates la posibilidad de escoger cuál de entre dos denominaciones es la más correcta para designar algún objeto y, entonces, éste elige una al azar, de modo irreflexivo y descuidado.<sup>337</sup> En ese caso el extranjero de Elea le contesta que acepta *provisionalmente* su respuesta para razonar en base a ella. De este modo, el “ahora” se refiere a la facticidad de la práctica comunicativa, la cual no se realiza de modo perfecto.<sup>338</sup> Así pues, Platón nos indica cómo las prácticas actuales, a nivel de *práxis* y *léxis*, pueden desarrollarse de modo precario y plagado de “errores de cálculo”, precisamente porque los actores se muestran descuidados y como si se dejaran llevar por lo contingente de sus ocurrencias, como en el pasaje 261e, donde se retrata a un joven Sócrates quien, ante una decisión importante, escoge “lo que se presente” en la conversación (ὀπότερον ἂν ἐν τῷ λόγῳ συμβαίῃ). La conversación dialéctica aparece, por ello, como el intento benevolente de ajustar los meros nombres a las cosas mismas, convirtiendo el acuerdo nominal en real.

Igualmente, el “ahora” sirve para contrastar el tiempo actual, que corresponde supuestamente a la edad de Zeus, y que “brilla” por su oscuridad respecto al saber del bien y la verdad (cfr. *Plt.* 274e-275a). En ese “ahora” la *práxis* política se presenta como descarriada y el *demos* no sabe reconocer al verdadero político (al sabio) o, peor aún, “ahora” ese sabio está ausente.<sup>339</sup> Este “ahora” contrasta entonces con el tiempo venidero, un tiempo mejor en el que se espera la llegada de un auténtico político, así como con el pasado mejor en que la *pólis* se beneficiaba con su saber. El “ahora” es pues un término que interviene en el contraste entre prácticas comunicativas y políticas, las que de hecho se dan, irreflexivas y erráticas, y las que

<sup>337</sup> En *Plt.* 259c, el extranjero dice: “es manifiesto que hay una sola ciencia para todas esas cosas; y que se la llame real, política o económica no es cosa de discutir con quien le dé cualquiera de esos nombres”, a lo que el joven Sócrates contesta con un lamentable “¿para qué, desde luego?”. Con ello revela su falta de un espíritu vigilante respecto de las palabras (no como meros nombres, sino como instrumentos para pensar la realidad con precisión). El extranjero no hace caso y sigue adelante, pero no porque considere el asunto irrelevante. Una muestra de que Platón de hecho no opina que el rey, el político y el economista (agregaríamos el filósofo) sean lo mismo, podría ser *Fedro*248c-e, donde en la escalera de tipos humanos coloca en diferentes puestos al filósofo, al rey, al político y al economista, precisamente. Así, “ahora” la práctica comunicativa del joven Sócrates consagra la imprecisión terminológica, pero un análisis filosófico de su discurso lo llevaría a una comprensión más lúcida del tema. El “*nun*” no aparece en la frase aquí citada, pero sí en la introducción que hace el extranjero: “οὐκοῦν, ὁ νουνδὴ διεσκοπούμεθα...” (“Por consiguiente, respecto a lo que ahora mismo andábamos intentando averiguar...” (*Plt.* 259c).

<sup>338</sup> Otro ejemplo notable es el pasaje 261e, donde el extranjero pregunta al joven Sócrates cómo deben nombrar al arte de crianza, si ἀγελαιοτροφίαν οἰκοτροφικήν. El joven Sócrates afirma que da igual, a lo que el extranjero contesta que “por ahora” actuarán como él indica (νῦν δὲ τοῦτο μὲν, καθάπερ διακελεύῃ, ποιητέον, aunque no deja de ironizar respecto de su descuido.

<sup>339</sup> Para los efectos de nuestro trabajo no es necesario distinguir con exactitud histórica el “ahora” del que habla Platón, pues él ha detectado la decadencia, según se afirma en la *Carta Séptima*, desde su juventud, y por tanto ha visto el crecer de la crisis entre el siglo V y IV.

deberían darse según una intelección correcta de las esencias y las situaciones.<sup>340</sup> Interviene, también, para distinguir el pasado donde se proyecta lo perfecto y el “ahora” donde se experimenta lo imperfecto, la crisis, la decadencia.

Así pues, hay una fuerte contraposición entre el político ideal, (un ser humano divinizado por su saber) y los gobernantes *de ahora*. De todo esto podemos colegir que la figura del *rey divino* (*basileus*) es demasiado alta para los *gobernantes actuales*, pero no necesariamente para el gobernante posible, venidero, quien gobernará al modo del sabio legislador de antaño. Pero adviértase que aquí, el término “rey divino” no se aplica a Krónos, sino al filósofo. Es una opinión adquirida que el político no es ni será un verdadero dios, así que el “rey divino”, de ahora en adelante, no es otro que el filósofo *parecido a un dios* por su saber. Así pues, la dicotomía edad de Krónos (mítica) / edad de Zéus (actualidad) equivale a la diferencia entre el posible gobierno filosófico y el actual gobierno de la mayoría de *anthrōpoi*, quienes avanzan a ciegas tentativamente hacia formas de gobierno no siempre exitosas. Sostenemos que esta interpretación del pasaje es consistente con las referencias que constantemente hace Platón a las condiciones actuales, en las cuales afirma que no se encuentra al verdadero filósofo capaz de tomar las riendas de la *pólis* y que, de haberlo, no suele ser reconocido.<sup>341</sup> Si hacemos caso del “nun”, la frase *puede* leerse en el sentido de que el “error gravísimo” está en haber pensado que en nuestro tiempo (ahora) gobierna un rey como en el del anterior período, un dios (en el sentido literal). Es decir, el error no es pretender que lo divino gobierne, sino que el gobernante humano se identifique con una divinidad. Por lo demás, si alguien dijera en serio que el gobierno de ahora es divino, sólo podría sonar a burla, pues para Platón era evidente que la política de su tiempo era decadente y corrupta.

Es cierto que el argumento arriba presentado puede requerir una explicación de lo que se entiende por “divinidad”. Como ya se ha mencionado, para Platón el gobernante de la *pólis* no es ontológicamente dios, pero ello no excluye la existencia de una aspiración a la *omoiōsis theō*, como corresponde al auténtico filósofo. Respecto de este punto, es claro que “ahora” no gobiernan semejantes hombres “divinizados” en virtud de su saber. Más bien, “ahora” dominan los hombres, *hoi anthrōpoi* democráticamente homogeneizados pero en cuyos corazones, no obstante, no reina la *isonomía*. Ellos caen en la tentación de la tiranía, sea autocrática o democrática y, en ese sentido, sin ser dioses, se comportan como si lo fueran, mostrándose terribles y admirables (*deinoi*) por ser *atemistés* y *adikaioi*. Esta es la forma de divinización denominada “hacia abajo”, en el sentido de la imagería popular, que concibe que una condición de la “divinización” es la transgresión de los límites, lo cual lleva a difuminar en el transgresor los límites entre dioses y bestias.<sup>342</sup> Esta transgresión podía ser ritual, religiosamente motivada, como en los ritos dionisiacos. Pero también podía ser la simple *parnomía* y *adikía*. Es evidente que ésta no es la forma como Platón concibe el tipo de

<sup>340</sup> Otros pasajes donde aparece este sentido del *nun* son, por ejemplo: *Plt.* 294c, donde se hace referencia cómo la ley actualmente procede sin técnica: ἀληθῆ: ποιεῖ γὰρ ἀτεχνῶς καθάπερ εἰρηκας νῦν ὁ νόμος ἡμῖν ἐκάστοις. También en 297d hay referencia a la práctica legal contemporánea, señalando su defectuosidad: “οἷσθ’ ὅτι τὰς ἄλλας δεῖ τοῖς ταύτης συγγράμμασι χρωμέναις οὕτω σφύζεσθαι, δρώσας τὸ νῦν ἐπαινούμενον, καίπερ οὐκ ὀρθότατον ὄν;”

<sup>341</sup> Cfr. *Plt.* 299b, 301e; *R.* 488a – 489.

<sup>342</sup> Vidal Naquet explica cómo la edad dorada de *Krónos* era interpretada “hacia arriba” o “hacia abajo”: en el primer caso, se trataba de un retorno a lo bestial como los cínicos o según los ritos dionisiacos; en el segundo, de implantar en la actualidad el orden dorado de antaño, como en los órficos y pitagóricos (p. 134-35).

“divinización” accesible al hombre. Y se da por descontado que los políticos corrientes de los siglos V y VI no entendían la política como un sacrificio dionisiaco, aunque es importante considerar que estas manifestaciones podían ser vehículo de expresión de la disconformidad popular y podían apuntar a subvertir el orden. Lo que intentamos decir es que el tópico de la divinización puede haber sufrido variaciones peligrosas. Si nos basamos al menos en el testimonio de Platón, los atenienses habían caído en en la fascinación por la tiranía, prestando oídos a discursos que, como los de Calicles o Trasímaco, afirmaban que el verdadero *anēr* es el que rompe las cadenas de la justicia convencional.<sup>343</sup>

Por lo ya dicho, en nuestro diálogo y sintomáticamente luego de examinar los *excesos* cometidos en la narración del mito, Platón se corrige afirmando por boca del extranjero: “... por equivocarnos al principio de semejante modo, con mayor ingenuidad de lo conveniente, confundimos en uno solo al rey (βασιλεύς) y al tirano (τύραννος), a pesar de que son totalmente distintos, tanto ellos mismos como el sistema de gobierno de cada cual” (*Plt.* 276e). Resulta evidente entonces que Platón no defiende la interpretación tiránica del rey – pastor. El político que reintroduce el discurso del rey - pastor de modo tal que la característica definitoria consista en el *krátos* desplegado sin medida, con *hýbris*, es una distorsión de la política a la manera de *Polifemo* quien, siendo pastor, era también capaz de devorar hombres. Estas reflexiones muestran que la figura del político - pastor debía ser claramente delimitada, si es que se pretendía rescatarla de algún modo. En todo caso, más que la vieja institución real, lo que Platón ataca es, en palabras de Lane, los “delirios de grandeza” que irrumpen bajo diferentes máscaras. Platón sabía muy bien que en el alma del manso pastor de ovejas habita, como en todo humano, un tirano, un Polifemo, tal como nos lo enseña el relato del anillo de Gyges.<sup>344</sup> Platón corrige así la costumbre, tan popular como acrítica, de “divinizar” todo aquello que, por ser desmesuradamente transgresor, es admirado y envidiado como *deinós*.

En la *República* Platón ha explorado el tema por medio de personajes como Trasímaco, o de relatos como el de Gyges. Finalmente, su descripción del tirano como hombre cuya vida moral se rige por el deseo irrestricto y es, por tanto, principio de disolución moral y política, viene a ser la exposición de la “verdad” detrás de figuras tradicionales como Gyges, Polifemo o el mismo Krónos, -en este caso, el de mente retorcida-, pues son todos devoradores de hombres e involucrados en la lucha violenta por el poder. Ahora bien, se ha mencionado previamente que uno de los objetivos del *Político* es la crítica de prejuicios tradicionales que impiden la apreciación justa del valor de las cosas. En este sentido, es indudable que Platón es consciente de la ambigüedad que encierra la figura de la edad de Krónos y del rey pastor e,

<sup>343</sup> Por ejemplo, el discurso de Trasímaco en *República* 344a: “...al injusto debes observar “si es que quieres discernir cuánto más le conviene personalmente ser injusto que justo. pues bien, lo aprenderás del modo más fácil si llegas a la injusticia más completa, la cual hace feliz al máximo al que obra injustamente y más desdichados a los que padecen injusticia y no están dispuestos a ser injustos. esto es la tiranía que se apodera de lo ajeno, no poco a poco, sino de un solo golpe, tanto con engaño como con violencia, trátase de lo sagrado o de lo piadoso, de lo privado o de lo público: cuando alguien es descubierto, tras obrar injustamente en uno solo de esos casos, es castigado y vituperado, pues los que cometen tales delitos parciales son llamados sacrílegos, secuestradores, asaltantes, estafadores o ladrones. cuando alguien, en cambio, además de secuestrar las fortunas de los ciudadanos, secuestra también a estos, esclavizándolos, en lugar de aquellos denigrantes calificativos es llamado ‘feliz’ y ‘bienaventurado’ no sólo por los ciudadanos sino por todos aquellos que se han enterado de toda la injusticia que ha cometido”.

<sup>344</sup> Cfr. *R.* 359d, donde se narra cómo, al encontrar un anillo mágico, Gyges se volvió invisible (ἀφανῆ αὐτὸν γυνέσθαι) lo cual utilizó para cometer fechorías.

igualmente, que ésta puede servir para promover soterradamente un renacimiento de la tiranía. Parafraseándolo: Platón sabe que el lobo se esconde detrás del perro.<sup>345</sup> Todo esto no hace más que apuntar a la necesidad imperativa de realizar la tarea de discriminación del auténtico político y pastor frente a todos los que pululan a su alrededor rivalizando y engañando, como los pretendientes al trono de Odiseo. Esto es tarea de la dialéctica, pero también la narración de la edad de Krónos debe servir para discriminar y valorar qué tipo de pastoreo es el correcto. No es tampoco cuestión de una simple alternativa entre Krónos y Zeus, sino entre distintas lecturas de cada uno de éstos. Es posible usar la tradición narrativa para hacerla decir cosas diferentes. Platón, como filósofo que cuenta mitos, distingue y escoge, por lo pronto, entre las alternativas antitéticas de Krónos-padre-protector y Krónos-devorador-de sus hijos. Ya veremos, por otro lado, qué sucede respecto de Krónos y Zeus.

La historia de Atenas ha estado marcada, desde los inicios reformadores de Solón, por una alternancia entre regímenes democráticos y tiránicos. La ciudad necesita por tanto ser aleccionada y persuadida para no caer en excesos ni defectos. El teatro ateniense pretendía por ello motivar la reflexión. No se trata pues, para Platón, de ninguna simpatía con el pastor divino tiránico, pues éste es una versión perversa del Krónos que le sirve de modelo, el rey – (buen) pastor del *kósmos*. Muy al contrario, el Krónos de nuestro mito es un dios que reina sobre un mundo donde bestias y animales viven sin conflicto ni guerras. No es el dios *tymoeidés*, sino el *sophós*. Platón reinterpreta al pastor-divino histórico de la vieja aristocracia en términos filosóficos, como el rey pastor – divino sabio. Su divinidad no enfatiza tanto el que sea un ser totalmente otro por sobre los hombres, sino que es sabio y por ello protege al *kósmos*. El filósofo auténtico, por tanto, es el análogo de Krónos en la *pólis*. Ello es legítimo porque su acceso a las cosas “más elevadas” le asimila a lo divino. Por ejemplo, en el *Fedro* el filósofo ocupa el escalón más alto de las posibilidades de realización humana, a tal punto que es “casi” un dios.<sup>346</sup> En ese mismo texto se describe al filósofo-dialéctico como alguien cuyas huellas serían seguidas como si se tratase de un dios, pero debe entenderse que esto es una expresión retórica honorífica, que no implica identificación con la divinidad.<sup>347</sup>

Por último, otro punto que contribuye a reforzar nuestra interpretación es el siguiente. En la cita Platón se refiere no meramente a los hombres “de ahora”, sino que hace explícita mención de tres elementos: la naturaleza, la crianza y la educación de los mismos. Asegura que los gobernantes “de ahora” son semejantes a los súbditos en los tres aspectos. Dejando de lado el tema de la *phýsis* (determinación natural) los de la crianza y educación nos parecen cruciales. En efecto, estos gobernantes actuales son iguales a sus súbditos en crianza y educación –consecuencia directa de la democratización del saber a lo largo del siglo V. Pero a los ojos de Platón esa homologación es un proceso de deterioro. La crianza y educación actuales son, para él, las que describe en la alegoría de la caverna como sombras y engaño.<sup>348</sup>

<sup>345</sup> Cfr. *Sph.* 231a.

<sup>346</sup> Cfr. una vez más *Phdr.* 248c.

<sup>347</sup> Dice Sócrates: “... si descubro en alguien aptitud para mirar hacia unidad y capacidad natural para dar una mirada a la pluralidad, lo persigo y sigo sus huellas cual si fuesen las de un dios” (*Phdr.* 266b).

<sup>348</sup> Platón mismo lo da a entender con las palabras que utiliza para presentar la alegoría: “Y a continuación compara con la siguiente escena el estado en que, con respecto a la educación o a la falta de ella, se halla nuestra naturaleza.” (*R.* 514a) Y luego procede a narrar el encierro en la caverna como una vida esclava de la ignorancia y error.



Ni el gobernante ni los gobernados poseen conocimiento especializado de política.<sup>349</sup> Para Platón la democracia, al igualar los saberes, anula la diferencia entre sabiduría e ignorancia. Pero la alegoría también habla de la posibilidad de que al menos uno de los esclavos de la caverna tenga el ánimo suficiente para romper la cadena, posibilitando una nueva *paideia*. El núcleo de esta última es, precisamente, el acceso al saber de las cosas que, en tanto son las más valiosas, tienen un *status* divino.<sup>350</sup> Este es el filósofo que, en virtud de su saber supremo, merece ser reconocido como *basileus*, varón real. Recordar pues la alegoría de la caverna es importante para entender que para Platón la legitimidad de atribución de realeza al gobierno filosófico radica en su acceso al saber supremo.

En conclusión, Platón critica el prejuicio pastoral de la aristocracia tradicional por divinizar arbitrariamente a su rey, pero vindica el concepto de la aristocracia del saber, donde el filósofo posee un conocimiento que participa de lo divino, en virtud del cual puede y debe ejercer un gobierno “real” (*basilikós*). Krónos no sería ya el de mente retorcida y actos crueles sino la “claridad noética”. Sería, por ello, el paradigma del gobierno perfecto fundamentado en el saber y capaz, por tanto, de dar a cada uno lo suyo. El buen reparto que no pudo realizar Epimeteo por su precipitación y que ni la previsión de Prometeo pudo corregir, ahora lo sabemos, dependía y dependió siempre del único requisito que se subraya desde el principio: la política es *epistēmē*, el hombre político es un *ἐπιστήμων* (cfr. *Plt.* 285b). Este supuesto no queda cuestionado, sino confirmado cuando casi al final, el extranjero afirma que siempre han avanzado en la definición de la política sin olvidar la premisa de que es ciencia (ἄει προεληλύθαμεν, ἐπιστήμης οὐκ ἐπιλανθανόμενοι –*Plt.* 292c).

Esto sólo queda reforzado por dos cosas. Primero, que semejante *ἐπιστήμων* *ahora* no se encuentra “entre nosotros” o, si está, no es reconocido o peor aún, es rechazado y perseguido.<sup>351</sup> Segundo, que la ausencia del filósofo sólo deja como alternativa real una masa ignorante, incapaz de acceder al verdadero saber.<sup>352</sup> Es en este sentido que sostenemos que el reino de *Krónos* señala la dimensión ideal de la política perfecta, basada en el saber del rey-filósofo que es “casi como un dios”, y que la edad de Zeus representa la política actual que se acepta con resignación pero sin perder de vista lo perfecto que debería ser imitado. El reino de *Krónos* es pues parte una estrategia de *anámnēsis* permanente y necesaria para que la política del “ahora” no arrastre al mundo humano a la entropía, al “mar insondable de la desemejanza”.<sup>353</sup>

### **4.3. ¿EPICA PROMETEICA O MITO DE KRONOS? ENFRENTANDO LA AMBIVALENCIA**

Nuestra anterior interpretación se topa con un problema: hemos sugerido que la figura del reino de Krónos y del rey – pastor divino que conlleva debe ser tomada como el modelo a imitar por el auténtico político humano, dado que la regia divinidad es reinterpretada

<sup>349</sup> Cfr. TAMINIAUX, J. 1995. *Le théâtre des philosophes. La tragédie, l'être, l'action*. Jérôme Millon, Grenoble: p. 10.

<sup>350</sup> “En el mundo inteligible, lo último que se percibe, y con trabajo, es la idea del Bien, pero, una vez percibida, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas (...) y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública” (*R.* 517b-c).

<sup>351</sup> “νῦν δέ γε ὅποτε οὐκ ἔστι γιγνώμενος, ὡς δὴ φαμεν, ἐν ταῖς πόλεσι βασιλεὺς οἷος ἐν σμήνεσιν ἐμφύεται (*Plt.* 301d-e).

<sup>352</sup> Cuando el extranjero pregunta si se puede creer que la mayoría sea capaz de ciencia, (μῶν οὖν δοκεῖ πλιθός γε ἐν πόλει ταύτην τὴν ἐπιστήμην δυνατὸν εἶναι κτήσασθαι) la respuesta es “de ningún modo” (*Plt.* 292e).

<sup>353</sup> “εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα πόντον δύη” (*Plt.* 273de).

epistemológicamente y no implica un compromiso ideológico con los viejos despotismos. Pero entonces, ¿qué hacer con la épica prometeica que se desprende de la descripción de la edad de Zeus? En efecto, ya hemos visto en otro capítulo que ésta se caracteriza por el hecho de que, a causa que el dios abandona al mundo, los humanos han debido agenciárselas por sí solos para sobrevivir, consiguiendo en el camino la invención y complejización de las *téchnai*. Esto parece claramente un punto a favor de la edad de Zeus, ya que en la de *Krónos* los humanos eran objeto pasivo del pastoreo divino y por ello carecían de las tecnologías e instituciones que se presentan admirables antes los apologistas del progreso humano. En cambio, en la edad de Zeus se da el avance de los saberes humanos y su adquisición de autonomía, que corren paralelos a la democratización del poder. Parece evidente que, en cuanto el uso de la razón se hace público, todos pueden participar en los procedimientos de ensayo y error a través de los cuales los humanos van aprendiendo a gobernarse. La democracia griega ha sido descrita y admirada precisamente en esos términos, como pura *práxis* espontánea. Es ese concepto de democracia el que describe Taminioux afirmando que Atenas era una “ciudad improvisada”, fruto de la invención de los ciudadanos: “La *politeia* de Atenas no era un sistema de reglas de Derecho Público, era una forma de articular el estar juntos, una forma de vida que consistía en compartir los actos y las palabras.”<sup>354</sup> Pero a los ojos de Platón, sospechamos, la narración prometeica no está ligada a ensayos y errores felices, ni a la democracia con su terca negación del “principio de especialización técnica” sino más bien a su interés por reconocer la realidad precaria del “ahora” de la *pólis* ateniense y responder a ello, “sin olvidar en ningún instante la ciencia”. La edad de Zeus es la de un dios que se ha “retirado” y deja a los humanos en libertad para errar. Platón toma a la *pólis* demasiado en serio para permitirlo, pues para él se trata del arte de la conservación de ese Todo que articula a los hombres, no de la “política”, como *práxis*. Su mirada no es por tanto la de un actor espontáneo, sino la de un médico y pastor. La estrategia de Platón requiere entonces concentrarse tanto en la fuerza normativa del cuidado sapiente de *Krónos* como en la complejidad e inestabilidad del “ahora” de la política de *hoi anthrōpoi*.<sup>355</sup> Entre la edad de *Krónos* y la de Zeus, que son dos modelos de cuidado propuestos para discriminar cuál de ellos es el mejor paradigma de la política, Platón se pronuncia por el primero, no sin reconocer la ambigüedad de ambos.<sup>356</sup>

Para poder decidir entre los dos modelos es necesario considerar la condición del gobernante y del gobernado. Por una parte, de lo ya dicho se deduce cuál es la concepción que tiene Platón de los gobernados. Hemos visto que no considera que la mayoría sea capaz de la ciencia política y, por tanto, de gobernarse a sí misma. No obstante, el tándem al que nos expone el *Político* también nos ha hecho pensar que la figura del pastor divino debía ser descartada totalmente por ser “demasiado alta para el rey (humano)”. Esta característica responde a una intencionalidad, la expresa voluntad de conducir al interlocutor descuidado a “errores de cálculo”, de modo que le sirvan como entrenamiento dialéctico y motivo de

<sup>354</sup> Cfr. TAMINIAUX; Jacques. 1995. *Le théâtre des philosophes. La tragédie, l'être, l'action*. Grenoble: Jérôme Millon; p. 17.

<sup>355</sup> La naturaleza de “modelo” de la edad de *Krónos* parece confirmarse también en *Las Leyes*: “... debemos imitar por todos los medios la vida que se refiere de la época de *Krónos*, y gobernar nuestras morales y ciudades obedeciendo pública y privadamente a cuanto hay en nosotros de inmortal, dándole nombre de ley a lo dispuesto por la razón.” (*Lg.* 713e -714a).

<sup>356</sup> En ese sentido es correcta la opinión de Griswold, para quien el mito no enseña solamente que hay dos ciclos separados, sino que nos conduce a preguntarnos si el ciclo presente no debería ser modelado sobre la base del ciclo de *Krónos* (cfr. Griswold: 1989: 267).

reflexión. Pero en *Las Leyes* este objetivo metodológico colateral ha desaparecido, así que el mito de Krónos es planteado de modo claro y distinto: su objetivo es persuadir acerca de la necesidad del gobierno de los sabios, basándose en el argumento de que “la naturaleza humana” no tiene capacidad innata para gobernarse por sí misma (cfr. *Lg.* 713c). Por cierto que en este pasaje la justificación de esa incapacidad no es epistémica, sino moral: los humanos se llenan de *hýbris* y *adikía*. Por tanto, Krónos

puso en consecuencia, como reyes y gobernantes de nuestras ciudades, no a hombres, sino a seres de un linaje más divino y mejor, los genios (*daímones*). Es lo que nosotros hacemos con los rebaños y con todos los ganados mansos, no ponemos a unos bueyes a gobernar a los demás bueyes, ni a unas cabras a las otras cabras, sino que los señoreamos nosotros mismos, que somos de linaje mejor que el suyo. Del mismo modo, el dios que verdaderamente amaba a los hombres puso al frente de nosotros un linaje mejor que el nuestro, el de los genios, que con gran comodidad suya y nuestra cuidó de nosotros. (*Lg.* 713d)

Aquí a Platón le interesa resaltar el estado de felicidad y satisfacción que garantizaba el gobierno de Krónos. Igualmente, que la naturaleza humana es tal que ningún ser humano, en posesión del poder, es capaz de asumir el gobierno de modo responsable sin caer en desmesura. De ahí que justifique la necesidad arriba señalada de someter a los hombres al mando de alguien que sea más que un “mero hombre”. La tradición oral ha preparado a los griegos para saber que estos seres protectores son los *daímones*. Platón da el paso siguiente que es asociar esta figura tradicional con el filósofo. No es mitologizar lo que Platón busca, sino conectar la función protectora del *daimōn* con la filosofía. Ya desde la *República* se encamina a ello, en la medida en que se establece que el rey de la *pólis* tiene la función de *phýlax*.

Platón es consciente de que las palabras del ateniense en las *Leyes* tienen meramente un objetivo persuasivo (se trata del *mito* de la “edad dorada” de Krónos), por ello inmediatamente opone al *feme* de la tradición, el *nun*, referido al discurso filosófico: el *lógos* mismo enseña verdaderamente que

para aquellas ciudades que no gobierna la divinidad, sino un mortal, no hay escape de los males ni de los trabajos, muéstranos, por el contrario, que debemos imitar por todos los medios la vida que se refiere a la época de *Krónos*, y gobernar nuestras moradas y ciudades obedeciendo pública y privadamente a cuanto hay en nosotros de inmortal, dando nombre de ley a lo dispuesto por la razón. (*Lg.* 713e)

En estos pasajes Platón dice claramente lo que anunciaba en el *Político* por medio de un recargado lenguaje mítico: la mayoría caracterizada por *agnoia* y *akrasía*, debe ser gobernada por aquella clase de individuos en los cuales gobierna el elemento más divino: la razón. Pero si tal filósofo está ausente, lo racional debe encontrarse en algún vestigio: las antiguas leyes dejadas por el legislador sabio. En su desconfianza respecto de la capacidad de la mayoría resuena algo de la voz de algunos presocráticos y sus adjetivos para describir *hoí polloí*: masa merecedora de ahorcarse y entregar el gobierno de la *pólis* a los niños, horda sin discernimiento, sorda, ciega y estupefacta. El *Fedón* nos confirma esta percepción, aunque matizada y en el lenguaje alegórico de la fábula: las almas después de la muerte encarnarán en tipos de animales dependiendo de la forma de vida que hayan llevado. Así, los desmesurados

y codiciosos se convertirán en lobos feroces y aves rapaces, los concupiscentes serán las peores bestias. Por el contrario, los que hayan cultivado por su naturaleza y el hábito la práctica de virtudes políticas como la justicia y la moderación, serán los animales “más felices”, a saber, hormigas y abejas.<sup>357</sup> Esta observación es interesante pues muestra que Platón pareciera admitir que la politicidad se satisface con la condición mínima de una habituación a aquellas virtudes prácticas que convierten a los bípedos implumes en animales políticos, sin que ello implique éstos exhiban una conducta reflexiva y crítica, ni siquiera deliberativa, respecto de sus propias leyes y costumbres. En otras palabras, una *pólis* estable y feliz se basta con hombres-hormiga. Basta cantarles las melodías adecuadas para acostumarlos a conducirse según las virtudes generadoras de orden y estabilidad.<sup>358</sup> Parece entonces que se acertaba cuando se afirmaba que la *pólis* perfecta de Platón es una “ciudad *atélíer*”, donde cada individuo cumple con su función en vistas al bien del todo.<sup>359</sup>

En lo que concierne al gobernante, Platón lo considera entre los extremos de la idea y la realidad, lo perfecto y lo positivo, el rey filósofo y el político empíricamente existente. En ese sentido, el rey filósofo es equivalente al *daimōn*, y su gobierno, el que debe ser, es el de la razón filosófica, aquella legitimada a “hacer de su arte ley” y, por ello, es dinámica y potencialmente subversiva respecto de los órdenes legales y éticos positivos. En cambio, al constatar la ausencia del filósofo, el segundo recurso se le presenta a Platón bajo la forma de una racionalidad residual, a saber, aquella depositada en la ley como huella de la racionalidad. Esto es lo mejor a que los hombres pueden aferrarse en ese caso. Pero esto lo lleva a una concepción *hiper*-conservadora pues no se trata de aquellas leyes susceptibles de debate democrático sino de leyes *quasi* sagradas en su inviolabilidad. Este tipo de pensamiento habría ido *in crescendo* en la mente de Platón a medida que aumentaba su decepción respecto de los atenienses pero, sea como fuere, ha generado comentarios como el de Dodds, para quien la *pólis* de las *Leyes* es un estado servil no gobernado por la luz de la razón sino por la costumbre y la ley religiosa respaldadas por dios.<sup>360</sup> Nosotros creemos que Platón siempre ha depositado su confianza en el poder gubernativo de la razón filosófica pero también hay que considerar que, ya desde la *República*, concibe la propuesta del rey-filósofo como *paradójica*, es decir, reñida con el sentido común popular y tradicional. Es, pues, consciente de la dificultad –no imposibilidad– de la realización de la propuesta.<sup>361</sup> Parece pues que las experiencias de su vida hicieron que su esperanza de que el *démos* apreciara la conveniencia de esta tesis fuera perdiéndose de modo proporcional al fortalecimiento de su convicción de que la mayoría, “los meros hombres”, son animales rebañeros necesitados de pastor.

<sup>357</sup> οὐκοῦν εὐδαιμονέστατοι, ἔφη, καὶ τούτων εἰσὶ καὶ εἰς βέλτιστον τόπον ἰόντες οἱ τὴν δημοτικὴν καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν ἐπιτετηδευκότες, ἦν δὴ καλοῦσι σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην, ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης γεγонуῖαν ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ; (*Phd.* 81e-82b).

<sup>358</sup> Dodds ha comentado respecto al tema que señalamos, que en *Fedón* “Plato predicts with undisguised relish the future of his fellow-men: in their next incarnation some of them will be donkeys, others wolves, while the entire lot, the respectable bourgeoisie, may look forward to becoming bees or ants. It carries the implication that everybody except the philosopher is on the verge of becoming sub-human, which is (as ancient Platonists saw) hard to reconcile with the view that every human soul is essentially rational (DODDS, M. 1945. “Plato and the Irrational”. *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 65, pp. 16-25. THE SOCIETY FOR THE PROMOTION OF HELLENIC STUDIES. p. 20).

<sup>359</sup> Taminiaux: 1995: 10.

<sup>360</sup> Cfr. Dodds: 20.

<sup>361</sup> Este punto ha sido resaltado por Gutiérrez, R. 2007. “¿Por qué leer a Platón hoy?” en: *¿Por qué leer filosofía hoy?* Giusti, M; Mejía, E. (eds.) Fondo Editorial PUCP; p. 16.

En el contexto delineado, no es sorprendente que Platón insista en la necesidad del pastor, ni tampoco que describa a éste, en términos religiosos, como un *daimōn* y que lo re-describa, en términos conceptuales, como el filósofo dialéctico. En ambos casos, se trata de un ser mediador entre la divinidad por un lado y los “meros hombres” y las bestias por otro lado. Según el *Fedro*, esa proximidad del filósofo a los dioses se da a través de la *theōria* eidética (cfr. *Phdr.* 248a). Esta, sumada a su destreza dialéctica, hace del filósofo el único capaz de hablar y pensar correctamente.<sup>362</sup> En la *República*, su conocimiento superior lo ha llevado a contemplar el verdadero Ser, por tanto se constituye en el guardián más calificado para el cuidado de la *pólis*. Por ello, Platón lo describe como *daimōn*, acercando así al filósofo a la figura religiosa tradicional en la medida en que los *daímones* representaban figuras benéficas protectoras de los humanos, pero esta vez su condición es debida al saber. En ese sentido, la cita de *Lg.* 713e expresa un pensamiento idéntico al de *República* pero, quizá, hay una variación significativa. En *República* parece que todavía se confía en que la razón, encarnada en el auténtico filósofo, pueda encargarse de la conducción de la *pólis*.<sup>363</sup> En el *Político* la tesis de fondo es la misma: la política es *epistēmē* y sólo el auténtico filósofo la posee, por tanto sólo él debe gobernar. No obstante, hay que contar con el hecho de que “ahora” no está presente el sabio y que, por tanto, no reina la razón. La ausencia del filósofo es un *leit motiv* que palpita desde el fondo de toda la obra, y ha sido llevado a la dimensión del drama metafísico-cosmológico con la figura de la “ausencia de dios”.

Pero el dramatismo de la metáfora no debe hacernos equivocar. El dios no puede estar nunca ausente del *kósmos*. Platón nos dice que el dios “εις τὴν αὐτοῦ περιωπὴν ἀπέστη” (*Plt.* 272e), se aleja hacia algo así como su “panóptico”. El detalle de esa mirada omni-abarcante es un indicio de que no ha abandonado su función protectora. En el caso de la *pólis*, el filósofo está ahí presente: es Sócrates, Platón o sus mejores discípulos. Y, sin embargo, el *dēmos* es incapaz de reconocerlo o de comprender la pertinencia y necesidad del gobierno de la razón filosófica. Así pues, más que ausencia, en sentido estricto, se trata de “olvido” o “falta de reconocimiento”. Efectivamente, es con intención aleccionadora, propia del discurso mítico-platónico, que se nos habla del pastor cósmico como un dios que se ausenta/se olvida, y se describen los efectos catastróficos de esta ausencia/olvido:

en aquel preciso instante, el piloto del universo, soltando lo que podríamos llamar la caña del timón, se retiró a su puesto de vigía, y, a partir de ese momento, el mundo se dio de nuevo la vuelta por obra de fatal e innata inclinación. Entonces, todos los dioses que por las regiones compartían el gobierno con la divinidad suprema, advirtiendo al punto lo que sucedía, abandonaron a su vez la parte del mundo confiada a su cuidado. Y éste, dándose la vuelta, contrayéndose, con un impulso que hacía del fin principio y del principio fin, y provocando en su seno una intensa sacudida, consumó a vez la destrucción de vivientes de todas clases. (*Plt.* 272e-273a)

<sup>362</sup> En ese sentido. Sócrates le dice a *Fedro* que “si no ha filosofado suficientemente, no será capaz de hablar jamás sobre nada” (*Phdr.* 261a), donde “suficiente” implica la captación eidética (analítica y sintética) de las articulaciones de lo real (cfr. *Phdr.* 265de).

<sup>363</sup> De hecho, esa es la propuesta: que el filósofo que ha contemplado la verdad regrese a la caverna a gobernar, y no por mero interés de solucionar conflictos para poder dedicarse a la filosofía, sino porque es lo justo y bueno, señala Gutiérrez (2007: 16-17).

Este pasaje indica cómo la ausencia/olvido del dios (la racionalidad) trae un efecto desestructurante sobre el *kósmos* y sus habitantes: “...según avanza el tiempo, y se produce en él el olvido, aumenta también su dominio el estado de la antigua discordancia, y al cabo llega a su colmo, y son pocos los bienes, grande, en cambio, la mezcla de principios adversos que va amontonando en su interior hasta ponerse en el riesgo de su propia ruina y la de los seres que en él habitan” (*Plt.* 273cd). No obstante, la dinámica inercial del mismo le permite cierta recuperación (cfr. *Plt.* 273bc). Los hombres, por su parte, siempre tienen abierta la posibilidad de recordar el antiguo orden, seguirlo o restaurarlo: y ésa si es la moral que quiere transmitir Platón, dado que afirma que el *kósmos* es la realidad que debemos imitar (*ἀπομιμούμενα καὶ συνακολουθοῦντα τῷ τοῦ παντὸς παθήματι* – *Plt.* 274a). Creemos, por ello, que si a primera vista la cosmología de los ciclos del universo parece un añadido innecesario al mito, en realidad corresponde a una referencia a la convicción filosófica de Platón, en el sentido de que el orden bello y bueno del *kósmos* es el contexto y paradigma del orden que debe imitar la *pólis*. La edad de *Krónos* representa al orden cósmico en el cual todo es armonía o proporción y estabilidad. Un filósofo dialéctico que haya estudiado las más elevadas disciplinas (teoría matemático-musical o teoría de la proporción y dialéctica) comprende las claves de la estabilidad cósmica y micro-cósmica. No puede concluirse, como hace M. S. Lane, que la moral del mito es más de autonomía que de decadencia (refiriéndose a cómo interpretar el ciclo de Zeus). Nosotros, más bien, pensamos que para Platón la moral del mito es que la ausencia (léase el olvido) del dios (vale decir, del *Nous* y del orden) traen decadencia a la vida humana. Es esta regresión a la desemejanza y a la inestabilidad, al *chaós* primordial, la que lamenta Platón más que la pérdida de autonomía moral y política. Precisamente, los mitos como éste mismo, acerca del peligro del dios ausente, han de persuadir al *démos* de la conveniencia de someterse al cuidado de un buen pastor antes que aventurarse a un curso autónomo pero inseguro.

Pero, una vez más, notamos que en nuestro diálogo el lugar común es la ausencia actual del político sabio. Esto plantea un problema: Hay que hacer anámnesis del orden inteligible, pero no hay quien recuerde. La *paideia* no es buena, se realiza bajo el peso del modelo retórico, para el cual el discurso carece de densidad, cuando lo que se necesita es una educación que haga del diálogo una interacción que ayude a la *anámnēsis*, a la *alētheia*, a la revelación de la verdad. Por ello, ante una situación defectuosa como ésta, hemos señalado someramente - pues lo desarrollaremos más adelante- que Platón apela a una “segunda opción” o “segundo recurso”. Esta implicaría aparentemente resignarse a que el poder no sea asumido por el filósofo y a ponerlo en el político pragmático. Dicho de otro modo, parece que la función del *phylax* se sobrepone a la del *sophós*, en la medida en que la urgencia de salvar a la *pólis* no permite esperar el advenimiento de los filósofos. Así pues, la narrativa pastoral acerca de la catastrófica situación producida por la ausencia de la razón, del dios o del filósofo, tiene que moderar no sus temores, pero si sus estrategias de salvación, girando el interés desde el sabio hacia lo sabio, por decirlo así.

En este punto, es de gran ayuda que Platón haya introducido en su mito cosmológico la idea de una *necesidad* o inercia que le permite al *kósmos* moverse automáticamente en la línea trazada por el dios ahora ausente. Esto mismo sucederá en el plano de los hombres, donde la ausencia actual de una mente dinámica como la del dialéctico cederá el paso a la presencia rígida e inflexible de leyes tradicionales. Cosmológicamente, es como si fuese preferible inscribir al mecanicismo ciego como un momento necesario dentro de una perspectiva global teleológica. Políticamente, esto equivale a preferir el conservadurismo ético y legal antes que

entregarse a un pragmatismo peirástico e impredecible. Por su parte los hombres, exactamente como hormigas o abejas, seguirán la ruta por la cual el pastor ahora ausente los ha habituado, el camino de leyes y costumbres tradicionales. Es la ruta de la heteronomía, no de la autonomía.

Lo perturbador del modelo pastoral no es para Platón la condición rebañega de los pastoreados pues, en todo caso, es un “precio a pagar” por el más alto valor del orden y la armonía. Para él la edad de Krónos, donde no existen necesidades gracias a la *epiméleia* perfecta del dios, que por definición es sabio y bueno, es la más feliz si y solo si en ella su característica ausencia de necesidad permite la existencia del ocio imprescindible para que surja la filosofía (cfr. *Plt.* 272b). No es la libertad ni la autonomía, sino el ejercicio de la filosofía dentro de una *pólis* ordenada y económicamente satisfecha lo que constituye la vida más feliz. Por ello cuando Lane afirma que la moral del mito es la autonomía sospechamos que tal vez se deja llevar por los hábitos mentales y las intuiciones valorativas propias de la cultura moderna y traslada a Platón sus propias inquietudes.<sup>364</sup>

En favor de nuestra interpretación traemos a la mente los criterios que usa Platón para determinar lo que hace buena a una constitución política. En efecto, sostiene en el *Político* que la buena constitución no depende de si se es libre o no, si se gobierna de acuerdo a leyes o a fuerza.<sup>365</sup> Ningún criterio, salvo la posesión de *epistēmē*, es válido (cfr. *Plt.* 293a). En esto Platón es enfático. Así, pues, podríamos concluir que si el gobernante ejerce su función de cuidado en base a ciencia, se garantiza una *pólis*, y si se usa el bienestar para filosofar, se trata de una *pólis* feliz. Este último punto es importante, pues la filosofía, supuestamente, debe introducir una diferencia cualitativa: no pensamos que Platón se conforme con una ciudad de cerdos, así que un gobierno filosófico debe asumir un rol de formación moral a la par que vela por cubrir las necesidades elementales. Y, no obstante lo dicho, ¿hasta qué punto Platón nos ofrece una política encargada del cuidado moral de los seres humanos en vez de una mera crianza de hombres-hormiga? En balance, Platón nos proporciona más un relato que pretende persuadir sobre la necesidad de un pastor ante el peligro de caer en el “mar insondable de la semejanza”, que una épica prometeica para la cual el hombre autónomo es autosuficiente para generar su propio progreso.

#### 4.4. BIOPOLÍTICA Y CUIDADO.-

Hemos planteado la última pregunta porque el manejo que hace Platón de las dos edades no deja de ser ambiguo. Si bien nosotros venimos insistiendo en que la edad de Krónos simboliza la política perfecta basada en la ciencia de lo más alto, no dejamos de reconocer que hay aspectos de su descripción que son perturbadores. Esta política es perfecta porque se basa en el saber del dios (y, por tanto, es modelo a imitar por el filósofo). Pero, ¿no era acaso que en el reino de Krónos “no existía la política”?<sup>366</sup> Igualmente, ¿la función del dios no se reduce a la crianza y preservación de la mera *zoé*? Ciertamente, éstos son los términos que usa Platón en la primera parte del *Político*.<sup>367</sup> Enfocado así, entonces, el modelo pastoral da la impresión de ser no demasiado alto, sino más bien demasiado bajo para los gobernados. Esta es la impresión que hace que los lectores modernos ofrezcan resistencia ante esta posible

<sup>364</sup> Respecto de la opinión de Lane cfr. 1998:108.

<sup>365</sup> “ἐάντε ἐκόντων ἄντ’ ἀκόντων ἄρχωσιν, ἐάντε κατὰ γράμματα ἐάντε ἄνευ γραμμάτων” (*Plt.* 293a).

<sup>366</sup> Cfr. *Plt.* 272c.

<sup>367</sup> En *Plt.* 267a Platón resume la primera definición dialéctica en estos términos: la política es una ciencia auto-directiva de crianza de animales (*zootrophikē*) rebañegos pedestres bípedos.

descripción de la política, y se enfrenten a ella con el prejuicio de que Platón no puede querer una política de esa naturaleza. Razonan, por tanto, que dado que el reino de Krónos enfatiza el rol de *criador* del rey pastor, trae consigo un reductivismo que afectaría de forma radical la concepción antropológica y política. Al decir de Lane, produciría una verdadera alienación de lo que somos con el objetivo de que nos demos cuenta de lo que no podemos querer, es decir, de que no podemos definir una política donde los hombres se reducen a un rol pasivo y sumiso. Efectivamente, Platón dedica una buena parte al comienzo, para hacer la división dialéctica que le lleva a describir la política como el arte del pastoreo sobre animales rebañeros pedestres, sin cuernos, de raza pura, bípeda (*Plt.* 267bc). A su vez, el mito nos ha presentado a hombres que hablan con animales (*Plt.* 272c). Según Lane, estas expresiones buscan que el lector se sienta incómodo con una discusión “inhumana” de la política: “La cualidad alienante de las divisiones insinúa que los humanos no son de hecho un rebaño como cualquier otro y que gobernarlos no es materia de pastoreo ordinario” (Lane: 1998: 44).

Respecto de la dimensión antropológica, Charles Griswold ha señalado lo obvio: el modelo del pastor implica concebir a los humanos como animales rebañeros, *ergo*, como seres irracionales y pasivos.<sup>368</sup> Argumenta Griswold que al colocar al hombre a la par de las ovejas lo que se resalta es su naturalidad invariante, su incapacidad de acción y, por tanto, de (auto)formarse, de cambiar para mejor o peor. Parece claro pues que se trata de un modelo ontológicamente inadecuado para el ser humano. Griswold arguye que si el hombre es considerado en esos términos será fácil dar un siguiente paso, consistente en analogar a los humanos con objetos matemáticos, que son tan inmutables como las ovejas y los entes naturales en general. Así, hombres, ovejas y números o figuras geométricas serán también susceptibles de ser perfectamente conocidos y de caer bajo un ordenamiento y disposición por parte de quienes los conocen exhaustivamente en sus propiedades.<sup>369</sup> Pero si Griswold construye este silogismo donde las ovejas son el término medio entre los hombres y los números, ciertamente no es para argumentar que tal es el pensamiento de Platón. No cabe duda de que si Platón suscribiese él mismo semejante creencia, la crítica articulada por

<sup>368</sup> Cfr. Griswold: 1989: 164.

<sup>369</sup> La lectura que hace Griswold parece desenfocada pues no parece probable que algún interlocutor o escuela con la cual Platón polemizara sostuviese concepciones “matemáticas” de la política en el sentido de ver a los hombres como entes calculables y, por tanto, predecibles y manipulables. Platón no está argumentando contra el paradigma cartesiano aplicado por Hobbes. Parece que Griswold enfoca el problema en términos modernos, que no son los de Platón, por ejemplo, cuando invoca la defensa de la libertad (p. 164), punto que Platón no ve como esencial. Pero la sugerencia de Griswold es interesante en otro sentido. El punto crucial que quiere señalar es que al ver a los humanos como entes matemáticos, carecen de toda plasticidad y están condenados a la misma invariancia de los números: no hay nada nuevo que sacar de ellos. Desde nuestro punto de vista es valioso mostrar la dimensión plástica-formativa del hombre, pues creemos que para Platón la política implica formación moral, al menos en sentido de forjar hábitos o virtudes. Pero al fin de cuentas no estamos de acuerdo con Griswold porque no creemos que interprete correctamente a Platón al manifestar que hay un deslizamiento, en el *Político*, desde la definición de política como *epistēmē gnostikē* a la definición de ésta como *epistēmē praktikē-poietikē* (cfr. Griswold p. 166). Es claro, siguiendo el texto, que eso no es lo que escribe Platón. En efecto, Platón no dice explícitamente en ningún momento que los humanos sean iguales a ovejas y ambos iguales a números, pero articula cuidadosamente una argumentación diáirética donde la primera distinción es entre *epistēmē praktikē* y *gnostikē*. El criterio diferenciador aquí es la producción o génesis de entes, lo cual hace ver que Platón entiende *praktikē* como *poietikē*. Luego deja de lado la *poiēsis-práxis* como actividad en la que se produce “con la manos” un ente y procede a plantear otra distinción a partir del miembro restante de la dicotomía, la *epistēmē gnostikē*: la divide en *kritikē* y *epitaktikē*. El desarrollo dialéctico muestra que la política es *epistēmē gnostikē epitaktikē*, y que su objetivo es la producción de seres vivos humanos, aunque ello lo hace indirectamente, a través de la mediación de los *ergatikói*. (cfr. *Plt.* 258d, 259c, 259d). Al final, lo que queda en pie es que la política es un arte gnóstico-directivo que produce de modo sólo mediato.



Aristóteles y Nussbaum estaría justificada. Griswold sostiene que si Platón sugiere dicha interpretación pastoral en la primera parte del diálogo, es para desmentirla como errónea y deslizarse, en la segunda parte, a una lectura contraria que salve el *status* específico del ser humano junto con su libertad, impredecibilidad y agencia práctica. En otras palabras, Platón introduce una lectura teórico-matemática de la política para luego girar hacia una de tipo práctico.<sup>370</sup>

Nosotros estamos de acuerdo en que Platón no pretende equiparar hombres, ovejas y números y más aún, que si incluye una política pastoral es para mostrar algunos de sus errores. Semejante procedimiento es consistente, por un lado, con su estrategia de armar expresamente diálogos que conducen a conclusiones erróneas con el fin de suscitar la reflexión sobre los prejuicios que impiden una discriminación clara.<sup>371</sup> Por otro lado, también es consistente con su deseo de mostrar que el lastre de la cultura matemática tradicional puede incapacitar a los razonadores matemáticos a percibir importantes diferencias de valor, como las establecidas entre el hombre y las ovejas.<sup>372</sup> Pero aunque los matemáticos son interlocutores de nuestro diálogo y Platón efectivamente quiere mostrarles sus “errores de cálculo” o incapacidad para apreciar diferencias valorativas, también utiliza la política pastoral para cuestionar prejuicios específicamente políticos y sus correlatos antropológicos. El entrelazamiento entre motivos metodológicos y temáticos es frecuente en este diálogo, y no como algo contingente sino sustantivo.

Donde discrepamos con Griswold es el siguiente punto: sugerimos que si inicialmente Platón equipara hombres con animales rebañeros es en virtud de su interés por enseñar cómo conseguir una discriminación dialéctica perfecta de los entes a definir, es decir, una discriminación eidética que considere no solo diferencias empíricas contingentes o triviales, sino lo esencial, lo cual implica una concepción axiológica que sólo lo eidético, a diferencia de las meras clases lógicas, puede garantizar.<sup>373</sup> De hecho le interesa a Platón distinguir hombres de ovejas, pero es un asunto de claridad eidética, no una reivindicación de derechos humanos. Y esa claridad eidética implica obviamente reconocer el valor superior del hombre respecto de las bestias, y admitir que éste reside en que, siendo un ser racional, su realización exige una vida moralmente buena, pero la descripción de aquello en lo que ésta consiste no incluye necesariamente “autonomía moral”.

<sup>370</sup> Sobre el tema de la libertad, cfr. Griswold: 1989: 164. Respecto del argumento del giro que daría Platón hacia lo práctico, Griswold afirma que aunque el Extranjero “nunca reconoce explícitamente el deslizamiento” sin embargo “parece seguro decir que después del mito la ciencia política es perseguida bajo la rama de la “*praktikē epistēmē*” más que de la “*gnostikē epistēmē*”. Pero a fin de cuentas el autor sostiene algo con lo que si concordamos: “The myth demonstrates that the apparent exclusivity of the two alternatives presented by diáresis is not final. For the myth shows what diáresis seems to exclude, namely that political science falls under both branches.” (p. 167).

<sup>371</sup> Platón ya había ironizado al hacer que el Extranjero “acepte” la afirmación del joven Sócrates de que es legítimo llamar al ser humano, indistintamente, objeto de una “crianza rebañera” o de una “crianza colectiva”. Nos parece evidente que es la fuerza del prejuicio arcaico la que no le permite al acrítico joven percibir las consecuencias de tal supuesto (cfr. *Plt.* 261e).

<sup>372</sup> Esta temática la hemos desarrollado en nuestro capítulo I. Sin embargo, basta recordar la advertencia irónica que hace Sócrates a Teodoro al respecto de este tipo de errores, al inicio del diálogo: Sócr.- ¿Y tamaña afirmación, querido Teodoro, ¿diremos que se la hemos oído al hombre más fuerte en cálculo y geometría?. Teod.- ¿Cuál Sócrates?. Sócr.- Incluir a cada uno de estos hombres en la misma categoría, cuando por su valor difieren entre sí más de lo que alcanzan las relaciones señaladas por vuestro arte.” (*Plt.* 257ab).

<sup>373</sup> Griswold, observa cómo al definir la política como el gobierno de animales bípedos implumes se omite un criterio diferenciador del hombre que es muy importante para Platón: el alma. (cfr. Griswold: 1989: 64).

Con lo dicho, es manifiesto que sugerimos que interpretaciones como la de Griswold pueden fallar al partir de prejuicios e intuiciones típicas de la cultura moderna y contemporánea. Por este motivo, afirmamos que Griswold tiene razón al señalar que el mito busca “poner la condición humana en perspectiva” pero sostenemos que no la tiene al afirmar que la moral del mito es que “el gobernante humano no es divino”. Es claro que no lo es, pero una afirmación tan escueta oculta tensiones entre lo humano y lo divino que Platón si se da el trabajo de afrontar. Nosotros pensamos que el énfasis de Griswold en la separación entre dioses y hombres obedece a su interés por mostrar que la política no es la función de un déspota sobre esclavos, es decir, por inclinar a Platón hacia el humanismo igualitario. Pero con ello el autor falla en ver que la verdadera moral del mito es que no se debe olvidar ni un instante la ciencia suprema, lo cual implica, para él, que el buen gobernante es un ser relacionado a lo *divino*. Al *flirtear* con definiciones del hombre como “bípedo implume” o de la política como “arte de crianza de rebaños de bípedos no cornudos”, Platón apunta irónicamente al hecho de que concebir correctamente al hombre equivale a distinguir su valor eminente sobre otros seres, pero ello no se debe –y aquí nuestra discrepancia con Griswold, Lane y otros— a su interés por reivindicar la autonomía de los individuos.

Puede parecer extraño y hasta contradictorio que alguien pretenda reivindicar el valor superior del hombre sobre las bestias y, no obstante, admita la posibilidad de la sumisión de los hombres a un rey sabio. Esto apunta a una tensión interna en la concepción antropológica de Platón que ha sido notada por otros autores. Nosotros entendemos que para nuestro filósofo el hombre es básicamente un ser dotado de alma y por tanto de vocación hacia o inteligible pero, a la vez, esta concepción se mezcla con una interpretación pesimista sobre los hombres empíricamente existentes, a quienes percibe desesperanzadamente como necesitados de conducción paternal y despótica. En ese sentido, el concepto platónico de cuidado moral implicará también su propia tensión. La *epiméleia* puede ser interpretada, por un lado, socráticamente, como un examen de sí mismo que lleva al individuo a confrontarse en diálogo racional consigo para actuar en concordancia a su *béltistos lógos*. Por otro lado, le lleva también a una *epiméleia* interpretada como guardianía y pastoreo: cuidar que los *ánthrōpoi* no caigan en el exceso, conducirlos por el camino que corresponde a sus naturalezas.

En conclusión, Platón tiene reparos respecto de la edad de Krónos y la política pastoral, pero éstos no tienen que ver con la situación de sometimiento del rebaño al pastor, aunque esto último requiera mayor precisión. Efectivamente: la invocación al modelo del rey pastor no implica justificar cualquier forma de mandato. El Krónos del mito platónico es un dios benevolente y cuidadoso del bien del rebaño, no es el pastor que engorda a sus ovejas para devorarlas. Por su ambivalencia semántica, el modelo pastoral puede utilizarse para justificar formas ilegítimas de pastoreo, añorando la práctica de los tiranos. Pero, cuando el modelo es filosóficamente corregido, legitimando el poder en base a la posesión de *epistēmē*, Platón cree válido tomarlo como descripción parcial de la política, dado que lo sustantivo es el cuidado que por definición un pastor debe dedicar al rebaño.<sup>374</sup>

<sup>374</sup> ”The stranger’s myth is a manifold response to the –re-emergence of despotism. Young Socrates has enthusiastically approved the initial definition of the statesman as a “herdsman of man”. The myth sets this definition in a Platonic perspective. As we already have begun to see (...), this is a complex act. On the one hand, the definition –and so the return back to a “shepherd of the people”- is refuted. On the other hand, the logos of god and the two sorts of epoch reorient the search itself, and within the context established by this reorientation,

#### 4.4.1. Simbiosis y Naturalismo

Ahora bien, si la jerarquía que se establece entre el pastor sabio y su rebaño es más que tolerada por Platón en virtud de su argumento sobre la legitimación del poder por el saber ¿podría haber alguna otra razón en virtud de la cual Platón objete dicho modelo, aparte de su naturaleza despótica? ¿Cuál sería, si la tiene, su objeción frente a la pastoral de la edad de Krónos? Aquí trabajamos con la hipótesis de que debe haber un lado negativo, pues el tema en sí ya es ambiguo para la tradición, y Platón mismo parece señalar ese rasgo. Para responder nuestras preguntas recordemos un aspecto metodológico: la estrategia teleológica que lleva a Platón a utilizar funcionalmente cada elemento de su discurso, como por ejemplo el mito, o también los elementos entrelazados dentro de él. Así, cabe preguntarse por el papel que cumplen otros mitologemas, como por ejemplo el de la autoctonía (γηγενες γενος) (“no existían regímenes políticos ni se tenían mujeres ni hijos, pues todos volvían a la vida saliendo de la tierra...”, cfr. *Plt.* 271a), el del automatismo de la génesis (παντα αυτοματα γινωσθαι, cfr. *Plt.* 271d) y el del paraíso (“... nada había en estado salvaje, ni se devoraban unos a otros y no existía entre ellos guerra ni disensión de ningún género ...”, (*Plt.* 271de). En principio, son elementos míticos que se nos aparecen como alucinantes, incluidos por Platón como truco para examinar al acúsmata, para verificar hasta qué punto puede discriminar cuáles elementos son relevantes y sensatos para los fines de la investigación y cuáles no.<sup>375</sup>

Algunos estudiosos opinan que se trata de ironías o críticas a prejuicios tradicionales, como por ejemplo, el prejuicio nacionalista, ligado al tema de la autoctonía.<sup>376</sup> Pero también puede ser que se trate de formas hiperbólicas de evidenciar los defectos de la descripción del político como pastor.<sup>377</sup> Tanto la autoctonía como el tema de la ausencia de conflicto e instituciones apuntan a la situación de *pertenencia* de los habitantes de la edad de Krónos a la *phýsis*.<sup>378</sup> Si concedemos importancia a los temas mencionados, nos parece obvia la deducción de que la edad “dorada” representa una condición de *simbiosis* entre hombre y tierra (o naturaleza), tan radical que la política no tiene allí ningún sentido. Parece pues correcta la observación que se ha hecho acerca de la interpretación de esta edad, a saber, que ella no es sólo un “reverso” de nuestra realidad actual, sino un reverso absurdo, por medio del cual Platón habría de señalar

---

the universal core of the definition is distinguished and preserved in order to be given a new specific content.” (Miller: 2004: 48).

<sup>375</sup> En este sentido cabe comentar un punto que resulta muy curioso: cuando Platón inicia el relato el extranjero dice al joven Sócrates que preste atención a él “como si fuera un niño”. Esto no parece adecuado a dos interlocutores dialécticos, así que bien podría ser parte de su táctica para poner a prueba a los aprendices (cfr. *Plt.* 268 e).

<sup>376</sup> Según Lane, éste sería el caso de Platón, quien criticaría el concepto, sostenido por Isócrates, uno de sus enemigos. Este afirmaba: “Tenemos a nuestra tierra no por el derecho de haber expelido a otros, ni por venir a ella cuando esta inhabitada, ni siquiera por habernos reunido en ella una mixtura de varias razas. No, nuestro nacimiento es tan fino y puro que desde todo el tiempo hemos estado en la misma tierra de la que brotamos. Somos autóctonos, y podemos llamar a nuestra ciudad por los mismos nombres de nuestras más cercanas clases. Sólo los griegos, podemos llamarlas no solo tierra nativa sino madre y enfermera”. (Lane: 1998: 106). Es teniendo en mente pasajes como éste que Platón habría satirizado la autoctonía en *Menexeno* 273b.

<sup>377</sup> Coincidimos por ello con Griswold, quien entiende que el mito es introducido para “ampliar el contexto definicional” y para “corregir la primera definición” (cfr. Griswold: 1989: 164).

<sup>378</sup> Griswold observa pertinentemente que las primeras *diáireis* del *Político* quieren mostrar una conexión entre ciencia política y naturaleza. Humana (p.268).

lo que no puede ser adecuado a humanos.<sup>379</sup> En efecto, la inmanencia radical propia de la autoctonía y la inmediatez característica del automatismo con el que la tierra prodiga sus dones, revelan una condición que niega la capacidad de alienación que el hombre debe a su naturaleza racional y consciente.<sup>380</sup>

El mismo Platón debe admitir lo dicho, pues para él “ser humano” es un ente cuya alma se vincula a lo inteligible (cfr. *Phdr.* 249b), por tanto, es un ser capaz de desapego con respecto a la naturaleza.<sup>381</sup> El ser humano tiene esencialmente *ērōs*, esa conjunción de carencia y recurso que sólo pueden ser experimentados por un alma racional como la humana, y que da origen al despliegue de estrategias del cuidado, desde las más simples, hasta el supremo arte político y filosófico. Teniendo estas referencias en mente, el lector de nuestro diálogo puede inferir fácilmente que la permanente satisfacción del rebaño por parte de ese cuidador extremo que es Krónos (“dios los apacentaba ejerciendo su mando sobre ellos personalmente”, *Plt.* 271e) no favorece la aparición siquiera de necesidades, menos aún del sofisticado y complejo *ērōs* humano que dará lugar a la práctica filosófica y otras artes de las musas. Tampoco habría lugar para proceso alguno de formación moral, sino que el ser humano permanecería preso de su descripción biológica. Las necesidades naturales del hombre, en tanto fijas, Krónos las satisface con tan inmediata eficacia que le impide tener conciencia de ellas. Por eso para los habitantes de la era de Krónos no existe mediación alguna, ni siquiera la más delgada capa cultural, como por ejemplo la representada por el vestido: “Desnudos y sin cama, se pasaban al aire libre la mayor parte del tiempo, ya que las estaciones se combinaban entre sí sin rigor alguno para ellos, y tenían blandos lechos en el césped que abundantemente daba de la tierra” (*Plt.* 272a).<sup>382</sup> Por todo ello, si por un lado el relato tiene el efecto de intensificar el anhelo de la condición paradisíaca en el imaginario de un pueblo que busca reivindicaciones, por otro lado el dialéctico ve en estas descripciones una *reductio ad absurdum*: se busca algo que nos permita definir la política y nos topamos con una situación que es lo más antitético a ella: una fuerte relación de pertenencia inmediata al sistema biológico. La simbiosis con la tierra es antipolítica porque lejos de ser un paraíso de unidad, es violencia. La unidad garantizada por una satisfacción inmediata y permanente de necesidades excluye el conflicto pero no permite a ningún ser actuar por sí mismo. El político, pues, no podría ser un pastor. No, al menos, en el sentido del pastor tradicional Krónos, quien se ocupa de dar absolutamente todo lo que satisface las necesidades de sus rebaños.

<sup>379</sup> Por ello quizá tenga razón Griswold cuando afirma que por medio de este mito trata Platón de poner al ser humano en perspectiva, permitiéndole tomar distancia frente a sí mismo al contrastar su vida con la del bizarro tiempo de Cronos (Cfr. Griswold: 1989: 165).

<sup>380</sup> En este sentido es correcto hacer valer la observación de Martha Nussbaum cuando comenta el mito de Protágoras, que incorpora también elementos del tiempo de Krónos. En efecto, ella vislumbra lo sospechoso que resulta hablar de hombres que esperan sus dones cuando todavía están protegidos dentro de la tierra. ¿Cómo podríamos denominarlos humanos en esa etapa si su humanidad o especificidad depende recién del don de la racionalidad, que ha de serles otorgado por Prometeo? (Nussbaum: 1995: 99). Esto significaría que los autóctonos no pueden ser considerados humanos en tanto carecen del don específico de éstos. Por otro lado, hablar de *phýsis* y, sobre todo, de los seres vivos, implica hablar de procesos de re-elaboración de la naturaleza, que no se dan en el tiempo de Krónos.

<sup>381</sup> “Toda alma de hombre ha visto por naturaleza el espectáculo de los seres, de otra manera no habría llegado a ser este particular animal” (*Phdr.* 249e).

<sup>382</sup> Esta escena es, comparativamente, más radical que la idílica “primera *pólis*” de la *República*, comunidad bucólica realmente humana a pesar de su simplicidad. Ella es una comunidad donde los hombres ya sienten la *chreía* y se organizan racionalmente para afrontarla, logrando no obstante conservar una proximidad con el ritmo de la naturaleza.

Efectivamente, el rol de Krónos se cumple con tanta eficiencia que en su edad no existía la necesidad, el conflicto ni el trabajo. El problema con una concepción de este tipo, independientemente de que esté realmente en Platón- es que implica, por un lado, una degradación ya no política (de ciudadanos a súbditos), sino moral, pues los reduce a “meros vientres”.<sup>383</sup> Hay en medio de todo esto un problema antropológico, que demanda preguntar quién es el hombre. Poetas y filósofos se han resistido a ver en el ser humano un mero vientre, por eso, a pesar de que las Musas califican así a los pastores, le otorgan al menos a uno de ellos (a Hesíodo) la corona “real” de laureles, que simboliza la inspiración divina. Por eso también Parménides, quien describe a la mayoría como necia y errante, nos habla de al menos un joven vidente, con el ánimo suficiente para hacerse merecedor de compartir el camino de la divinidad. En general, la cultura griega está caracterizada por la pasión por la *areté*, y Platón mismo ofrece su versión filosófica de esta experiencia. Pero ese destino superior parece, como afirma Platón respecto del filósofo, escaso o reservado a unos pocos. ¿Debemos pensar entonces que la *pólis*, la gran institución griega, es solamente una madriguera de *animalia política*? ¿Es la *pólis* la expresión de la más alta racionalidad de cara al demiurgo filosófico mientras que, de cara a “*hoi anthrópoi*” ella es el vientre protector, la estructura de una mera “biopolítica”? Insistimos en estas preguntas porque, si bien hemos sostenido que Platón no admite una política de pastores tiranos, ni confunde al político con un ser ontológicamente distinto, no obstante su idea de la incapacidad de la mayoría, por un lado, mas su convicción de la importancia de la tarea filosófica, por otro, parecieran llevarle a preferir construir una “ciudad-taller” donde cada uno haga lo suyo gracias al poder de los cantos de sirena del filósofo, de modo que se creen las condiciones para que la filosofía, como tarea más elevada, esté asegurada.<sup>384</sup>

Las imágenes relativas al reino de *Krónos* enfatizan especialmente el tema del alimento, como si la demanda social por el mismo fuese latente en la figura mítica. No es casual entonces que el gobierno de Pisístrato, que favoreció a los pobres, fuera denominado edad de Krónos. Por otro lado, esta concepción implica una imperceptible pero peligrosa conexión de este imaginario con la tiranía y con una versión defectuosa de la democracia. El problema es planteado claramente por el mismo Platón en el siguiente pasaje, cuando el joven Sócrates se pregunta si esta edad puede ser considerada la más feliz, como reza la tradición. Entonces, el extranjero responde:

si los pupilos de Crono –teniendo a su disposición tantísimo tiempo libre y facultad para poder entablar conversaciones, no ya con hombres, sino incluso con animales— utilizaran todos estos bienes con vistas a la filosofía, relacionándose igual con bestias que entre ellos, y procurando inquirir en toda clase de seres, por si alguno, dotado de una especial virtud, acertaba a descubrir algo excepcional, y para el acopio de la sabiduría, es fácil decidir que, en comparación con los de ahora, los de entonces estaban, en punto a felicidad, infinitamente mejor. Si, por el contrario, atiborrándose de alimentos y bebidas hasta saciarse (*ἐμπιπλάμενοι σίτων ἄδην καὶ ποτῶν*), conversaban entre sí y con los animales sobre mitos (*διελέγοντο πρὸς ἀλλήλους καὶ τὰ θηρία μύθους*) como los que ahora se cuentan a propósito de ellos, también entonces, si he de expresar mi opinión, el problema es bien fácil de resolver. (*Plt.* 272bc)

<sup>383</sup> «ἼPastores. del campo, triste oprobio, vientres tan sólo! Sabemos decir muchas mentiras con apariencia de verdades; y sabemos, cuando queremos, proclamar la verdad.» Así dijeron las hijas bienhabladas del poderoso Zeus, y me dieron un cetro después de cortar una admirable rama de florido laurel. Infundiéronme voz divina para celebrar el futuro y el pasado...” (HESÍODO, *Teogonía*, 35).

<sup>384</sup> Eso parece entenderse cuando se afirma que las condiciones ventajosas” de la edad dorada, como ausencia de conflicto, permitirán el desarrollo de la filosofía (*κατερχόντο τούτοις σύμπασιν ἐπὶ φιλοσοφίαν* (*Plt.* 272c).

Platón deja la tarea de responder a los lectores, pero una cosa parece clara: la “vida más feliz” (*eudaimonésteron*) no es la más libre. La libertad no aparece aquí como criterio de vida buena, lo cual es consistente con la creencia de Platón en la superioridad del filósofo y la necesidad de que los ignorantes se sometan a su dirección. Queda claro que el criterio de la felicidad es medido aquí desde la óptica del filósofo y su deseo: una vida examinante y teórica. Ahora bien, al analizar la estructura de la alternativa vemos estas dos opciones: La primera nos habla de un clima de armonía entre hombres y bestias el cual posibilita, gracias a la *σχολή*, la filosofía. Se trata del *nec otium* como condición de la vida teórica. Lo que sorprende es que el diálogo filosófico involucre a las bestias, pero eso puede ser desestimado como mero lenguaje de fábula.<sup>385</sup> El otro lado de la alternativa nos presenta también un clima armónico entre hombres y animales pero, esta vez, se describe un *bíos* bastante elemental, donde hombres y bestias comen granos y beben hasta hartarse (*ἐμπιπλάμενοι σίτων ἄδην καὶ ποτῶν* – *Plt.* 272c) mientras chismean o rumorean entre sí y cuentan mitos, pero no los edificantes de Platón sino relatos netamente tradicionales, no pasados por el crisol de la crítica y la pedagogía. En otras palabras, si bien en un plano resalta la oposición entre vida filosófica y vida de cerdos, en el plano subyacente, el telón de fondo permanece siendo el mismo: el paraíso de la indiferencia, es decir, una situación donde no se distingue el hombre de la bestia. Conjeturamos, como interpretación posible, que Platón apunta con ello al hecho de que lo fundamental es el manejo del *lógos* (razón, y discurso) o la presencia de la racionalidad. En las dos alternativas el hombre conversa con las bestias y está en armonía con ellas, pero en la primera se orienta al filosofar, mientras que en la segunda el *lógos* es más bien *mythos*, es decir, un discurso semejante a la flauta del pastor, que amansa e hipnotiza a su rebaño. Formulando más claramente el punto, la alternativa es: ¿filosofía o mito? O, mejor aún: ¿formación moral e intelectual de tipo dialéctico o simple crianza a base de ensalmos y cantos hipnóticos? Lo que está en juego aquí es el tema del objetivo del cuidado: ¿se trata de una política que aspira a una formación moral y crítica o de una simple “biopolítica”?, ¿la *epiméleia* busca humanos examinantes u ovejas apacentables? Nótese, además, que la pregunta ha surgido en torno a la felicidad, punto que, en realidad, desde la óptica platónica debería ceder el paso a lo prioritario: el bien del todo.

Así pues, conjeturamos que la pregunta anteriormente planteada surge de la preocupación propia del filósofo, quien propone un *bíos theōretikós* como la forma más alta y feliz pero, dado que se trabaja bajo el supuesto de que no todos los humanos pueden alcanzarla, se formula la otra posibilidad, la de la vida bien ordenada de una comunidad de hormigas o abejas apacentada con *sítos kaí mythos*. Al parecer, Platón se ha debatido entre estas dos alternativas. Quizás en la etapa de la *República* fue más optimista, pero en la del *Político* empieza a vislumbrarse una inclinación hacia soluciones pragmáticas debido a la “ausencia del filósofo”. En ese sentido, la *Kallípolis* presidida por la razón parece que debe ceder el puesto a una comunidad ciegamente ordenada (con una racionalidad inmanente a la naturaleza) o al modo de la ciudad de cerdos de la *República*.<sup>386</sup> Es por esto que la referencia

<sup>385</sup> Una posibilidad es que cada animal represente a un filósofo particular o a tendencias filosóficas específicas, como podría indicar el *τις ἰδίαν δύναμιν* de *Plt.* 272c.

<sup>386</sup> Concordamos, por tanto, con Dodds, quien señala: “In the *Laws*,... the virtue of the common man is evidently not based in knowledge, or even true opinion as such, but on a process of conditioning or habituation (...) by which he is induced to accept and act on certain ‘salutary beliefs’” (DODDS, E.R. 1945. *Journal of Hellenic Studies*, N° 65: p. 18.

a los mitos “que ahora se cuentan sobre ellos (los habitantes de la edad de *Krónos*)” (cfr. *Plt.* 272cd) no alude al relato filosófico elaborado a partir del mito para instruir al dialéctico, sino al *mythos* que desde antaño viene modelando al imaginario colectivo. En la lógica del “segundo recurso” tales narrativas se pueden aceptar para persuadir al *démos* de practicar las virtudes necesarias para la estabilidad política. Como bien apunta Dodds, “después de todo para Platón la gente que puede creer en Cadmo y los dientes del dragón podrá creer cualquier cosa”, lo cual es propicio si es verdad que Platón asume, al tiempo del *Político* y más aún de las *Leyes*, que “la mayoría de los hombres pueden ser mantenidos en estado de tolerable salud moral sólo por medio de una dieta de encantamientos, slogans y mitos cuidadosamente escogidos”.<sup>387</sup> No es inconsistente este punto de vista con lo pensado anteriormente por Platón, ya que en la *República* anunciaba la noción de la mentira como medicamento, la “noble mentira” como recurso necesario para obligar, incluso a la clase intelectualmente más apta, a cumplir con su rol en la *pólis*.<sup>388</sup>

Así, pues, nos parece que es legítimo deducir que la biopolítica no es una posibilidad enteramente extraña a Platón: mal que bien, Sócrates en la *República* había manifestado que aquella primera *pólis*, en la que cada uno produce lo suyo para que todos vivan en armonía, le parecía la ciudad más perfecta y, al ser tildada como ciudad de cerdos quedaba claro que se trataba de una biopolítica. No obstante, lo que denominamos aquí con este término podía llegar a un nivel más sofisticado, dando lugar a la “psicopolítica”, es decir, a una política de *sítos kai mythos* que permite mantener al *démos* satisfecho, feliz y virtuoso sólo que, a diferencia de lo que pudo pasar con Pisístrato o Pericles, en este caso los mitos eran instrumentos de la ciencia política del rey-filósofo. Lo que podemos concluir es lo siguiente: Platón, en la *República*, había propuesto una especie de “biopolítica” con su ciudad de cerdos, la primera *pólis*. Pero era insuficiente. La *pólis* perfecta es la que agrega no sólo militares que resguarden el orden, sino filósofos dialécticos, expertos en el discernimiento de lo verdadero, bueno y justo. Esta es la *pólis* lúcida. Más tarde, en el *Político* y *Las Leyes*, Platón pone en primer plano el tema de la “ausencia del filósofo”. En esta situación, lo que cabe es resignarse a una comunidad de cerdos en cuanto a su fin (viven para comer) y una de hormigas en cuanto a su estructura (racionalidad ciega). En este caso, la racionalidad inmanente es la del “segundo recurso”, es decir, las leyes que se deben seguir acriticamente. Pero podemos conjeturar algo más aventurado: ya en la *República* está planteado lo que Platón nos ofrece en el *Político*, pues la “ciudad de cerdos”, biopolítica, es la infra-estructura económica de una *pólis* que cuenta con la dirección de guardianes-filósofos. En otras palabras, se trata de una estructura que sincroniza formas de vida y *ethos*, de modo que la biopolítica es como una condición necesaria pero no suficiente, que en todo caso convive con la forma de vida más elevada del filósofo y le da la base material que ésta necesita. En el *Político*, diálogo que nos acostumbra a la polaridad y nos mantiene moviéndonos de un extremo a otro, Platón finalmente nos presiona a resolver el conflicto dándonos cuenta de que los dos extremos conviven igualmente: La política de *sítos kai mythos* es necesaria “para la mayoría”, de modo que haga viable una ciudad que satisfice sus distintos niveles de necesidades haciendo posibles los más elevados, como el arte y la filosofía. No es entonces

<sup>387</sup> Cfr. Dodds: 1945: 18.

<sup>388</sup> “Porque, si no nos engañáramos hace un momento y realmente la mentira es algo que, aunque de nada sirve a los dioses, puede ser más útil para los hombres a manera de medicamento, está claro que una semejante droga debe quedar reservada a los médicos sin que los particulares puedan tocarla” (*R.* 389b). Cfr. también *R.* 424b: “¿Cómo nos las arreglaremos ahora... para inventar una noble mentira de aquellas beneficiosas de que antes hablábamos y convencer con ella ante todo a los mismos jefes y si no a los restantes ciudadanos?”.

una alternativa, sino que la biopolítica es la base de *kalípolis* que es una ciudad feliz porque cada uno tiene la felicidad que le corresponde: *mythos* o *lógoi*, según su naturaleza y necesidad. El problema no reside en esta estructura compleja, no es un problema de diseño teórico. El problema para Platón es fáctico: la ausencia del filósofo, ante la cual queda entregar la ciudad a un automatismo ciego, cosa que en realidad sólo las hormigas, no los hombres, pueden hacer con éxito, o entregarla a la dirección de las leyes tradicionales.

Sea como fuere, estas especulaciones sólo refuerzan la conjetura de que el modelo pastoral no es totalmente inadecuado a los ojos de Platón. Más aún, la descripción hiperbólica de la edad de *Krónos* que hasta ahora nos venía pareciendo absurda (los frutos brotaban espontáneamente de la tierra, los conflictos han cesado), se hace ahora más comprensible: el tiempo de *Krónos* puede funcionar como arquetipo de la “bio-política”. Pero una propuesta de esta naturaleza resulta no sólo decepcionante sino peligrosa. Por un lado, no se espera del filósofo que propone que el alimento predilecto del alma son las realidades inteligibles, que nos presente ahora una política de crianza donde se mantiene a los hombres a punta de “*mythos kaí sítos*”.<sup>389</sup> Nosotros hemos venido sosteniendo que Platón no utiliza el relato cosmológico para abogar por la democracia y la autonomía, pero afirmar que en lugar de ello propone una biopolítica como la que hemos delineado, parece no sólo espeluznante sino exagerado y, quizá, inadecuado.

Debemos considerar, pues, si es factible que Platón haya pretendido comunicar esto con su edad de *Krónos*, haciendo que la ciencia política se reduzca a una versión extraña del *panem et circem*. A primera vista nos parece difícil de admitir, si nos basamos en el testimonio de la *República*, por lo cual nos detendremos brevemente en este texto. En esa obra, al comenzar a presentar modelos de la ciudad justa, el primer tipo que propone es en realidad una *συνοικία*.<sup>390</sup> La palabra connota las formas más elementales de convivencia, aquellas urgidas por la necesidad de alimento y, por tanto, se refiere a comunidades naturales o inmediatas: los que comen juntos. En esta *synoikía* cada uno hace lo suyo (*idiopraxia*, principio caro a Platón) y contribuye así a producir lo necesario para satisfacer a todos, generando por ello paz y armonía. Allí el imperativo de satisfacer lo necesario niega el individualismo: *μη ἄλλοις κοινωνοῦντα πράγματα ἔχειν, ἀλλ’ αὐτὸν δι’ αὐτὸν τὰ αὐτοῦ πράττειν*; (R. 370a). Por estos motivos, no deja de ser un modelo admirable de racionalidad, ya que al organizar el trabajo individual a favor del todo, logra manejar el problema básico: dominar la *chreía* (necesidad).<sup>391</sup> Interesantemente, la afirmación de Platón de que esta *pólis* es creada por la primera y más fundamental necesidad, el alimento (*ἀλλὰ μὴν πρώτη γε καὶ μεγίστη τῶν χρειῶν ἢ τῆς τροφῆς παρασκευὴ τοῦ εἶναι τε καὶ ζῆν ἔνεκα* – R. 369d), sugiere una semejanza con la trófica edad de *Krónos*. En todo caso, hay que tener en cuenta que el *archē* de la

<sup>389</sup> Respecto de la relación entre el alma y lo eidético cfr. *Phdr.* 247de: “... la razón de toda alma preocupada por obtener alimento apropiado, habiendo visto con ideas y por un tiempo el ser en su realidad de verdad, le entra amor por lo verdadero y del espectáculo de lo verdadero se nutre y en él se complace ...”. Por eso, ante la posibilidad de una política de pastoreo, Dodds se sorprende: “Ought we to discount all this as a senile aberration, the sour pessimism of a tired and irritable old man?. It might seem so: for it contrasts oddly with the radiant picture of the soul's divine nature and destiny which Plato painted in his middle dialogues and certainly never abjured.” (1945: 19).

<sup>390</sup> Cfr. R. 369b ss. *συνοικία* es el “vivir juntos” (369c). Platón remarca que se trata sólo del principio (*archē*), lo cual indica que debe complejizarse y ser superada, pero también implica el aspecto “rector” del *archēin*, es decir, que la *synoikía* es una forma de vida determinada por la necesidad. Por otro lado, cabe notar la semejanza con el planteamiento genético de Aristóteles en *Política* I.

<sup>391</sup> Cfr. R. 369c.



*synoikia* es la necesidad y que ésta no es sólo su *origen* sino que la *determina* y *rige* limitando su forma de vida a lo inmediato. Esta misma característica es aquella en la cual este *bíos* tiene su ventaja y su defecto.<sup>392</sup> Por un lado, queda garantizada una vida de *ēthos* simple, frugal, saludable y en alianza con una naturaleza cuyo ritmo sigue, sin romperlo con artificios:

Ante todo, consideremos, pues cómo vivirán los ciudadanos así organizados. ¿Qué otra cosa harán sino producir trigo, vino, vestidos y zapatos? Se construirán viviendas; en verano calzados. Se alimentarán con harina de cebada o trigo, que cocerán o amasarán para comérsela, servida sobre juncos u hojas limpias, en forma de hermosas tortas y panes, con los cuales se banquetearán, recostados en lechos naturales de nuez y mirto, en compañía de sus hijos, beberán vino, coronados todos de flores, y cantarán laudes de los dioses, satisfechos con su mutua compañía. (R. 372ab)

Es como si esta *pólis* aspirase a realizar el ideal de la plena satisfacción de las necesidades, por ello éste es uno de los puntos en que la *synoikia* se asemeja a la edad dorada de *Krónos*. Curiosamente, el alimento descrito parece ser el mismo de la edad dorada: *sítos*, (granos y derivados) y vino.<sup>393</sup> Pero sus rasgos bucólicos y paradisiacos no deben ocultar el hecho de que, desde la lógica argumentativa de la *República*, podría deducirse que la *synoikia* fracasa como fórmula para una “buena *pólis*”. Y, efectivamente, la desaprobación de esta primera *pólis* se hace evidente cuando Glaucón se mofa de su dieta: “Y si estuvieras organizando, oh Sócrates, una ciudad de cerdos, ¿con qué otros alimentos los cebarías sino con estos mismos?” (R. 372a). Es, pues, también, una ciudad de “meros vientres”. Este rasgo común a la primera *pólis* y a la edad de *Krónos*, a saber, la centralidad de la *trophé*, junto con el hecho de que en ambos casos no hay, estrictamente hablando, formas de vida política, es lo que nos lleva a plantear que ambas llevan en sí el germen de algo así como una “bio-política”.<sup>394</sup> Esta forma es peligrosa en tanto centraliza el poder en la satisfacción de la necesidad más imperativa del hombre como mero *zoon*. Es, por ello, una forma poderosa de control.

Con todo, al menos en la *República* el desarrollo del argumento hará evidente que esta forma de vida *no* constituye una *pólis* perfecta, y ello porque su apego a lo básico impide el florecimiento de deseos más sofisticados que, a la larga, conducen a la filosofía. Es verdad que la primera *pólis* explica la génesis de la comunidad en la *chreía*, pero no aclara su perfección y finalidad moral. A pesar de esto, es claro que la crítica no anula a la primera *pólis*, sino que muestra su necesidad intrínseca de ser completada con formas de vida superiores. Lo que nos está diciendo Platón no es que la *synoikia*, en tanto infraestructura económica que satisface necesidades básicas, deba ser rechazada, sino que la vida política no puede reducirse a garantizar la mera vida. Es en este sentido que el pasaje sobre la primera *pólis* contribuiría a favor de la hipótesis de que Platón no podría apoyar la “bio-política” de la edad de *Krónos*. Platón no parece aceptar una “ciudad de cerdos” como precio de la vida satisfecha y estable.

<sup>392</sup> Cfr. R. 372e.

<sup>393</sup> En realidad, los hombres de la edad de *Krónos* no podrían comer pan, pues supuestamente no necesitan trabajar sino que comen el alimento espontáneo de la tierra. *Sítos* debe significar, ese caso, alimento en general.

<sup>394</sup> El término es nuestro y no platónico, pero lo usamos porque creemos que describe el tipo de política que Platón podría haber considerado, bien como elemento básico (como en la *synoikia*), bien como mal necesario o, por último, como indeseable perversión o desviación de la buena política.

Por lo demás, también es verdad que la *synoikía* no es totalmente idéntica a la edad de Krónos, pues es *ya* un modelo de *pólis*, es decir, una estructura socialmente compleja de individuos que laboran y comparten un *ēthōs* y se perciben como comunidad, orientados a un bien compartido. Hasta aquí debe ser obvio que el elemento común que nos ha interesado destacar es la dimensión trófica de la vida comunitaria, así como a la satisfacción plena de necesidades y armonía con la naturaleza. Entonces, la vida en tiempo de Krónos, que es una radicalización de la vida en la *synoikía*, sería *a fortiori* descalificada como modelo político por Platón.<sup>395</sup> Por otro lado, también hemos señalado la presencia de cierta ambigüedad que habría que considerar. En efecto, en el pasaje 372e Platón describe a la primera *pólis* como “ciudad verdadera” (ἀληθινὴ πόλις).<sup>396</sup> Y, si consideramos que tal vez al tiempo de escribir el *Político* se hace más intenso en Platón el motivo de la ausencia del filósofo, tal vez no sea inadecuado conjeturar que entonces habría aceptado, no sin resignación, la fórmula de la crianza del rebaño humano como algo digno de considerarse. En otras palabras: cuando la pobreza de la política y la *paideia* actual no permiten llegar a la ciudad perfecta, todavía queda la *verdad* de la primera *pólis*: la organización económica más simple en función de la mera vida.

Así pues, se percibe problemático determinar hasta qué punto Platón se compromete o no a reducir la política a *biología*. No obstante, insistimos en que cuando enfocamos el tema de la edad de Krónos desde la *República*, parece indudable que la biopolítica no es la opción de Platón. Esto es así porque la *República* considera el avance desde la *pólis* de lo “meros vientres” hasta la *pólis* de los filósofos. Y, a pesar de todo, también vimos que la ciudad perfecta de la *República* no rechaza la biopolítica de la primera *pólis*, sino que la incorpora como sub-estructura que hace posible la presencia del filósofo. En el *Político*, en cambio, la ausencia del filósofo parece lo más cierto. El de Krónos es un arte de crianza que anula la posibilidad de toda política y de toda filosofía, pues la inmediatez de la satisfacción de necesidades no permitiría el surgimiento de la reflexión, además de que en esa edad ni siquiera existía la memoria. Así pues, cuando el extranjero dice que “... las ventajas que se derivaban de semejante ordenación del mundo, podían ser contadas por millares” (*Plt.* 271e) parece evidente que es una ironía.

Ahora bien, sea cual sea el grado de decepción que pudiese haber crecido en Platón para la época del *Político*— suponiendo que ello se hubiese dado en efecto— lo crucial es que en ese contexto establece, precisamente como conclusión del relato cosmológico, la diferencia, en cuanto al objetivo de la política, entre la mera crianza (*trophē*) y la *epiméleia*, reservando este último término para un cuidado de tipo moral: “En primer lugar, ... había que cambiar el nombre relacionándolo más con la noción de “cuidado” que con la de “crianza” (*Plt.* 276cd). Así pues, si en nuestra interpretación presuponemos que “biopolítica” designa una práctica

<sup>395</sup> Aquí nos topamos con un punto polémico. Algunos autores tienden a asumir el reinado de Krónos como “modelo” al que, de un modo u otro, hay que volver. Miller sostiene que la crianza de Krónos es completa, y ello es a lo que debería aspirar, en la medida de lo posible, el político. Nos parece que Miller no es totalmente consistente, pues coloca a Krónos como un modelo o Medida, a la que se debe aspirar. ¿No resulta contradictorio pedir que se “aspire a realizar en la medida de lo posible” un tipo de gobierno que, por otra parte, “resultaría tiránico de intentar el hombre gobernar como Dios? En todo caso, Miller es uno de los intérpretes que reconoce que Platón sí da algún valor positivo a Krónos y su forma de gobierno.

<sup>396</sup> Es interesante considerar que, no obstante, cuenta con adeptos y es una posibilidad ante la cual tanto incluso algunos contemporáneos se han “rendido”. Pensamos concretamente en la interpretación de Hare, quien sostiene que esta “primera *pólis*” en la cual se vive sólo para satisfacer lo necesario, es la sociedad ideal, en la cual un filósofo como Sócrates se sentiría a gusto (Cfr. HARE, R. M. 1991. *Platón*. Madrid: Alianza Editorial; p. 123).

cuyo fin es la satisfacción de necesidades básicas o *trophē*, el análisis del *Político* (en conexión con el de la *synoikía* de la *República*) nos mostraría que Platón no se pronuncia a favor de la mera *trophē*. Como veremos, el rol del político presupone entretener caracteres y virtudes, por tanto, se presupone una educación moral. Entonces Platón no entendería que la *pólis* como mera biopolítica, la *pólis* no es una comunidad de hormigas, sino una comunidad humana moral.

No obstante, esa verdad no anula nuestras dudas previas relativas a si Platón nos ofrece algo tan básico como una “biopolítica”, basado en la situación de *hoi anthrōpoi* y las posibilidades de la política real. Nos parece innegable que Platón percibe una diferencia categorial y por tanto reconoce que el ser humano no es una mera oveja pastoreable, que reconoce la necesidad de determinar la política como *epiméleia* y no como mera *trophē*. Pero también sospechamos que esta claridad conceptual no va de la mano con la forma como concibe el cuidado, el *trópos* mismo de la política, sus funciones y tareas específicas. La política, aunque no sea descrita como pastoreo sino como “arte de tejer” o precisamente por ello, no ha depuesto su modo despótico y vertical, a través del cual el filósofo sabio distribuye a cada quién lo que considera (sabe) que necesita. Así, a *hoi pollloi, sitos kai mythos*; al filósofo *lógoi*. Pues la idea de que no se puede esperar demasiado de los “meros hombres” parece haberse mantenido en Platón.

Ahora bien, ¿podemos pensar que el filósofo que nos habla del ascenso dialéctico y erótico hacia el bien supremo puede reducir la *pólis* a una comunidad de hormigas sometidas por medio de ensalmos? Para entender este problema hay que considerar varias cosas. En primer lugar, que no debemos leer a Platón con ojos cargados de los principios de la moral moderna o contemporánea. En segundo lugar, debemos tener en cuenta la útil diferencia, establecida por Hegel, entre moralidad y eticidad. Estaba en gran parte en lo cierto cuando afirmó que los griegos antes de Sócrates eran éticos pero no morales. Con esto en mente, podemos entender que para Platón no haya contradicción entre una política liderada por un filósofo, cargado con la tarea de lograr una *pólis* moralmente buena y, por otro lado, el ejercicio de cierta biopolítica, al menos restringida a una parte de la población. Y esto sería así porque Platón quizá corregiría a Hegel diciéndole que los atenienses no han aprendido moralidad, y no están en condiciones de hacerlo, razón por la cual necesitan que se les inculque un *ethos* que garantice su felicidad y la estabilidad *política*. La *comunidad* de hormigas, de ciudadanos sometidos a los encantamientos de buenos mitos y mentiras útiles, es una comunidad de ciudadanos virtuosos, pero no en el sentido de la actividad racional consciente de deliberar y escoger lo bueno sino en el de haber recibido una habituación consistente respecto de lo que se consideran buenas prácticas. A Platón le bastaba que las hormigas y abejas hicieran lo suyo, para que en espacios como la *Academia*, los *philosophoi* se dedicaran a conversar investigando la verdad. La *pólis* perfecta no es una comunidad donde se practica universalmente el diálogo crítico, es la ciudad donde cada uno hace lo suyo según las directivas de los sabios. Estamos pues en el mismo lugar.

La biopolítica es un aspecto de la *pólis* perfecta dirigida por los filósofos, porque, a la larga, para Platón sólo un grupo escaso tiene capacidades “epistáticas” (*epitaktikē, epistatikē*), las capacidades para dirigir basados en el saber. Y, además, porque la perfección moral no la entiende Platón como la entendemos nosotros desde los postulados de la modernidad, como autonomía subjetiva. Como explicábamos antes invocando a Hegel, diríamos que para Platón los atenienses deben “olvidar” que hubo un Sócrates e, invirtiendo la frase, deben volver a ser

éticos, no morales. La condición de la vida buena es la virtud realizada, no la reflexión moral. Por eso la *epiméleia* que Platón le exige al político también se distingue de la socrática: no es el *elenchós* del tábano que inquieta la conciencia moral, sino la vigilancia del *phylax*, atento a encauzar a cada uno en lo que le corresponde según su naturaleza. Platón se ha dado cuenta que “*epiméleia*” puede ser un término más adecuado que “crianza” para describir al animal ético que es el hombre, pero su forma ética, no moral, de entender el cuidado, hace que su concepción de la política permanezca en el suelo del paradigma pastoral y la crianza. Pese al disgusto que pueda producir a algunos intérpretes de Platón, la presencia de la figura del *phylax* es un indicio de que se trata de una política para “menores de edad”.

Ahora bien, desde el punto de vista del fin, el objetivo de la política así reducida es el cuidado de los hombres, ello implica la satisfacción de sus deseos necesarios y legítimos, además de educarlos en las virtudes requeridas para que cada uno cumpla con lo suyo y la *pólis* sea un *kósmos*. Pero al hablar de la biopolítica también hay un componente relativo al poder. En este caso, el pastor criador muestra un determinado modo de obrar, un *trópos*. El concepto de biopolítica, en este caso, implica un modo despótico, puesto que allí rige con pleno derecho el paradigma del pastor: un ser superior a su rebaño, que no le consulta a este cómo alimentarlo. No obstante, también en este segundo punto se presenta la duda acerca de si Platón hace suya semejante concepción. En primer lugar, hay que reconocer que Platón distingue entre gobierno tiránico y no tiránico basándose en la presencia o no de la voluntad (*Plt.* 276de)<sup>397</sup>, pero el criterio relevante para la discriminación de la verdadera política no es éste sino el saber (*Plt.* 292bc). Al distinguir entre gobierno con o sin consentimiento utiliza la palabra *týrannos*, denotando un ejercicio al margen de la ley y constitución. La palabra implica para Platón una forma de vida moralmente degradada, además. Platón aconsejaba en su *Carta Séptima* que las ciudades no se dobleguen ante los déspotas, sino ante las leyes.<sup>398</sup> La palabra *δεσπότης* puede ser usada por Platón como sinónimo de tirano, pero su significado es distinto, pues en propiedad se refiere al poder que reclama un ser de categoría superior sobre sus inferiores, como el varón sobre esposa e hijos, o el amo sobre los esclavos. En ese sentido, es admisible en un contexto mental como el de la época antigua, sin implicar inmoralidad ni ilegitimidad. Por su parte, el buen político domina sus pasiones e impone la ley sobre sí mismo y sobre la ciudad.<sup>399</sup> Lo que quiere decir aquí es que las leyes deben ser iguales para todos, y comunes, es decir, no deben ser ya un instrumento parcial de facciones o de autócratas. Por ello el buen político no es un tirano moralmente hablando, aunque gobierne despóticamente. Es en virtud de que se interesa en el cuidado moral de su rebaño, que Platón lo encuentra legitimado a comportarse despóticamente, desconociendo la voluntad de los súbditos. Así pues, el ejercicio despótico sería parte del *trópos* político. Más aún, en cuanto considera el bien moral de los humanos, el pastor no aspira a una mera *trophé*, sino a algo menos naturalista y más cultural, como es la formación de virtudes por medio de la *paideia*.

<sup>397</sup> “¿Y si llamamos tiránico al arte que actúa sobre seres obligados, mientras que al voluntario, al arte de cuidar rebaños de animales bípedos, cuando éstos lo aceptan de buen grado, le llamamos “política” ¿no demostramos entonces que quien posee un arte y cuidado de tal naturaleza es verdaderamente rey y político?” (*Plt.* 276e).

<sup>398</sup> “μη δουλοῦσθαι Σικελίαν ὑπ’ ἀνθρώποις δεσπότηταις, μηδὲ ἄλλην πόλιν, ὃ γ’ ἐμὸς λόγος, ἀλλ’ ὑπὸ νόμοις: οὔτε γὰρ τοῖς δουλοῦμένοις οὔτε τοῖς δουλωθεῖσιν ἄμεινον.” (*Ep.* 7, 334c).

<sup>399</sup> “ἐγκρατεῖς δὲ ὄντες αὐτῶν, θέμενοι νόμους κοινούς μηδὲν μᾶλλον πρὸς ἡδονὴν αὐτοῖς ἢ τοῖς ἡττηθεῖσιν κειμένους” (*Ep.* 7, 337a).

En conclusión, en el contexto de la pobreza del “ahora” político y la ausencia o no reconocimiento del filósofo, la idea de un nuevo reino de Krónos, donde los humanos fuesen como ovejas dóciles a las órdenes del pastor, habría terminado haciéndosele aceptable a Platón. Nosotros opinamos que esta interpretación es algo riesgosa, pero no implausible. En otras palabras, es posible que Platón haya admitido una cierta biopolítica como “mal necesario” ante la ausencia del filósofo sabio y la necesidad de la masa. Platón ha debido luchar contra esta ambigüedad y ha debido trabajar para decantar su propia versión de Krónos en medio de posibles interpretaciones rivales y peligrosas. En lo que sigue intentaremos explicar estos posibles deslindes que Platón habría debido realizar.

#### 4.4.2. Deslinde con el Tirano: ciclopes, tiranos, Krónos.

Intentaremos dilucidar el concepto platónico del tirano ya que, como hemos mostrado en la primera parte de este trabajo, los “errores de cálculo” por precipitación son algo frecuente sobre lo cual nos hace reflexionar este diálogo. Y, en efecto, es posible que el concepto platónico del político sea malinterpretado en el sentido tiránico. El error se originaría porque Platón ha establecido que el único criterio de la auténtica política es la posesión de la ciencia política, una ciencia que implica el conocimiento del bien de la *pólis* (cfr. *Plt.* 292ab, 297a). La distinción ya aludida entre rey y tirano no debe sin embargo confundirnos (*Plt.* 276de). Platón aborrece al tirano, cuya naturaleza disoluta es descrita en el libro IX de la *República* para ser criticada como la peor forma de vida moral, tanto individual como colectivamente (*R.* 571a y ss.).<sup>400</sup> Igualmente, el tirano es colocado en el último nivel de las posibilidades de vida que nos ofrece el *Fedro*.<sup>401</sup> La naturaleza del tirano queda descrita de entrada en el libro IX como “gobernada” por la irracionalidad, la cual a su vez significa, en este caso, liberación absoluta de la parte concupiscente del alma con respecto de las restricciones de la razón. En el tirano los deseos no necesarios e ilegales predominan con fuerza. En el tirano lo irracional,

expulsando al sueño, trata de abrirse camino y saciar sus propios instintos. Bien sabes que en tal estado se atreve a todo, como liberado y desatado de toda vergüenza y sensatez, y no se retrae en su imaginación del intento de cohabitar con su propia madre o con cualquier otro ser, humano, divino o bestial, de mancharse en sangre de quien sea, de comer sin reparo el alimento que sea, en una palabra no hay disparate ni ignominia que se deje atrás (*R.* 571c)

Este pasaje recuerda a figuras míticas con las cuales la tradición se ha representado a los seres transgresores de todo orden humano, como Polifemo, descrito como *ὑπερφίαλος ἀθέμιτος*, e igualmente antropofágico.<sup>402</sup> Es un salvaje que desprecia las leyes de hospitalidad, pues devora a sus huéspedes en su propia casa.<sup>403</sup> También los ciclopes carecen de asambleas (*agorai*) y de leyes, viven en cuevas (ello evoca la autoctonía) o cimas de montaña. La descripción de la *República* también nos reenvía al relato hesiódico, donde Krónos es el dios devorador de sus hijos, es decir, antropófago.<sup>404</sup> Todas estas figuras precursoras del tirano

<sup>400</sup> El tirano es τὸν κάκιστον.

<sup>401</sup> Cfr. *Phdr.* 248e. En este caso, puede decirse que el criterio para identificarlo así es epistémico, pues el tirano es colocado en último lugar debido a su casi nula intuición eidética.

<sup>402</sup> El ciclope representa la total ausencia de civilización (cfr. NIETO HERNÁNDEZ, Pura. 2000. “Back in the cave of the Cyclops”. *The American Journal of Philology*, Vol. 121, No 3; pp. 345-366: pp. 358).

<sup>403</sup> Nieto Hernandez: 2000: pp. 358.

<sup>404</sup> La *carta Séptima* confirmaría la misma imagen del tirano: “ὦν ὁ φιλοχρήματος πένης τε ἀνὴρ τὴν ψυχὴν οὐτε ἀκούει, ἐὰν τε ἀκούσῃ, καταγελῶν, ὡς οἴεται, πανταχόθεν ἀναιδῶς ἀρπάζει πᾶν ὅτιπερ ἂν οἴηται, καθάπερ θηρίον, φαγεῖν ἢ πιεῖν ἢ περὶ τὴν ἀνδραποδῶδη καὶ ἀχάριστον, ἀφροδίσιον λεγομένην οὐκ ὀρθῶς, ἥδονην ποριεῖν αὐτῷ

tienen en común la transgresión de toda barrera humana o divina, siendo unas de las normas primigenias la prohibición del homicidio y el incesto, el primero incluyendo el extremo de la antropofagia. Ambas prohibiciones son antropogenéticas, pues en el momento en que se determina que “el hombre no devorará al hombre” se marca la diferencia entre humanos y bestias, se dan los primeros pasos fuera de la mera *bía* e irracionalidad. Sin embargo el tirano, como dice Platón en *República* 571c, hace precisamente estas cosas.

Por lo dicho, el tirano que Platón describe pertenece a lo que la tradición griega siempre se ha representado como lo anti-político e in-humano por excelencia. Se trata de aquellos seres que, como el gigante de *Gyges*, deben permanecer, con su anillo liberador incluido, retenidos “bajo tierra”, en la oscuridad de lo que no debe ser nombrado ni invocado, no permitiéndole escapar de la esfera oculta del sueño hacia la luz, a riesgo de destruir con ello la luminosidad del mundo ordenado y legal de la política. El tirano es, en otras palabras, lo abyecto. La moral del relato platónico del anillo de *Gyges* es, precisamente, que el tirano debe permanecer sepultado, pues ese cuerpo gigantesco y desnudo que *Gyges* encuentra representa la desmesura humana, en la medida en que la imagen evoca la concupiscencia desbordada y destructora.<sup>405</sup> El tirano encarna la forma de vida que no tiene *morphē* ni *kosmē*, pues la “*isonomía* de los deseos” a la que, según Platón, la democracia lo ha acostumbrado, ya no le permite reconocer ninguna jerarquía de valor y por tanto para él todo es igualmente posible.<sup>406</sup> Debe quedar claro, entonces, que tomada como forma moral de vida, la tiranía es lo más aborrecible.

El rey platónico, en cambio, cae bajo la descripción contraria, es filósofo amigo de la moderación y la verdad, por tanto su *basíleia* le viene del saber, del acceso por medio de la dialéctica a la *epistēmē basilikē*. El auténtico filósofo es de natural moderado y por su educación es amigo de las formas, es un “ciudadano cósmico”.<sup>407</sup> Paradójicamente, no obstante, es precisamente este saber el que lo califica para gobernar *desconociendo las leyes y la voluntad de los hombres*. La justificación de algo tan sorprendente es que se hace cuando se trata de la *sothēria* de la *pólis* (cfr. *Plt.* 293ad). Es, sin embargo, esa diferencia en naturaleza y la formación del filósofo y del tirano la que justifica ante Platón la diferencia entre un *proceder despótico* (lo cual implica pasar por alto la voluntad de los gobernados por parte de un gobernante fundamentado en su sabiduría), y la tiranía como forma de vida y de gobierno (vida regida por el principio del placer indiscriminado e irrestricto). El desconocimiento de la voluntad popular por parte de este último es del todo ilegítimo e injustificable para Platón.

Por lo dicho, el que no es tirano *per accidens* sino por sí mismo, no puede nunca ser pastor, pues su ejercicio no solo violento, sino arbitrario y moralmente indiferente contradice la

---

τοῦ μίμνασθαι,” (Ep. 7, 335bc). Nos habla de como el individuo interesado en bienes materiales y pobre de alma no escucha las historias antiguas y sagradas sobre el cuidado del alma, se ríe de ellas y se llena de todo lo que desea, como una bestia: comida, bebidas y se dedica a los placeres vulgares mal llamados “de Afrodita”.

<sup>405</sup> Al respecto, cfr. HOWLAND, Jacob. 1993. *The Republic: The Odyssey of Philosophy*. New York: Twayne Publishers: p. 9: “Para Platón, la interpretación ciclópea de la vida humana, que se enraza en las persistentes pretensiones de nuestros apetitos corporales, constituye un serio obstáculo al florecimiento de las comunidades política y filosófica”.

<sup>406</sup> El hombre democrático “vive poniendo igualdad en sus placeres y dando, como al azar, el mando de sí mismo al primero que cae hasta que se sacia y lo da a otro sin desestimar a ninguno, sino nutriéndolos por igual a todos (R. 561b)

<sup>407</sup> La expresión es de Thomas Robinson.

función natural del pastor, que es ser *phylax*. Por el contrario, el pastor sabio y bueno puede proceder despóticamente, en la medida que se justifica en vistas del fin que es guardar el bien de la *pólis*. Así pues, la crítica de Platón al tirano no ha de ser vista ni como un compromiso con la igualdad democrática ni como un rechazo total de la política del pastor divino. Platón no critica al prejuicio homérico del rey que protege y nutre a sus súbditos en virtud de una anacrónica exigencia de autonomía. Si plantea una crítica es por no realizar su *epiméleia* desde la perspectiva del médico, es decir, anteponiendo el discernimiento acerca de los deseos que pueden o no satisfacerse en vistas al bien (cfr. *Plt.* 293b). El médico puede ordenar medidas dolorosas contra la voluntad del paciente porque actúa en vistas del bien de un cuerpo cuyo orden normal conoce, es en virtud de dicho saber científico que procede con legitimidad, en el recuento platónico. Similarmente, el político sabio conoce científicamente el orden de la *pólis*, inscrito en el orden general de lo real. Cuando se trata del rey o pastor sabio llamarlo divino es reconocer su saber superior, pero los hombres de *ahora* (edad de Zeus) son olvidadizos de dios (o éste los “abandona”).<sup>408</sup> En relación al viejo rey pastor, por ello, argumentábamos que era necesario redefinir su aristocracia en términos de sabiduría filosófica. Como decíamos, los hombres de *ahora* deberían tener cuidado de confundir el poder indiscriminado con un atributo legítimo de la divinidad, deberían cuidarse de confundir al lobo con el perro, al buen pastor con el depredador.

Efectivamente, a primera vista, el tirano se presenta como pastor benefactor que satisface eficientemente las necesidades. Allí la imagen de la abundancia y armonía de la edad de Krónos son evocadas con fuerza: “atiborrándose de alimentos (*sítos*) y bebidas hasta saciarse, <conversando> entre sí y con los animales sobre mitos (*mýthos*) como los que ahora se cuentan a propósito de ellos ...” (*Plt.* 272c). Lo fuertemente seductor de esa imagen para la mentalidad popular es que se trata de un paraíso simbiótico y trófico en donde los hombres-oveja son felices. Para el vulgo siempre será atractiva la oferta de *sítos kai mýthos*. No por casualidad es que la tiranía de Pisistrato, quien atendió eficaz, aunque no moralmente a las demandas del *démos*, fue denominada “edad de Krónos”. Podemos ver que hasta aquí la racionalidad de la acción del tirano se mide por su eficacia en satisfacer las demandas del *démos*. Pero Platón sabe y muestra que el tirano va más allá de este plano y que tanto la retórica del pastor como la de Krónos tienen la ambigüedad suficiente como para deslizarse en la *psique* una atracción por y una “justificación” de la tiranía. En ese sentido, puede deducirse que la figura del pastor tiene su propia evolución, por medio de la cual se va deteriorando y pervirtiendo. En otras palabras, el prejuicio aristocrático del rey-pastor puede “evolucionar” desde su figura benefactora-despótica hasta convertirse en simple parapeto tras el cual se esconden la tiranía del gobernante arbitrario. Entonces, la “máscara” del pastor deviene más que nada una figura retórica e ideológica, pues la intencionalidad de la tiranía es para todos evidente y empática. Recordemos que Trasímaco, el vocero del alma concupiscente en la *República*, afirma que el tirano es admirable a los ojos del *démos* porque es reconocido como el que “hace lo que quiere”, inclusive si esto significa acostarse con su madre o devorar carne humana. Reivindica, así, la suma de las transgresiones que, como ya señalamos, constituyen la negación de los mínimos requeridos para la constitución de una vida política. Lo grave es que Trasímaco afirma que ese proceder es reconocido con admiración y deseo los cuales lo “legitiman” ante el pueblo:

<sup>408</sup> Miller observa al respecto que el tiempo de Zeus usa el símbolo del Dios alejado para significar la idea de que los seres humanos se han olvidado de dios, vale decir, de principios trascendentes en los cuales apoyarse. Así, *deus mensura* cede el puesto al *homo mensura* (cfr. p. 50).

cuando alguien es descubierto, tras obrar injustamente en uno solo de esos casos, es castigado y vituperado, pues los que cometen tales delitos parciales son llamados sacrílegos, secuestradores, asaltantes, estafadores o ladrones. cuando alguien, en cambio, además de secuestrar las fortunas de los ciudadanos, secuestra también a estos, esclavizándolos, en lugar de aquellos denigrantes calificativos es llamado 'feliz' y 'bienaventurado' no sólo por los ciudadanos sino por todos aquellos que se han enterado de toda la injusticia que ha cometido. (R. 344a)

Lo que atrae de la tiranía, según Trasímaco, es su posibilidad de transgresión total, en virtud de la cual se puede satisfacer literalmente cualquier deseo sin ningún límite. Así pues, de la tiranía se puede afirmar lo mismo que dice Platón de la democracia, en ella lo que gobierna la vida es el deseo. Ahora bien, en este contexto, no resultará raro que los aspirantes a la tiranía apelen a la imagen del reino de Krónos para legitimarse ante del pueblo con la oferta de satisfacer sus deseos y necesidades. Psicológicamente hablando, la omnipotencia arbitraria del tirano ofrece al *démos* una satisfacción sustituta de sus propios deseos ilegítimos, cuando no un ejemplo que imitarán en la medida de lo posible. Esto es así porque la tiranía es un "régimen" donde la corrupción moral se ha generalizado. Allí la relación sana entre pastor y ovejas se hace imposible, pues todos se han vuelto lobos: la tiranía se ha naturalizado.<sup>409</sup>

La ejemplificación histórica de lo que acabamos de decir, debe haberla encontrado Platón tanto en la tiranía de Pisístrato como en la democracia pericleana. A nivel argumentativo, la jugada que desarrolla en la *República*, conectando la democracia con la tiranía, es un golpe maestro, pues muestra que el "lado oscuro" de la política arcaica del pastoreo perdura no sólo en la tiranía de Pisístrato —lo cual es evidente por ser una tiranía explícita— sino también en la democracia pericleana. Irónicamente, ambas eran percibidas como épocas tan "doradas" como la de Krónos, pero Platón las categoriza como regímenes patológicos. Al parecer más como producto de tácticas políticas que de verdadero interés en el pueblo, el punto es que Pisístrato llenó la vida ateniense de bienestar material y cultural (ayuda económica y jurídica para los más pobres, festivales cívicos, neutralización de las facciones, por ejemplo).<sup>410</sup> Así, pues, resulta claro que cuando Platón articula en su narración la imagen del rey pastor que todo lo ofrece, por un lado, con el mitologema arcaico de la tierra de la abundancia y ausencia de penurias, por otro lado, está apelando a dos referentes de la mentalidad colectiva que los griegos habían asociado ya con la tiranía de Pisístrato, con lo cual no hace otra cosa que sacar dichos nexos a la luz.<sup>411</sup> En la mentalidad colectiva, la tiranía (de Pisístrato) es equivalente a la satisfacción de todos los deseos y allí reside su atractivo, su fuerza psicológica e ideológica. Pero la figura mítica de la edad de oro es ambigua, pues tan sólo indica abundancia y satisfacción plena, pero por lo mismo carece de determinación. Es, parafraseando a Hegel, la noche oscura donde todos los gatos son pardos, pues decir "todos los deseos" equivale a satisfacer tanto, por decir, el deseo de cuidar a los hijos como el de devorarlos. Todo depende, entonces, del pastor, en la medida en que éste tenga la sabiduría para distinguir cuáles deseos contribuyen y cuáles no al cuidado moral y la estabilidad política.

<sup>409</sup> Cfr. la forma de hablar de Polo en *Gorgias* 470d - 471c, donde afirma que todos prefieren ser injustos que justos porque equivale a hacer lo que uno quiere y ser feliz, es una muestra de la naturalización de las convicciones tiránicas.

<sup>410</sup> Cfr. Taminioux: 1995: 43.

<sup>411</sup> Lane coincide con esta interpretación del uso del tiempo de Crónos por parte de Platón: afirma que si se menciona a Crónos es para importar asociaciones culturales con una edad dorada (cfr. p. 108).



La separación del auténtico político en términos de sabiduría garantiza que la imagen de trasfondo de la edad de Krónos, la cual expresa los comprensibles anhelos utópicos de los hombres, no sea utilizada como retórica que justifique a los pastores arbitrarios o a las revueltas populares. En este último caso, es decir, con el gobierno del mero tirano, la luminosidad idílica del reino de Krónos da paso a su rostro oscuro: este deslizamiento es fácil pues son esos mismos anhelos de utopía los que, sin el control racional, dan paso a una realidad monstruosa, incluso si el tirano es benevolente. Esta ambigüedad de posibilidades es intrínseca al mitologema en cuestión, como ha señalado Vidal – Naquet. Y, obviamente, es interna porque el mito guarda las posibilidades del alma humana, y por tanto revela que el tirano habita en nosotros, tal como señala la moral del relato de *Gyges*. En efecto, la tradición ha captado esta tensión, y por eso la edad de Krónos ha podido ser invocada por el *démos* insatisfecho para trascender el orden cívico, sea “hacia arriba”, sea “hacia abajo”.<sup>412</sup> Así, la “trascendencia” puede llegar a alcanzarse a través de ritos aparentemente involutivos, como la *omōphagia* o la *anthrōpophagia*. Como ilustración, tomamos el pasaje que cita Naquet de las *Bacantes* de Eurípides. Allí las sacerdotisas son descritas en un paisaje típico de la abundancia paradisiaca de *Krónos*:

Otras tenía entre sus brazos un corzo o fieros cachorrillos de lobos, las que acababan de dar a luz y tenían todavía su pecho a punto por haber dejado a sus bebés y les daban de mamar blanca leche. Se pusieron coronas de yedra, de encina y de florida enredadera. Entonces una cogió su tirso y dio un golpe en una piedra. Empezó a brotar de ella una corriente de agua fresca. Otra dejó caer su vara en el suelo y en ese punto el dios hizo emerger una fuente de vino; todas aquellas a las que se les presentó un deseo por la blanca bebida, arañaban la tierra con la punta de sus dedos y obtenían ríos de leche. Y de sus tirsos de yedra iban destilándose gota a gota dulces torrentes de miel. Eurípides, *Bacchae*, 702-711.<sup>413</sup>

Pero líneas más abajo son descritas como seres feroces cometiendo el crimen incestuoso contra Penteo. Naquet explica que lo que une estos dos episodios contradictorios es que en los dos no hay separación entre hombres y animales con lo cual, añadimos nosotros, el grupo se iguala en nivel más bajo, el denominador común de la animalidad. Los animales se comportan, ciertamente, ora mansos, ora salvajes dependiendo de la hostilidad del entorno.<sup>414</sup> Ahora bien, ¿no pretende Platón aludir también a esta contradicción? Pues si nos dice que en la edad de Krónos no existe política (hombres en paz con los animales) ni matrimonio (autoctonía), ¿no querrá con ello revelar que no existe política *porque* el hombre devora al hombre, que el hombre conversa con las bestias *porque* no hay diferencia entre hombre y bestias y, finalmente, que no existe matrimonio *porque* el hombre se acuesta con su madre y mata a su padre? Este bien podría ser el significado enigmático de aquella extraña edad de Krónos platónica.

Desde la óptica de Platón, el deslizamiento de una a otra de las imágenes de la edad dorada es posibilitado cuando se carece de dialéctica, cuando no se sabe discriminar (calcular)

<sup>412</sup> Los cínicos son un buen ejemplo de los que invocan el retorno a lo salvaje. en una deliberada transgresión de todas las prohibiciones, especialmente las dietética y sexuales, sobre las que la sociedad está fundada. Por ello no es sorprendente que Antístenes escribiera tratados sobre los ciclopes y que Diógenes escribiera una tragedia sobre Thyestes. La intención era brutalizar nuestras vidas (Τον βιον δαποθηριοωσαι).

<sup>413</sup> EURÍPIDES: 2008: 236.

<sup>414</sup> Cfr. Vidal – Naquet: 1981: 135.

correctamente, porque se miden las cosas cuantitativamente (dónde hay más placer, por ejemplo) en lugar de “medir” según el valor. Igualmente, este deslizamiento se hace posible por la ausencia de una razón que asuma el timón, lo cual sucedería si Krónos no es el de mente clara, sino retorcida por el deseo de poder. Esa idea la ha introducido ya en la *República*, al tematizar el paso de la *synoikia* a la *trýphosan pólis*, la ciudad febril. Es esa primera licenciosidad la que va borrando toda diferencia axiológica y, por tanto, la distinción entre hombre y bestia. Ahora bien, si lo fundamental de la edad de Krónos consiste en esta ausencia de control de los deseos, en esa práctica adulatoria propia del tirano, habrá que concluir, con Platón, que el régimen democrático queda igualado con el tiránico en términos de esa *hyper* complacencia. Pisístrato y Pericles son dos caras de una misma moneda. Así, la retórica que proclama las diferencias entre ambos regímenes pierde sentido cuando se examina la verdadera obra de ambos: una especie de “bio-política” como mínimo y, más sofisticadamente, una política que satisface deseos más complejos, no sólo materiales sino espirituales, como los de gloria u honor, de placer y de belleza.

Así pues, siendo en principio los regímenes proveedores de abundancia aparentemente buenos, vistos más de cerca aparecen como un tiempo de disolución de las fronteras de lo humano. Hay que acabar con las “*delusiones de grandeza*” como la del político “divino pastor de hombres”.<sup>415</sup> Este es el prejuicio de origen aristocrático que, en sus transformaciones históricas, empequeñece a la política. Platón ha mostrado que la idea del pastor de hombres (fórmula homérica) asociada a la noción de la edad de Krónos (fórmula hesiódica) peligrosamente legitiman al tirano apoyándolo en el argumento de la “abundancia” o satisfacción de deseos del *démos*. El hecho es que el modelo del pastor, con su fuerza de prejuicio, “avaló la temprana desviación de la democracia ateniense hacia experiencias despóticas como la de Pisístrato o la de los treinta tiranos”, bajo el mando protector del mito de la abundancia en tiempos de Krónos.<sup>416</sup> Pero inclusive de la misma democracia pericleana puede decirse que se desvió tiránicamente bajo la sombra de la figura del estratega y el incentivo popular de la satisfacción de deseos. Teniendo en cuenta, pues, cómo la vigilancia con respecto a los prejuicios que se filtran en la conciencia colectiva contribuye a desenmascarar formas perversas, como la política del *mythos kai sítos*, explotadas por democracias y tiranías, ya no resulta tan ridícula la advertencia del extranjero acerca de la concurrencia en la carrera del político y el porquerizo: “¿Y no vamos a pensar que aún más expuesto a burla está el político, en tanto compite con su rebaño y se mide en la carrera con aquel hombre perfectamente ejercitado para la vida indolente?” (*Plt.* 266cd).<sup>417</sup>

Debe pues quedar claro que las observaciones de tipo metódico – dialéctico que se entretejen en el *Político* no se deben a una dispersión gratuita o defectuosa, sino a la necesidad de utilizar la dialéctica como maquinaria para atacar prejuicios que transforman la vida política.

<sup>415</sup> La expresión en cursiva es tomada de M.S. Lane.

<sup>416</sup> Cfr. Miller, 2004: 44.

<sup>417</sup> En efecto, explica Platón cómo el vulgo alaba como gran cosa al rey y al tirano, mientras que el filósofo, con su perspectiva más amplia, se ríe de ello. El filósofo considera que están alabando a un porquerizo, cuya forma de vida no le resulta nada envidiable (Cfr. *Tht.*, 174d). Griswold ya había notado que Platón parece querer minimizar la diferencia con otros animales y resalta por ello que no menciona el criterio del alma. Encuentra que la descripción del político como pastor es, en realidad, *doxa* popular: resume las creencias de que: i. el político es como un pastor “científico” que “todo lo sabe” (*epistemōnon*; 284b4); ii. el político posee una ciencia gnóstica cuasi-matemática del gobierno; concluyendo que semejante descripción trata del gobierno sobre ciudadanos semejantes a ovejas. p. 164.

Ella procede examinando el camino y los puntos nodales de las divisiones para de ese modo retomar caminos correctos, recategorizando la realidad como, en este caso, al político: “la misión de criar cada uno de los rebaños corresponde, según creo a todos los demás pastores, mas al político le hemos transferido el nombre sin corresponderle esa función, cuando era preciso atribuir alguna común denominación a todos juntos” (Plt. 275de).<sup>418</sup> Es necesario comprender cuál es el núcleo de actividad que constituye la política y, de hecho, no tiene que ver con τρέφειν: “¿Y cómo no va a ser la función de cuidar común a todos, con tal de no especificar ninguna crianza ni ningún otro tipo de ocupación? Antes bien, con nombrarla como el arte de atender a los rebaños, de cuidarlos, o bien de preocuparse por ellos, para incluir la función de todos, se podía así envolver al político juntamente con los demás, ya que esto era lo que el discurso señalaba como necesario” (Plt. 275e).<sup>419</sup> De allí concluye que “...había que cambiar el nombre, relacionándolo más bien con la noción de “cuidado” que con la de “crianza”...” (πρῶτον μὲν, ὃ λέγομεν, τοῦνομα μετασκευωρήσασθαι πρὸς τὴν ἐπιμέλειαν μᾶλλον προσαγαγόντας ἢ τὴν τροφήν... - Plt. 276cd).

Aunque se crea firmemente que hay un arte de crianza para los bípedos implumes, no se le debe dar, precipitadamente, el nombre del arte del rey o política (βασιλικὴν αὐτὴν εὐθὺς καὶ πολιτικὴν - 276c). Es necesaria una previa distinción entre crianza y cuidado. Esta no se había establecido a causa de la fuerza del prejuicio pastoral y su función trófica. De ahí que Platón en 276cd de el paso explícito y afirme que el arte del rey o política debe relacionarse con el arte del cuidado (ἐπιμέλεια) y no con el de crianza (τροφή): Una vez establecida esta separación, la diairesis continúa de este modo:

Arte del cuidado	arte de la crianza.
Pastoreo divino	<i>Epiméleia</i> humana
	Voluntaria    no voluntaria
	Política        Tiranía.

Así pues, la ἀνθρωπίνην ἐπιμελητικὴν es dividida siguiendo el criterio del consentimiento voluntario (276d) pero esto no necesariamente implica una conclusión. Este pasaje parece ser uno más de aquellos donde el discurso conduce a “errores de cálculo” si no se reflexiona sobre los nombres y las definiciones. En efecto, por un lado parece que se llega a una descripción correcta de la política como cuidado humano que se basa en el consentimiento voluntario pero, más allá de la simpatía que puede causarnos esta descripción, hay que notar que no compatibiliza con las apreciaciones acerca de la condición de la mayoría de gobernados y su necesidad de ser pastoreados. Por otro lado, en el pasaje inmediatamente posterior el extranjero advierte que la definición no está completa y que por ello no consciente con su interlocutor. Cuando más tarde Platón afirme que el único criterio válido para definir la política es la posesión de la ciencia, quedará claro que la consideración a la voluntad de los gobernados no es un criterio válido para definir la política. La constante referencia a la realidad del “ahora”, con una mayoría que no es capaz de discernir quién es el verdadero gobernante, inclina a Platón hacia una política que parece entender el cuidado más en

<sup>418</sup> “τοῦ τὰς ἀγέλας ἐκάστας τρέφειν τοῖς μὲν ἄλλοις που πᾶσι μέτεστι νομεῦσι, τῷ πολιτικῷ δὲ οὐ μετὸν ἐπὶνέγκαμεν τοῦνομα, δέον τῶν κοινῶν ἐπενεγκεῖν τι σύμπασιν.” (Plt. 275de).

<sup>419</sup> “πῶς δ’ οὐκ ἦν τό γε θεραπεύειν που πᾶσι κοινόν, μηδὲν διορισθείσης τροφῆς μηδέ τινος ἄλλης πραγματείας; ἀλλ’ ἢ τίνα ἀγελαιοκομικὴν ἢ θεραπὴν πρὸς τὴν ἐπιμέλειαν μᾶλλον προσαγαγόντας ἢ τὴν τροφήνευτικὴν ἢ καὶ τίνα ἐπιμελητικὴν αὐτὴν ὀνομάσασιν ὡς κατὰ πάντων ἐξῆν περικαλύπτειν καὶ τὸν πολιτικὸν ἅμα τοῖς ἄλλοις, ἐπειδὴ δεῖν τοῦτ’ ἐσήμαιεν ὁ λόγος.” (Plt. 275e).

términos de proteger a la *pólis* frente a la inestabilidad, que como un cuidado moral que busca formar ciudadanos virtuosos. En este sentido, el pastor reaparece, si bien filosóficamente reinterpretado como el sabio que busca el bien.

#### **4.5. LOS RIVALES DEL REY Y LA LUCHA CONTRA EL PREJUICIO DEMOCRÁTICO**

No olvidemos nuestra hipótesis de que Platón no persigue sacar totalmente de escena al paradigma del pastor, sino recoger los elementos de “*epiméleia*” que puede aportar. Para lograr la comprensión Platón debe hacer notar el error clasificatorio por el cual se toma al pastor como categoría absoluta, cuando en realidad es una “parte” o una especie dentro del género *epiméleia*. Hemos visto también que la determinación del *trópos* de la política era importante, y que Platón introduce divisiones en el génes *epiméleia* para definir la auténtica política como cuidado humano que tiene en cuenta la voluntad de los gobernados. Sin embargo, el desarrollo ulterior del diálogo pareciera indicarnos que el problema del *trópos* no queda resuelto con esta determinación pues, como se ha mencionado antes, la política auténtica se define por la posesión de *epistēmē*, criterio que hace irrelevante al anterior.<sup>420</sup>

Ahora bien, es con el fin de corregir esa imprecisión que Platón introduce un tema adyacente, el relativo al ejemplo o paradigma.<sup>421</sup> No necesitamos desarrollarlo aquí pero si notamos que es interesante que Platón mencione que lo recomendable es buscar un paradigma pequeño, pues es más eficaz heurísticamente que el *mega* paradigma del pastor divino. Al decir esto se reconoce implícitamente que el del pastor si es un paradigma válido, aunque se erró al desarrollarlo como un relato “más extenso de lo necesario”. Así pues, se escoge el paradigma del tejido.<sup>422</sup> Con éste Platón intenta mostrar el *trópos* de la política auténtica, pues es su forma de proceder o su manera de actuar la que debe distinguirlo claramente de sus rivales. El *trópos* está ligado a la actividad más esencial de la política y por ello es más que un mero estilo (autoritario o democrático).<sup>423</sup> Es por este motivo que, al tematizar el *trópos* de la política, podemos tocar paralelamente el tema de la crítica platónica a la tradición democrática. Un elemento clave de ésta, según Platón, era su principio isonómico. Veremos que también aquí el paradigma del pastor resulta útil para separar a los “rivales” del auténtico político y definir su *trópos*. Efectivamente, el Extranjero, al terminar de narrar el mito, había señalado dos errores. Hemos dado cuenta del primero: confundir al político con un pastor divino es rebajar la política al nivel de las bestias, cuando esta “divinización” es arbitraria e ilegítima, no fundada en el saber ni dirigida al bien. La confusión del rey con un hombre que acapara el poder como medio para hacer lo que quiere tiene un efecto contaminante, pues legitima la anomía convirtiéndola en *pandemia*. La mala política se convierte así en mero ejercicio gratificador de deseos, corroe el respeto a la ley y demuele las instituciones. Hemos sugerido que Platón sólo defiende al pastor divino como modelo del “buen pastor”, es decir, el filósofo sabio. Sólo en este caso admite su despotismo, en consideración a la condición rebañega y necia de la mayoría. Ahora nos toca tratar del segundo error, al cual el Extranjero

<sup>420</sup> Efectivamente, el joven Sócrates afirma entusiasta que se ha llegado a la solución, pero el Extranjero expresa sus dudas: la figura no es todavía perfecta, la meta se ve quizá entorpecida por agregarles más detalles de lo necesario (*Plt. 277a*).

<sup>421</sup> *Plt. 277d*.

<sup>422</sup> Cfr. *Plt. 279b*, donde el extranjero introduce el paradigma fingiendo que lo ha escogido de modo totalmente casual, cuando en realidad mantiene una analogía perfecta con la política.

<sup>423</sup> Ya hemos visto más arriba que la diferencia entre gobernar con o sin consentimiento de los gobernados no era un criterio básico para definir la política.

denomina βραχύτερον:<sup>424</sup> “... al mostrarle como jefe de la *pólis* entera, mas sin especificar de qué modo (τρόπος), dijimos ciertamente la verdad, pero la cosa no se declaró entera y abiertamente, por ello erramos también aunque más levemente que en el caso anterior” (*Plt.* 275a).

Falta pues definir el *trópos* del buen gobierno (*Plt.* 275a). El Extranjero ya había lanzado la duda, inmediatamente después de describir la política como “arte de apacentar hombres”: “... resulta nuestra búsqueda incompleta, por el hecho de que el tema ha sido, desde luego, definido en ciertos aspectos, pero sin que esa definición haya quedado entera y perfectamente elaborada” (*Plt.* 267c)<sup>425</sup>. Es llamativa la forma como Platón introduce su problema: recurre a la figura de la rivalidad. Como ha empezado el diálogo afirmando que el político es el rey o “varón real”, entonces se permite formular el problema como si se tratara de una rivalidad por el puesto de “auténtico rey”. Es evidente que Platón evoca el tema homérico de la lucha de Odiseo contra los pretendientes de Penélope, ansiosos de ocupar el trono del rey ausente. Se trata de otra forma de describir la política del ahora: en la ausencia del filósofo y ante el abandono de la política en manos de voraces usurpadores, la primera tarea es una crítica de los rivales.

En efecto, Platón afirma que si de pastoreo se trata, los pastores pueden alegar que ellos hacen *de todo* para su rebaño, pues ellos solos fungen de alimentadores, médicos, músicos, etc. (*Plt.* 268ab). Inmediatamente pensamos nosotros que esto contrasta con el caso del político, ya que éste en realidad *no hace* muchas cosas o, peor aun, no hace literalmente nada (pues no es *ergatikós*).<sup>426</sup> Por otro lado, se nos dice que la pretensión del político de ser considerado el pastor de hombres se ve contestada por “... los comerciantes y agricultores y panaderos, sin excepción, y además los gimnastas, y la clase de los médicos” quienes “(...) se alzarían a protestar todos a una, argumentado que ellos son quienes tienen a su cargo la crianza de los hombres...” (*Plt.* 267e-268). Con la figura del pastor lo que Platón hace es mantener una categoría propia de la política arcaica en un contexto democrático, porque de ese modo retiene la idea de que la política es “cuidado” de los hombres pero, a la vez, puede mostrar que en dicho nuevo contexto hay una *pluralidad de pretendientes* al poder político. Son individuos con *distintas especializaciones* quienes se reclaman pastores de hombres. Esta nueva situación evidentemente representa el contexto democrático, en el cual la figura monárquica del pastor es contestada por las pretensiones políticas del *démos*. Pero Platón no aborda con este planteamiento únicamente una cuestión de número en relación al poder, sino el tema de la complejidad interna de la función política.

Más allá de nuestras especulaciones, en todo caso, el hecho es que Platón concluye que “.. no tendremos refigurado con exactitud al político mientras no hayamos separado a los que pululan a su alrededor y exigen parte de su pastoreo, y le hayamos aislado, para descubrirlo a él sólo en toda su pureza” (*Plt.* 268cd). Lo interesante de esta formulación es que se buscan dos cosas simultáneamente: por un lado, definir al político, lo cual implica separarlo de funciones tanto afines como no afines que rivalicen con él. Por otro lado, al aprehender la

<sup>424</sup> No “insignificante”, como traduce en 274e González Laso.

<sup>425</sup> ἀληθές, οὐ μὴν ὅλον γε οὐδὲ σαφὲς ἐρρήθη (*Plt.* 275a).

<sup>426</sup> Recordemos cómo Platón aparece interesado en señalar la dimensión teórica de la política: “.. cualquier rey, con la ayuda de sus manos y de todo su cuerpo, poca cosa puede hacer para conservar el mando, en comparación con lo que supone la inteligencia y fuerza de su alma” (*Plt.* 259c). Muestra que el político, como el arquitecto, “no es jamás por sí mismo un obrero” (*Plt.* 259e).

esencia eidética de la política se evidenciará que las pretensiones “pluralistas” de la democracia, en virtud de la cual todos reclaman su derecho a ser pastores, no tienen validez a los ojos de Platón. Su concepción de política es cognitiva, e implica un requisito de especialización tan exclusivo que por definición se hace incompatible con la naturaleza del régimen democrático. Con la figura del pastor y los rivales puede interrogar a quién corresponde legítimamente el trono real y cuál es el *trópos* específico de la política. Así pues, el objetivo principal del diálogo *Político* queda reafirmado: se exige una separación eidética del político con respecto de sus rivales. La separación eidética es paralelamente la crítica de funciones particulares cumplidas por cada uno de los rivales, así como la sistematización de la diversidad de las mismas a partir de la definición correcta. La correcta definición permitirá dar cuenta de quién es el auténtico político, reubicar a los rivales y criticar, a la vez, los prejuicios de la democracia.

#### 4.5.1. La crítica política: Rechazo de la isopraxia clisténica

El tema que aquí vamos a analizar nos permitirá examinar hasta qué punto el movimiento del pensamiento en Platón no lo conduce a una posición realmente opuesta a la naturaleza de los asuntos políticos, tal como afirman algunos de sus críticos.

Consideremos, en primer lugar, que la democracia ateniense tiene una larga y complicada historia. Después del germinal gobierno de Solón, fue Clístenes quien sentó las auténticas bases de la democracia.<sup>427</sup> Según los estudiosos del tema, la clisténica fue una democracia radical pues sus principios básicos, la *isonomía* e *isegoría*, implican que cada ciudadano tiene en teoría una igual oportunidad de participar en los más altos oficios del estado porque, como dirá más tarde Pericles, “... no antepone las razones de clase al mérito personal, conforme al prestigio de que goza cada ciudadano en su actividad; y tampoco nadie, en razón de su pobreza, encuentra obstáculos debido a la oscuridad de su condición social si está en condiciones de prestar un servicio a la ciudad”.<sup>428</sup> Este punto de vista político era acompañado con la convicción moral de que todos los ciudadanos eran capaces de enseñar virtud política o que eran, simplemente, virtuosos. De ahí que todos los que pretendieran ser maestros de virtud y/o saber político (fuesen éstos definidos al estilo protagórico o platónico) estarían en realidad contraviniendo el principio isonómico clisténico. Ya en la última parte del Siglo V, tiempo en que encontramos a Protágoras y Sócrates confluyendo en la Atenas de Pericles, podemos decir que la democracia se ha transformado. La democracia clisténica ha dado lugar a la forma “pericleana”, caracterizada por la presencia predominante de los estrategas. Ello implicaba, por cierto, una claudicación con respecto a la radicalidad originaria. Pero la concentración del poder decisivo en los estrategas no haría menos criticable la democracia a los ojos de Platón. Es evidente que una adecuada comprensión de este problema requiere tener en cuenta los distintos tonos de la democracia. Sobre esta base, intentaremos primero aclarar hacia dónde es posible que se dirija la crítica platónica.

Si tomamos como punto de partida la democracia radical clisténica<sup>429</sup>, puede sospecharse que Platón estará en contra de un gobierno donde todos, y por tanto cualquiera, puedan no sólo deliberar sobre asuntos públicos sino decidir sobre ellos. El diálogo *Político* es claro respecto de este punto: se afirma el presupuesto de que la política es *epistēmē* (292b) y se pregunta

<sup>427</sup> Morrison: 1941: 8.

<sup>428</sup> Tucídides. 1990. *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Torres Esbarranch (trad.), Madrid: Gredos: II, 37.

<sup>429</sup> Alrededor del 510 según Bobbio.

retóricamente si se puede creer que “...en una ciudad, la masa es capaz de adquirir esa ciencia” (292e), para responder inmediatamente que “...es menester buscar la recta norma de gobierno en un determinado individuo, en dos, o, a lo sumo, en unos pocos...” (Plt. 293a). Platón requiere como condición la posesión de un conocimiento complejo y especializado. Taminioux tendría entonces razón al decir que el concepto platónico de ciencia política “hiere de frente” al principio democrático.<sup>430</sup> En efecto, si la democracia radical no hacía ninguna diferencia entre los gobernantes, no exigiéndoles condiciones especiales incluyendo las de tipo epistémico, es evidente que a los ojos de Platón debía ser la forma más alejada de un buen gobierno. Lo que Clístenes en su tiempo elogiaba como una ampliación de la ciudadanía, Platón habría de denunciarlo como una rivalidad invasiva, que amenaza con distorsionar la auténtica política. Esto es lo que él explica recurriendo a la figura de los “rivales”: ellos representan la multiplicidad de ciudadanos, con diferentes ocupaciones y oficios pretendiendo el derecho a dirigir la nave de la *pólis*. Suena paradójico pronunciado desde el mundo mental contemporáneo, pero los rivales del político eran los ciudadanos. Ellos habían encarnado la subversión democrática del poder monárquico-aristocrático y desde esa perspectiva Platón luce como un retrógrado. Pero si Platón no percibe este movimiento como un progreso hacia lo mejor es porque trabaja bajo el presupuesto del valor de la *idiopraxia*, principio de organización funcional según el cual cada uno debe realizar la actividad que corresponde a su naturaleza.<sup>431</sup> Además de que Platón parece creer que existen “filósofos por naturaleza”, hay que considerar otro presupuesto: la política es una *práxis* que exige el requisito ineludible de una especialización teórica del más alto nivel. Este último presupuesto, ligado a la convicción platónica de la mayoría de humanos son incapaces de cumplir con dicha exigencia, traen como consecuencia que la democracia no puede ser una *politeia*, es decir, no puede ser un régimen político, un *archein* en el sentido pleno.

En efecto si, de acuerdo al espíritu político de Atenas, la esencia de la *práxis* política es discurso y si, por otro lado, sólo el que maneja la dialéctica puede hablar y actuar correctamente, entonces se comprende que Platón persiga como objetivo la deslegitimación de la pretensión de los rivales, vale decir, la crítica a los principios de *isegoría* e *isopraxia*. Platón relaciona la política íntimamente no sólo con el saber científico, sino con un saber supremo sobre la totalidad. El objeto de la política es el más elevado, pues es el bien común. Pero igualmente el objeto de la filosofía es lo más elevado, pues consiste en los principios supremos y las cosas más valiosas. Los saberes particulares y parciales que ofrecen los rivales entonces resultan más una descalificación que un argumento de legitimidad como actores válidos.

#### 4.5.2. Pericles, Calicles y la “psicopolítica”

Pero si enfocamos la democracia pericleana el problema no es menor. Dice Pericles:

Las mismas personas pueden dedicar a la vez su atención a sus asuntos particulares y a los públicos (τοῖς αὐτοῖς οἰκείων ἅμα καὶ πολιτικῶν ἐπιμέλεια), y gentes que se dedican a diferentes actividades tienen suficiente criterio respecto a los asuntos públicos. Somos, en efecto, los únicos que a quien no toma parte en estos asuntos lo consideramos no un

<sup>430</sup> Cfr. Taminioux: 1995 : 9.

<sup>431</sup> Es en este intento por hacer prevalecer el principio idiopráctico, que tan bien encaja con la especialización técnica, donde Platón vulnera lo que a los ojos del hombre moderno aparece como un derecho fundamental de todos los seres humanos: la autonomía moral y la igualdad de participación en el juicio político. Platón extiende lo que debería reservarse a las artes y técnicas hacia el plano moral y político.

despreocupado, sino un inútil (ἀχρεῖος); y nosotros en persona cuando menos damos nuestro juicio sobre los asuntos, o los estudiamos puntualmente (οἱ αὐτοὶ ἤτοι κρίνομέν γε ἢ ἐνθυμούμεθα ὀρθῶς τὰ πράγματα), porque, en nuestra opinión, no son las palabras lo que supone un perjuicio para la acción, sino el no informarse por medio de la palabra antes de proceder a lo necesario mediante la acción.<sup>432</sup>

Los hombres privados se dedican a sus propios (ἴδιοι) asuntos pero eso no les impide cumplir también con los asuntos públicos (κοινῶν). El texto expresa el orgullo cívico de los atenienses, la ausencia de divorcio entre el hombre privado y el ciudadano. Irónicamente, esa unidad natural para los atenienses se torna monstruosa para Platón, pues atenta contra la *idiopraxia*. Irónicamente, Platón tendría que reivindicar al *idiōtēs*, (al que el *dēmos* considera ἀχρεῖος), pues cada individuo contribuye mejor a la *pólis* cuando sólo se dedica a lo suyo (si bien esto no se entiende como interés egocéntrico sino como cumplimiento de sus labores adecuadas a sus capacidades naturales y sus negocios personales). Para Platón las ideas de Pericles aquí expresadas no pueden ser más contrarias a su pensamiento: los atenienses exigen que todos participen, al menos juzgando y reflexionando (οἱ αὐτοὶ ἤτοι κρίνομέν γε ἢ ἐνθυμούμεθα ὀρθῶς τὰ πράγματα). Los atenienses aseguraban que no se requería una especialización determinada para la política y se enorgullecían de ello. El discurso de Pericles lo confirma cuando elogia a los atenienses porque ni siquiera eran especialistas en lo militar y, no obstante, demostraron la valentía y eficacia suficiente para ganar a los persas. Pero una confianza de este tipo demuestra el desconocimiento de la contingencia y del valor de la especialización. Se entiende porqué Taminioux afirmaba que no había en la Atenas democrática división entre expertos e inexpertos y que la única división tolerada era entre quienes iniciaban la acción y quienes la seguían por considerarla apropiada.<sup>433</sup> Para los atenienses del siglo V la política se hacía al paso, se improvisaba en el camino. Para Platón, la política se hace en la *Academia*, o al menos la preparación previa. La espontaneidad de los actores en el ágora o asamblea contrasta con los años de preparación del futuro rey-filósofo en la *Academia*.

Ahora bien, Pericles parece cuidarse de hacer una diferencia: “somos todos capaces de juzgar los acontecimientos, aunque no todos seamos capaces de dirigirlos” (diferencia que se hace evidente con la expresión “cuando menos” de la cita anterior). Hay, pues, una atenuación en el ímpetu del *bios politikós*. Esto indica un giro, el nacimiento de una variante en la forma de la democracia. En efecto, la pericleana se caracterizó por ser una democracia donde predominó el στρατηγός y, precisamente por ello, Pericles hizo decir a Tucídides que la democracia lo era de nombre, pero *de facto* se trataba de una monarquía.<sup>434</sup> No vamos a discutir a profundidad la diferencia de ésta con la clisténica, aunque el tema sea importante.<sup>435</sup>

<sup>432</sup> TUCÍDIDES. 1990. Historia de la Guerra del Peloponeso. Torres Esbarranch (trad.), Madrid: Gredos: II, 40.

<sup>433</sup> Taminioux: 1995: 19 ss. subraya este punto de la aversión de los atenienses a la especialización, un rasgo constitutivo, al parecer, de su *ethos* democrático.

<sup>434</sup> En la época de Pericles disminuyó la importancia del arcontado y aumentó la influencia de los estrategas (cfr. Bobbio, Diccionario de Política, p. 1213).

<sup>435</sup> “The institution of the strategia is sometimes regarded as marking a stage in the development of the democracy. If by this it is meant that it marks a stage in the development of the democratic principle in the constitution, nothing could be further from the truth. The strategia was the nondemocratic element in the constitution, and it was the substitution of the strategia for the archonship as the chief executive office that strengthened the aristocratic and conservative influences in the state...”. En suma, fue la estrategia la que dio la oportunidad para que predomine el poder de un solo hombre en la constitución democrática. Difícilmente es demasiado decir que si



Como ha sido señalado por Morrison, la estrategia fue “el principio anti-democrático dentro de la constitución democrática”. Pero Platón no lo criticará por negar el pluralismo democrático, sino por permitir un tipo perverso de “pastoreo”, el de los líderes demagógicos y políticos pragmáticos que no necesariamente se preocupan por el bien de la *pólis*.

Efectivamente, Platón manifiesta expresamente en el *Gorgias* que Pericles no es el mejor político por esa razón. Se trata de un demagogo que se dedica a satisfacer los deseos del *démos* en lugar de someterlos a una crítica moral.<sup>436</sup> Debe considerarse que Platón inserta esta crítica en un diálogo dedicado a la sofística gorgiana:

tampoco yo los repruebo, por cierto, en cuanto fueron servidores del Estado; antes bien, no parece que lo fueron más que los de ahora, y que proveyeron más eficazmente al Estado de las cosas que éste deseaba. Pero, en cuanto a transformar sus deseos y a no ceder ante ellos, conduciendo a los ciudadanos por la persuasión o por la fuerza hacia aquello que ha de ser un punto de partida para hacerse mejores, aquéllos, por así decirlo, en nada difieren de éstos; y ésa es la única tarea de un buen ciudadano. (*Grg.*, 517bc)

La frase es clarísima respecto de la naturaleza de la política pericleana. Se trata de facilitar la satisfacción de deseos sin interesarse en la crítica moral de los mismos. Es una *psicopolítica* en lugar de ser *psicagogia*. Aunque el filósofo predilecto de la democracia pericleana fuese Protágoras, es la retórica demagógica, cosmética y hedonista de Gorgias la que se manifiesta más claramente en Pericles o, al menos, eso es lo que Platón sospechaba. En efecto, los personajes Gorgias, Polo y Calicles, en ese orden, evidencian una progresiva degeneración del concepto de política, correlativo a la creciente desintegración moral del alma que se evidencia en los tres personajes. Así, de ser cierto que Calicles es la contracara de Pericles, Platón estaría revelándonos que la verdad oculta e intrínseca a la democracia pericleana es la tiranía. La falta de examen de sus propios presupuestos hacía que los sofistas, sin que simpatizaran necesariamente con el despotismo, terminaran haciéndolo posible.<sup>437</sup> Los malos políticos no necesitaban escrúpulos, simplemente aprovecharon el saber de la *technē retorikē*.<sup>438</sup>

Pero incluso los grandes políticos interesados en el bien común podían adolecer de la ceguera que Platón les atribuye con respecto al verdadero objetivo. Por ello atacaba el círculo vicioso de la retórica donde público y líder se adulan mutuamente convirtiendo a la política en un juego de intereses de placer y poder. Para él la supremacía del líder en el fondo era aparente,

---

Atenas creó, organizó y sostuvo un gran imperio, fue en virtud del principio anti-democrático contenido en la constitución democrática, afirma Morrison citando a E. M. Walker; cfr. Morrison, p. 11.

<sup>436</sup> Es evidente cuando Sócrates replica a Calicles, quien pone como ejemplo de ciudadano virtuoso a Pericles: “... tampoco yo los repruebo, por cierto, en cuanto fueron servidores del Estado; antes bien, no parece que lo fueron más que los de ahora, y que proveyeron más eficazmente al Estado de las cosas que éste deseaba. Pero, en cuanto a transformar sus deseos y a no ceder ante ellos, conduciendo a los ciudadanos por la persuasión o por la fuerza hacia aquello que ha de ser un punto de partida para hacerse mejores, aquéllos, por así decirlo, en nada difieren de éstos; y ésa es la única tarea de un buen ciudadano.” (Platón, *Gorgias*, 517bc)

<sup>437</sup> “If, on the one hand, sophistic humanism stands as the very opposite to the old order of the paternal king, “shepherd of people”, on the other hand it also marks the beginning of the re-emergence in a new form of the notion of the “sheperds” (Miller: 2004: 45).

<sup>438</sup> Miller piensa que Platón usa el paradigma del pastor para mostrar la necesidad de superar ese arcaísmo y cómo vuelve a resurgir. Para Platón –y la mayoría de atenienses- el pastor es algo del pasado, representa al autócrata irracional. Y, sin embargo, repetidas veces Atenas ha presenciado su revival, tan tempranamente como en la tiranía de Pisistrato (cfr. Miller: 2004: 43).

pues éste debía no simplemente complacer al *démos* para ganárselo sino, al fin de cuentas, igualarse a él. Si alguien ofrece un arte para tener poder sobre la *pólis*, necesita asimilarse a su régimen político (bueno o malo), pues “... no por imitación, sino por propia conformación es preciso que te asemejes a ellos, si esperas conseguir algo genuino en lo que respecta a la amistad del *démos* de Atenas...” (οὐ γὰρ μιμητὴν δεῖ εἶναι ἀλλ’ αὐτοφυῶς ὅμοιον τούτοις, εἰ μέλλεις τι γνήσιον ἀπεργάζεσθαι εἰς φιλίαν τῷ Ἀθηναίων δήμῳ - *Grg.* 517be).

Podemos comprobar, en el *Protágoras*, que el sofista afirma que prepara al ciudadano para “ser el más capaz en el discurso y la acción”, es decir, para destacar en el ágora o asamblea, independientemente de una dirección moral.<sup>439</sup> Hemos mostrado en capítulo anterior que la oratoria protagórica es aduladora, busca adecuarse a los deseos del *démos* de la misma forma que, según Platón, lo hace el discurso y la política pericleana. En efecto, las primeras líneas del famoso *lógos epitaphios* parecen confirmar esa característica, pues afirma Pericles que debe pronunciar el elogio y tratar “... de acertar en la medida de lo posible con el deseo y la opinión de cada uno de vosotros”.<sup>440</sup> Es pues en el contexto de esta mirada crítica del filósofo al político empíricamente existente (un político que aprovecha los deseos del *démos* a su favor), que podemos coincidir con Miller cuando afirma que Platón percibió que la del siglo V fue una democracia que permitió el resurgimiento de nuevos pastores: tanto la enseñanza sofística como la práctica pericleana cultivan, a través de la complacencia irreflexiva con los deseos, una oratoria y una *práxis* demagógicas. Así, la tiranía es sólo la versión más cínica y destructiva de la democracia.<sup>441</sup> Estos “nuevos pastores” no son, obviamente, del tipo que Platón podía haber avalado; ellos son, más bien, los que sembraron las semillas de la decadencia que le tocó vivir en su tiempo. Por ello analiza el siglo de Pericles como un tiempo de irreflexibilidad e irresponsabilidad. Tal como han señalado comentaristas del diálogo *Protágoras*, en ese texto retrata un ambiente festivo y despreocupado a través del cual Platón refleja, retrospectivamente, cuán imprudentes e indulgentes fueron los atenienses al entregarse a los juegos de la retórica y la pasión por la gloria y la victoria, contradiciendo los cantos de sirena del mismo Pericles: “... nosotros en persona cuando menos damos nuestro juicio sobre los asuntos (políticos), o los estudiamos puntualmente”.<sup>442</sup> Así pues, lo que podría ser leído como la manifestación orgullosa de un pueblo que exalta su dedicación a las formas más altas de vida (la filosófica, la estética y la política), puede ser interpretado también como sospechamos que lo hacía Platón, a saber, como cuadro de un pueblo complaciente, quizá dormido en sus laureles (caballo dormido) de antaño, orgulloso de una tradición que traiciona sin darse cuenta:

Amamos la belleza con sencillez (μετ’ εὐτελείας) y el saber sin relajación (ἄνευ μαλακίας). Nos servimos de la riqueza más como oportunidad para la acción que como pretexto para la vanagloria, y entre nosotros no es un motivo de vergüenza para nadie reconocer su pobreza, sino que lo es más bien no hacer nada por evitarla. Las mismas personas pueden dedicar a la vez su atención a sus asuntos particulares y a los públicos, y gentes que se dedican a diferentes actividades tienen suficiente criterio respecto a los asuntos públicos. (Tucidides: 1990: II, 40, 1-2)

<sup>439</sup> La virtud política que Protágoras enseña es ser capaz de actuar y hablar del modo más poderoso en los asuntos de la ciudad. Protágoras no menciona ningún límite a ese poder. Pero que uno no tenga límites de poder equivale a la subversión de la democracia. Cuando Protágoras promueve la participación de la gente en la asamblea, en su enseñanza retórica provee medios para manipular, y los lleva al enfrentamiento (Cfr. Miller: 2004: 45).

<sup>440</sup> “πειρᾶσθαι ὑμῶν τῆς ἐκάστου βουλῆσεώς τε καὶ δόξης τυχεῖν ὡς ἐπὶ πλείστον” Tucidides. 1990: II,35,3.

<sup>441</sup> Cfr. Miller: 2004: 46.

<sup>442</sup> “οἱ αὐτοὶ ἦτοι κρίνομέν γε ἢ ἐνθυμούμεθα ὀρθῶς τὰ πράγματα” Tucidides: 1990: II 40, 2.

Al leer estas palabras de Pericles atribuyendo a los atenienses el φιλοκαλοῦμέν ... και φιλοσοφοῦμεν, Platón debe haber sentido que el acuerdo con ellas era meramente nominal pues, por un lado, el amor a la belleza en Platón no puede ser económico, no es posible amar la belleza sin “desmedirse”, como reza otra traducción del término μετ’ εὐτελείας, ya que el *ἔρως* filosófico debe ser *maniático* para llegar hasta la verdad perfecta, aunque quizá lo que quiere decir allí Pericles es que no se trata de un esteticismo gratuito. Por otro lado, la debilidad que Pericles excluye de la forma como los atenienses practican la φιλοσοφία debe referirse a aquello que Calicles temía y advertía en Sócrates y que era la razón por la cual lo amenazaba incluso con golpes, a saber: una dedicación a la vida teórica y reflexiva tan intensa que lo enajenaba de lo que Calicles entendía por los asuntos más importantes, los asuntos de la *pólis*.<sup>443</sup> Es decir que -una vez más- la de Platón es una concepción totalmente contrapuesta a la visión popular de la democracia ateniense: él no cree que la intensidad del ejercicio teórico debilite el poder diacrítico del político sino, al contrario, es su condición de posibilidad. Aquí si podemos afirmar con certeza que en filosofía no se puede ser económico. No obstante, la democracia del tiempo de Pericles “ama el saber sin desmedirse”, lo cual implica delimitar el ejercicio del pensamiento filosófico a un periodo finito y determinado de la vida humana: la adolescencia. Con ello presupone que la filosofía y la política son dos actividades independientes que no guardan entre sí una relación de mutuo condicionamiento o complementariedad. Se presupone también que la actitud crítica e investigadora de la filosofía debe detenerse y cesar para dar paso a la política, como quien pasa de los juegos infantiles a la seriedad de la adultez. Lo que los críticos de Platón podrían apreciar como una virtud, el dejar de lado la *theōría* filosófica para que el político encuentre en la misma *práxis* sus principios inmanentes, Platón lo percibe como la gran ceguera de la política empírica.

Así pues, la brillante vida ateniense descrita en la cita anterior no es tal ante la mirada crítica de Platón, es más bien propia del hedonismo irreflexivo de un *démos* cuya cultura y *ἔθως* los han deformado al punto que sus ciudadanos no soportan sobre sí las limitaciones que imponen las leyes. Esto es así a pesar de que la democracia se basara en leyes y, como manifiesta Pericles, éstas fuesen objeto de un “respetuoso temor”.<sup>444</sup> El estadista sostenía que la liberalidad y tolerancia de las relaciones privadas no les llevaba por ello a transgredir las leyes públicas (τὰ ἴδια προσομιλοῦντες τὰ δημόσια διὰ δέος μάλιστα οὐ παρανομοῦμεν). Este rasgo que puede ser percibido contemporáneamente como principio liberal digno de elogio era, para Platón, gran parte del problema. Efectivamente, al declarar Pericles que “... en lo tocante a las mutuas sospechas propias del trato cotidiano, nosotros no sentimos irritación contra nuestro vecino si hace algo que le gusta y no le dirigimos miradas de reproche...” hace una afirmación que creemos que Platón reprobaría.<sup>445</sup> No es que el político, en su afán de cuidado moral, deba inmiscuirse en la vida privada de cada ciudadano, ni que abogue por una

<sup>443</sup> El pasaje que ilustra el tema a la perfección es el siguiente: “Al ver la filosofía en un joven y en un adolescente, me regocijo, me parece que así conviene y considero a ese tal como un individuo libre; al que no filosofa, en cambio, lo juzgo de condición servil e incapaz de consagrarse nunca a ninguna empresa bella o noble. En cambio, cuando veo que , ya adulto sigue todavía dedicado a la filosofía y que no se ha alejado de ella, me parece, Sócrates, que a ese hombre le hacen falta ya unos cuantos azotes. Lo que acabo de decir se aplica a ese hombre que, aun con todas las mejores dotes se convierte en un ser carente de virilidad, al huir del centro del Estado y de las plazas, en la cuales, dice el poeta, los varones llegan a ser ilustres...” (Grg. 485cd).

<sup>444</sup> Tucídides: 1990: II, 37,3,

<sup>445</sup> Tucídides: II, 37, 2)

actitud de vigilancia y reproche moralista, pero si se trata de no claudicar en la reflexión y discusión sobre qué es una vida moralmente buena. Al menos en el caso de Sócrates creemos que abandonar la crítica y la exhortación moral sería impensable. En Platón la solución es más drástica, una nueva *paideia*. En fin, para no alejarnos de nuestro punto actual, concluimos que es esta concepción democrático-pericleana-gorgiana de la política la que Platón ha percibido como la última transformación perversa del antiguo pastor aristocrático: pues una vez que el *démos* se ha acostumbrado a “beber el vino de la libertad hasta la última gota”, ya no existe razón alguna para invocar el respeto a la ley.<sup>446</sup> De este modo, el estratega que complace al *démos* en sus deseos de gloria, placer y poder, deja paso al pastor cínico, un depredador de su propio rebaño.

#### **4.6. LO UNO Y LO MÚLTIPLE: TRÁNSITO DEL PARADIGMA DEL PASTOR AL DEL TEJEDOR**

En las secciones anteriores hemos venido tratando el problema de la *isopraxia* democrática, igualación jurídica que para Platón es consustancial a la “*isonomía* moral” de la que hablaba en la *República*, y que implica que todos los deseos se hacen igualmente permisibles. Ahora bien, Platón no enfrenta el problema de la *isopraxia* simplemente recurriendo a una oposición abstracta entre uno y muchos, el rey sabio contra la multitud ignorante. Quizá aquí repose gran parte del interés de la propuesta platónica, en otros aspectos tan difícil de digerir para los hábitos conceptuales y valores morales de un lector contemporáneo. Platón no ofrece un simple dilema entre la monarquía del sabio o la democracia de los ignorantes. Dado que su objetivo es definir correctamente el *trópos* de la política, lo que busca hacer es dar cuenta de la articulación. En efecto, los demócratas pueden tener razón en un punto: el modelo pastoral no se aplica a la política si consideramos, como el mismo Platón reconoce, que en el caso del pastor éste hace todas las actividades él solo con el fin de cuidar a su rebaño, mientras que el político no obra de ese modo. De alguna manera los demócratas tienen razón en rivalizar, esgrimiendo el argumento de que tienen algo que decir o hacer, sea en tanto armadores, o comerciantes, o médicos o poetas. Sus diversos saberes contribuyen en alguna medida a la vida de la *pólis*. Platón debe, pues, justificar la legitimidad del gobierno de uno (o pocos) dando cuenta, sin embargo, de cómo este sabio único puede recoger las múltiples funciones de esa pluralidad democrática habiendo separado a los rivales de la acción política. Pues es claro que lo que Platón les objeta no es su saber específico, el cual es un aporte al bien común, sino que pretendan hacerlo equivalente al saber político. El problema es *cómo* la función política absorbe en su saber holístico la multiplicidad de saberes que los individuos pretenden aportar. Así pues, no se trata simplemente de descartar a los rivales con una redefinición de la política en términos de cuidado en vez de crianza, sino de considerarlos en la posición que les corresponde.

En la lógica del pastoreo, la regla es que el pastor hace todas las actividades cuyo fin es el cuidado del rebaño. Por su parte, los rivales, teniendo saberes particulares, deben hacer cada uno lo suyo. Pero entonces nos encontramos con un problema: o los rivales (la pluralidad) no tienen nada que decir sobre la *pólis*, o el único hombre sabio gobierna orientándose al bien común, pero al no tener saberes particulares no puede ser eficaz. Los demócratas reivindicaban la *isopraxia*, es decir, el principio de que todos tenían iguales oportunidades de acción política, pero esto es así porque ellos no requerían ningún conocimiento especial para la política. Es más, tal como refiere Platón en la *República*, éstos “no piensan que sea posible

<sup>446</sup> Cfr. R. 561ab.

aprenderlo ni como ciencia ni como práctica, ni por lo tanto el arte del pilotaje” (R. 488e). Si la política es análoga a la navegación, ellos piensan que la nave de la *pólis* debe ser regida “sin saber aprendido jamás el arte de timonel ... antes bien, aseguran que no es cosa de estudio y lo que es más, están dispuestos a hacer pedazos al que diga que lo es” (R. 488b). Platón les reclamaba que no tenían el conocimiento del todo, el saber necesario y especializado de la política. Por su parte, reivindica la *idiopraxia*, el principio según el cual cada uno hace lo suyo: el zapatero zapatos y el político sabio gobierna la *pólis* bondadosamente. No obstante, el saber de este último sobre el todo es tan abstracto y universal que puede dar la impresión de ineficacia: al político – filósofo se le reclama por su pretensión de gobernar, dado que ante los ojos del *démos* es *achréios*, “llamado un miracielos, un charlatán, un inútil” (μετεωροσκόπον τε καὶ ἀδολέσχην καὶ ἄχρηστὸν - R. 488e-489a). Vemos pues, que el problema que se plantea es la confrontación entre el principio *isopráctico* de la democracia y el principio *idiopráctico* platónico, es decir, la contraposición entre el principio democrático de participación universal y el principio aristocrático pastoral, re-interpretado epistémicamente por Platón.<sup>447</sup> Este rechazo de la *isonomía* política es visible en el *Político*, donde defiende sostenidamente la tesis de que sólo el que tiene ciencia política es el auténtico político, gobierne o no de hecho.<sup>448</sup>

Como debe ser obvio, el de Platón no es un problema de derechos individuales. Dicho de un modo más pertinente, lo que está en juego para él no es un problema de política práctica. Bien mirado, el reclamo de los demócratas, quienes ridiculizan al rey-filósofo como “miracielos”, no lo tildan de ese modo simplemente porque son una “horda sin discernimiento” incapaz de comprender. Al contrario, ellos entienden que el filósofo exige como requisito para la política un conocimiento teórico que alcanza al *kósmos* y es eso, precisamente, lo que toman por insensato. Para ellos, la política es estrictamente un tema de “asuntos humanos”, así que no es necesario remontarse a la contemplación de las estructuras matemáticas del Todo o hacia el movimiento azaroso de sus átomos constitutivos (no importa cuál sea la teoría). Este es el punto de la discrepancia. Ahora bien, Platón afirma, con un lenguaje que hace pensar en Aristóteles, que dada la contingencia de los asuntos humanos, nadie puede (ni debe) jamás proponer principios normativos inmutables:

una ley no podría nunca abarcar a un tiempo con exactitud lo ideal y más justo para todos, y luego dictar la más útil de las normas, porque las desemejanzas entre los hombres y los actos, y el hecho de que nada goza jamás, por así decirlo, de fijeza entre las cosas humanas, no permiten que un arte, sea el que sea, imponga en cuestión alguna ningún principio absoluto valedero para todos los casos y para todo tiempo. (*Plt.* 294b).<sup>449</sup>

<sup>447</sup> Se ha observado que la *isonomía* e *isopraxia* son las únicas instituciones democráticas criticadas por Platón. Concordamos con esta observación, pero no con la creencia de que su crítica se aplica más “... à des questions qui relèvent autant de la psychologie et de la moral que de la politique proprement dite” (Luccioni: 1959: 29), pues en realidad la política tiene para Platón una clara responsabilidad moral en la formación de los ciudadanos y es claro que Platón no separa la ética de la política. Nos parece evidente que en los libros VIII y IX de la *República* Platón enlaza el *éthos* de la *pólis* democrática con el *bíos* isonómico del individuo. Más aún, como argumentamos aquí, el enlace llega hasta lo metafísico-cosmológico.

<sup>448</sup> Ya bien avanzado el diálogo, pregunta el Extranjero al joven Sócrates si han de persistir o mostrar desacuerdo con lo asentado desde el principio: que el “gobierno real es una ciencia” (Cfr. *Plt.* 292b), a lo que contesta que han de ser firmes: “... y he aquí que siguiendo siempre este método, hemos ido haciendo divisiones hasta llegar al momento actual, sin olvidar un instante la ciencia...” (*Plt.* 292c).

<sup>449</sup> Dice Aristóteles que la política y sus objetos, las cosas nobles y justas “... presenta tantas diferencias y desviaciones, que parecen existir sólo por convención y no por naturaleza. Una inestabilidad así la tienen también los bienes a causa de los perjuicios que causan a muchos, pues algunos han perecido a causa de su riqueza, y otros

Pero esta aseveración se refiere específicamente a la *práxis* política y a normas políticas (leyes escritas y no escritas). Llama la atención la abundancia de términos negativos: ningún arte impondrá a ninguna cuestión ningún principio válido para todo caso y tiempo “... porque la desemejanza entre los hombres y los actos, y el hecho de que nadie nunca, como dice el dicho, trae tranquilidad a los asuntos humanos, nadie nunca declara nada simple sobre todas las cosas y para todo el tiempo, con técnica cualquiera”.<sup>450</sup> Es evidente que el pasaje se refiere a la ley, porque inmediatamente habla de ella al describir su naturaleza “despótica”.<sup>451</sup> Es mucho más obvio porque más tarde discute la pertinencia de transgredir las leyes en ciertos casos, refiriéndose a ellas como *grámmata*.<sup>452</sup> En otras palabras, la observación sobre la contingencia se refiere a artefactos en última instancia tan humanos y contingentes como la misma materia que pretenden controlar y, por ello, el punto de vista de Platón es que quien debe decidir cuándo estos principios normativos deben ser contravenidos, es nada menos que el filósofo que conoce teóricamente la estructura inmutable del todo, es decir, quien se mueve en un plano que trasciende la mera contingencia τῶν ἀνθρωπίνων. El *rationale* es claro para Platón: lo contingente no puede quedar en manos de lo contingente, pues ello equivale a abandonarlos a la irracionalidad y el mal.

Volvamos, para terminar, al aspecto *articulador* que a Platón le interesa reivindicar como diferencia específica de la política y como argumento de su supremacía real. Examinemos en qué consiste el principio platónico de la *idiopraxia*. En primer lugar implica que no se puede realizar una tarea si no se tiene conocimiento adecuado para ello y, con mayor razón si se trata de las tareas más valiosas. Este principio propone una *especialización técnica* en virtud de la cual, en una sociedad compleja debido a su gran diversificación, cada uno hace lo suyo según capacidad natural y según su saber especializado.<sup>453</sup> Una ciudad que quiera ser perfecta no puede permitirse “hacer de uno muchos”, es decir, tolerar que alguien sea simultáneamente zapatero y calculador y filósofo. Ya desde el modelo tripartito de la *República*, el principio de la *idiopraxia* se mostraba fructífero por su capacidad de vincular funciones sociales produciendo un todo autosuficiente. Al menos en la “primera *pólis*” la coordinación funcional e idiopráctica garantizaba la justicia distributiva de los bienes necesarios, al punto que casi no se requería una estructura política. Ello se debía, seguramente, a la simplicidad del *ethos* y la cercanía a la naturaleza. En el *Político*, dicho principio organizativo mostrará mayor potencial como respuesta al problema de cómo articular una sociedad compleja.

En segundo lugar, la puesta en práctica de las funciones con sus respectivos saberes especiales se da en el contexto de una organización jerárquica y teleológica.<sup>454</sup> Se trata de una

---

por su coraje. Hablando, pues, de tales cosas y partiendo de tales premisas, hemos de contentarnos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático.” (*Eth. Nich.* 1094b15-20).

<sup>450</sup> Nuestra traducción. Cfr. *Plt.* 294b: “αἱ γὰρ ἀνομοιότητες τῶν τε ἀνθρώπων καὶ τῶν πράξεων καὶ τὸ μηδέποτε μηδὲν ὡς ἔπος εἰπεῖν ἡσυχίαν ἄγειν τῶν ἀνθρωπίνων οὐδὲν ἔωσιν ἀπλοῦν ἐν οὐδενὶ περὶ πάντων καὶ ἐπὶ πάντα τὸν χρόνον ἀποφαίνεσθαι τέχνην οὐδ’ ἡντιοῦν”.

<sup>451</sup> Cfr. *Plt.* 294c

<sup>452</sup> Cfr. *Plt.* 294 ss.

<sup>453</sup> “Por consiguiente, cuando más, mejor y más fácilmente se produce es cuando cada persona realiza un solo trabajo de acuerdo con sus aptitudes, en el momento oportuno y sin ocuparse de nada más que él” (*R.* 370c).

<sup>454</sup> Resulta interesante que sean las mismas características mencionadas por Aristóteles, quien afirma que en las acciones y actividades hay subordinación y jerarquía (Cfr. *Et. Nich.* 1094a10). La diferencia es que el estagirita lo

*organización* pues a la larga las tareas se cumplen en función de la *pólis*, que es lo uno de lo múltiple, el todo. Por esa misma razón es *teleológica*: cada actor tiene una actividad orientada a fines propios, pero todos estos se articulan en el bien común. Por último, la organización es *jerárquica*, pues las diferentes actividades no se encuentran al mismo nivel. Ello implica que ha de haber un saber primerísimo capaz de coordinar a los otros saberes subordinados. Por añadidura, la jerarquía contrarresta los efectos moral y políticamente desestructuradores y niveladores que Platón temía en la democracia (la llamada “isonomía de los deseos”). Así, Platón enlaza los problemas moral y político: las funciones se organizan jerárquicamente no sólo por su valor moral respecto de sí mismas y del todo, sino por razones de técnica política. Argumentativamente, Platón mostrará que éste es el punto donde el modelo pastoral pierde utilidad, pues no permite dar cuenta de esta organización funcional y jerárquica, en la medida en que la actividad pastoral implica una diversidad simple: los pastoreados y el pastor, que es un *factótum*.

Pero, curiosamente, Platón podría haber caído en una “trampa”. Si se trata de hacer valer la *idiopraxia*, el zapatero debería retirarse de la asamblea, así como el herrero y el mercader, pero: ¿no tendría que hacerlo también el filósofo y, quizá con mayor razón? Veamos: En el *Político* la *epistēmē* aparece calificada como *politikē*, lo cual indica su especificidad temática pero, cuando se explicita su contenido, sale a luz que uno de sus componentes esenciales es el bien, dominio tradicionalmente adjudicado al filósofo por Platón.<sup>455</sup> No obstante, desde el punto de vista de la *dóxa*, al filósofo se le critica que, de hecho, no puede exhibir fácilmente un saber especializado que fundamente su *idios praxis*. Su conocimiento de los temas más importantes y, por lo mismo, más difíciles, le ha conseguido la reputación de ser el que cae en los pozos a sus pies porque siempre está contemplando “las nubes”.<sup>456</sup> Ese es el prejuicio popular sobre la filosofía, ya mencionado arriba, pero también reportado irónicamente en el *Teeteto*:

Tales maestros ya en su juventud ignoran el camino que lleva al ágora, no saben dónde está el tribunal ni la casa de gobierno o algún otro lugar en que se reúna cualquier otra magistratura. No ven ni escuchan las leyes o los decretos que se redactan o que se proclaman. Los esfuerzos de las hermandades para lograr puestos de gobierno, las reuniones, los banquetes y las fiestas con muchachas flautistas, ni en sueños les vienen a las mientes. (...) porque en realidad en la ciudad habita sólo un cuerpo, que vive en ella, pero su pensamiento juzga todo lo dicho como de poca monta, de valor nulo, y va acá y acullá por todas partes, “por bajo tierra”, según el verso de Píndaro, y mide lo que hay encima de ella “y por encima del cielo”, contemplando las estrellas y en todas partes investiga la naturaleza de lo que es. Pero no desciende a nada de lo que tiene en sus proximidades. (*Tht.* 173e-174a)

Precisamente por su saber abstracto y universal, el objeto cognitivo del filósofo parece disolverse en la indeterminación, a diferencia de las *téchnai* y *epistēmai* corrientes, cuyo saber

---

describe con sencillez, mientras que su maestro de una manera tediosa usando el paradigma del tejido, como veremos en el siguiente capítulo.

<sup>455</sup> Cfr. *R.* 534b-e.

<sup>456</sup> Lo que venimos diciendo concuerda con la perspectiva de Miller, quien da suma importancia al contexto dramático del diálogo *Político*, el inminente juicio a Sócrates. Miller señala cómo el *Político* es una respuesta a los jueces demóticos, al pueblo ateniense que juzga desde la *dóxa*. Pero es interesante que, siendo el *Político* un nuevo y necesario proceso a Sócrates, distinto porque es realizado “entre amigos”, entre intelectuales, no obstante allí también se hace sentir la fuerza cegadora del prejuicio, como en el caso de Teodoro y su inconsciente antipatía a la filosofía (cfr. Miller: 2004 : 1- 3.).

particular se aplica a regiones delimitadas y resulta en productos verificables.<sup>457</sup> Más tarde el mismo Aristóteles se excusará ante el maestro por objetarle el punto de que un Bien en sí no tiene utilidad para el hombre práctico o para el *poietés*.<sup>458</sup> Si esto es válido, entonces el filósofo no podría satisfacer el mismísimo principio platónico de *idiopraxia*. En efecto: ¿cuál es el objeto propio del filósofo? Si se dice que es lo más general, los primeros principios y causas tomadas en sí mismas y en su universalidad, ya no se aplican a ningún ente o región específica. Es llamativo que Aristóteles, al describir la filosofía primera, la adjective como la ciencia de los principios más elevados, más abstractos y alejados de los sentidos y, por tanto, no sólo los más escibles, sino aquellos que por ser tales, legitiman al sabio para enseñar y dirigir. Parece claro que Aristóteles deriva la función directiva de la sabiduría de la prioridad de su objeto. Ciertamente es que aquí habla de la *protē epistēmē*, y no menciona la política, pero en la *Ética Nicomáquea* describe a esta última con los mismos adjetivos que otorga a aquélla: ciencia suprema y directiva, añadiendo que regula qué ciencias son necesarias para la *pólis*, qué ciencias ha de aprender cada uno y hasta qué extremo, qué facultades le están subordinadas y cómo han de servirle.<sup>459</sup> No obstante la interesante coincidencia de esta caracterización con aquella que Platón hace de la política en *Plt.* 308ce, el planteamiento no es idéntico. En efecto, Aristóteles añade la distinción entre principios claros en sí mismos o absolutos y principios claros “para nosotros”. En base a esto puede argumentar contra Platón, por su pretensión de derivar el conocimiento de lo humano a partir de principios absolutos, conocidos en sí mismos y no próximos a nosotros.<sup>460</sup> Tendremos que investigar en qué se apoya Platón para sostener que el conocimiento teórico supremo del filósofo lo califica para encargarse de los asuntos más próximos a nosotros. El concepto de *metrētikē* esta involucrado en la respuesta.

Mientras tanto, los rivales argumentarán: o que cada uno cumple una función particular concreta, presentándola como crucial para la vida ciudadana, o que todos, cumpliendo con sus asuntos y actividades privadas, se interesan también por y participan en los asuntos comunes de una manera práctica y concreta. Platón se confronta a este *impasse* y tendrá que reconocer que, en efecto, si el político-filósofo tiene una actividad *ídiōs*, propia, esta no es un aporte particular y concreto a la vida de la *pólis*. De hecho, Platón lo reconoce expresamente al definir a la política, de entrada, como *epistēmē gnostikē*. Solo en un paso posterior la determinará como *epitaktikē*, lo cual le permitirá afirmar que incide en la *práxis*, pero indirectamente. En conclusión, Platón pretende mostrar que el rey-filósofo cumple una función propia y efectiva en la *pólis*, a partir de un saber teórico que se hace práctico en virtud de su naturaleza directiva y coordinadora. El rey-filósofo no realiza obras particulares, pero las aprovecha a todas ellas para orientarlas hacia la dirección general del todo político. La argumentación del *Político* busca fundamentar la pretensión del sabio de ser el verdadero político a partir de una exposición clara de la *función* del auténtico político. Platón debe mostrar la legitimidad y superioridad de la *epistēmē politikē* sobre el mero pragmatismo del *dēmos*. Hacer esto significa vencer simultáneamente a los rivales y a la *isonomía* e *isopraxia* democráticas. Para ello, no son suficientes los postulados de superioridad agitando la bandera de la ignorancia del *dēmos* e invocando un saber político especializado y superior (pues lo

<sup>457</sup> El problema que debe resolver el diálogo *Político* es en qué se basa la autoridad de la *techne politikē* sobre las otras *téchnai*, debe aclarar su naturaleza y distinguirla de las técnicas rivales (cfr. Lane:1998 : 2).

<sup>458</sup> Si el bien fuera separado y existiera por sí mismo sería irrealizable y no adquirible (Aristóteles, *Eth. Nich.* 1096b30)

<sup>459</sup> Cfr. también Aristóteles, *Met.* 1094b.

<sup>460</sup> Aristóteles, *Et. Nichom.* 1096a.



mismo hacían los sofistas, un grupo rival, precisamente), tampoco es suficiente que apele al dominio de la finalidad de la política (el bien o salud de la *pólis*, tema que puede ser igualmente indeterminado o invocado por médicos, gimnastas, militares, etc). Con esto las rivalidades se reproducirían. Platón debe ofrecer una “ventaja comparativa” frente a las pretensiones rivales. Debe *determinar* el núcleo específico de la política para así mostrar que ninguno de los rivales está en capacidad de satisfacer la exigencia que dicho núcleo entraña y ofrece. El argumento debe ser positivo: Platón define dialécticamente al político por su ciencia o *technē*, determinando no sólo su *finalidad* (el bien o salvación de la *pólis*), sino su función y modo de proceder. Con ello muestra tanto su necesidad como su superioridad pues, en breve, cada una de las otras *téchnai* o saberes tienen aportes o productos particulares efectivos, pero ninguna de ellas es capaz de determinarse a sí misma. El rey-filósofo, precisamente porque la *theōría* filosófica lo coloca en el punto de vista del todo y los primeros principios en sí y no para nosotros, puede darles aquella determinación de la cual aquéllas carecen. El político-filósofo, pues, ni hace cosas particulares ni es, a la manera del pastor, un *factotum*. El rey-filósofo es, como el tejedor, es un artesano que requiere que otros individuos realicen distintas tareas específicas propias del tejido, necesita de la cooperación. En ese sentido, el rey-filósofo no niega toda la pretensión de los rivales, sino que los incorpora y subordina.

Con esta determinación del *trópos*, la forma como la política procede, logra rematar una jugada maestra, pues el ejercicio de la política se mostrará como la ejecución de un saber que da cabida a los rivales al subordinarlos bajo su dirección. Es decir, hará cierta concesión al principio democrático de *isopraxia*, en la medida en que reconocerá la pertinencia de “incluir” a la pluralidad de actores y actividades (*téchnai*) en la construcción de la *pólis* pero, también, dejará claro el compromiso con el principio de la jerarquía epistémica e *idiopraxia*, en virtud de la cual cada uno hace lo suyo, y lo propio del sabio es la coordinación suprema de la multiplicidad de actividades.

Para esto, Platón da el primer paso desde el paradigma del pastor hacia el paradigma del tejedor. Ahora puede quedar claro por qué cuando trabajaba el primero, el Extranjero observó que no podía aplicarse al político. El paradigma pastoral se ha revelado inadecuado porque la política no procede como el pastor, depositando todo el ejercicio en uno solo. Ahora se muestra que la política presupone un enjambre de actividades a las cuales debe coordinar. El hecho de la coordinación indica la capacidad de saber más que los coordinados así como la de incluirlos racionalmente de modo que cada uno haga lo suyo en función del todo. En el *Político* Platón muestra, entonces, que a los rivales no había que aniquilarlos, sino que someterlos.

Al final de cuentas, ¿es el modelo pastoral uno que Platón busca conservar o superar? Hemos venido argumentando que Platón pretende mantener de este la idea de una epiméleia guardiana y vigilante, que implica un punto de vista superior al de los gobernados. Pero hemos tratado de mostrar, también, que Platón está alerta respecto a la ambigüedad del modelo y sus asociaciones culturales, así como respecto de sus reediciones en distintos contextos políticos (democracia o tiranía, por ejemplo). En efecto, como explica Miller, tras los vaivenes de la democracia, su consolidación y fracasos, el siglo IV ha vuelto a añorar la figura del hombre fuerte, el pastor divino, a través de Isócrates o Jenofonte y, como vemos, el

mismo Platón.<sup>461</sup> Esta nostalgia sería motivada por los problemas inmanentes a la democracia, como por ejemplo la contradicción de que a pesar que los demócratas no admiten la supremacía de líderes, sus costumbres políticas y retóricas acaban reproduciendo a estos “pastores de hombres” que se imponen a la masa, si bien no por la βία, si por la violencia sutil de una retórica agonal.<sup>462</sup> Es ante el “peligro” de estos pastores demóticos que los pensadores que van de Isócrates a Platón han vislumbrado en más de un momento la necesidad de un pastor de distinta naturaleza que, un pastor auténticamente orientado al bien común.

Algún intérprete asegura que la propuesta platónica en el *Político* implica un movimiento “restaurador” o “conservador”, el retorno a la antigua monarquía. Pero Platón no pretende, contra eso, una mera regresión, sino una apropiación que redefine al pastor en términos de una recuperación filosófica de la memoria de Dios: así, el *Deus Mensura* (*Krónos*) es una respuesta al *Homo mensura*, ya que esta lapidaria frase protagórica “prohíbe para siempre la posibilidad de que haya algo que el hombre no es, en virtud de un principio aún más alto”.<sup>463</sup> Castoriadis, por su parte, si ve en Platón a un pensador regresivo. Advierte sobre la naturaleza arcaica del rey, quien para el siglo V era una figura marginal, limitada a la función religiosa o militar, “una curiosidad arqueológica”.<sup>464</sup> En vista de ello, argumenta, al elogiar al rey “profetizando” al futuro *panbasileus* helenístico, en la misma línea de Jenofonte e Isócrates, Platón tuvo un “papel considerable en la destrucción del mundo griego”. En este sentido, para Castoriadis todo el esfuerzo del *Político* apuntaría a “bloquear el proceso histórico”.<sup>465</sup> En contraste con este punto de vista, más adecuada nos parece la observación de Couloubaritsis, acerca de que Platón responde creativamente a la nueva situación que se ha venido gestando con la tradición democrática, pues su respuesta no es ni reaccionaria ni revolucionaria, es la del arte real del tejedor.<sup>466</sup> Según Couloubaritsis, al colocar Platón su propuesta en el contexto de la sociedad arcaica sometida a la autoridad del *basileus* reconoce que no desea subvertir radicalmente la autoridad arcaica, sino re-adaptarla al nuevo contexto democrático.<sup>467</sup> Esta jugada responde a que Platón desea mantener la jerarquía, pero no al modo pastoral antiguo. En la medida en que Platón hace una redefinición radical de la realeza, no es posible decir que proponga una regresión al modelo pastoral arcaico. Nosotros sostenemos que Platón retiene del paradigma del pastor es su pertenencia al género de la *epiméleia*, su descripción como *phylax*, porque quiere destacar la jerarquía característica de

<sup>461</sup> Cfr. Miller, p. 47.

<sup>462</sup> “If, on the one hand, sophistic humanism stands as the very opposite to the old order of the paternal king, “shepherd of people”, on the other hand it also marks the beginning of the re-emergence in a new form of the notion of the “sheperds” (Cfr. Miller, p. 45).

<sup>463</sup> Cfr. Miller: 2004: 50.

<sup>464</sup> Cfr. Castoriadis, p. 11.

<sup>465</sup> Cfr. Castoriadis, p. 12, y también p. 19: <Platón> “... desempeñó un papel muy considerable en ... la destrucción del mundo griego.” A la polis la destruyó de derecho, mostrando que la destrucción de la democracia “estaba en el orden de las cosas”, “porque era un régimen viciado en su fundamento, un régimen dominado por la multitud ignorante, la multitud apasionada y pasional y no por el sabio o la sabiduría, el justo o la justicia.” Castoriadis no está de acuerdo con el prejuicio anti-platónico creado por Popper, quien lo acusa de “totalitario”, pero cree que al detener Platón la evolución histórica, la auto-institución, “... se hace inspirador de todo lo que representa esta actitud totalitaria.” Cfr. p. 23

<sup>466</sup> Teniendo en cuenta la nueva situación social, Platón busca edificar sobre la base del paradigma del tejido, una nueva estructura política que relaciona desde el principio a un “arte real”, con el fin de que supla la práctica arcaica del rey-pastor (Cfr. Couloubaritsis, p. 119).

<sup>467</sup> Cfr. Couloubaritsis, p. 110.

la relación de sujeción entre gobernante y gobernados, fundamentada en la diferencia epistémica y en el principio de la primacía de la razón (el *Noús* rige al mundo).

Así, se observa un doble movimiento de conservación y superación, porque el pastor es recogido y superado en la figura del tejedor. Este doble movimiento se encarna en los retrocesos y progresos de las divisiones dialécticas, o del relato mítico. Toda la potencia clarificadora de la dialéctica –*don éclairant du Prométhée*, traduce Diés- se hace manifiesta en cuanto Platón, en el diálogo, procede *ano kai kato*, “hacia arriba y hacia abajo”, retrocediendo hacia el pastor pero avanzando hacia el tejedor y volviendo a retroceder. Lo mismo sucede, y con el mismo fin de clarificación dialéctica, cuando avanza de género a especie y viceversa. El desarrollo de la conversación lleva a que, cuando se ha descrito al político como pastor, se retroceda hacia el género para tomar conciencia de que éste es el de la atención (*therapeia*) o cuidado (*epiméleia*). En adelante, Platón no volverá a llamar al político “pastor”, pero su función real de *cuidado* queda conservada, como muestra este pasaje donde recoge tres paradigmas:

En cambio, la que dirige a todas éstas cuida de las leyes y de todos los asuntos de la *polis*, y todo lo entretiene con exactitud extrema si la designamos incluyendo el sentido general de su propio poder, la llamaremos, con toda justicia al parecer, política. (*Plt.* 305e)

Pero toda esta preocupación de Platón por categorizar correctamente al político, pasando del pastor al tejedor, no debe hacernos olvidar que, en virtud de sus concepciones antropológicas y su experiencia personal, ha desarrollado una perspectiva que a la larga le hace plantear un ejercicio despótico y “pastoral” de la política, incorporando los aspectos tróficos o biopolíticos que dialécticamente ha tratado de superar.<sup>468</sup>

Pero la adquisición de una definición completa de la política no puede tampoco quedar en ese “ascenso” al plano más amplio del cuidado. Ahora se hace necesario volver “hacia abajo” en busca de la especificidad del cuidado político. Por ello, inmediatamente después de haber resumido la acción de la política y de haberla nominado como tal, pregunta el Extranjero: “... ¿no sería nuestro deseo explicarla con detalle según el paradigma del arte de tejer, precisamente ahora ...? (*Plt.* 306a). Así, con la figura del tejedor la política ha entrado en el plano de la racionalidad administrativa, pues es para Platón la ciencia suprema de la coordinación, pero no por ello ha dejado atrás su misión de *phylax* y la importancia del cuidado respecto de una institución frágil como la *polis*. En resumen, podemos decir que los defectos del paradigma pastoral son la falta de diferenciación interna como arte (es técnicamente inadecuado) y la pobre aplicabilidad del modelo a seres humanos (es políticamente inadecuado).<sup>469</sup> Es por ello que el auténtico político retiene tanto la corona como el cayado, pero redefinidas radicalmente a la luz de su saber dialéctico. Platón ya no habla de pastor sino de tejedor, pero este paradigma no es crucial únicamente porque le permite mostrar la sabiduría coordinadora del político, sino porque comprende que el sentido de esta última radica en el cuidado de la *polis*, realidad vulnerable y amenazada siempre con desaparecer “en el mar de la desemejanza”.

<sup>468</sup> Cfr. Lane, p. 48: “The shepherd-definition was not abandoned altogether. It was, rather, declared incomplete and insufficient.” Inclusive, afirma que ninguna ganancia del paradigma del pastor se abandona cuando se deja el pastor a favor del tejedor (Lane: 1998: 54).

<sup>469</sup> Sobre este último punto cfr. Lane: 1998: 45.

**CAPÍTULO V**  
**EL ARTE DE LA TRAMA:**  
**EL PARADIGMA DEL TEJIDO Y LA DEFINICIÓN DE LA CIENCIA POLÍTICA**

*Permanecer solo, aislado, inasociado, no es para ningún género ni posible ni provechoso, pero de todos los géneros, el que sería el mejor compañero es el que conociendo a todo el resto, también conoce a cada uno de nosotros tan perfectamente como sea posible. Platón, Filebo 63c.*

En el presente capítulo nos concentramos en el paradigma escogido por Platón para ayudar a definir al político. Nuestro supuesto metodológico es que los distintos recursos expositivos utilizados en el diálogo platónico son parte de un todo. Los consideramos, por tanto, piezas imprescindibles para adquirir una comprensión adecuada del tema. En la primera parte del *Político*, previa al relato cosmológico, el modelo escogido para realizar la división dialéctica que debe definir al político es de tipo pastoral. Después del mito, y habiendo descubierto que ni la primera definición ni el mito han logrado esclarecer plenamente el tema, se propone recurrir al ejemplo. En concreto, se escoge el paradigma del arte de tejer: “Platón ilustra el arte más viril mediante un arte característicamente femenino”.<sup>470</sup> Al margen de este detalle, el hecho es que Platón lo considera porque éste permite una explicación estructural del objeto político y, por ello, más detallada que en los anteriores casos. Esto no implica sin embargo que el modelo anterior ni el mito hayan dejado de ser significativos, pues como ejemplos particulares tienen cada uno matices específicos que Platón no parece querer perder totalmente de vista. Recordemos por ello el paradigma pastoral:

en la ciencia teórica señalábamos al comienzo una parte directora; y derivada de ésta por analogía, se designó después la porción autodirectora. De la ciencia auto-directora, fue separada, a su vez, la crianza de animales (ζωοτροφική), que no es por cierto la más pequeña de las especies; y de la crianza de animales, la clase cuya misión es criar rebaños (ἀγελαιοτροφικήν); a su vez, de esta clase dedicada a la cría de rebaños, la que apacienta pedestres; de la que apacienta pedestres, se desgajaba preferentemente el arte de criar la especie sin cuernos; a su vez, con la parte no inferior que de ésta se deriva, se impone crear una palabra compuesta de tres términos, si se quiere reunirlos en un solo nombre, llamándola ciencia de “apacientar razas puras”. La sección hecha en ésta, única parte que aun falta en lo referente al rebaño bípedo, y que forma el arte de apacientar hombres, es lo que en definitiva venimos buscando, el arte llamado a un tiempo, sin distinción, ‘real’ y ‘político’. (*Plt.* 267ac)<sup>471</sup>

<sup>470</sup> STRAUSS, Leo y CROPSEY, 1993. *Historia de la Filosofía Política*. Mexico: F.C.E., p. 81.

<sup>471</sup> Cfr. *Político* 261d, donde se establece por primera vez esta alternativa para la *diairesis* (PLATO. 1925. *Statesman. Philebus. Ion*. Vol. VIII. Fowler, Harold N. and W. R. M. Lamb (trans.) Loeb Classical Library.

Se trata de un punto nodal en el camino dialéctico, cargado de consecuencias graves, porque de la elección que se hace depende colocar todo el tema de la ciencia política en el ámbito de la ζωοτροφία y, por tanto, en el nivel básico de la ζοή que ya había sido criticado por su elementalidad en *República*.<sup>472</sup> Los motivos que llevan a Platón a esta decisión han sido interpretados diferentemente. Nosotros vemos aquí un signo más de la estrategia señalada en capítulos anteriores, consistente en dejar que la conversación siga un curso muchas veces inadecuado, con la finalidad de llevar a sus interlocutores a una reflexión respecto a sus “errores de cálculo”, es decir, relativa a las consecuencias indeseables a las que llegan por no pensar de modo más detenido y profundo en las opciones. A nivel lógico, Platón trabaja con el hecho de que muchas realidades pueden ser clasificadas como *sunngené*, es decir, como pertenecientes a géneros afines. Pero la cercanía que dicha categorización lógica parece sugerir puede confundir si es que no se aprende la lección que, creemos, quiso darnos en el *Sofista*, a saber, que no debemos limitarnos a separar lo semejante de lo desemejante, sino sobre todo lo bueno de lo malo. El que anula este último criterio divisorio se deja confundir por las afinidades superficiales.<sup>473</sup> Se ha señalado en capítulos anteriores hasta qué punto es importante notar cómo el *Político* involucra una denuncia tácita de la fuerza deformante de los prejuicios no tematizados. Es evidente, por ejemplo, que el pensamiento matemático tradicional, con su visión cuantitativa y su poca afinidad con el sometimiento de las hipótesis a un cuestionamiento, influye haciendo que este tipo de razonadores acepten premisas o puntos de partida que llevan a definiciones defectuosas.

Es muy importante por ello una consideración atenta a los puntos nodales por donde se dan las biducciones dialécticas. Por ejemplo, si se parte del pastoreo, dentro de éste género pueden ser subsumidas todas las artes de crianza y reunidas todas las especies animales susceptibles de ello sin que importe demasiado establecer simetrías como, por ejemplo, entre animales cornudos y no cornudos. En tanto se haya dado por sentado, sin mayor inquietud, que el objetivo final de la política es la *trofé*, la cría (porque se ha asumido igualmente que el político es pastor), no hay distinciones relevantes entre el hombre y otras especies, a no ser que consideremos importante distinguir a nivel de rasgos empíricos como el número de patas, la ausencia de cuernos o plumas. Así, por medio de divisiones dialécticas que rastrean al ser humano entre los cuadrúpedos no plumíferos, Platón nos ofrece una broma que anticipa el punto débil del modelo pastoral.<sup>474</sup> Pero también hemos sostenido que lo más grave que está en juego en la política pastoral no necesariamente es el riesgo de caer en la reducción de la política a “biopolítica”. En efecto, este último término ha sido creado modernamente con intención polémica, para enjuiciar los peligros de la dominación humana por parte de un poder que reduce las expectativas humanas al juego de los instintos básicos de amor a la vida

---

Massachusetts: Harvard University Press; PLATON. 1955. *El Político*. Traducción de LASO, Manuel Gonzáles. Instituto de Estudios Políticos.

<sup>472</sup> Nos referimos al pasaje de la “ciudad de cerdos”, descartada porque la pólis no puede reducirse a organización económica en función de la mera vida (cfr. *R.* 372).

<sup>473</sup> Este último punto lo tomamos de Lane: “observe the vocabulary in which it is couched. Numerous words are put into play, with several variations of ‘rearing’ (*trophein*) but accompanied by one appearance of caring for’ (*epimeleian*, 216d5).” (cfr. LANE, M. 1998. *Method and Politics in Plato’s Statesman*. Cambridge University Press: p. 41).

<sup>474</sup> Griswold reconoce que la primera definición minimiza la diferencia entre el hombre y las bestias (cfr. GRISWOLD, Ch. 1989. “Politikē Epistēmē in Plato’s Statesman”. ANTON, John P. PREUS, Anthony, Eds. . *Essays in Ancient Greek Philosophy. Plato*, III. New York. State University of New York.; p. 141; p. 146).

y miedo a la muerte. En esa medida, un lector contemporáneo se irrita ante una política pastoral intepretable en términos biopolíticos. Pero Platón mismo no puede sentirse perturbado por ello. Si hay un defecto en el modelo pastoral no es éste, pues la crítica al modelo pastoral en nombre de la autonomía, ésta no puede ser adjudicada a Platón a riesgo de caer en anacronismo. En efecto, si algún tipo de biopolítica se encuentra en Platón, no le molestaría, si realmente tenemos en cuenta la distinción que establece entre el filósofo, un *daimōnios anēr* y, por otro lado, los “meros hombres”. La razón es que el filósofo puede ser concebido como pastor de hombres y su política como control del *soma* y la *psychē* a través de la organización social y la *paideia*. Por ello, el modelo pastoral debía ser puesto en tela de juicio menos en vistas de preocupaciones ligadas a la autonomía que a la consecución de una definición más articulada y precisa de la *technē politikē*. Eso, precisamente, es lo que se propone conseguir con el paradigma del tejido. Por otro lado, no es que la *epiméleia* deje de ser más importante que la mera crianza, pero lo cierto es que la salud moral que este cuidado persigue se asegurará en un plano que trasciende a de los asuntos humanos,

### 5.1. DEFINICIÓN DE PARADIGMA

Cuando se descubre la insuficiencia de la comprensión de la *epistēmē politikē* en términos de pastoreo y se resuelve que es una forma distinta del cuidado, el extranjero propone un paradigma con la intención pedagógica de explicar un tema “de acusadas proporciones” (*Plt.* 277d). Platón justifica este paso describiendo el estado de la comprensión como algo todavía deficiente: “... como de que lo <sabemos> todo en sueños, y luego, <volvemos> a ignorarlo todo al despertar.” (*Plt.* 277d).<sup>475</sup> Más precisamente, la oscuridad de la comprensión a la que han llegado puede explicarse como una falta de precisión dialéctica. El modelo del pastor no ha logrado mostrar qué es lo específico de la política. Este *impasse* es también aludido con la metáfora de “los rivales”. La evocación a los rivales de Odiseo se hace aquí más intensa en la medida en que el paradigma escogido es ἡ ὑφαντικὴ τέχνη, es decir, la habilidad propia de Penélope y, por cierto, un símbolo que va más allá del guiño mitológico puesto que el tejido, según se dice, llegó a convertirse en la metáfora predilecta de la unidad cívica en la Atenas democrática del siglo V, representando la unidad y armonía tanto del *oikos* como de la *pólis*.<sup>476</sup> Evocando el pasaje homérico Platón hace más clara la idea de que el puesto del verdadero político es asediado por pretendientes espurios y que la *pólis* se encuentra en peligro mientras tanto. En efecto, cual si se tratara de una competencia, Platón afirma que son muchas las actividades que se disputan el título honorífico de la auténtica política, es decir, de “arte real”. Definir bien al político equivale, pues, a separarlo de sus rivales, mostrando sus cartas definitivas de legitimidad, eliminando a sus contendientes. El objetivo de Platón al usar el modelo del pastor también era hacer esta separación, pero no se ha logrado suficientemente porque no determinaba el *trópos* de la política y no discrimina bien entre los pastores rivales. El nuevo paradigma, el del tejido, debe lograrlo.

<sup>475</sup> Las características de esta descripción metafórica corresponden a lo que Platón suele identificar como *dóxa*. Cfr. *Meno 97d*, donde presenta la imagen de las estatuas de Dédalo, monumentos de apariencia pétreo e inmutable, pero que de pronto “salen corriendo”, mostrando su inestabilidad.

<sup>476</sup> “... it is significant that the popularity of these scenes coincides with the gradual development of Athenian democracy as well as the growth (and decline of Athenian military prominence.” (BUNDRICK, Sh. 2008. “The Fabric of the City: Imaging textile Production in Classical Athens”. In *Hesperia. The Journal of the American School Of Classical Studies at Athens* Vol. 77, No. 2 (Apr. – Jun) 283-334; p. 285). Las imágenes textiles representaban la armonía de la familia democrática, la cual apoyaba a la unidad política: “Fifth century imagery uses textiles to express the idea of political harmony as well” (Bundrick: 2008: 325).

Ante todo, el extranjero de Elea procede a definir lo que es el paradigma y a aclarar el objetivo argumentativo al cual sirve. Luego estará preparado para explicar por medio suyo lo que es y cómo procede la política. El extranjero deja ver que los paradigmas se utilizan para asuntos muy importantes, “de acusadas proporciones” (*Plt.* 277d). Se nos dice que el paradigma “... se origina precisamente cuando un elemento de un ser, conservándose idéntico a sí mismo en otro ser distinto, es conocido rectamente y reducido a su unidad en ambos, <en virtud de lo cual> hace que uno y otro sean encerrados en una sola y verdadera noción” (*Plt.* 278c).<sup>477</sup>

Entender la naturaleza del paradigma es entonces fundamental para comprender aquello que por su medio se nos quiere explicar, en este caso, el arte político. La relación paradigmática no es de analogía sino de identidad. Se dice arriba que se trata de elementos (*στοιχεῖα*) de un ser que “se conservan idénticos en otro”. Se pone el ejemplo de las sílabas que los niños reconocen en palabras cortas aunque no pueden reconocer —siendo las mismas— en combinaciones más complejas. El paradigma que Platón sugiere por boca del extranjero es el del “arte del tejido”.<sup>478</sup> Siendo esto así, el tejido no es un símil contingente que podría haber sido reemplazado por algún otro. Si el extranjero ha escogido el arte del tejido, es porque tiene “en pequeño” un elemento que permanece idéntico en su versión macroscópica. En efecto, en 279a se deja ver que el tejido “ofrece idéntica *πραγματεία* que la política”, idea que fructificará a la hora de determinar el *τρόπος* de esta última. De este modo, todo el razonamiento que sigue en el diálogo partirá del presupuesto de que el arte política *es*, a su manera, tejido o, en todo caso, tienen en común la misma ocupación.<sup>479</sup>

## 5.2. EL PARADIGMA DEL ARTE DE TEJER VESTIDOS DE LANA.

El paradigma escogido por Platón es el arte de tejer (*τὴν ὑφαντικὴν*) vestidos de lana. Para establecerlo, Platón procede a una división dialéctica semejante a la que se aplicó para el caso del político pastor:

todo cuanto fabricamos y adquirimos nos es útil, ya sea con vistas a hacer algo, ya como defensa contra el sufrimiento, entre estas defensas, unas son remedios divinos o humanos, otras, protecciones; de las protecciones, unas son armamentos para la guerra, otras, coberturas; las coberturas son, o bien como cortinajes extensibles, o bien reparos contra las escarchas o los ardores del sol; estos reparos se clasifican en albergues y ropas; entre las ropas unas se

<sup>477</sup> Se procede como cuando se enseña a los niños a leer, dice Platón: “Llevarlos primero a aquellos grupos donde interpretaban rectamente esos mismos elementos, llegados allí, situarlos frente a lo que aún está por conocer, y haciéndolos cotejar unos con otros mostrarles la común semejanza de naturaleza que existe entre ambos, hasta que, lo que ellos interpretan con certeza se muestre en paralelo con todo lo que se desconoce, y una vez mostrado, termine siendo así un paradigma, y logre que cada uno del total de los elementos sea pronunciado exactamente en todas las sílabas, el distinto como distinto, el idéntico, como idéntico siempre igual a sí mismo” (*Plt.* 278ac).

<sup>478</sup> Para quien llega de pronto en este pasaje del *Político*, echar una mirada a esta división del arte de tejer puede parecer arbitrario, extraño y hasta irrelevante con respecto al tema político. No obstante, ya sabemos que se trata de un diálogo que a primera vista induce a errores de cálculo y está lleno de trucos dialécticos. Más importante aún, se nos acaba de advertir sobre la semejanza estructural que guardan entre sí el paradigma y el objeto investigado. El vestido es algo que los hombres fabricamos. Estamos pues ubicados en el plano de la *poiēsis* y de las *téchnai* por las cuales es el hombre el que produce. Veremos en el último capítulo cuán importante es el hecho de que Platón asocie la política con producción. Igualmente, el vestido es un producto que obedece al fin de la protección y cuidado, como la *pólis*.

<sup>479</sup> Vemos que Platón se refiere a la *pragmatéia* como el procedimiento común a ambas. Pero también se podría haber pensado en un objetivo común, ligado al producto que ambas artes persiguen: tanto el vestido como la *pólis* pueden ser concebidos como realidades “protectoras”, realizan una forma de cuidado.

extienden por bajo, otras sirven para envolver; las que envuelven son, unas de una sola pieza, otras, de varias; entre las de varias piezas, las hay perforadas o bien sin perforar y entrelazadas; las no perforadas se hacen con fibras de plantas terrestres o con crines; las de crines están pegadas con agua y tierra, o bien entrelazadas en sí mismas. Y bien: a estas defensas y ropas que se confeccionan entretejiendo sus mismos hilos les damos el nombre de vestidos; e igual que entonces llamamos “política” al arte de cuidar la “polis”, ¿no designaremos ahora al arte de hacer indumentos de acuerdo con su misma función, como “arte indumentaria”? (Plt. 279c – 280a)

Así queda establecido el paralelo. Pero la definición de la política no se logra solamente estableciendo el paradigma y detectando el elemento común. Platón demanda que la definición sea absolutamente clara, y esto no sucederá a menos que cada actividad en cuestión sea separada de lo que Platón denomina sus “rivales”: “... puesto que son miles y miles los que, frente al linaje real, reclaman para sí el cuidado de la ciudades, se hace preciso separarlos a todos, dejando sólo a aquél y precisamente para lograrlo, afirmábamos que nos era necesario un paradigma” (Plt. 279a). A Platón le conviene que la misma situación se presente con respecto del tejido, pues de esa manera éste puede funcionar eficazmente como paradigma para la política. Y, en efecto, Platón nos avisa que la descripción citada se encuentra en la misma posición problemática que la primera definición (pastoral) del político, a saber, que no se distingue de sus rivales.

Así pues, Platón nos muestra cómo el arte política vive su propia odisea luchando contra sus rivales con la nueva arma de la dialéctica. El objetivo de la dialéctica consistirá en dividir bisectivamente el arte productiva hasta llegar a la definición no solo suficiente sino perfecta del arte de tejer. Lo crucial para lograrlo es tanto el resultado como el camino recorrido, pues precisamente la división hace explícitos los miembros separados, evidenciando o permitiendo discriminar cuáles son las artes afines, las cooperativas y las principales, de modo tal que quedará manifiesta una jerarquía de subordinación entre éstas.<sup>480</sup>

Aclaremos la situación. El razonamiento de la cita anterior parece dialécticamente correcto porque procede diairéticamente de género a especie hasta llegar a la especie última “arte de tejer vestidos de lana”. Así pues, Platón establece una primera distinción entre el arte del tejido y las artes afines (συγγενής, συγγενῶν - Plt. 280b), como la confección de alfombras, sábanas, de zapatos, de cobertores, etc). De 280b a 280e recorre todas las artes de protección mencionadas en la *diáresis* anteriormente citada (279c – 280a) pues el joven Sócrates no ha entendido, y así las descarta totalmente en virtud de que son *solo artes afines* y que no se identifican con la ὑφαντικήν misma.<sup>481</sup> De este modo, el poder diacrítico de la dialéctica permite comprender que el εἶδος buscado no compromete los elementos separados: no forman parte del εἶδος y, por tanto, del *definiendum*. Una vez separado lo irrelevante, la definición queda más o menos así: el arte del tejido de vestidos de lana es el “arte de fabricar cosas en vistas de la defensa y protección, del tipo de los reparos envolventes o ropajes hechos de varias piezas, sin perforar sino entrelazando crines”. No obstante, lo que se ha

<sup>480</sup> En principio la operación dialéctica debe proceder según la normativa del *Fedro* (265d-288b): detectar si una idea pertenece a una más amplia y abarcante, puesto que se corre el peligro de tomar a una especie por género e, igualmente, detectar si la idea en sí no es susceptible de ulteriores divisiones eidéticas, para no permanecer en la generalidad.

<sup>481</sup> Platón menciona en 280b el tejido de alfombras, de carpas, que son ejemplos de artes afines.



logrado es solamente separarla de artes *afines*, esto es, parecidas en tanto tienen que ver, todas, con formas de protección. Pero es evidente que el concepto del arte de tejer permanece intrínsecamente indeterminado. Por eso es que afirma Platón con respecto a la “definición” anteriormente citada, que “... podría creerse que está suficientemente explicada, cuando no se es capaz de comprender que aun no ha sido aislada de las artes auxiliares (συνεργῶν) vecinas, si bien se la separó de muchas otras afines (συγγενῶν)” (280b).<sup>482</sup> De modo parecido a lo que sucedió con el modelo del pastor, se evidencia que se ha procedido *ικανῶς* (suficientemente) hasta cierto punto, aunque no perfectamente, pues quedan compitiendo las “artes auxiliares” (συνεργῶν) (Plt. 280a).

Para que una definición que tenga peso normativo y discriminador y, en este caso, para que distinga al tejido de artes que usurpan su nombre, tiene que ocuparse también del *trópos*, de la forma en que el arte en cuestión procede. Efectivamente, la separación de un *εἶδος* de sus afinidades es tan solo el primer paso. El segundo gran paso es por tanto la distinción de la especie buscada con respecto a rivales más “peligrosos” porque éstos no son meramente afines sino que se involucran directamente con el mismo objetivo, en este caso, tejer vestidos de lana. En este punto, Platón encuentra dos tipos de rivales, un grupo tiene relación con el mismo objetivo pero de modo externo, como por ejemplo, el planchar un vestido ya hecho o el preparar la lana antes de la confección. El otro grupo constituye el de los rivales de cuidado, pues se trata de *téchnai* que intervienen directamente en el proceso mismo de la confección.

La única posibilidad de reservar para el arte investigado el “título honorífico” de ser el auténtico arte de tejer vestidos de lana es, pues, encontrar una forma de evidenciar relaciones jerárquicas, es decir, presentar estas artes rivales de modo que quede expuesto a la vista su grado de contribución a la producción final. La dialéctica, con su mecánica de división, no necesariamente bisectiva, le muestra a Platón su capacidad para mostrar estas distribuciones, de modo que quede evidenciada, en esta estructura jerárquica, la relación de subordinación y, sobre todo, a cuál de las *téchnai* involucradas corresponde la función directiva y, por tanto, el puesto más importante, el cual en el lenguaje de nuestro diálogo se denomina “arte real”. Por su postura sub-alterna pero cooperativa, las restantes *téchnai* serán categorizadas como Platón *auxiliares* (συνεργῶν).

El modelo del pastor era deficiente en este punto, pues el pastoreo es un arte que no admitía diferencias internas: el pastor es el *factotum* no retado por ningún rival pues él solo hace todas las actividades necesarias para el cuidado. En cambio, la pertinencia metodológica del paradigma del tejido se muestra precisamente por el hecho de que el tejedor si puede ser retado por otros pretendientes al título honorífico. El paradigma funciona como instrumento decisorio de la legitimidad de las pretensiones de las distintas alternativas definicionales. La ventaja del paradigma del tejido es que permite trazar distinciones entre las *téchnai* rivales.<sup>483</sup>

<sup>482</sup> Aquí Laso traduce *συνεργῶν* como auxiliares. Se trata de artes que trabajan junto con el arte tejedor en cuestión, pero que no necesariamente tienen el mismo *status* que éste. Ello todavía no quedará claro en el texto de Platón hasta que éste distinga entre artes contributivas (*sunergés*) y artes cooperativas (las que contribuyen en el mismo nivel que el arte principal pero subordinadas a éste).

<sup>483</sup> Lane ha observado cómo cuando se trabaja con el pastoreo se dividen las *téchnai* del cuidado sin atender a la estructura de diferenciación de las actividades de pastoreo, sino siguiendo sólo el criterio de los animales pastoreados, por ello no sirve para distinguir factores internos al arte de gobernar. Se falla en distinguir a los hombres de los animales de modo cualitativo: sólo a partir de criterios biológicos. Para Lane, este es un problema

En efecto, con la definición normativa a la vista, se proce a contrastar a los pretenientes. Esto es lo que Platón intenta mostrar entonces, aplicando el arte diacrítico para diferenciar operaciones contrarias como, por ejemplo, el entrelazar y el separar. Aquí muestra cómo, cuando se analiza el arte del tejido (*ἐν ἀρχῇ*), en su primera parte, da la impresión de que el tejedor realiza lo contrario del tejido (280e-281a). Esto es así porque la actividad tejedora puede implicar “cierto entrelazamiento” (*τῆς ὕφης συμπλοκή τις ἐστί* - 281a), pero también una *διαλυτική* (disgregación) (*Plt.* 281a). Con esta observación Platón se introduce en la complejidad interna de las *téchnai*, en este caso, del arte del tejer. Un ejemplo de *διαλυτική* es el cardado, uno de *συμπλοκή* es la fabricación de la urdimbre y la trama. Ninguna de éstas, tomadas por separado, explica el extranjero, se identifica con el arte de tejer (281a). No obstante, “... todas estas artes reivindicarán frente al arte de tejer ese mismo cuidado, así como la fabricación de vestidos...” (281b). Ahora sí tenemos ante la vista rivales que pueden tener alguna pretensión legítima, en la medida en que participan de algún modo en el cuidado de los vestidos. Así, a la luz de la definición normativa del tejido, el extranjero hará preguntas como la siguiente: “¿... nos atreveremos a llamar arte de tejer al de cardar, considerando asimismo como tejedor al cardador”? (*Plt.* 281a). Estas preguntas pueden parecerle ociosas y distractoras al lector no dialéctico y precisamente son el tipo de retórica que hace pensar que el diálogo es aburrido y poco interesante, pero lo que está en juego es el poder ofrecer una definición no solamente formal, sino funcional, de la política, solamente categorial, sino estructural y funcional. Se trata pues de preguntas no triviales, pues tienden a explicitar y confirmar distinciones esenciales por medio de estas discriminaciones. Es evidente que aunque el cardado pertenece de alguna manera al universo del tejido, no se puede identificar con el arte de tejer, la *pragmatéia* de cada uno es diferente. También es obvio que el arte que fabrica los instrumentos con que se teje no es él mismo el arte de tejer. El primero es un arte auxiliar o cooperativo de primer orden, el segundo es también cooperativo pero de nivel inferior.

Así pues, es claro que no quedará definido el arte de tejer —como tampoco ocurría con el arte política— con sólo darle “el lugar más ilustre e importante” respecto de los rivales. La tarea no concluye “hasta que hayamos separado de su alrededor todas esas otras ocupaciones” con pretensiones “de realeza” (281cd). El paradigma escogido cumple con la tarea de separar al tejido/política de artes que son rivales serios, de un modo que no habría sido posible con el modelo pastoral, dado que el “concepto” es demasiado simple y absoluto, no recibe distinciones internas. El tejedor no es un factotum, el tejido es un arte que reclama cooperatividad y, por ello el recorrido dialéctico-definicional expone las relaciones de dependencia y subordinación que existen entre el *definiendum* (tejido/política) y las artes cooperativas. Es interesante notar que el tópico de la subordinación y dependencia será abordado más tarde por Aristóteles.<sup>484</sup>

---

metodológico consistente en tratar de hacer la división dialéctica sin la ayuda de un paradigma (adecuado). Sostiene que las dicotomías realizadas sin la ayuda metódica del paradigma no ofrecen la ayuda requerida: “The method of division-sans-example, applied to an important telos of inquiry, creates an evaluative vacuum with political consequences. To include a division of land and water-animals in the definition of statecraft, discussing humans as if one had first to make sure what kind of creature they are, is to discount any internal knowledge of human goals. Instead of raising questions about human judgement, values and desires, we are subjected to a pedantic discussion which objectifies humans as just another kind of herd” (p. 44).

<sup>484</sup> “Pero cuantas de ellas están subordinadas a una sola facultad (como la fabricación de frenos y todos los otros arreos de los caballos se subordinan a la equitación, y, a su vez, ésta y toda actividad guerrera se subordinan a la

En conclusión, el análisis del paradigma del tejido debe enseñarnos que hay tres necesarias separaciones: primera, la que aparta el *definiendum* de las artes afines (*συγγενῶν*) pero totalmente ajenas al asunto; segunda, la que lo separa de las artes cooperativas o auxiliares (*συναίτιος, συνεργῶν*); tercera, la que lo deslinda respecto de las artes principales o causas en sí (*Plt. 281c*). Son las dos últimas las que pertenecen a una dicotomía importante, en tanto así se dividen todas las “artes en relación con todo lo que se produce” (*τὴν μὲν γενέσεως οὖσαν συναίτιον, τὴν δ’ αὐτὴν αἰτίαν – Plt. 281d*). Las concausas no realizan el producto en sí, pero procuran sea los *ὄργανα* (condiciones *sine qua non* de la producción), sea operaciones intermedias del proceso productivo<sup>485</sup>. De éstas se dice que comparten con otras (*κοινωνεῖ*) en la producción (génesis) de los vestidos (281e). Por otro lado, está la “causa por sí misma” (281e), demiúrgica, porque es la que produce la cosa misma (*τὸ πρᾶγμα αὐτὸ – Plt. 281de*).<sup>486</sup> La importancia filosófica de semejante distinción no se hará evidente hasta que apliquemos el paradigma del tejido a la política y busquemos determinar la esencia de la política, así que volveremos luego sobre este punto.

Hechas las distinciones y separaciones pertinentes, Platón concluye con la definición buscada: “... cuando la sección unidora en el trabajo de la lana, gracias al cruce de la trama con la urdimbre, realiza un tejido, al conjunto de ese tejido le llamamos vestido de lana, y al arte que se encarga de ello, “arte de tejer” (*Plt. 283*).<sup>487</sup>

### 5.3. APLICACIÓN DEL PARADIGMA A LA POLÍTICA

Efectivamente, luego de una digresión acerca del arte de medir, Platón retoma el hilo de la argumentación: “Ahora, volvamos de nuevo al político, aplicándole el paradigma del arte de tejer anteriormente expuesto”, anuncia el extranjero (287ab). Aquí el tejido empieza a funcionar como paradigma, ofreciendo la pauta normativa del procedimiento.<sup>488</sup> Tal como se hizo con el tejido, es decir separándolo de artes semejantes (*σύννομοι*), así ahora en el caso de la política Platón pone énfasis en su separación nítida y definitiva con respecto de las artes afines, sobre todo de las pastorales: “Quedamos en que el rey ha sido bien separado de la multitud de artes que guardan con él afinidad, y, en particular, de las que se refieren a los rebaños; quedan según nosotros, las de dentro de la *pólis*, ya cooperadoras (*synaitíai*), ya principales (*aitíai*), y que son las primeras si hemos de deslindar unas de otras” (*Plt. 287b*).

---

estrategia, y del mismo modo otras artes se subordinan a otras diferentes, en todas ellas los fines de las principales son preferibles a los de las subordinadas, ya que es en con vistas a los primeros como se persiguen los segundos.” (*Aristot. Eth. Nichom. 1094a5-15*).

<sup>485</sup> Primero Platón introdujo el término *συνεργῶν*, traducido por Gonzáles Laso como “artes auxiliares” (cfr. 280b); luego, *συναίτιος* (281c; 281d, d81), traducido por G. L. como “causa cooperadora” en 281d y como “concausas” en 281e.

<sup>486</sup> Platón la menciona en singular (*autén aitian*) en 281d y luego en plural (*aitíai*) 281e-

<sup>487</sup> Desde el punto de vista de la secuencia temática del diálogo, Platón dará de aquí un aparente salto hacia un tema distinto, si bien muy importante: el de la *metrētikē*. No obstante, ha dejado planteados los conceptos necesarios para, luego, resolver de manera definitiva la determinación eidética de la política, sometiendo la pluralidad de *téchnai* rivales al tejido a una subordinación jerárquica en función de la diferencia teleológica entre concausas y causas (*συναίτια, αἰτία*).

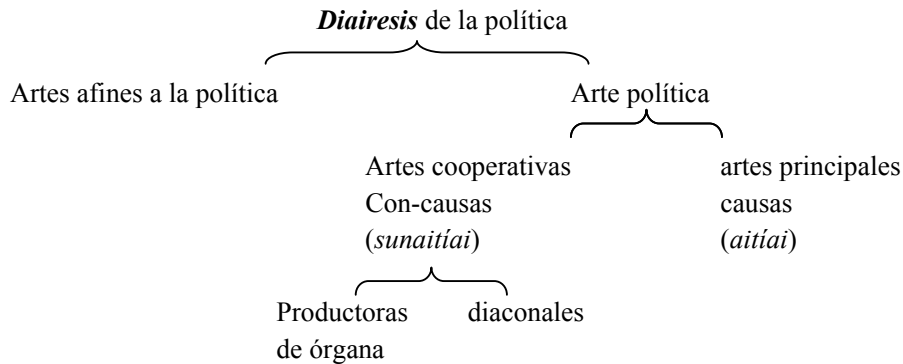
<sup>488</sup> El extranjero resalta el uso ejemplar o paradigmático que hace del tejido, como por ejemplo en el pasaje que venimos comentando: “El joven Sócrates: ¿Cómo haremos entonces en esta ocasión? El extranjero.- Igual que hace un momento: a todas las que proporcionaban instrumentos para el arte de tejer, las considerábamos como artes cooperadoras. El j. Soc.- Si El extr.- También ahora, sin duda, hemos de hacer eso mismo, y con mayor razón que entonces...” (287c)

Este pasaje es notable porque aquí si es visible una clara diferencia entre la política pastoral, antropológicamente incorrecta y una política estricta que ya no funciona para bípedos implumes, sino para bípedos racionales. Aquí Platón parece favorecer el corte entre lo prepolítico y lo político con la expresión κατὰ πόλιν αὐτὴν: lo relativo a la *pólis* misma (*Plt.* 287b), lo intra-político, más aún cuando ha enfatizado con el adverbio μᾶλλον la separación de las artes afines y “en particular, de las que se refieren a los rebaños” (*Plt.* 287b). Las artes que ahora empieza a considerar serán todas intra-políticas. El pastoreo, si ha de volver a ser relevante, lo será sólo en tanto metáfora de la buena política (orientada al bien comunitario). Otros intérpretes, en lugar de considerarle un valor residual al modelo pastoral, en el sentido ya señalado de atención al bien del *démos*, se concentran en la carga negativa del simbolismo del pastor, y le atribuyen a Platón la intención de salvaguardar la política de las tentaciones distorsionantes como la bio-política. En esa línea, proponen que Platón abandona todo el concepto de política como pastoreo, pues reduce tarea del pastor a una mera reproducción de la naturaleza.<sup>489</sup> Arguyen que Platón favorece, en cambio, un tránsito al terreno técnico-poiético, donde el ser humano es capaz de transformar la propia naturaleza humana para sacar de ella un ser moralmente bueno y, sobre todo, autónomo. No estamos seguros, sin embargo, de que ésta sea la lectura adecuada de la política pastoral. Como se verá, Platón no abandona del todo la figura del pastor, la cual retiene por su valor metafórico, pero que recoge de ella es la idea del trato cuidadoso de político con respecto al bien del *démos*, no así el aspecto biopolítico de mera “crianza”. Con todo, mantenemos cierta reserva respecto de esta hipótesis, pues nuestro filósofo manifiesta una visión pesimista de *hoi anthrōpoi*, la cual le hace deslizarse a veces hacia la idea de crianza.<sup>490</sup> En todo caso, lo que sí parece claro es que su forma “definitiva” de entender la política no se molesta con la admisión de un trato despótico aunque tiene el cuidado de distinguir entre un “déspota salvaje” y un político que busca el bien del *démos* al modo del pastor. (*R.* 416a).<sup>491</sup>

<sup>489</sup> Griswold, por ejemplo, sostiene que la primera división dialéctica nos habla de la política como arte de dirigir bípedos implumes, sin modificar su naturaleza; la segunda división, en cambio presenta una política práctico-poiética, que toma al hombre y saca de él su mejor potencialidad, una política donde no cabe diferencia entre gobernante y gobernados (p. 168 ss.). Para Lane el modelo pastoral busca “hacer que el lector se sienta incómodo con una discusión “inhumana” de la política. La cualidad alienante de las divisiones insinúa, por lo menos, que los humanos no son de hecho un rebaño como cualquier otro y que gobernarlos no es materia de pastoreo ordinario” (2004: 44). Pero, es cierto, Platón recoge del pastor el aspecto del cuidado, una vez corregidos sus errores (p. 53).

<sup>490</sup> Es cierto que no es en el *Político*, sino en la *República*, pero de todos modos es interesante, como afirma Miller, que allí Platón recurra a una imagen positiva del pastor, del “verdadero pastoreo” (*R.* 342bd), que en 415e llame al pueblo ganado (ποιμνῆ) (Cfr. 2005: 47). En efecto, en 416a Platón afirma que es lo más “δεινότατον ... καὶ αἰσχιστόν” que los (perros) pastores devoren a las ovejas que deben proteger.

<sup>491</sup> Es interesante la forma como explica Miller el problema. Muestra que Platón parte de una concepción tradicional del buen pastor, donde éste tiene rasgos sobre humanos. En segundo lugar, se considera a los “new sheperds”, provenientes de las reformas democráticas y el humanismo del siglo V, representados obviamente por los sofistas. A pesar de los valores democráticos, éstos acarrearán una nueva forma de despotismo, basados en un poder incontrolado apoyado en la retórica. Otro aspecto que Platón rechazaría de este humanismo es su “olvido de dios”. En tercer lugar, la “solución” platónica sería una reivindicación transformadora del antiguo déspota, convertido en este caso en un buen pastor, que fundamenta su despotismo en el recuerdo del saber divino (Cfr. MILLER, M. 2004. *Dialectical education and unwritten doctrines in Plato’s Statesman*. Las Vegas: Parmenides publishing, p. 47 y ss.).



### 5.3.1. Primera discriminación: separando las artes extra-políticas

Asumiendo, según el testimonio textual del autor, que se ha puesto a distancia al pastoreo y otras artes similares, se procede a la segunda gran separación de la política respecto de las *téchnai* “intra-políticas”<sup>492</sup>, encontrándose difícil y hasta imposible aplicar en este caso la dialéctica bisectiva, razón por la cual el extranjero propone la división por miembros, “como en las víctimas sacrificiales” (cfr. *Plt.* 287c). Dentro de este gran grupo, hay dos subgrupos que son el de las artes cooperativas o sinérgicas (*synaitíai*) y el de las artes principales (*aitíai*), que son causas en sí (cfr. *Plt.* 287b-d).

Respecto de las *téchnai* inmanentes cooperativas (*synaitíai*), nos dice Platón que son las que proporcionan  *órgana*, instrumentos grandes o pequeños (cfr. 287cd). Creemos que aquí nos encontramos en un punto crucial en la articulación de un concepto de la política, pues tiene que ver con el análisis de las  *condiciones sine qua non* de la política así como con la articulación de éstas con las otras actividades más íntimamente concernidas con la vida de la  *pólis*. Nuestra impresión es que Platón piensa, igual que Aristóteles lo hará, que garantizar la  *zoé* no es el fin ni la sustancia del arte que se busca, pero tiene que admitir que es una condición básica sin la cual no se puede levantar la arquitectura completa que de sentido a la  *politikē epistēmē* como garantía de la vida moralmente buena. En efecto, “... sin el concurso de éstas, no llegaría jamás a existir la  *pólis* ni el político; con todo, no vamos a estimar función del arte real a ninguna de las que aquellas ejercen.” (*Plt.* 287d). En este sentido, ha quedado determinada la separación general entre con-causas de la política y la política misma, si bien es cierto que no se les ha dado aún contenido ni se ha nombrado a ninguna de éstas  *téchnai*. Lo que queda claro es la separación de las concausas o artes cooperativas en virtud de su función instrumental, proporcionadora de  *órgανα*. Una vez más, la clara separación de lo que son meras condiciones de la política con respecto a lo que es ella misma, es un paso necesario para evitar reductivismos o distorsiones.

Por otro lado, Platón reconoce la dificultad de su empeño porque vislumbra una concatenación de fines y actividades cuando, precisamente en relación a este tema, afirma que “... se está en lo cierto cuando se dice que entre los seres, cada cual sirve de instrumento para alguna otra cosa” (γὰρ οὖν τῶν ὄντων ἕστιν ὡς ἐνός γέ τινος ὄργανον - 287d). Nos parece notable que Platón busque, desde “dentro de la caverna”, una articulación interna de

<sup>492</sup> Esta expresión nos parece más adecuada que el giro “de dentro de la  *pólis*” usado por el traductor Gonzáles Laso.

las actividades, tomando como hilo conductor a las *téchnai*. Ello permite transformar a favor de Platón el uso crítico que hace Taminiaux de la noción de “ciudad *atelier*” y del principio artesanal de *idiopraxia*.<sup>493</sup> Efectivamente, la imagen de la ciudad *atelier* no está fatalmente destinada a indicar una concepción negadora de la *práxis* y de la espontaneidad, como quiere la lectura arendtiana que Taminiaux hace de Platón. Más allá de la crítica a un despótico reparto de actividades, la ciudad *atelier* puede interpretarse en el sentido de una concatenación de actores que de acuerdo a diferentes intereses y fines contribuyen a tejer la base material de la vida política. Es más, el hecho mismo de que Platón se refiera a *synaitiai* (causas cooperadoras) o *σύνεργοι* parece indicar que comprende que está tratando, por esa parte, con la interacción que espontáneamente surge en el contexto de la producción. Cuando se refería al tejido Platón hablaba de *koinōnein*, tanto más en el caso de la política, estas actividades son parte fundamental de una red teleológica que va formando la *koinonía* desde sus niveles más elementales.<sup>494</sup> Efectivamente, en 281e hace referencia a las *synaitiai* como condiciones indispensables para otras artes (ταῖς δὲ δημιουργούσαις ὄργανα παρασκευάζουσιν, ὧν μὴ παραγενομένων οὐκ ἄν ποτε ἐργασθεῖν τὸ προστεταγμένον ἐκάστη τῶν τεχνῶν) y en 287d (entre los seres, cada cual sirve de instrumento para alguna otra cosa) el contenido teleológico es innegable.

No obstante lo dicho, también es cierto que el objetivo principal de Platón es mostrar que hay un eje articulador que convierte a esas actividades y fines en algo muy distinto al tipo de ordenamiento por una “mano invisible”. Para él será crucial entender que no puede tratarse de un sistema que resulte de una concatenación *ciega* de *téchnai*. Lo que hay más bien es una especie de punto medio entre el sistema espontáneo y el totalmente dirigido, pues Platón parece mostrarnos que el origen es espontáneo pero reclama la iluminación de una instancia extrínseca, proveniente de la claridad teórica del filósofo. Así, puede el organismo político se origine a partir de la libre *empeiria* de los productores, pero no se reduce a ello. El punto básico que, sugerimos, Platón pretende mostrar, es que la conexión teleológica de las actividades, los seres e instrumentos, no se identifica con la articulación misma, ésta última *no* brota de las *téchnai* particulares aunque ellas vayan concordando al establecer conexiones finitas y particulares en función a necesidades propias e inmediatas. Para Platón la política debe ser concebida como arte “real” (*basilikē*), lo cual significa tener una posición de superioridad y “separación” en el contexto de una jerarquía, posición que funcionalmente se traduce en su rol directivo y coordinador supremo. En conclusión, la política no sabría reducirse a una teleología inmanente a la *práxis* o a un ciego sistema inmanente de necesidades, sino que la relación instrumental que se plantea entre los seres (287d) y, por tanto, entre actividades, exige una articulación última que sólo puede ser aportada por una perspectiva sinóptica y trascendente de la cual las actividades particulares carecen. Es posible, al respecto, leer el desarrollo de las *póleis* construidas en el *lógos*, en *República*, como una demostración de que la espontánea autorregulación que se da en la primera *pólis* basada en las necesidades mínimas conduce a la necesaria regulación inteligente aportada por la clase filosófica (cfr. *R.* 369b-376a). Es el *Nous* filosófico el que, a la larga, conduce las tendencias automáticas naturales, regula sus desviaciones y las gobierna. En otras palabras, la política es pensada como sistema, pero requerido de un centro de coordinación preeminente de las actividades, fines y agentes particulares. Este centro es el *Nous* filosófico. Para

<sup>493</sup> Cfr. TAMINIAUX, J. 1995. *Le théâtre des philosophes. La tragédie, l'être, l'action*. Jérôme Millon, Grenoble: 9 – 10.

<sup>494</sup> Cfr. *Plt.* 281e.

recordar este enfoque del problema es que Platón nos ha narrado el mito, así como el kósmos debe seguir las huellas dejadas en él por el Intelecto divino, así los “meros hombres” deben ser acólitos del Intelecto filosófico en la medida de lo posible.

Al tomar como criterio distintivo la potencia crítica y directiva de la política, podemos comprender mejor la razón en virtud de la cual las *synaitíai* que se mencionaban en el catálogo (cfr, 287b y ss.) no eran admitidas como rivales, ni confundidas con la política: al producirse el contraste se hace evidente que carecen de dichas potencialidades. Un armador de trirremes puede dirigir a sus operarios pero no puede saber cuántos trirremes conviene armar o si es conveniente para la *pólis* producirlos. En cambio, la ciencia política es la que puede hacer la crítica (discriminación de necesidades y fines) y dirigir a las *téchnai* particulares por su posición sinóptica y su contemplación del Bien. Sólo ella puede dirigir y criticar. En realidad, Platón no ofrece la explicación que acabamos de señalar de modo expreso, mas parece ser que pretende que el lector deduzca esto por sí mismo.<sup>495</sup> En efecto, luego de hablarnos de la diferencia entre causas y con-causas, ha pasado a tematizar la forma de discriminar al mejor régimen, afirmando: i. que el criterio es la presencia de cierta *epistēmē*, ii. que la política es *epistēmē*, y iii. que la política es *epistēmē* crítica y directiva. Si las causas cooperativas se han separado de la política, debe quedar claro que carecen de esa nota distintiva constituida por su rol directivo y crítico. Pero ... ¿qué es lo que legitima a esta pretensión de dirigir y criticar? Si la respuesta es el saber supremo, ¿cómo se certifica éste?

### 5.3.2. Justificación epistémica de la realeza de la política

La posible respuesta a las preguntas planteadas arriba puede ser rastreada en los pasajes del *Político* en los cuales Platón quiere mostrar el “lugar” específico de la auténtica política. Es en los pasajes donde analiza los regímenes que Platón ofrece una descripción de las notas esenciales de la definición epistemológica de la política.<sup>496</sup> Basándose en un concepto de ciencia cuyas notas va explicitando paulatinamente, puede ir descartando los regímenes tradicionales que no muestran condiciones propicias para el surgimiento del “rey verdaderamente inteligente (τοῦ φρονίμου βασιλέως)”, sino más bien de “esos ... que se las dan de políticos e intentan hacérselo creer a muchos, mas no lo son en modo alguno” (292d).

Las características normativas de la ciencia política, que Platón “busca” e infructuosamente” en los regímenes, son las siguientes. En primer lugar, Platón destaca su *exclusividad*. En efecto, nos dice en *Plt.* 292de que la *epistēmē politikē* no puede ser patrimonio del *plēthōs* (y aquí el “no” no ha de entenderse en el sentido de una discriminación o exclusión de derechos, por supuesto, sino que más bien pareciera deberse al reconocimiento de una incapacidad óptica).<sup>497</sup> Con igual seguridad dogmática, Platón afirma en 293 que la recta norma del gobierno ha de estar en uno, dos o en unos pocos. Lo crucial es que esta élite ejerce con pericia su mando (*κατὰ τέχνην*). De este modo, el complejo tema de la *politeia*

<sup>495</sup> En efecto, Platón aportará elementos después, para explicarlo, como por ejemplo el concepto de *metretikē*. No obstante, ya al principio nos hay dado una pista. Al comenzar la *diairesis* de la política según el modelo pastoral, Platón había dividido la ciencia en gnóstica y práctica y a la primera en crítica y directora. Allí nos pone como ejemplo de ciencia teórico-directiva a la arquitectura, describiendo al arquitecto como aquél al que corresponde no sólo juzgar, sino dictar a los obreros “las órdenes oportunas, hasta que haya realizado completamente la tarea que se les mandó” (*Plt.* 260a). El conocimiento de la oportunidad es aquél saber especial que le da al político su superioridad.

<sup>496</sup> Las cuales complementan, precisamente, a la descripción inicial que coloca a la política como ciencia crítica y (auto) directiva (cfr. *Plt.* 259d y ss.).

<sup>497</sup> Platón insiste en el punto: “... si existe una βασιλική τις τέχνη, la masa de los ricos y el pueblo entero no podrían nunca aprender esa ciencia real” (*Plt.* 300e).

prácticamente es despachado con el recurso de haber encontrado al “hombre indicado” en virtud del criterio ya señalado, “... el criterio certísimo por excelencia de la recta administración de la *pólis*, conforme al cual el varón entendido y bueno administrará los intereses de los súbditos”.

Para Platón es evidente que no importa lo que los gobernantes hagan “... en tanto usen su ciencia y la justicia con miras a conservarla <a la *pólis*> y mejorar en lo posible su antiguo estado inferior, en esas condiciones, y de acuerdo con tales límites (ὄρους), ésa resulta la única recta forma de gobierno (μόνην ὀρθὴν πολιτείαν) que hemos de proclamar nosotros...” (293de). Las otras formas son imitaciones. La mejor imitación está reflejada en la *pólis* εὐνόμους (bien legislada). Platón defiende intransigentemente el punto de que la auténtica política es κατὰ τέχνη, y esto le permite distanciarse de criterios tradicionales o populares, como el número de gobernantes, la observación de la voluntad de los gobernados, etc.

Así pues, una y otra vez hace referencia Platón al requisito fundamental de la posesión de *technē* o *epistēmē* para poder identificar al “varón real”, el auténtico político (cfr. 293 e y ss.). Pero uno puede preguntar si esto no es demasiado impreciso ya que podría tratarse de cualquier tipo de *epistēmē*. Sin embargo, el hecho es que Platón ha afirmado previamente, por un lado, que dicho saber no es patrimonio de la mayoría (*exclusividad*) y, por otro lado, que se trata de la ciencia “*más difícil*” (*Plt.* 292d).<sup>498</sup> Dicho adjetivo, que interesantemente recuerda el que califica a la metafísica aristotélica, cuenta a favor de la supuesta exclusividad y reputación de superioridad de la política.<sup>499</sup> Se va constituyendo así una noción de la política como una ciencia cuyo rol es crítico y directivo, una ciencia exclusiva de difícil acceso y posesión, además de estar moralmente orientada al bien de la *pólis* y a ninguna otra cosa. Precisamente, si Platón sugiere algo tan difícil de aceptar como la idea de que el auténtico político no se define por gobernar con el consentimiento voluntario de los gobernados, o por hacerlo contra las leyes establecidas, esto sólo puede ocurrir en contraste con un fin más elevado que el de la mera legalidad: el bien, la salvación de los destinatarios del cuidado.<sup>500</sup> Así pues, para Platón las leyes no pueden ser más elevadas que el bien humano.

A lo anterior debemos agregar otra característica: se trata de una “*ciencia verdadera*”, en la medida en que se distingue de saberes meramente aparentes (cfr. *Plt.* 293). En otras palabras, el político es sabio, no alguien poseído por mera *dóxa*. Por último, queda una nota que es necesario rescatar pues parece estar ligada a la exigencia de “*autenticidad*”. En efecto, no es casual que esta descripción de la política auténtica haya surgido después que aparezcan

<sup>498</sup> El razonamiento de Platón es el siguiente: si es un saber de la mayoría, no puede ser el más alto, pues la mayoría sólo es capaz de un saber complejo, abstracto. Si es un saber muy elevado, sólo puede ser de unos pocos, los más capaces.

<sup>499</sup> Concuerdá, además, con lo que parece ser un persistente prejuicio filosófico griego, pues encontramos en un Heráclito o Parménides esa percepción de la mayoría como necia e incapaz de comprender la naturaleza de las cosas. Igualmente coinciden con el pensamiento transmitido en la sentencia griega “*jaleos to kalōn*.”

<sup>500</sup> Cfr. al respecto *Plt.* 293bc, donde afirma que los únicos criterios de las ciencias terapéuticas, como la medicina y la agricultura (y *a fortiori* la política) son su orientación hacia el bien y la salud o salvación del individuo y la *pólis*.



los rivales más temibles (los sofistas).<sup>501</sup> Es evidente que la sofística constituye la piedra de toque de la auténtica política.

Finalmente, la característica quizá más importante de la ciencia que requiere el auténtico político viene a ser una propiedad *per se* de la filosofía, a saber, la “*dýnamis crítica*”. Por ello decía el extranjero que la ciencia política no es una de tantas, sino escogida entre ellas en tanto crítica y directiva (ἀλλὰ κριτικὴν δῆπου τινὰ καὶ ἐπιστατικὴν ἐκ τῶν ἄλλων προειλόμεθα - *Plt.* 292b). Por ello es que en un pasaje muy discutido por los especialistas e interpretado en direcciones contrarias, nosotros sugerimos que lo que expresa Platón es su convicción de que lo esencial de la *dýnamis* filosófica es la crítica radical de creencias e instituciones. Pero esto no suele ser entendido así porque el pasaje al que nos referimos tiene un sentido irónico. En él imagina Platón la situación del filósofo en un contexto democrático. Describe las acciones que “tomarían” los ciudadanos.<sup>502</sup> Efectivamente, la vocación filosófica es el cuestionamiento radical e insistente, lo cual hace del filósofo alguien que investiga más allá de las leyes establecidas (ζητῶν φαίνεται παρὰ τὰ γράμματα – *Plt.* 299b). De estar en el gobierno, nos dice Platón, el filósofo podría incluso cambiar tales leyes por otras nuevas siempre que las considere mejores para la salud de la *pólis* (cfr. *Plt.* 293ac). Citaremos el pasaje para analizarlo con detenimiento. En él nos habla de la política a través de las metáforas de la navegación y la medicina:

será preciso poner una ley ... si se descubre que alguien estudia el arte del timonel y la náutica, o la higiene y la verdad sobre la influencia de los vientos, o el calor y el frío, contra las leyes escritas (παρὰ τὰ γράμματα), o que utiliza como sea sobre tales cuestiones, en primer lugar, a ese hombre no se llamará persona impuesta en medicina o náutica, sino charlatán de vanidades (μετεωρολόγον, ἀδολέσχην), especie de sofista parlanchín, después, quienquiera de los que tengan derecho a ello le llevará ante un tribunal acusándole por escrito de que corrompe a los jóvenes y los persuade a dedicarse al pilotaje o a la medicina, no conforme a las leyes, sino, para gobernar ellos por sí (μὴ κατὰ νόμους, ἀλλ’ αὐτοκράτορας ἄρχειν) las naves y los enfermos. Y si se decide que contra las leyes y los preceptos intenta convencer a jóvenes o viejos se le castigará con las últimas penas. Porque en ningún caso se puede ser más sabio que las leyes. (*Plt.* 299b-c)

Ciertamente el pasaje es complejo porque la posición de Platón lo es. Por ejemplo, en otros contextos él llega a afirmar que la ley no debe ser en absoluto cuestionada. Pero hay que considerar que esa posibilidad la plantea únicamente como “segundo recurso” bajo ciertas circunstancias, concretamente, en ausencia del auténtico rey-filósofo.<sup>503</sup> En el presente capítulo no nos ocupamos principalmente del llamado segundo recurso, sino de la política real, auténtica. Lo que aquí más bien nos interesa resaltar es lo que este pasaje muestra si suprimimos la ironía (que obviamente apunta al viejo Sócrates), a saber, que es propia de la *epistēmē politikē* la *dýnamis* investigadora característica de la filosofía, la cual trae consigo el peligroso aspecto del pensar, es decir, su capacidad para remover las instituciones

<sup>501</sup> Aparecen en 291b.

<sup>502</sup> En realidad, la descripción tiene respaldo histórico porque se trata de percepciones, actitudes y medidas tomadas efectivamente contra los filósofos y específicamente contra Sócrates.

<sup>503</sup> “...no consentir que ni un individuo ni la multitud cometan nunca la más mínima acción contra las leyes>” (*Plt.* 300c).

intelectuales y prácticas.<sup>504</sup> Especulamos que el núcleo más valioso de esta *dynamis* investigadora es, precisamente, la dialéctica, cuya capacidad desmitificadora y destructora de los prejuicios políticos viene poniendo en juego Platón, precisamente, en el diálogo que venimos analizando. Así pues, es en esta confrontación entre ciencia política (léase filosofía en el sentido descrito) y *nómoi* -(léase instituciones políticas vigentes) donde se juega un punto crucial de la comprensión platónica de la filosofía y de la filosofía política. Cuando el filósofo (o político filósofo) ejerce consistentemente su tarea, no puede evitar producir perturbadoras paradojas. Obviamente, es este aspecto peligroso el que lleva al *démos* a gestos y medidas antifilosóficas. En el epíteto “μετεωρολόγων” resuenan las acusaciones demóticas contra Sócrates y Anaxágoras.<sup>505</sup> Por esto es importante tener en cuenta que cuando Platón escribe textos como éste: “... a los hombres que en cualquier aspecto establecen sus leyes y preceptos escritos, les queda como “segundo recurso” no consentir que ni un individuo ni la multitud cometan nunca la más mínima acción contra aquéllas.” (Plt.300c), alude a la necesidad de dejar libre de toda crítica a las leyes, pero no lo hace desde el punto de vista dogmático, acrítico o conservador del *démos* sino desde una postura crítico-filosófica y consciente de las limitaciones del “ahora” y sus necesidades pragmáticas. Es importante considerar eso para no sorprenderse y malentender su concepción cuando, por ejemplo en *las Leyes*, Platón de la impresión de haber renunciado a que el hombre sea gobernado por la luz de la razón para ponerse bajo la tutela “de la costumbre y la ley religiosa bajo la vigilancia de dios y sus comisarios”.<sup>506</sup> Si realmente éste fuera el caso, resultaría difícil conciliarlo en nuestra mente con la otra imagen de un filósofo que aboga por la crítica dialéctica, aquél que afirma, más bien, que “... el entendido, el verdadero político, actuará con su arte muchas veces en interés de su propia *práxis*<sup>507</sup> sin cuidarse nada de las normas escritas...” (Plt. 300c). Platón defiende aquí la crítica tanto como promueve la intangibilidad de la ley, en ambos casos, instalado en una perspectiva filosófica, no dogmática ni conservadora.

Desde nuestro punto de vista, Platón no renuncia a esta vocación de investigación racional radical, aquella que se refleja en la frase que acabamos de citar y comentar. Se trata de una imagen irónica, hemos dicho, y es cierto, pero es un discurso donde presenta el compromiso y acción de un auténtico filósofo ante un *démos* que evalúa dicho desempeño como inadecuados y peligrosos. Es una ironía del mismo estilo de la que utiliza Platón en *Gorgias*, cuando Sócrates se burla de Calicles por defender a Arquelao, asesino y usurpador del trono de Persia, en estos términos: “... es asombroso cuán desdichado ha llegado a ser, puesto que ha cometido los mayores crímenes... Y cometidas estas injusticias, no se dio cuenta de haber llegado a ser sumamente desdichado ni se arrepintió de ello. Al contrario, poco más tarde, se

<sup>504</sup> Aquí tomamos prestada de Hannah Arendt la idea de la filosofía como “pensar peligroso”, pues aquélla, con sus preguntas, es como un viento tempestuoso que todo lo remueve, dejando como resultado pocas o ninguna certeza. La única diferencia es que Arendt usa la imagen para describir el pensar socrático exclusivamente mientras nosotros pensamos que es aplicable a Platón, en tanto presenta a la filosofía como dialéctica (poderoso instrumento de investigación, que destruye los supuestos acrítricos y las no verdades. Respecto del peligro del pensar, cf. ARENDT, H. 2010. *La vida del espíritu*. Barcelona, Paidós; p. 198.

<sup>505</sup> Ellas son más que una simple burla desde el hombre práctico hacia el teórico especulativo, como la expresada por la esclava Tracia, son también acusaciones literales, ya que la investigación filosófica sobre el *kósmos* tenía implicaciones desmitificadoras respecto de los dioses tradicionales.

<sup>506</sup> Tal es la interpretación de Dodds, quien explica este pesimismo no por un cambio en el núcleo de su pensamiento (el poder directivo de la razón, sino las frustrantes experiencias que vivió (por ejemplo en Siracusa). Cfr. DODDS, E. R. 1945. “Plato and the Irrational”. *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 65, pp. 16-25. *The Society for the Promotion of Hellenic Studies*; p. 20).

<sup>507</sup> Traducimos “*práxis*” en vez de experiencia como hace Laso.

negó a ser feliz educando y restituyendo el poder de su hermano....” (*Grg.* 471ad). Así pues, concluimos, por un lado, que las dos frases (*Plt.* 299bc y 471ad) no son contradictorias, sino que la primera está conectada a la situación de “ausencia del filósofo” y consiste por tanto en un “segundo recurso”. Por otro lado, lo que la frase irónica describe es el verdadero quehacer del filósofo, el cual debería ser reconocido y apreciado. Sin embargo, cabe preguntar cuál es este hacer. A decir verdad, Platón lo ha dicho ya: el filósofo aparece como ζητῶν παρὰ τὰ γράμματα, o que se dedica a las artes náutica o política μὴ κατὰ νόμους.

¿De qué leyes se trata todo esto? Podemos pensar, en primer lugar, que se trata de las normas escritas del arte político. Ello no es muy probable, pues desde el punto de vista democrático la política no se enseña, es un conocimiento casi natural. Por otro lado, si consideramos la filosofía política del propio Platón, vemos que el núcleo del arte político es la dialéctica, cuya fuerza crítica puede llevarlo a actuar *para ta grámmata*, incluyendo las normas que hayan sido resultado de sus propias reflexiones filosóficas. Por ejemplo: Platón en el mismo diálogo *Político* empieza aplicando normas dialécticas, las de bisección dialéctica. Estas normas “están escritas” en el *Fedro*.<sup>508</sup> Y, no obstante, en el desarrollo del diálogo percibe su insuficiencia al aplicarla a cierto tipo de realidades, por tanto propone dividir por múltiples miembros. En ese sentido, la dialéctica siempre pondrá al filósofo en una posición *para ta grámmata*.

Una respuesta más plausible, es que se esté presuponiendo que se trata de las leyes de la *pólis*. Pero también aquí, y con mayor razón, el auténtico político irá contra ellas, si es que lo considera necesario para el bien del todo. El buen político hace de su arte ley. Pero eso nos presenta una filosofía que parece poner a la vida política en una situación de incertidumbre y vulnerabilidad. Esta conclusión es sorprendente y perturbadora. Por un lado, no hay para Platón algo más valioso que la estabilidad política y, es precisamente por ella que parece sacrificar, con su segundo recurso, la crítica a las leyes. Por otro lado, nos parece evidente que el rol de la filosofía es una investigación radical –no de otro modo se comprende el énfasis en la posibilidad extrema de ir *pará ta grámmata*. Nos parece que esta situación debe ser el reflejo de la esperable tensión entre filosofía y *pólis*, entre la disciplina investigadora y crítica y la necesidad de un espacio de interacción determinado por leyes estables. Sólo el auténtico político, el filósofo sabio, puede anteponer su arte a la ley, y esto procede no de la arbitrariedad sino de su capacidad crítica orientada por el *télos* de la verdad y el bien común. No obstante, en ausencia de semejante rey-filósofo, la crítica se convierte en peligrosa causa de inestabilidad, así que en ese caso hay que recurrir a la memoria de las buenas leyes, y defenderlas a toda costa.<sup>509</sup>

<sup>508</sup> Cfr. *Fedro* 265d, Estas reglas, referidas a la διαίρεσις y συναγωγή, son lo que Lane identifica como los “pasajes prescriptivos” de la dialéctica, y comenta que en los diálogos no siempre el argumento se desarrolla siguiéndolos con fidelidad (1998: 14)

<sup>509</sup> Respecto a este tema, nos preguntamos si Platón se habrá topado con una tensión intrínseca al pensar filosófico, la cual lo convierte, como hemos dicho, en peligroso. En ese sentido, parece que la filosofía nunca puede hacerse mundo, porque éste nunca estará a la altura de la perfección eidética y por tanto tendrá que ser transformado. Pero esto no significa que el filósofo sea un revolucionario impaciente e insatisfecho, es más bien un sabio que conoce la medida y la forma, y trata de lidiar con la inquietud, desemejanza y contingencia de la materia humana para conservar aquéllas en la medida de lo posible. Recordemos que el filósofo tiene la condición de daímōn, de mediador entre la forma y la materia, entre lo eidético y lo empírico (este es un punto que, por lo demás, atraviesa todo el diálogo, como hemos apuntado repetidamente).

es (ἄρχοντες) dotados de su ciencia en realidad (ἀληθῶς ἐπιστήμονας), no en apariencia tan sólo, ya ejerzan el mando según leyes o sin ellas, ya con el consentimiento de sus súbditos o sin él, ya sean pobres o gocen de riqueza, de esas últimas consideraciones no hay que tener absolutamente ninguna en cuenta al fijar cualquier norma de rectitud. (Plt. 293cd)

Platón no se preocupa por la demostración empírica de la existencia de dicho régimen correcto. A través de la progresiva separación ha mostrado que dicho régimen no tiene nada que ver con las diferentes formas de legitimación tradicional (legalidad, censo, fuerza, etc.). Platón no teme darle licencia, a estos auténticos políticos, para que hagan todo lo necesario "... en tanto usen su ciencia y la justicia con miras a conservarla y mejorar en lo posible su antiguo estado inferior, en esas condiciones, y de acuerdo con tales límites (ἡοροῦς), ésa resulta la única recta forma de gobierno (*orthén politéian*) que hemos de proclamar nosotros...." (Plt. 293de).

Así, el buen régimen se presenta ahora como el lugar donde se revela el auténtico político y, a la luz de este criterio y las otras notas que se fueron argumentando (dificultad, exclusividad, unicidad, compromiso investigador, verdad o autenticidad), se fue perfilando quién *de facto* podía ser considerado el auténtico político y quiénes no eran merecedores de dicha denominación. La posesión de esta ciencia especialísima es la marca del político y de la política buscada. Se puede decir que todos los servidores y aspirantes, sofistas incluidos, quedan separados por no ser poseedores de *esta* ciencia política, porque al analizar hemos llegado al resultado de que estrictamente hablando sólo pertenece al régimen auténtico del filósofo. Por su parte, todas las constituciones a excepción del régimen del que posee ciencia, se clasifican como imitaciones y distorsiones: "Concluyendo, pues, a los que participan en todas estas formas de gobierno –excepción hecha de la que posee la ciencia- se impone descartarlos, convencidos de que no son políticos, sino revolucionarios (στασιαστικούς), los cuales, siendo promotores de las más torpes alucinaciones, resultan ellos mismos los alucinados, los más burdos imitadores, los embaucadores más vulgares sofistas entre los sofistas" (303bc). Podemos afirmar que se ha llegado, por fin, a eliminar a todos los rivales ilegítimos. El contraste entre lo que es y lo que debe ser es inmenso, de ahí que Platón se exprese como si la *pólis* y los regímenes *de facto* fuesen ilusiones teatrales.

Vale la pena observar, para reforzar la idea del contraste entre la auténtica política y la política realmente existente, que Platón hace referencia al hecho de que son estos individuos (y regímenes) los que "actualmente" son denominados "políticos". Se trata, pues, de una inversión radical de las cosas, donde puede decirse con toda razón que se vive "como en sueños" y que los acuerdos nominales no corresponden al acuerdo real, situación que justifica plenamente el esfuerzo dialéctico emprendido por Platón en este diálogo.<sup>510</sup>

### **5.3.3. La separación de los auténticos rivales**

Retornando al tema se la separación, cataloguemos los pasos que se han dado y se darán. El primero consistió en separar la política de artes afines pero esencialmente distintas, como el pastoreo. Hemos visto en la sección anterior hasta qué punto tomar como paradigma la imagen del pastor nos llevaba a concepciones distorsionantes de la política, y que el mismo

<sup>510</sup> "Cada uno de nosotros, en efecto, da la impresión de que lo sabe todo en sueños, y luego, vuelve a ignorarlo todo al despertarse" (Plt. 277d), afirma el Extranjero justo antes de introducir el paradigma del tejido.

Platón se preocupó de atacarlas considerando que se filtraba en distintos prejuicios dominantes. El segundo paso llevó a separar la política de otras *téchnai* que son “intrapolíticas”, considerabas pertenecientes al radio de interés de la política, en la medida en que eran *conditiones sine qua non* de la vida de la ciudad, las con-causas o *téchnai* auxiliares.<sup>511</sup> Estas *téchnai* fueron catalogadas en siete categorías: artes que fabrican los instrumentos para producir; artes que fabrican recipientes para conservar lo producido; artes que producen vehículos (asientos); artes que producen resguardos o protecciones; artes que producen entretenimiento (*παίγνιον*), nombre que les conviene a artes como la pintura o música porque “ninguna de ellas persigue un fin serio, sino que todas se hacen simplemente por juego” (288c); las artes de extracción de materiales, “el primer bien del hombre” (*τὸ πρωτογενὲς ἀνθρώποις κτῆμα* - *Plt.* 288e); artes de alimentar y conservar el cuerpo, llamada “nodriza” (*τροφός* - 289a). En esta separación jugó un rol importante la distinción entre *synaitía* y *aitía* (cfr. *Plt.* 287b). Así, la causa principal de la política parece haber ido perfilándose como *única* frente a la pluralidad de con-causas o *téchnai* que cooperan con ella, aunque ello todavía no se ha hecho explícito.

De ninguna de las *téchnai* pertenecientes a estas siete categorías se puede decir que se identifiquen con la política.<sup>512</sup> Por tanto, tampoco los fines que ellas cumplen son estrictamente políticos. Es evidente pues que Platón ha ofrecido un catálogo que prácticamente agota todas las actividades, fines y actores que constituyen la complejidad de la vida de la *pólis*, desde sus aspectos infraestructurales o condiciones básicas, como alimentación y extracción de materia prima, a sus dimensiones más sofisticadas y lúdicas, como la música y la pintura. Pero Platón ha ido reiterando, en cada una de las siete, que no se trata del arte real, de la política.<sup>513</sup>

A decir verdad, Platón no ofrece argumentos o justificaciones para separar a todas estas del núcleo estrictamente político. Al ir enumerándolas es intuitivo que el producto de ninguna de ellas puede ser denominado propio del arte real (*βασιλικῆς ἐπιστήμης οὐδαμῶς ἔργον ὄν* - *Plt.* 288e). Por un lado, el ejemplo simple y familiar del tejido ha hecho evidente que fabricar hilos no es lo mismo que tejer. Con ello, resulta fácil al sentido común realizar análogas y obvias discriminaciones para el caso de la política, incluso para el sorprendido joven Sócrates. Para la *dóxa* del griego clásico, la superioridad de la política era una evidencia, lo que creemos se traduce en la naturalidad de las discriminaciones que aquí se realizan.<sup>514</sup> Pero que la separación parezca inmediata y obvia no implica que se haya dado razón de la misma. Esto sólo será posible cuando se haya alcanzado la definición correcta de la política. Hasta aquí lo que podemos especular es que todas aquellas *téchnai* se han separado de la política porque no sólo conciernen a actividades y fines particulares, sino porque carecen de la capacidad de coordinarse teleológicamente entre sí *en función de un sentido último*. Así pues, los individuos que se dedican a estas actividades cooperadoras (*synaitíai*) ya no serán

<sup>511</sup> “En cuanto a todos los restantes, reunidos con el nombre de colaboradores (*sunaitioi*) han sido descartados (*ἀνηλωνται*), con las tareas expuestas ahora mismo, y se les separó (*ἀπεχορισθησαν*) de la función real y política.” (*Plt.* 289cd).

<sup>512</sup> Obsérvese sin embargo que se ha mencionado tanto a las artes protectoras, dentro de las cuales va el tejido, como las artes tróficas. Podemos decir que entre estas dos, la primera sirve como analogía legítima de la política y la segunda no.

<sup>513</sup> Respecto del recipiente: “... en modo alguno tiene nada que ver con la ciencia que andamos buscando.” (*Plt.* 288a) o con relación a la extracción de materia prima: “...en modo alguno es obra de la ciencia real” (*Plt.* 288e).

<sup>514</sup> Cfr. *Plt.* 287d-289a)

considerados verdaderos rivales y, por ello “se les separó de la función real y política” (ἀπεχωρίσθησαν ἀπὸ βασιλικῆς τε καὶ πολιτικῆς πράξεως - 289c).

El tercer paso fundamental es el de analizar las *téchnai* principales, que ya no exhiben una naturaleza de meras concausas o técnicas cooperativas o auxiliares. Platón comienza hablando de una categoría general, la del esclavo (δοῦλος) y el sirviente (ὕπηρέτης), quienes no tienen ninguna pretensión política. Pero es interesante que la condición ὑπηρέτης sea más abarcante de lo que podríamos pensar. No incluye únicamente al nacido esclavo ni al comprado, sino a individuos cuyas ocupaciones Platón considera definitivamente serviles, como la de comerciantes y trabajadores asalariados. Precisamente es su natural servil lo que hace evidente a sus ojos que no tienen pretensiones políticas y que no cabe esperar que rivalicen con la política. Sólo a partir de los heraldos, sacerdotes y adivinos empieza a considerarlos como pretendientes (289c-e) pero se hace manifiesto que también tienen naturaleza servil. Platón desestima a todos los servidores que tienen una condición de vida esclava pues ésta contradice la *eleuthēria* que debe distinguir a la política. De este modo, al descartar *a priori* a los servidores, Platón toca un presupuesto esencial del concepto de política: ésta no tiene que ver con los asuntos urgentes o necesarios para la mera vida. Es una ciencia libre, no servil. Con ello debería quedar suprimida también toda posibilidad de interpretación biopolítica de la concepción platónica, pero veremos que no necesariamente será así.

Es posible considerar como un cuarto paso el que da Platón ahora, al considerar a los heraldos y a “todos los que prestando servicios llegan a ser entendidos en las escrituras, y a algunos otros hábiles en grado sumo para llevar a cabo una infinita variedad de tareas relativas a las magistraturas”, quienes “con mayor encono reclaman para sí el arte política” (290b). Con estos empiezan a aparecer quienes podrían ser auténticos rivales, en virtud de poseer “un atisbo de ciencia auxiliar” (τινος ἐπιστήμης διακόνου - 290c), como los mánticos, o los sacerdotes o los reyes elegidos (κληρωτοὺς βασιλέας ἅμα καὶ ἱερέας, καὶ ὑπηρέτας αὐτῶν - 290d). En efecto, de pronto Platón anuncia: “... estamos ya dando con la pista que nos lleva al final de nuestra excursión” (290d). Existe también una “muchedumbre ingente”, “ciertos hombres realmente extraños (ἀτόπους)”:

Una raza compuesta por tribus de toda índole (πάμφυλόν τι γένος αὐτῶν) al menos según aparece en el reciente examen. Muchos de esos hombres semejan leones, centauros y otras bestias por el estilo, muchísimos se parecen a los sátiros y a esos animales sin fuerza pero muy arteros; pues bien, pronto mudan entre ellos de aspecto y propiedades. Y, por cierto, Sócrates, me parece que ahora mismo acabo de conocer a esos hombres. (*Plt.* 291b)

El Extranjero manifiesta haberse quedado perplejo al ver ante sus ojos “el coro de los que giran en torno a los asuntos públicos” (291bc): “El de todos los sofistas, enorme embaucador y el más versado en este arte. A él debemos aislarlo de todos aquellos que son verdaderamente políticos y reyes, aunque sea difícilísimo hacerlo, si queremos ver con toda claridad lo que estamos buscando” (291c)<sup>515</sup>. Una vez llegados a este punto crucial, da la impresión de que el extranjero no se molesta en aclarar el problema de estos seres extraños, proteicos y bestiales que rivalizan con el político. El hecho es que el Extranjero pasa a

<sup>515</sup> En este caso seguimos la traducción de SANTA CRUZ, M.I. (Platón. 1998. Madrid: Gredos; p.576).

hablarnos de los regímenes políticos, intentando esta vez discriminar cuál de ellos es el correcto. Debemos sospechar a favor de Platón que este aparente desvío en realidad busca preparar el camino para descartar a los rivales que acaban de ser mencionados. Así, Platón vuelve a pasar revista a los criterios tradicionales de legitimación de los regímenes, como el uso o no de la fuerza, el consentimiento o no de los súbditos, la presencia o no de leyes... pero ninguno de éstos resulta tan importante como el principio que el extranjero trae a la mente preguntando retóricamente si es que acaso se han olvidado que la política es una *epistēmē*, "... y no una cualquiera, sino que como ciencia crítica y directora (κριτικὴν καὶ ἐπιστατικὴν) la distinguimos de las demás" (292b).<sup>516</sup> Por tanto, con relación a los regímenes, lo único que debe considerarse es la presencia de *τινα ἐπιστήμη* (292). Así pues, es investigando en cuál de los regímenes se realiza la verdadera ciencia que se pone en claro cuál es el verdadero régimen así como el verdadero político. El verdadero político ha de ser el dotado de una *epistēmē* crítica y directiva que no sea meramente una causa contributiva sino la verdadera causa de la *pólis*.

Habiendo llegado a este punto, todavía dentro del ámbito de las con-causas, Platón ha debido descartar a los servidores (υπηρετων) (*Plt.* 289c), tanto los de más baja categoría (esclavos), como a los de mayor rango: comerciantes, heraldos, magistrados y escribanos: quedando claro que su correcta denominación es *ὑπηρετας, ἀλλ' οὐκ αὐτοὺς ἐν ταῖς πόλεσιν ἄρχοντας* (*Plt.* 290b). Pero todavía quedaba un grupo de servidores de mayor jerarquía y que discuten con el rey sobre la ejecución de las tareas políticas, rivalizan.<sup>517</sup> Platón sugiere la idea de una *τινος ἐπιστήμης διακόνου* (*Plt.* 290c). Las técnicas o ciencias de este tipo siguen siendo servidoras pero en un sentido más elevado, al menos aparentemente, pues éstas parecen contar con argumentos para su pretensión de manejar los asuntos políticos.<sup>518</sup>

Efectivamente, uno es el caso de la mántica: Platón la considera una ciencia auxiliar (*ἐπιστήμης διακόνου*, *Plt.* 290d); pero todavía debe ser sometida a la prueba de los argumentos, junto con la muchedumbre *átopous* que mencionamos anteriormente (*Plt.* 291a), referida a los magos sofistas.<sup>519</sup> Como vimos, Platón había tratado de resolver este problema a través del análisis de los regímenes políticos, buscando dilucidar el mejor y el peor régimen. Metodológicamente, ha dado un salto desde la separación de *téchnai* espurias y auxiliares, hacia la discriminación de regímenes, pues la ciencia de que hemos venido hablando deber poder realizarse en alguno de ellos, y por eso proponía analizar "...en cuál de estos regímenes llega a realizarse la ciencia del gobierno de los hombres, que es, en definitiva, la más grande y la más difícil de adquirir" (292 d):

<sup>516</sup> La identificación entre político y científico político, entre política y ciencia política fue introducida en *Plt.* 259c y en ningún momento ha sido puesta en duda. Tampoco se ha puesto en duda que el arte real sea una *epistēmē gnostikē epitaktikē*, acuerdo tomado en 260c.

<sup>517</sup> Curioso es que en este pasaje Platón diga que "discutían con el rey sobre la ejecución misma del tejido" (*περι το πλεγμα ἀμφισβητούντας τῷ βασιλεῖ*), ya que todavía no ha establecido explícitamente que la tarea específica del político sea "tejer" los asuntos de la *pólis*.

<sup>518</sup> De ahí que el Extranjero comente: "a mi parecer, estamos dando con la pista que nos lleva al final de nuestra excursión" (*Plt.* 290d).

<sup>519</sup> En realidad, parece que aquí Platón trata una vez más con los prejuicios. De ahí que mencione la opinión corriente acerca de nobleza y solemnidad de la casta sacerdotal y cómo es costumbre entre los griegos asociar a las más altas magistraturas la celebración de ceremonias religiosas (cfr. *Plt.* 290de) En realidad, parece que aquí Platón trata una vez más con los prejuicios. De ahí que mencione la opinión corriente acerca de nobleza y solemnidad de la casta sacerdotal y cómo es costumbre entre los griegos asociar a las más altas magistraturas la celebración de ceremonias religiosas (cfr. *Plt.* 290de)

Como decíamos arriba, parece que hemos concluido el trabajo de depuración eliminado a los rivales ilegítimos. Todo el procedimiento anteriormente reportado ha cumplido ya con separar lo extraño, ajeno y opuesto (ἕτερα, ἀλλότρια, μὴ φίλα πολιτικῆς ἐπιστήμης) a la ciencia política, queda la parte preciosa y afín a ella (τίμια καὶ συγγενῆ - *Plt.* 303e). Ahora falta seguir separando respecto de aquellos que tienen pretensiones válidas a la política. Este es el último “cortejo” al que Platón pasa revista, afirmando que es “difícil de distinguir, por ser más afín al linaje real, y que a la vez se hace más duro de comprender”. Hay que proceder ahora como con el oro: primero se separa lo más tosco, las piedras, la tierra, luego quedan los metales afines al oro, los cuales sólo por el fuego se separan. Este ejemplo de la criba resulta interesante porque muestra que Platón entiende las operaciones analíticas de un modo bastante flexible. En otras palabras: no siempre se aplica una rígida operación de división bisectiva, como se hizo en la primera parte del diálogo. Platón no utiliza la διαίρεσις porque no busca aquí separar especies dentro de géneros más amplios. Lo que persigue es una diferenciación valorativa entre géneros diversos. El ejemplo de la criba que separa piedras de oro es por ello ilustrativo. La estrategia (στρατηγία), jurisprudencia (*dikastikē*) y la retórica (*retorikē*) y la política en sentido estricto (como arte de gobernar) eran los contenidos apreciados que restaban. Estas son todas “intrapolíticas”, es decir, géneros afines relevantes para la vida de la *pólis*, pero lo que se busca no es dividir a cada uno en dos, ni subsumirlos en un género supremo, sino establecer una relación de subordinación de acuerdo al valor y la primacía.

Pues bien, inclusive estas ciencias deben separarse para mostrar “desnudo y solo con toda su personalidad, a aquel hombre que venimos buscando” (304a). Debe recordarse que cuando el extranjero de Elea iba discriminando las *téchnai* cooperativas (*synaitíai*) como el resguardo, nodriza, etc., se limitaba a explicitar el hecho “obvio” de que no son ni podrían ser o confundirse con la ciencia política, la ciencia real o superior a todas. El argumento implícito era el carácter instrumental de aquéllas, lo cual nosotros hemos interpretado como *conditio sine qua non* de la vida política, necesaria, pero no suficiente. En tanto pluralidad de actividades particulares que proveen la base material de la existencia de la comunidad política, dichas *téchnai* quedan a la espera de una dirección última. La relación que guardan con la *epistēmē politikē* debe ser pensada utilizando el modelo de la arquitectura, donde “... no hay duda de que un arquitecto no es jamás por sí mismo un obrero (ἐργατικὸς), sino jefe de sus obreros (ἐργατῶν ἄρχων - *Plt.* 259e).

Ahora bien, en el caso de las ciencias más estimables que se acaban de mencionar, la exigencia de discriminación sigue siendo radical puesto que el objetivo es doble: la diferenciación eidética y la justificación de la primacía de la política. También debe recordarse que este análisis se realiza bajo un presupuesto que viene desde el inicio del diálogo. La política es real (eminencia)<sup>520</sup>, y es *epistēmē*.<sup>521</sup> Metodológicamente, Platón contrasta los nombres, portadores de significados tradicionales, con la realidad de la cosa buscada, pues ocurre que muchas veces damos nombres honoríficos a realidades que no los merecen.<sup>522</sup> Al analizar la función de cada ciencia o arte particular contra el fondo del concepto establecido desde el inicio del diálogo, a saber, el de política como *epistēmē*

<sup>520</sup> Cfr. *Plt.* 259b.

<sup>521</sup> Cfr. *Plt.* 258b.

<sup>522</sup> La pauta es atenerse al razonamiento, no a los meros nombres (cfr. *Plt.* 265c).



*basilikē*, se hace patente que ninguna de estas ciencias particulares satisface la exigencia como para ser coronada con el adjetivo “*basilikē*”. Pero este tipo de análisis no solamente muestra la insuficiencia de estas ciencias como argumento para invalidar sus pretensiones al trono real, sino que también hace manifiesta una estructura de subordinación de estas respecto de la ciencia política o real. El resultado es, en todos los casos analizados: i. que las *téchnai* estimables permanecen separadas entre sí y respecto de la política; ii. Que no obstante se establece una *koinōnía* entre sí en tanto cooperadoras respecto de la vida política; iii. Que todas estas ciencias diaconales están subordinadas a la coordinación suprema, que da sentido y orientación a dicha *koinōnía*.<sup>523</sup>

Recordemos que estas ciencias diaconales son diferentes a las ciencias auxiliares porque su naturaleza es más próxima a la ciencia política en tanto sus funciones tocan, en alguna medida, las funciones políticas legislativas, judiciales o directivas. Por ello tienen mayor dignidad que aquéllas: en realidad, son verdaderas *aitíai* (cfr. *Plt.* 281e). El análisis que hace Platón en el caso de las ciencias cooperativas (*synaitíai*) busca únicamente mostrar que éstas no tienen *derecho* a ser admitidas siquiera en el concurso, para rivalizar con la política, pues el objeto del que se ocupan no es político sino, en todo caso, condición de la política. En el caso de las ciencias diaconales, en cambio, no basta este procedimiento “negativo”, por el cual las auxiliares resultaban humilladas, pues estas otras invocan ciertos argumentos con pretensiones de legitimidad. Lo crucial será, por tanto, no sólo mostrar que las diaconales son separadas de la política, sino que están jerárquicamente subordinadas a ella. En efecto, Platón les ha dado el rango de causas (*aitíai* – *Plt.* 281e), a diferencia de las meras auxiliares. Pero la política tendrá un *status* de causa primera. En este sentido, la política como causa primera es la que establece la *koinonía*. La política funciona como la unidad de la multiplicidad, además de conducir las ciencias particulares a lo general. La clave para entender el vínculo es la producción, dado que la política ha sido definida como arte de la génesis y cuidado de los seres humanos y la *pólis* es el espacio adecuado para ello. Toda producción requiere una coordinación central que determine la contribución de las actividades particulares. No cualquiera puede ocupar ese espacio, pues requiere conocimiento del objetivo y de las condiciones de la producción, tanto necesarias como contingentes. La política científica posee un saber sinóptico que legitima esa pretensión. El argumento de Platón es que esta *technē* política pertenece, entre las ciencias teóricas (*gnostikēn*) a la *ἐπιτακτικὸν μέρος* (cfr. *Plt.* 260b) y, entre éstas, a la parte *ἀυτεπιτακτικὴν* (cfr. *Plt.* 260e). Su conocimiento total la califica para dirigir por sí misma, sin depender de ninguna otra *technē*. El político no es un mero *θεατῆρ* sino un *δεσποτῆς* que “manda como señor” (260e) con un mando inmediato (cfr. 261a). La fuerza del argumento que está detrás de este intento por aislar al político depende de la función unificadora de lo múltiple y de la asimetría de lo particular y general: “...las ciencias antes expuestas por nosotros, al no ejercer dirección unas sobre otras, ni sobre sí mismas, teniendo cada una su actividad propia y exclusiva, en razón al carácter particular de esas actividades, el nombre que adoptan es justamente particular” (*Plt.* 305d). Al ser particulares, la mayoría de *téchnai*, tanto concausas como causas, se concentran en sus metas immanentes, carecen de autoconciencia crítica y de sentido de la contextualidad. Estas dos últimas notas son características de la política filosófica.

<sup>523</sup> Platón las llama *phila*, ciencias “amigas” de la política (cfr. *Plt.* 303e), son ciencias que comparten (*κοινωνοῦσα*) con la política y contribuyen al gobierno (*συνδιακυβερνῶ* - *Plt.* 304a).

Así pues, Platón se ha propuesto el objetivo de separar al político y dejarlo γυμνὸν καὶ μόνον (304a), y al preguntarse cómo hacerlo (τίνι τρόπῳ - 304a) ha encontrado como respuesta la estrategia de los ejemplos. Nos ofrece primero el caso de la ciencia musical: no es ella misma la que puede juzgar si conviene aprender música, ha de ser otra ciencia la que juzga sobre la conveniencia. Algo similar ha de suceder con la retórica, descrita como ciencia capaz de convencer a la masa con relatos en lugar de hacerlo con la instrucción (πλήθους τε καὶ ὄχλου διὰ μυθολογίας ἀλλὰ μὴ διὰ διδασχῆς - *Plt.* 304d). Dicho sea de paso, esta pauta es muy reveladora acerca de la concepción que tenía Platón acerca de las capacidades de la mayoría y el trato que había que dar a los “meros hombres”.<sup>524</sup> En cuanto al análisis en cuestión, dirá que no es la retórica la que decide si debe o no convencer, sino otra ciencia que por tanto tiene poder directivo sobre ella (304c). Es esa otra ciencia, y no la retórica, la que decide si hay que actuar con persuasión o con violencia (εἴτε διὰ πειθοῦς εἴτε καὶ διὰ τινοῦς βίας δεῖ πράττειν – 304cd), respecto de determinadas personas en determinados asuntos, o si es mejor ser pasivo. Lo que está en juego aquí no es ni la *dýnamis* de la ciencia particular (p.e. producir música o persuasión) ni su eficacia operativa, ni tampoco su saber particular, sino la capacidad de decidir sobre la conveniencia o no de realizar sus competencias respecto de una diversidad de circunstancias y condiciones.

Evidentemente, el discurso del extranjero de Elea ha venido presionando en esta última parte del diálogo para sacar la conclusión de que esta ciencia que gobierna administrando (ἐπιτροπεύουσιν ἄρχειν) no es otra que el arte del político (ἡ τοῦ πολιτικοῦ δύναμις - 304d). Platón establece de este modo la separación de la política respecto de la retórica: son especies distintas aunque “subordinada” la una a la otra (ἕτερον εἶδος ὄν, ὑπηρετοῦν μὴν ταύτῃ - 304e). Similar argumentación se repetirá para el arte de la estrategia, cuya *dýnamis* es el decidir cómo llevar la guerra. Pues aquello es una cosa distinta del poder de decidir si la guerra debe declararse o terminarse y contra quiénes se hace. Por ello la política es la señora (δεσπότις) del arte estratégico (*Plt.* 305a). Así, a pesar de que la de los generales es δεινῆς καὶ μεγάλης τέχνης (305a), no merece el nombre de política, pues su incapacidad de autodirección la coloca en un puesto servidor, no da con la talla de una ciencia supremamente directora.

Por último se pasa revista a la *dikastikē*, el poder de los jueces rectos. La misma relación se repite de modo que la justicia queda subordinada a la ciencia real de la política: “... descubrimos que la fuerza de los jueces no es la fuerza real, sino guardiana de leyes y servidora de aquella” (*Plt.* 305c).<sup>525</sup> No sólo se han separado esas ciencias principales mostrándolas como distintas a la política, sino que se las ha evidenciado también como relacionadas a ella en una estructura de jerarquía (βασιλεία) y subordinación (ὑπηρεσία). Al hacer estas relaciones explícitas, se ha ganado también lo que se venía buscando desde que se percibieron los límites del paradigma pastoral, a saber: determinar el *trópos* del cuidado político. Efectivamente, la manera propia de ejercer el cuidado político no es la *trophē*, sino la coordinación de la multiplicidad de actividades intrapolíticas. La política es conocimiento directivo, decide, para cada ciencia o arte particular, si debe o no realizar su acción, le indica

<sup>524</sup> Muestra, además la continuidad de pensamiento con respecto a la *República*, donde habla de la “noble mentira”, y a las *Leyes*, donde afirma que los hombres son crédulos y deben ser persuadidos por relatos pedagógicos.

<sup>525</sup> Interesante resulta comprobar que esta situación de subordinación de la justicia con respecto a la ciencia real, se ve corroborada por la tipología presentada por Platón en *Fedro 248d*, donde el *philónómos*, el rey justo, está en el segundo lugar, después del *philosophós*, quien es detentor de la ciencia real.

el momento apropiado para hacerla o no hacerla, determina el grado o modo de la ejecución, y todo en ello en vistas a una meta común que es la preservación de una *pólis* unida y estable:

He aquí pues, la conclusión que se ha de tomar a la vista de todas las ciencias expuestas: ninguna de ellas apareció como ciencia política. En efecto, la que es realmente ciencia política no tiene por misión “hacer” sino dirigir a las que están capacitadas para ese hacer, sabedora de cuál sea el momento oportuno o inoportuno para comenzar o llevar adelante los importantísimos negocios que surgen en las ciudades, mientras que la misión de las demás se reduce a cumplir lo que les fue ordenado. *Plt.* 305cd

Quizá Aristóteles pensaba en la concepción platónica cuando escribía en su *Ética* que “se opina que la política es τῆς κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς entre todas las ciencias, e invocaba el mismo argumento de la capacidad de dirigir a aquellas artes incapaces de autodirección en cuanto al cómo, cuándo, hasta qué punto y otros elementos contextuales.<sup>526</sup> El hecho es, en todo caso, que al establecer la separación en términos de subordinación jerárquica, queda clara la estructura uno-múltiple y general-particular que se establece entre las actividades intra-políticas. Se trata, inferimos, de una estructura dinámica y no fija en el sentido de que las actividades, como se ha dicho, pueden ser realizadas o no en la medida en que la ciencia real lo determine. Pero ello no impide que existan elementos estructurales necesarios, que el político sabio conoce y que aportan la racionalidad necesaria para hacer de la *pólis* una realidad que imita al *kósmos*, según la norma sugerida en *Político* 274a.

Un aspecto muy importante del rol diferenciado de la política, en virtud del cual le corresponde su puesto directivo supremo, es que no sólo puede indicar a las ciencias diaconales y auxiliares si deben actuar o no, sino también cuándo es oportuno hacer u omitir, así como una serie de precisiones referidas a las situaciones particulares. La primacía “real” de la política ha sido cuestionada y objeto de sarcasmo, el *theōrós* ha sido denominado “meteōrologós” con fines burlescos. Tal vez no faltaba razón para dudar, pues en efecto la preparación *académica* del filósofo le exige involucrarse en difíciles estudios puramente abstractos que parecen alejarlo de los asuntos práctico-políticos. Hemos visto que Platón define a la política como conocimiento teórico.<sup>527</sup> En efecto, al principio del diálogo dividía la ciencia en ἐπιστήμη γνωστική y ἐπιστήμη πρακτική (*Plt.* 258e) cuidándose de precisar en 259d que el político “... está más ligado a la γνωστική que al arte manual o a la ciencia práctica en general”. No conforme con esto, ofrece ejemplos para continuar subdividiendo la γνωστική: por un lado la λογιστική τέχνη (aritmética) (259e), y por otro lado la ἀρχιτέκτωνική (arquitectura) (260b). El primer tipo es la ciencia crítica a la cual compete exclusivamente el juzgar (*krínein*) y por ello “se inhibe de más”: “... le corresponde, una vez que ha emitido un juicio, *lejos de creerse en el final e inhibirse*, como se inhibía el calculador, *seguir, por el contrario, dictando a cada uno de sus obreros las órdenes oportunas*, hasta que

<sup>526</sup> “... pues ella es la que establece qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles debe aprender cada uno, y hasta qué punto. Vemos además que las facultades más estimadas le están subordinadas, como la estrategia, la economía, la retórica. y puesto que la política se sirve de las demás ciencias prácticas y legisla además qué se debe hacer y de qué cosas hay que apartarse, el fin de ella comprenderá los de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre, pues aunque el bien del individuo y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad; porque, ciertamente, ya es apetecible procurarlo para uno solo, pero es más hermoso y divino para un pueblo.” (*Ethica Nichom.* 1094a-1094b.

<sup>527</sup> Como observa Griswold, Platón no define la *epistēmē*, aunque nos dice que es una y entera (258eb7) (Cfr. Griswold: 1989: 163).

hayan realizado completamente la tarea que se les mandó” (260a, *curs. nta.*) Este segundo tipo es la ciencia directiva (*epitaktikē* - 260c), a la cual no sólo le es legítimo juzgar, sino que ordena. Es notable que la descripción inmediatamente citada se cuida de mencionar la oportunidad (*kairós*) como elemento consustancial a las órdenes del político, así como su compromiso con la acción eficaz, es decir, una orientación teleológico-práctica. Es cierto, eso sí, que este “compromiso práctico” es mediato, según indica claramente la observación de 259d: γνωστικῆς μᾶλλον ἢ τῆς χειροτεχνικῆς. Podemos inferir que el político no se “ensucia la manos” como los *ergatikoí*. En este sentido, se concluye que para Platón el político-filósofo no solamente es *prácticamente* eficaz, sino que sólo con su ciencia gnóstica y directiva es posible la verdadera eficacia. Las acciones “ciegas” de las ciencias particulares (concausas o causas, cooperativas o diaconales) no están a la altura porque les falta el sustento teórico supremo que sólo maneja el filósofo. Sus productos serán ontológicamente frágiles y sus acciones, no necesariamente oportunas. Quizá es con el fin de reforzar esta orientación cognitivista que Platón decide usar en el pasaje 292b del *Político* el término *epistaktikē* en lugar de *epitaktikē*.

Así, Platón estaría ofreciendo un concepto extraño, el de una ciencia política estrictamente teórica que es sin embargo “práctica”, esto último a condición de tener una eficacia mediatizada a través de los *hyperetés* y los *ergatikói*. Pero la ventaja de la política por sobre estas ciencias diaconales y auxiliares no reposa sólo en que éstas no pueden darse a sí mismas dirección y ella sí, sino también en que no disponen del conocimiento de la oportunidad para la acción. Quizá precisamente por estar involucradas en acciones particulares, se sumergen en la facticidad y se exponen a un discernimiento turbio de la oportunidad. En este contexto, Platón reivindica para la política filosófica el dominio del *kairós* objetivo. Pretende que sólo aquella conoce “... cuál sea el momento oportuno o inoportuno para comenzar o llevar adelante los importantísimos negocios que surgen en las ciudades, mientras que la misión de las demás se reduce a cumplir lo que les fue ordenado.” (*Plt.* 305cd). Esta capacidad kairológica es un elemento distintivo sustancial de la política, que ya desde el comienzo del diálogo había sido anunciado.<sup>528</sup> Así, Platón se enfrenta a los detractores que sostienen la opinión sobre la inutilidad práctica del filósofo con la idea del *kairós* porque ésta implica no solamente que la política, siendo teórica, tiene eficacia práctica, sino que ella es la que garantiza no un mero *prátein*, sino *eu prátein*.

Pero si con la apelación al *kairós*, por decirlo así, el rey-filósofo “desciende” al *ágora*, ¿esto no implica claudicar de todo aquello que Platón ha buscado, es decir, el ascenso desde la vulgar *dóxa* hacia la *epistēmē* perfecta y completa? La respuesta tendría que ser negativa. Un aspecto que destacamos a lo largo de este trabajo es el de la mediación que Platón parece buscar entre los polos eidético y empírico de la realidad. El filósofo no contempla la verdad para morar en la quietud de las Formas, pues el Bien le mueve a crear la belleza prácticamente. El filósofo gobierna porque *debe* engendrar -tal como le exige su condición esencial de mediador (*daimōnios*)- con el fin de producir la obra más perfecta después del *kósmos*: la *pólis*. Se trata quizá de la necesidad intrínseca del Bien de hacerse real, de “engendrar” en la materia sensible y, por parte del filósofo, la necesidad de realizar su función mediadora en tanto intelecto divino vicario. Es aquí, con respecto a la necesidad de

<sup>528</sup> A la política “... le corresponde, una vez que ha emitido un juicio, lejos de creerse en el final e inhibirse, como se inhibía el calculador, seguir, por el contrario, dictando a cada uno de sus obreros las órdenes oportunas, hasta que hayan realizado completamente la tarea que se les mandó” (*Plt.* 260a)

engendrar, que entra en consideración el tema del *kairós*, en tanto lo oportuno implica una temporalización del bien contemplado. Por todo lo dicho, suponemos que no se trata de una inconsistencia cuando Platón nos dice en 296e que el criterio de la recta administración es el considerar el bien de la *pólis* y luego en 305c afirma que el criterio es el conocimiento de la oportunidad para actuar. El primero no se hará eficaz sin el segundo. Lo que sucede es que el *Político* pertenece a un grupo de diálogos que, como el *Filebo*, se plantean una reflexión sobre el bien *en la vida humana*, de ahí la introducción de criterios pragmáticos como el del *kairós*.

El tema del *kairós*, siendo fundamental para la comprensión de la ciencia política platónica, será analizado en el último capítulo en relación con el concepto de *metrētikē* o arte de la medida. Por lo pronto, lo que nos interesa es que la ciencia política ha sido separada de las ciencias afines valiosas en razón de su discernimiento sinóptico, teleológico y kairológico. Todo ello apunta a una razón última: sólo una ciencia real discierne de acuerdo al bien y no meramente a la eficacia. A las otras artes o ciencias no les concierne este tipo de pensamiento, por tanto manejan un concepto de *aretē* que la limita a la eficacia y poder. Platón ha tratado este tema anteriormente, en el *Fedro*, de forma narrativa. La moral del relato es la superioridad del hombre sabio y prudente (el rey Thamus) sobre el mero *technites* (el dios Teuth).<sup>529</sup> Thamus no acepta de inmediato, sino que somete previamente a examen los dones técnicos del dios artífice, con el fin de juzgar si producen bien o no a los humanos. Así establece Platón la diferencia entre los que crean artes y los que son capaces de juzgar sobre la bondad de las mismas. La eminencia de la política radica también en esto, pues ella no sólo tiene el derecho de ordenar a las otras artes y ciencias cuándo ejecutar o no su obra, sino que tiene derecho de erradicarlas si juzga que no contribuyen a hacer mejores ciudadanos.<sup>530</sup>

#### 5.4. **SYMPLOKĒ (ENTRELAZADO)**

A estas alturas surge una pregunta que debemos formular, dado que Platón no ha elegido el paradigma al azar.<sup>531</sup> ¿Qué tan productivo ha resultado para la clarificación de la política el nuevo paradigma del tejido? Nuestra hipótesis es que el paradigma del tejido cumple dos funciones, es decir, nos ofrece una analogía procedimental y sustantiva. El tejido es un ejemplo idóneo para entrelazar estas dos. Así, la primera función es metodológica y es explícitamente formulada por Platón. Como vimos en su momento, se busca un procedimiento diairético que permita determinar la política con la precisión que no ofrecía el modelo pastoral. A diferencia de éste, el tejido permitía contar con rivales y nos ofrecía un modelo de discriminación tomando como criterio la diferencia entre causas y con-causas, es decir, el grado de compromiso con la tarea en sí misma.<sup>532</sup> Desde esta perspectiva metodológica parece tener razón Lane al afirmar que el logro fundamental del paradigma del tejido consiste en hacer posible el éxito de la *diaíresis*, pues al desplegar la pluralidad de

<sup>529</sup> Cfr. *Phdr.* 274d y ss.

<sup>530</sup> La ciencia política "... is neither meta-knowledge nor another species of knowledge, but rather knowledge of the relation between other forms of knowledge and the temporal demands of the moment of action, or the *kairios*" (Lane: 1998: 3).

<sup>531</sup> Cfr. cuando el Extranjero pregunta: "¿qué paradigma sería el que, ofreciendo idéntica función que la política, .... Pudiera, por comparación, servirnos para descubrir satisfactoriamente el objeto de nuestra búsqueda?" (*Plt.* 275a).

<sup>532</sup> El paradigma del tejido localiza y subordina a las actividades rivales por medio de divisiones basadas en la dicotomía *aitia-sunaitia* (cfr. Lane: 1998: 54).

*téchnai* afines, auxiliares y diaconales, permite escoger cuáles similaridades entre las artes son relevantes y cuáles han de ser desatendidas, es decir, permite cortar la realidad por sus verdaderas articulaciones.<sup>533</sup>

Por otra parte, la segunda función del paradigma del tejido es sustantiva: ofrecer una nota esencial del *definiendum*, es decir, relativa al *tí ésti* de son la política. En efecto el tejido cumple con la función que Platón asigna a un paradigma: servir como modelo para entender una realidad más compleja, basándose en un elemento idéntico. Aquí aparece, sin embargo, la ambigüedad. ¿Cuál es el elemento que permanece idéntico en el tejido y la política? ¿Se trata de una estructura, a saber, la de la relación jerárquica entre ciencia directiva y con-causas y ciencias auxiliares? ¿O se trata de un procedimiento (*trópos*), en este caso, el hacer combinatorio (*symplokē*)? Parece obvio que son ambas cosas, puesto que el procedimiento mismo es el que crea la estructura. Pero todavía hay una posibilidad más sustantiva aún: ¿La analogía no está también en el producto mismo, el artefacto “vestido” que es en sí un “entramado protector”, siendo que esa expresión puede funcionar, y de hecho lo hizo históricamente, como metáfora de la unidad política o de la *pólis* misma?

Parece evidente que Platón no escoge el paradigma del tejido únicamente por esta característica de permitir discriminar a las ciencias rivales de la ciencia real. La tarea de subordinar se da junto con la función coordinadora. Platón se refiere a ella como “la real acción coordinadora” (βασιλικὴν συμπλοκὴν – *Plt.* 306a) utilizando el término *symplokē*, tomado del paradigma del tejido e íntimamente ligada a la actividad tejedora femenina en el contexto de la cotidianidad de la *pólis*.<sup>534</sup> Quizá Platón evocaba la función, real y simbólica, que los demócratas le daban a la actividad tejedora de la mujer en el siglo V; a saber, la de mantener el vínculo comunitario. Así, igual que el tejido la política primero *subordina*, es decir, somete a su dominio las técnicas auxiliares o con-causas; luego somete las *suggené* más valiosas que son causas en sí mismas (retórica, jurisprudencia, estrategia). En segundo lugar, la política *coordina* (*symplokein*) unas actividades con otras, al ordenar sus acciones a los *ergatikoí* así como a los servidores y auxiliares, para “llevar adelante los importantísimos negocios que surgen en las ciudades” (*Plt.* 305d).

Ahora, si bien es cierto que esta dirección que subordina y coordina actividades de las ciencias da como resultado un sistema funcional, que es equivalente al todo de la vida política, también es verdad que el término *συμπλοκή* puede recibir una interpretación más densa que la de la mera coordinación funcional de actividades.<sup>535</sup> En efecto, la *symplokē* o entrelazado no se entiende únicamente como pluralidad de actividades que trabajan en conjunto, sino que son parte de una *poiēsis* global con un producto único, el vestido o la *pólis* respectivamente. En la política, obviamente el producto no es tangible como el vestido, pero no es menos real. En el arte de tejer, la multiplicidad de acciones coordinadas desembocan en un *érgōn* extrínseco a la acción, el vestido. En la política, esa multiplicidad no queda exterior al *érgōn*, sino que lo constituye, las actividades mismas son parte del producto “*pólis*” porque

<sup>533</sup> Según Lane (cfr. p. 14), en el *Político* Platón analiza la importancia crucial del ejemplo (paradigma) para posibilitar que la división tenga éxito. En este caso

<sup>534</sup> Puede ser fructífero tener en cuenta que los íconos cerámicos relativos a tejido se hicieron populares en los siglos VI y VI, acompañando el devenir de la democracia ateniense. El tejido llegó a representar la unidad política. (cfr. Bundrick: 2008 : 285).

<sup>535</sup> La política es también un arte de la trama, es una forma de entrelazado: la actividad de combinar varios elementos pero manteniéndolos discretos (cfr. Lane, p. 48.)

al coordinarse, esto es, al entrelazarse, forman un entramado análogo a la pieza de tela o vestido. Es en ese sentido que el ejemplo del tejido es incluso más conveniente para la política, porque su resultado es un entramado, algo que, si bien mantiene la discreción de sus elementos, no obstante los liga de modo sólido y permanente.<sup>536</sup>

Pero la densidad del término *symplokē* no se agota aquí pues, si bien es cierto que Platón se ha referido a la actividad de las técnicas, lo entrelazado no son solamente las múltiples y variadas operaciones técnicas y acciones prácticas, sino también los “caracteres”. Esto no debe sorprendernos, pues Platón acostumbra asociar determinados caracteres con ocupaciones.<sup>537</sup> Por eso, inmediatamente después de haber explicado el entrelazado de *téchnai*, promete detallar tres aspectos: en qué consiste la acción coordinadora (βασιλικήν συμπλοκήν); de qué modo se cumple (τίνι τρόπῳ); qué clase de tejido brinda (ποῖον ...ῤφασμα - cfr. *Plt.* 306a).

Recordemos que al inicio de este capítulo mostrábamos la necesidad de avanzar desde el modelo trófico del pastoreo hacia el de la *epiméleia* con el paradigma del tejido. Se mostraba con ello que la definición específica de lo político no se juega a nivel biológico. Poniéndose en el horizonte del cuidado, el paradigma del tejido da un paso de la *trophē* a lo moral, del despotismo irracional de la tradición o de la *dóxa* hacia el mandato de la razón que discierne lo que es mejor. Pero con decir esto todavía no se había explicitado el *trópos* de dicha *epiméleia*. Así, al recorrer con Platón la progresiva separación de los rivales, hemos ido cumpliendo esa tarea y ha salido a la luz que la forma específica como se realiza el {cuidado es el “entrelazado” (*symplokē*). Esa es la respuesta a la primera pregunta planteada (i). En anteriores pasajes ha ido preparando Platón esta conclusión, como por ejemplo cuando, con ocasión del análisis del tejido, nos recuerda la oposición entre *συμπλοκή* y *διαλυτική*, que en realidad se relaciona a la existencia de dos *μεγάλα τέχνα*: el arte de unir (*συγκριτική*) y el arte de separar (*διακριτική*) (*Plt.* 282b). Se dice allí que el trabajo de la lana pertenece a la parte unidora (cfr. *Plt.* 283a), en tanto entrelaza la urdimbre con la trama. La descripción parece quedar confirmada más tarde cuando Platón inscribe a la política dentro de las ciencias sintéticas (*συνθετικῶν ἐπιστημῶν*, *Plt.* 308c), lo cual es consecuente con la idea de que hay identidad estructural con el paradigma. Aunque no ofrece ulteriores explicaciones en este pasaje, podemos sospechar que la política debe estar emparentada con una de las ciencias sintéticas por excelencia, la dialéctica. En virtud de la *synagogué*, la dialéctica tiene la *dýnamis* de remontarse hacia la *συνοψις*, y lo hace no de golpe y a saltos, sino pasando por los puntos nodales determinados por el aspecto diairético del método. De ser esto así, no es arbitraria la conexión que establece Platón entre el filósofo (dialéctico e investigador) y el auténtico político (tejedor o coordinador supremo). Si bien la dialéctica implica un trabajo conceptual (o mejor eidético) y por su parte la política es *πρᾶγμα*, buscando un *ἔργον* (cfr. *Plt.* 308c), es evidente que para Platón el fundamento del *eu práttein* es una correcta aprehensión de las divisiones y realización de síntesis correctas. No en vano este diálogo abunda en observaciones lógico-metodológicas acerca de la relación entre nombres y cosas así como sobre las relaciones entre géneros, especies y su diferencia con las meras partes. En suma,

<sup>536</sup> Se ha señalado que la imagen de la tela, producto final del arte de tejer, se colocó en el friso del Partenón con el fin de simbolizar la unidad política pues allí normalmente se retrataba el acto de tejer pero, en este caso, aparece un prominente tejido terminado, lo cual debe ser interpretado no sólo como un objeto, sino como una metáfora más grande sobre la fábrica de la ciudad y la familia ateniense (Bundrick; 2008: 326).

<sup>537</sup> Cfr. *Phdr.* 248d-249a, donde cada alma ama un determinado objeto o, en todo caso, grupo de Formas a las que aspira a imitar, como el *philosophós* o *philokalós*, o el *philonomós*, etc...

sólo quien pueda dividir y sintetizar correctamente (eidéticamente) podrá entrelazar y separar correctamente, tanto funciones como obras y caracteres en el mundo de la *pólis*.

Queda pendiente la respuesta a la segunda pregunta: ¿cómo se realiza el entrelazado? Para llegar en este caso a la respuesta seguiremos a Platón en el *Político*, pero manejando tres hipótesis complementarias entre sí. Nuestra propuesta es que el entrelazado o tejido puede “leerse” de tres modos: primero, como coordinación funcional de actividades, segundo, como formación de ciudadanía y, por último, como creación y conservación del *érgon* que es la *pólis*.

#### 5.4.1. El arte de tejer como coordinación funcional

Si nos basamos en el análisis predominante en este capítulo, es decir, la separación eidética de la política respecto de sus rivales, la respuesta a la pregunta ¿cómo se realiza el entrelazado? tendría que ser: coordinando la pluralidad de *téchnai* a través de órdenes cuya autoridad descansa en el saber. En efecto, la política entrelaza las actividades particulares al coordinarlas en función de un objetivo común, la resolución de los asuntos comunes: “como ocurre en el arte del tejedor que, manteniéndose junto a los cardadores y otros operarios encargados de disponer los demás preparativos anteriores a su propia labor de urdimbre, los gobierna y dirige, indicando a cada uno vaya cumpliendo el tipo de tarea que juzga apropiadas para su peculiar misión de entretejer” (*Plt.* 308d). De ese modo garantiza la interdependencia funcional de las actividades particulares, pero también las optimiza. Ella entrelaza las actividades ofreciendo una dirección y sentido únicos a través de su función directiva. El entrelazado es así una organización inteligente de la *dýnamis* de cada *technē* particular en función del todo. Ya hemos visto el argumento platónico de que las ciencias particulares no pueden realizar por sí mismas esta discriminación.<sup>538</sup> Esta coordinación teleológica de las actividades podría ser interpretada, entonces, desde una perspectiva puramente pragmático-funcional.

Pero ya Platón se ha pronunciado anteriormente de modo suficientemente claro acerca de la finalidad moral del gobernante, con lo cual podemos saber que la coordinación o entrelazamiento de la política no se limita a los objetivos pragmático-funcionales.<sup>539</sup> Y, no obstante, cuando nos explica el entrelazado como un “tejido de caracteres” también se mueve *aparentemente* en el plano pragmático. En efecto, Platón añade al ya conocido tema de las actividades técnicas el de los caracteres éticos. Y nos muestra que el ejercicio desproporcionado de las virtudes produce una enfermedad (*τὰ μέγιστα νόσος συμβαίνει* – 307d), que es muy grave para los asuntos de la *práxis*: la discordia (307d). No es funcional a la *práxis* la desproporción, como cuando la valentía excesiva de un *anēr* se convierte en foco permanente de guerra y destrucción, o cuando más tranquilidad de lo necesario acaba incapacitando al pueblo para defenderse de sus enemigos.<sup>540</sup> Se nos está advirtiendo que los asuntos de la *práxis* requieren balancear los opuestos. La política no debe únicamente coordinar actividades y *téchnai* para que concurren a fines comunes, al *hólos* (cfr. *Plt.* 307e), también debe entrelazar tanto los caracteres como sus virtudes correlativas. Para Platón la presencia multifacética de virtudes y caracteres no es por sí misma un haber positivo para la

<sup>538</sup> Cfr. *Plt.*, 304a-305c.

<sup>539</sup> Cfr. *Plt.* 297ab. La única condición que debe cumplir el político es guardar a los ciudadanos y salvarlos haciéndolos mejores, distribuyendo la justicia de modo sabio y prudente.

<sup>540</sup> Cfr. *Plt.* 307e.



vida de la *pólis*, a menos que sean tomados como la trama y la urdimbre que necesitan ser ajustados a la conveniencia y luego enlazados entre sí:

a los caracteres que propenden más bien a la fortaleza, <el arte política> los considera en su recio modo de ser como de la naturaleza de la urdimbre; y de los inclinados a la moderación se sirve como de elemento graso o muelle, o, para atenernos a nuestra comparación, como de hilos de trama, y, siendo las tendencias de los unos contrarias a las de los otros, intenta en algún modo y procura la ciencia real ligarlas y entretrejerlas. (*Plt.* 309b)

Por ello concluye que

en esto sólo consiste toda la tarea del real arte de tejer: jamás dejar que se aislen los caracteres ecuanímenes de los enérgicos antes bien, trenzarlos con comunes pareceres, honores, glorias e intercambio de garantías, combinando con ellos un tejido flexible, y, como se dice, bien trabado, para así confiarles siempre en común las magistraturas en las ciudades (*Plt.* 310e).

Tampoco hay que olvidar que el arte política realiza un *érgōn*.<sup>541</sup> Platón ha introducido en el diálogo el lenguaje de la producción no sólo por la referencia a las *téchnai* sino también a la *poiēsis* y sus condiciones esenciales (*metrētikē*). En el último capítulo que nos ocupará se vislumbra la noción de ciertas condiciones pragmáticas de toda *poiēsis*. Para que la producción sea exitosa es necesario contar con la *metrētikē*, de otro modo no se consigue el bien del *érgōn* (*télos* último de la producción). Esta *metrētikē* garantiza que la obra sea realizada según los criterios de la conveniencia (por ejemplo, en cuanto a los ingredientes o material del producto).<sup>542</sup> En la medida en que la política es presentada como una tarea *demiúrgica*—si bien mediatizada por los *ergatikoí*— ella también debe atenderse a los criterios de la conveniencia y la medida, si es que aspira a un producto funcionalmente viable.

#### **5.4.2. El arte de tejer como formación cívica**

Sería inadecuado reducir el valor del arte política a una mera capacidad de coordinación eficaz. Ocurre que hemos querido aislar el aspecto funcional de la actividad política, que está presente como elemento básico, necesario pero no suficiente en la comprensión de la política. Platón no confunde la política con un arte de negociación o estrategia para lidiar con los intereses particulares, buscando meramente neutralizarlos. De ahí que no sólo Pisistrato, claro negociador de intereses, sino también Pericles, fueran ante los ojos de Platón malos políticos que no pudieron realmente “solucionar” el problema de la *stásis*. En principio, la conveniencia pragmática no es el enfoque privilegiado de Platón. En todo caso, su retórica es moral, y por ello las actuaciones más discutibles, como cuando el político sabio pone su arte por encima de la ley, las justifica Platón en nombre del bien de la *pólis* y no por la mera eficacia: “... haga o no haga caso de leyes escritas, con tal de que obre beneficiosamente

<sup>541</sup> Cfr. por ejemplo *Plt.* 310e: τοῦτο γὰρ ἐν καὶ ὄλον ἐστὶ βασιλικῆς συνφάνσεως ἔργον.

<sup>542</sup> Ello se vislumbra cuando el extranjero problematiza preguntando: “Si puede darse que una de las ciencias combinatorias componga de grado cualquier producto de sus propias realizaciones ... a base de partes malas y buenas, o bien toda ciencia, sin excepción desecha en lo posible las partes malas, mientras recoge las adecuadas y útiles, y con éstas ... reuniéndolas todas en un conjunto único logra así crear una sola cosa con su propiedad y especie (*Plt.* 308c).

<porque> este debe ser para tales casos el único criterio certísimo por excelencia de la recta administración de la *pólis*” (Plt. 296e). El *télos* es pues una buena *pólis*.

Es precisamente en sintonía con este *desideratum* moral de Platón que nos ha interesado en este capítulo mostrar la necesidad del tránsito de la *trophē* a la *epiméleia*. Así, el puntual objetivo de garantizar la concordia y evitar la contradicción, si bien son esenciales para la *eupraxia*, no son todavía el fin completo y perfecto de la vida política.<sup>543</sup> Cuando se trata de “la política para nosotros verdadera y ajustada a naturaleza” (cfr. Plt. 308c) es imprescindible interpretar el cuidado en un sentido moral fuerte. De ahí que el modelo pastoral haya sido superado por Platón, puesto que el pastor no entrelaza, sólo preserva la multitud, la cual puede por esa misma razón ser fácilmente engañada por predadores y convertida ella misma en predadora de otras manadas indefensas. El entrelazado de la política ha de tener pues una virtud que le haga capaz de crear una *comunidad moral*. El pastor conserva la manada, el político crea ciudadanos.

Debemos considerar que Platón presupone la primacía moral de la *pólis* y que el hombre es un animal político, es decir, un ser cuyas virtudes y plenitud dependen del desarrollo de una ética cívica. Pero este supuesto no involucra, para él, la autonomía moral de los individuos. La virtud política suprema es la justicia holística, algo que sería perfecto de no ser porque depende del supremo director del entramado, cuyos hilos se han de dejar entrelazar pasivamente. No es que Platón no se interese en formar al individuo en virtudes. El entrelazado político crea un tejido moral que saca al ciudadano de la materia meramente animal humana lo mismo que el escultor a la bella figura de mármol.<sup>544</sup> Pero se trata más bien de virtudes éticas, de caracteres, es decir, de formas de ser adecuadas para *koinōnein* (para formar comunidad). No hay una preocupación, de tipo socrático, porque los individuos se hagan personas moralmente buenas. Es por esto que, ya al final del diálogo, Platón ofrece una descripción de cómo se tejen entre sí los caracteres éticos, más que de las actividades intra-políticas. A través de las órdenes a los auxiliares y sus *ergatikói*, el político entreteje a la *pólis*. Lo hace a través de la educación y la legislación, la justicia y la fuerza (de la *peithō* o *bía*), es decir, las artes diaconales. Platón lo expresa diciendo que la política teje uniendo con “lazos divinos”, es decir, espirituales: “en esto consiste toda la tarea del real arte de tejer: jamás dejar que se aislen los caracteres ecuanímenes de los enérgicos, antes bien, trenzarlos con comunes pareceres, honores, glorias e intercambio de garantías, combinando con ellos un

<sup>543</sup> Si así fuera, bastaría proceder como lo hacía Pericles, es decir, utilizando estrategias conciliatorias y negociaciones que neutralicen las facciones para lograr estabilidad y gobernabilidad, mas descuidando el aspecto del mejoramiento moral y cívico.

<sup>544</sup> Respecto a este punto, nos mostramos parcialmente de acuerdo con la interpretación de Griswold. El autor sostiene, de modo que no nos parece probado por el diálogo platónico, que después del mito cosmológico Platón abandona la categorización de la política como *epistēmē gnostikē epistēmē* (en la primera parte del diálogo) para optar por categorizarla como *epistēmē praktikē* o *poietikē*. Afirma que se trata más de *poietikē* que de *praktikē* porque “trae algo al mundo”. Contrasta por ello la primera definición, de la política próxima a la matemática, con la segunda definición, de la política próxima al tejido (*poiēsis*) (Cfr. Griswold: 1989: 166). Esto no se sostiene porque Platón mantiene hasta el final de *epistēmē gnostikē*. Por otro lado, es cierto que hay cierta imprecisión en los términos (*epistēmē, praktikē, poietikē*) y también es verdad que la ciencia política, sin perder su status de *epistēmē gnostikē*, es calificada como *epitaktikē*, característica a través de la cual “se hace práctica” o, más exactamente”, *poiētika*. Sólo con esa precisión podemos estar de acuerdo con Griswold, cuando sostiene que la política “produce ciudadanos”, al extraer de su “naturaleza” una “segunda naturaleza” que es la ciudadanía (cfr. p. 168).

tejido flexible, y, como se dice, bien trabado, para así confiarles siempre en común las magistraturas en las ciudades” (*Plt.* 310e).

Es visible la fuerza rectora del paradigma del tejido. Platón lo utiliza para mostrar cómo, al igual que el jefe del taller de tejido, el político también se sirve de ciencias cooperativas (*sunaitíai*), auxiliares y diaconales (*aitíai*) para su entrelazado de caracteres y virtudes. En analogía con el tejedor, que requiere de las ciencias productoras de *órgana*, la política tiene como “condición previa” recurrir a ciencias auxiliares que le proporcionen dicho material. El paradigma del tejido ofrece el modelo de una ciencia directiva que ordena a sus operarios la producción del *érgon*. Igual que el tejedor ordena a sus cardadores, la política “conservando... la autoridad propia de su función directiva” indica a los educadores el tipo de ejercicios con los cuales prepararán el “material” para el tejido político (cfr. *Plt.* 308e). Ellos deben educar para producir un determinado carácter (ἦθος) y virtudes buenas y propicias para ser parte del entramado. Así, la política, como el tejido, también realiza su “cardado”, actividad previa y separadora, propia de una ciencia cooperativa: “... a quienes resultan incapaces de compartir un carácter valeroso y prudente, y las demás tendencias que conducen a la virtud (πρὸς ἀρετήν – 308e), antes bien, se dejan arrastrar a la impiedad, la insolencia y la injusticia... el arte real los rechaza, condenándolos a muertes, destierros y los más infamantes castigos (*Plt.* 308e-309a). Y habiendo sido seleccionado, el material bueno es todavía probado como con juegos “... y después de la prueba los entregará a los capacitados para educar y servir a esa misma función, gobernando y dirigiendo ella misma...” (*Plt.* 308d). La actividad formativa es fundamental para preparar la “materia” política:

eso mismo... hará la ciencia real con todos los que crían y educan conforme a la ley; conservando aquella la autoridad propia de su función directiva. No consentirá la práctica de ningún ejercicio, sino aquel en que alguien trabaje y concluya algún carácter apropiado para su propia combinación, y este es el único tipo de formación que aconsejará; más, a quienes resulten incapaces de compartir un carácter valeroso y prudente, y las ideas tendencias que conducen a la virtud, antes bien, se dejan arrastrar a la impiedad, la insolencia y la injusticia movidos por la violencia de un perverso natural, el arte real los rechaza... (*Plt.* 308e).

Citamos esta idea porque al final resulta irónico que, habiendo reconocido la intención de Platón respecto de la creación de la *pólis* como un todo moral y, en relación con ello, habiendo manifestado nosotros que una perspectiva estrictamente funcionalista era inadecuada a su punto de vista, no obstante parece innegable que el balance final nos deja un resabio de funcionalismo en el que, a la larga, la “moralidad” del individuo cuenta menos que la estabilidad y unidad del todo. En efecto, Platón afirma que la actividad del entrelazado se realiza de dos modos: primero: “liga con divina atadura la parte inmortal que hay sus almas” (309c); segundo, liga la parte animal con lazos humanos. La primera de ellas, la educación, se realiza básicamente a través de las leyes. Estas han tenido siempre en el mundo griego antiguo una función formativa de tipo ético-político. Platón no ofrece en este diálogo ninguna descripción sobre este tema específico. La segunda forma, la ligadura animal, hace referencia, al menos en parte, a los matrimonios preparados en Kalípolis con fines eugenésicos (cfr. *Plt.* 310b). Pero las leyes no son necesariamente concebidas como normas sujetas a un proceso de reflexión moral autónoma, sino que son internalizadas gracias a una *paideia* que no duda en apelar a las narraciones de mitos y mentiras útiles, con tal de persuadir a los individuos a adquirir las virtudes que el gobernante sabio reconoce como naturales en

ellos y funcionales al tejido político. Esta descripción se conecta con la tercera y última pregunta: qué clase de tejido brinda la política (ποῖον ... ὄφρασμα - cfr. Plt. 306a).

#### 5.4.3. El entramado: la *pólis* orgánica.

Platón tampoco llega a responder esta tercera pregunta. Nosotros hemos sugerido que la interpretación correcta es que el tejido es la *pólis* misma como comunidad cívica. Este es el *érgōn* del político, y es producto de la *symplokē* de caracteres a través de la educación y las leyes; es producto también de la *symplokē* de actividades coordinadas en función de fines comunes. Si pretendemos mantener a la política bajo el principio rector del paradigma del tejido, nos veríamos forzados a equiparar a la *pólis* con el vestido. Al parecer, el foco de atención de Platón estaba en la actividad combinatoria y directiva, pues en ello reposaba la justificación de la realeza de la política, el fundamento de su legitimidad frente a los otros pretendientes. Pero que éste fuese el objetivo argumentativo básico de Platón no descarta la viabilidad de la analogía señalada aunque Platón mismo no la desarrolla. Mal que bien, el vestido pertenece a una de las *téchnai* cooperativas, que proveen la base material de la vida de la *pólis*, concretamente pertenece a la categoría de “defensas” (cfr. *Plt.* 279e). De modo análogo, las leyes son una especie de defensa para el individuo que nace en el seno de una *pólis*. Ellas son la sustancia del cuidado moral, pues lo han engendrado (*ἐγεννήσαμεν*), nutrido (*τροφήν*) y educado (*παιδείαν* – Cfr. *Cri.* 50d), a través de ello forman su carácter ético y lo resguardan de la posibilidad de devenir un ser moralmente malo, como es el caso de las *póleis* de constitución democrática y tiránica, según nos enseña la moral de los libros VIII y IX: de la *República*.

En todo caso, lo que sí podemos observar como resultado más evidente es que el todo de la *pólis* resulta una comunidad ética con tintes de sistema funcional. Es una comunidad ética, porque la idea principal es que se comparta un solo *ethos*. Pero no es una comunidad que aproveche la enseñanza moral socrática, es decir, la exigencia de no reconocer ningún otro principio que no sea el que proviene del *béltistos lógos*. En ese sentido, Platón hace suya la importancia vinculante y estructurante de las leyes: ellas son cruciales para crear y conservar la unidad política, pero no parece adecuarse al llamado socrático al sobreponer el pensamiento crítico a la vigencia de las leyes. La crítica es, al parecer, privilegio único de los filósofos. Resulta por ello irónico ver a Platón sacrificando su pasión crítica e investigadora con tal de proteger la estabilidad de la *pólis* y sus leyes.

Sea como fuere, queda claro que para Platón la política o ciencia real vela por el cuidado del hombre a través del cuidado de la *pólis*, su espacio protector. La *pólis* platónica se asemeja más al reino de Krónos que al de Zeus, pues en ella el rey científico es un pastor que distribuye la justicia basado en su saber. En cuanto a la *pólis* como *érgōn* ella es, decíamos, un entramado. La imagen de la tela tejida fue un ícono con el que la democracia griega simbolizaba la armonía de la ciudad, pero quizá nadie tomó tan en serio como Platón no sólo la idea de unidad política, sino la de la necesidad de producir dicha unidad a través de un entrelazamiento que sujete a los individuos convirtiéndolos en parte de un todo orgánico. A diferencia de las concepciones sofísticas, donde la homología política no implicaba más que un consenso que se produce y reproduce a través del discurso, en Platón la *pólis*-entramado es un artefacto de mayor densidad ontológica:

Digamos, pues, que aquí está el final de la tela tejida por obra de la acción política en el temple de los hombres enérgicos y los ecuánimes, una vez que, uniendo sus vidas por la

concordia y amistad, los conjuga la ciencia real, logrando así el más espléndido y magnífico de todos los tejidos, y abrazando a los demás en las ciudades, sin excepción, a esclavos y hombres libres, los reúne estrechamente en esta trama, y sin dejarse atrás nada de cuanto conviene a la posible felicidad de una ciudad, la gobierna y preside. (*Plt.* 311c)



**CAPÍTULO 6**  
**ENTRE LO EXACTO Y LO SUFICIENTE:**  
**DESCENSO DE LA MEDIDA DESDE LA ESENCIA HACIA LA GÉNESIS**  
**POLÍTICA**

*Y dicen los sabios, Calicles, que a cielo y tierra, a dioses y a hombres, los mantiene unidos la comunidad y la amistad y el orden, y la moderación, y la justicia, y a esta totalidad llaman por eso kósmos, compañero mío, no desorden ni incontinencia. Tú, en cambio, me das la impresión de no prestar atención a estas cosas, a pesar de ser sabio, sino que se te ha escapado que el equilibrio geométrico tiene un gran poder entre los dioses y los hombres, y en cambio, tú piensas que hay que ejercer el exceso. Y es que te desprecupas de la geometría. (Gorgias, 507e-509a)*

Finalmente, luego de un recorrido por diversos temas que se estructuran en el diálogo *Político*, en esta sección queremos concentrarnos en el concepto de μετρητική. Suponemos que dicha noción es clave para entender la comprensión platónica de la ciencia política y que debe ser importante para aclarar en qué sentido lo matemático juega un papel respecto de aquélla. Recordemos que, en el contexto del diálogo, la política ha venido disputando, cual Odiseo contra los pretendientes de Penélope, con una serie de rivales que aspiraban al título de la ciencia real. Para lograr claridad discriminadora, el extranjero había propuesto un paradigma de la política, el tejido. Al exponer dicho ejemplo, no obstante, la conversación se extendió demasiado, dando ocasión a que se introduzca la noción de *metrētikē*.<sup>545</sup> Esta circunstancia hace legítimo preguntarse: ¿aparece el concepto de un modo contingente, simplemente para resolver el problema casi trivial de la extensión de cosas como discursos o trozos de tela? ¿O es que se trata de la presentación de un concepto más importante de lo que aparenta, en el sentido de ser esencial para la política y algo más? Proponemos que se trata de lo segundo y que por ello la *metrētikē* cumple un papel determinante para dirimir el pleito entre los rivales del político. No obstante, esto plantea una dificultad. Parece difícilmente discutible que la creencia más firme de Platón es que la *conditio sine qua non* de la auténtica política es el conocimiento de una ciencia tal como la que describe en la *República*, en la cual la dialéctica tiene el *status* de *epistēmē* suprema. Entonces, ¿implicaría ello que su pensamiento ha variado en el *Político* dando protagonismo a la *metrētikē*? Nosotros pensamos que no hay un cambio radical y que la dialéctica no ha perdido ese rango de condición fundamental, pero el caso es que en el *Político* Platón se interroga por las condiciones de la política en la temporalidad de la *praxis* o *poiēsis*, es decir, está pensando realmente en el *arte*

<sup>545</sup> Cfr. *Plt.* 283b.

política, el arte de crear y conservar la comunidad política y esto, necesariamente, exige a la *metrētikē* sin menoscabo de la dialéctica. Así pues, proponemos que lo que Platón sugiere es que la política es *ciencia* de medir según medidas objetivas y *arte* de medir según el justo medio y lo oportuno para crear las condiciones de la vida práctica sobre una base científica. Se trata de dos intensidades de una misma realidad. Además, afirmamos que la posible tensión entre dialéctica y *metrētikē* es un reflejo de la tensión intrínseca a la concepción platónica de la realidad política, la cual se da entre dos polos, el de la perfecta realidad eidética y el de la corporalidad temporal e imperfecta.

Recordemos que una motivación de este trabajo era determinar hasta qué punto aciertan quienes como Aristóteles criticaban a Platón por “confundir” el razonamiento práctico con el matemático.<sup>546</sup> Con respecto a este punto, nuestra hipótesis es que se puede afirmar que Platón no se coloca en una tradición matematizante de la política sólo si entendemos el término “matemática” en el sentido corriente en su tiempo o en el que le dan sus críticos contemporáneos, es decir, identificando la *mathematikē* platónica con la matemática como régimen de uniformidad cuantitativa. No obstante, si por ella entendemos un tipo especial de matemática, la que Platón desarrolló en su *Academia*, entonces reconocemos que sí tenía una aproximación matemática a la política. Al comprender la naturaleza *sui generis* del concepto matemático de Platón puede comprobarse que los argumentos críticos no son aplicables.

La hipótesis anterior se relaciona a nuestra inquietud por la tradición interpretativa que, siguiendo la huella de Aristóteles, acusa a Platón por borrar la heterogeneidad de la *praxis* al subsumirla en el paradigma matemático. Pero lo que podamos comprobar sobre este punto es dependiente de otro más importante, el relacionado a la *metrētikē*. Con respecto a ella, sostenemos en primer lugar que Platón utiliza de modo natural en el lenguaje griego los términos *metrētikē* (arte de medir), *logistikē* (arte de calcular) y *mathematikē* (la disciplina del número, las dimensiones y el movimiento). Lo crucial no es esmerarse en esas distinciones obvias, sino en la forma de concebir el contenido de estas artes.

Así pues, en el *Filebo* Platón aborda las diferencias importantes. Por un lado, distingue entre artes exactas e inexactas, admitiendo grados entre estos dos extremos. El criterio de exactitud lo ofrece la presencia o ausencia del número y la medida. Por ejemplo, el tocar flauta suele ser un arte poco exacto, dependiente de la rutina y el ensayo; la construcción no lo es porque se apoya en número y medida. Cuanto más se acerquen a estas últimas, las artes serán más exactas y científicas. Por ello, “si se apartan de todas las ciencias las del número, medida y peso, lo que quedara sería, por decirlo así, nulo”, es decir, mera conjetura (*eikasía*), ensayo y error (*empeiria*) y entrenamiento (*tribē*) (*Phlb.* 55e). Observemos respecto de esta distinción que, por un lado, es gradual, de modo que las artes pueden aproximarse a la exactitud en tanto y en cuanto incorporen el número y la medida. Por otro lado, queda evidenciada la primacía que estas últimas tienen precisamente en virtud de su capacidad para garantizar científicidad. El constructor obtiene precisión con sus reglas y cuadrantes, el músico “... porque no ajusta sus armonías por medida, sino por práctica de la conjetura, (...) tiene en consecuencia un importante ingrediente de inseguridad y escasa seguridad” (*Phlb.* 56a). Con esto, Platón no manifiesta una idea radicalmente nueva, sino propia del sentido común griego para el cual “calcular es conocer”. Pero también es verdad que en su pensamiento lo matemático obtendrá la calificación de conocimiento autoritativo, por la confiabilidad debida a la precisión del

<sup>546</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1094b15-20.

*arithmós*.<sup>547</sup> En *Phlb.* 56c Protarco entiende que la más exacta de todas las técnicas es la aritmética (*Phlb.* 56c). Tomando como referente la determinación y precisión del *arithmós*, muestra Platón que los saberes pueden ser diferenciados y jerarquizados según grados de exactitud (*ἀκρίβεια*). Así, la ciencia del número y la medida, la matemática, se muestra como un saber transversal a todos, en tanto puede presentarse en ellos garantizando precisión.

No obstante, la diferencia anteriormente señalada no es la más relevante ni la última.<sup>548</sup> La diacrisis fundamental para Platón es más bien interna a la matemática, es decir, aquella que separa entre matemática corriente y filosófica, entre metrética corriente y filosófica. Hay pues dos aritméticas, como también dos logísticas y dos metréticas (*Phlb.* 56de). No hay que confundir matemática con *metrētikē*, pues vemos que se las menciona por separado, sobre todo si se trata de sus versiones vulgares. Obsérvese que ahora el círculo se reduce para incluir sólo disciplinas del ámbito matemático (en el pasaje se mencionan exclusivamente la aritmética, logística y metrética). Aunque la justificación de la división parece ser la misma que antes, en este pasaje se está usando un criterio diferente. En la primera distinción (*Phlb.* 55e) se invocaba como criterio de diferenciación la presencia o ausencia de un compromiso empírico (o la presencia o ausencia de matemática). En el pasaje 56de, a pesar de que afirme que la diferencia radica en que la aritmética vulgar cuenta unidades desiguales mientras que la otra maneja cantidades iguales, el argumento justificatorio no reposa en la abstracción, sino en el modo de concebir la naturaleza y contenido de tales disciplinas. Una forma es vulgar y tradicional, otra es “filosófica”. No se trata de ser abstracto o empírico, práctico o teórico únicamente, sino de la naturaleza del objeto temático.<sup>549</sup> La geometría de Teodoro podría ser un ejemplo del primer caso, pues su condición de ciencia teórica no le impide ser una disciplina abordada de modo no filosófico, vulgar, “aplicado”. La geometría que Platón menciona escuetamente en *Gorgias* 508a sería, en cambio, el tipo de matemática filosófica sugerida en *Filebo* y que, según la *República*, carga con la responsabilidad de acceder al Ser.<sup>550</sup>

En conclusión, la diferencia relevante no se da entre lo teórico y lo empírico, sino a nivel de lo teórico. La *metrētikē*, en tanto arte de medir, no es *theōría* pero está vinculada a ella. Se le aplica por tanto la misma diferenciación. Esto es a lo que se refiere *Político* 283c, donde se propone lo que aquí denominamos “primera” y “segunda *metrētikē*”. La primera corresponde a o se asocia con la matemática vulgar o tradicional del *Filebo*. La segunda es la que interesa a Platón y es de naturaleza filosófica. Sin embargo, no basta concluir simplemente con esto, pues faltaría determinar qué es lo que, para Platón constituye la genuina filosofía. Por lo pronto, sugerimos que se trata de aquella metrética ligada a la matemática filosófica que Platón enseñaba en la *Academia* y que tenía alcance moral y axiológico.

<sup>547</sup> Con el flautista sucede otra cosa: “... porque no ajusta sus armonías por medida, sino por práctica de la conjetura, y toda modalidad de música que busque la medida de la cuerda pulsada por conjetura, tiene en consecuencia una importante ingrediente de inseguridad y escasa seguridad” (*Phlb.* 56a).

<sup>548</sup> Que no es la más elevada lo evidencia la observación de Sócrates “Pero Protarco, la capacidad dialéctica renegaría de nosotros si ponemos otra técnica por delante de ella” (*Phlb.* 57e).

<sup>549</sup> Que hay esos dos criterios de diferenciación que señalamos lo confirma la pregunta de Sócrates: “¿No había descubierto ya antes que una ciencia difiere por su objeto y también por ser más o menos precisa?” (*Phlb.* 57b).

<sup>550</sup> En el pasaje que examinamos se concluye que las matemáticas filosóficas son las más claras (*saphés*), precisas (*akrībeia*) y verdaderas y aunque, según *República*, las matemáticas correctamente entendidas conducen al Ser, aquí se aclara que es la dialéctica la más elevada por ser “el más verdadero conocimiento relativo al ser”. (*Phlb.* 58a).



Con respecto a la segunda *metrētikē* que acabamos de mencionar tenemos una hipótesis más. Hemos dicho que se relaciona con la matemática filosófica, un tipo de matemática en la cual el número debe tener densidad ontológica y axiológica. Y, como además Platón la describe como el tipo de *metrētikē* que mide “según esencias”, podemos afirmar que se trata de una forma de medir según estándares absolutos y objetivos. No obstante, sostenemos que en tanto Platón ofrece no una sino varias formulaciones de esta segunda *metrētikē*, se hace evidente la presencia de una ambigüedad en el concepto. La segunda *metrētikē*, según nuestra hipótesis interpretativa, se despliega en un espectro que va desde una concepción esencialista hasta una más próxima a la realidad de lo contingente y contextual. Así, la segunda *metrētikē* aparece entre lo eidético y lo empírico. La señalada característica está relacionada a la polaridad constante que hemos venido observando a lo largo del diálogo *Político*. En resumen, esta segunda *metrētikē* puede ser entendida como una matemática ontológico-axiológica, que mide según las esencias (número) pero, sin perjuicio de esto, la *metrētikē* también presenta una forma ligada a lo empírico, tratándose de la dimensión pragmática de todo traer al ser o *poiēsis*, términos en los cuales Platón formula el objetivo de la política. Esto es así porque el arte político es, para Platón, el arte de la producción de un tejido que es la *pólis*. Producción es un concepto más indicativo que *práxis* porque implica ese traer al ser lo que no es, desde el ser de las formas. En otras palabras, pone en juego la relación entre dos caras de la realidad: lo eidético y lo corpóreo.

En lo que sigue nos dedicaremos a argumentar a favor de las hipótesis planteadas, apoyándonos en una lectura directa de los pasajes relevantes del *Político*, pero en confrontación con otros lugares donde nuestro concepto aparece. Parte importante de nuestro desarrollo consistirá en un análisis detallado de las seis formulaciones de la segunda *metrētikē*. Hemos dividido este capítulo en tres partes. En la primera intentamos retomar un tema desarrollado en capítulos anteriores, con el fin de clarificar el *status* epistémico de la política. Creemos que este paso es necesario porque sabiendo cómo define Platón a la política y qué espera de ella podremos determinar con mayor precisión su nivel de compromiso con la *metrētikē*. La segunda parte se dedica a contextualizar el concepto de *metrētikē*, principalmente en relación al *Político*, pero también con respecto a otros diálogos donde se toca la misma temática. En esta parte analizamos con cierta profundidad el lugar de lo matemático en el pensamiento de Platón con la finalidad de esclarecer su relación o no con la *metrētikē*. En tercer lugar, abordamos las seis formulaciones de la *metrētikē*, tal como aparecen en el *Político*. En este caso hemos considerado necesario también acudir a otros diálogos que permitan ampliar nuestra comprensión del concepto, especialmente a la *República*, el *Filebo* y el *Timeo*. Finalmente, esperamos que con este desarrollo estaremos en capacidad de demostrar cuál es el lugar de la *metrētikē* en la concepción de la política de Platón a partir del diálogo *Político*, y de determinar si esta última es de tipo matemático y en qué sentido.

### 6.1. LA EPISTĒMĒ POLITIKĒ, SUS DETETERMINACIONES Y FUNCIONES.

Platón comienza el diálogo *Político* con el supuesto de que la política es *epistēmē*. Este es su punto de partida para la definición eidética del político.<sup>551</sup> Empezaremos analizando qué tipo

<sup>551</sup> Es decir, que es conocimiento cierto y demostrado a diferencia de la mera *dóxa* infundada e incierta (cfr. *Plt.* 301a-b). Casi finalizando el diálogo Platón sigue hablando de *epistēmē politikē* (cfr. *Plt.* 292c, 305d). En realidad, el hecho importante no es que Platón la denomine a veces *epistēmē* y a veces *technē*. Ambos términos denotan para él conocimiento autoritativo y demostrado. Lo crucial es si Platón se desliza desde lo teórico hacia lo práctico-poético.

de *epistēmē* es la política basándonos en las determinaciones que intervienen en el primer intento de definición dialéctica del político. Nuestra hipótesis respecto a este punto es que aunque Platón introduce expresamente un concepto teórico de política, según el cual ella debería estar separada del interés técnico de organizar una *pólis*, a la larga nos muestra un saber teórico que se involucra *mediatamente* en la *poiēsis*. Esta orientación parece pertenecer a la *dynamis* propia del saber teórico supremo, así como a la del filósofo, sintetizador de la idea y la materia.<sup>552</sup> Veremos luego que es precisamente en la medida en que semejante planteamiento lleva a una articulación de teoría y *poiēsis* que el concepto de *metrētikē* se hará pertinente y necesario. Así pues, creemos importante aclarar la naturaleza de la ciencia política para comprender mejor el rol que la *metrētikē* cumple en ella.

Cabe señalar, antes de entrar en el asunto, que la determinación epistémica de la política no sólo requiere deslindar si se trata de ciencia teórica, práctica o poética, sino que además se suscita el problema de su viabilidad. Así, aunque el objetivo del diálogo es definir el *eidos* de la ciencia política (*Plt.* 258b), se ha observado que no queda claramente establecido qué se busca: ¿Se trata de definir al político ideal e inalcanzable, al político familiar que pasea por el ágora o al político perfecto pero raro, difícilmente conseguible? Lo mismo sucede para la política: ¿se persigue la política ideal, divina y por tanto sobre-humana o una humanamente conseguible? Muchos lectores han experimentado estas perplejidades considerando que deben optar por una de las alternativas.<sup>553</sup> Nuestra hipótesis es que en el diálogo hay una polaridad no resuelta, pero no por deficiencia del planteamiento conceptual. La tensión entre lo ideal y lo real no está destinada a resolverse con un juicio favorable a uno de los extremos. Más bien, esta polaridad constituye la estructura de la realidad, en la cual lo inteligible y perfecto informa y organiza a la materia sensible. En ese sentido, la política ha de resultar el arte o ciencia de las formas perfectas que el político, como demiurgo y, sobre todo, como sabio, intenta imponer a los asuntos humanos que, por su natural contingencia e inestabilidad, se le resisten. Platón nos presenta la idea y la realidad empírica de la política y, en el medio, al rey filósofo como mediador experto entre esas dos dimensiones, el *daimōn* protector de la obra bella: la *pólis*.

<sup>552</sup> En *República* Platón hace referencia al nacimiento de una *anankē* que impulsaría al filósofo a moldear no sólo a su propio ser a la luz de las Formas, sino también a la *pólis* misma, para hacerla virtuosa (cfr. *R.* 500d). Ello debe corresponder además a la “naturaleza” del filósofo que, en tanto *daimōn* o intermedio entre el cielo eidético y la tierra sensible, tiene el *ērōs* de engendrar belleza, es decir, sintetizar idea y materia.

<sup>553</sup> Cfr. Griswold, 1989. “Politikē Episteme in Plato's Statesman”. ANTON, John P. PREUS, Anthony, Eds. *Essays in Ancient Greek Philosophy. Plato*, III. New York. State University of New York; p.163. El autor cree encontrar en el diálogo una dualidad, que interpreta como aquella que se establece entre el político divino y el humano. La asocia con el mito cosmológico afirmando que la edad de *Krónos* representa el gobierno divino, super-humano, donde el gobernante es omnimodo y omnisciente mientras que la edad de Zeus representa al gobernante humano, falible (p. 165). Nosotros no estamos totalmente de acuerdo con su interpretación porque ésta busca mostrar que la política que Platón propone está más próxima al hombre falible. Para ello se refiere a un pasaje donde Platón afirma que es mejor gobernar considerando la voluntad de los gobernados que despóticamente. De la lectura del *Político*, no obstante, nosotros hemos deducido que Platón más bien defiende al político humano quien, en tanto *dialektikós* es próximo a los dioses. Claramente, percibimos que la evaluación de Griswold es realizada a través del prejuicio moderno de la superioridad de la democracia sobre otros regímenes. Para su lógica, resulta claro que un gobierno despótico y paternal como el de *Krónos* no puede alcanzar una buena calificación moral y, por tanto, da por sentado que él no es respaldado por Platón. No obstante, Platón afirma en el *Político* que el hecho de gobernar con consentimiento o no de los gobernados no es un criterio decisivo de la ciencia política. Por otra parte, encontramos similares tendencias “modernizantes”, que también salen a la luz a la hora de calificar los dos polos, el ideal y el real, en la interpretación de M.S.Lane. Afirma Lane que el diálogo desarrolla un recuento paradójico de cómo el autogobierno imperfecto de los hombres puede lograr algunos rasgos del gobierno ideal cuando el dios se ausenta, por estricta adherencia a la ley, mientras se permanece abierto a la eventual realización de lo ideal. No obstante, deplora la posible aparición del político divino e interpreta la dualidad a favor de la autonomía (cfr. Lane, 1998:10-11).

Como se ha visto en otros capítulos, para definir la política Platón utiliza la dialéctica que procede por medio de divisiones bisectivas. Dicho método presupone escoger un punto de partida el cual, en nuestro caso, es la afirmación de que la política es *epistēmē*.<sup>554</sup> Para proceder a determinar el género se introduce un modelo pastoral. Así, la política es descrita como ciencia de apacentar hombres (*anthrōponomikēn* – *Plt.* 266e) o de crianza del rebaño de bípedos implumes (*Plt.* 267b). No obstante, esta definición será criticada en el curso del diálogo y ulteriormente reemplazada por la que la describe como ciencia del cuidado (*epiméleia*) de los seres humanos. En este capítulo el análisis de cómo se construye esta definición y los problemas iniciales que involucra no conciernen a nuestros objetivos. Lo que nos interesa es comprender qué es y cómo es la ciencia política a partir de sus determinaciones. Platón nos presenta, en la primera parte del diálogo, tres de ellas: la política es *epistēmē basilikē*, *gnostikē* y *epitaktikē*.

### 6.1.1. *Epistēmē basilikē*

La primera descripción y determinación de la política, la que creemos más importante, es que ella es *epistēmē basilikē*.<sup>555</sup> De entrada Platón sugiere la identificación entre el político, el rey, el administrador doméstico (*despótēs*), afirmando que son distintos nombres para quienes comparten la misma *technē* o *epistēmē*.<sup>556</sup> Por *epistēmē* entiende Platón el conocimiento fundado en el encadenamiento argumentativo basado en principios y la conexión teórica con la verdad. Por otro lado, para Platón lo que califica para gobernar es la posesión de la *capacidad* de gobernar, y ésta reposa en quien posee la *epistēmē politikē*. No interesa la posesión fáctica de la suprema magistratura, sino la posesión del auténtico conocimiento político (*Plt.* 259a).<sup>557</sup> Ahora bien, la ciencia política es calificada como *basilikē*, es decir, real. Este calificativo parece obedecer a un presupuesto de Platón, pues en otros diálogos mantiene esa asociación como algo natural. En el *Eutidemo* por ejemplo, Sócrates está en búsqueda de aquella ciencia que provee la felicidad (la ciencia política) y no duda en llamarla τὴν βασιλικὴν τέχνην (*Euthid.* 291c). Se trata de un adjetivo histórico-políticamente conservador, pero que Platón utiliza para comunicar el *status* de primacía absoluta de la política.<sup>558</sup> Dada la supremacía de la *pólis* en la mentalidad de sentido común griego, la política o ciencia política no puede ser pensada más que como ciencia suprema, ya que vela por el todo y el interés común. Pero no se trata sólo de reconocer la primacía del objeto, sino de considerar la eminencia epistémica y especialísima de ese saber, lo cual lo coloca –según

<sup>554</sup> El político es “hombre de ciencia” (ἐπιστημονῶν - *Plt.* 25b). Cfr. también *Plt.* 258b: “Hemos de juzgar también a éste <el político> como uno de los hombres de ciencia, sí o no?”, a lo que se responde afirmativamente.

<sup>555</sup> *Plt.* 259b, 259c, 259d.

<sup>556</sup> *Plt.* 258e, cfr. también 259c. Cfr. además *Eutidemo* 291c, donde Sócrates dice que en un razonamiento dado dieron por supuesta la identidad entre las artes del monarca y del estadista (ἔδοξε γὰρ δὴ ἡμῖν ἢ πολιτικὴ καὶ ἢ βασιλικὴ τέχνη ἢ αὐτῆ εἶναι (291c).

<sup>557</sup> Cfr. también *Plt.* 259b: Extranjero: Por otro lado, la ciencia del verdadero rey ¿se llama “real”? El joven Sócrates. Lo diremos - Extr.: Y el que la posee, sea jefe o particular, de modo absoluto y gracias a su mismo arte ¿no será denominado con razón “persona real”? El joven Sócrates: Es justo al menos.

<sup>558</sup> Castoriadis nos recuerda que la figura del *basileus* en el contexto del siglo V a C. griego era “una curiosidad arqueológica” pero que en el Siglo IV Platón, junto con Isócrates, Jenofonte y Evágoras, lo reivindicó y pretendió “bloquear el proceso histórico” (cfr. Castoriadis: 2002:11). Creemos sin embargo que hay que comprender que la vindicación platónica del rey no obedece a razones de conservadurismo político sino a argumentos de orden filosófico, precisamente aquellos que identifican política y saber supremo y que –lamentablemente para el sentido común democrático actual— condujo a su rechazo de la democracia. Así pues, hay que reconocer, con Castoriadis, que al atacar la experiencia de la *pólis* como auto-institución democrática contribuyó a “destruir el mundo griego” (Castoriadis: 2002: 12).

Platón- a una distancia bastante lejana respecto de las capacidades del ciudadano corriente (sobre todo el demócrata). Al retomar un término que la democracia había relegado a un segundo plano, trata de restituir la jerarquía epistémica en el seno de un contexto, el democrático, acostumbrado a la igualación de saberes y poderes. Nótese que no se trata tampoco de rescatar al antiguo *basileus*, cuya superioridad descansaba en fuerza y linaje, sino de una nueva realeza, la del conocimiento supremo. La política es ciencia real porque es la ciencia suprema y se ocupa del cuidado del todo político.

Advertimos que respecto de lo dicho surge un problema que no podemos abordar sino de modo tangencial. La realeza de la política obedece, decimos, a la primacía de su objeto, que es el todo político. Pero también obedece a que el saber del político no es uno cualquiera sino el más elevado. Ahora bien, el objeto más elevado no es la *pólis* sino el *kósmos* y, más allá del plano de lo físico, el Bien y los principios metafísicos supremos. Ya Platón ha establecido en la *República* que quien quiera resolver el problema político de la justicia y la felicidad debe continuar la investigación hasta los principios supremos.<sup>559</sup> Por eso es que el verdadero filósofo debe seguir una educación especializada, de tipo teórico, apropiándose de un conjunto de disciplinas matemáticas *sui generis*, coronadas con la dialéctica, la cual conduce a un objeto nuevo y diferente: las Formas, los Principios, el Bien. Pero al plantear las cosas de este modo, parece surgir el problema de que el protagonismo es el de la dialéctica y no el de la metrética. Precisamente en este contexto temático de la *República* se adjetiva a la dialéctica no con el adjetivo real (*Basilikē*), pero si como ciencia *suprema*, tal como lo muestra el siguiente pasaje en que Sócrates alaba hiperbólicamente a dicha disciplina: “Y no crees, ..., que tenemos la dialéctica en lo más alto, como una especie de remate (*θριγκὸς*) de las demás enseñanzas, y que no hay ninguna otra disciplina que pueda ser justamente colocada por encima de ella ...” (*ἀρ’ οὖν δοκεῖ σοι, ἔφην ἐγώ, ὥσπερ θριγκὸς τοῖς μαθήμασιν ἢ διαλεκτικῇ ἡμῖν ἐπάνω κεῖσθαι, καὶ οὐκέτ’ ἄλλο τούτου μάθημα ἀνωτέρω ὀρθῶς ἀν ἐπιτίθεσθαι*) (*R.* 534e). Esta apreciación de la altura de la dialéctica se repite en otros pasajes. Por ejemplo, en el *Fedro*, tras describir las operaciones de división y composición eidética que definen la concepción normativa de la dialéctica, Platón describe al filósofo-dialéctico como si fuera una divinidad:

Por mi palabra, Fedro, que estoy enamorado de tales divisiones y reducciones, que le hacen a uno capaz de hablar y pensar. Además: si descubro en alguien aptitud para mirar hacia unidad y capacidad natural para dar una mirada a la pluralidad, lo persigo y sigo sus huellas cual si fuesen las de un dios. Y a los que tal puedan hacer les doy por ahora – Dios sabe si es o no denominación correcta- el nombre de dialécticos. (*Phdr.* 266b)

Así pues, la *epistēmē basilikē*, cuya eminencia depende de su ocupación con lo más elevado desde el punto de vista del objeto y lo más riguroso desde el punto de vista epistémico, coincide con la dialéctica, en la medida en que ella está encargada de producir ese sistema de saber completo y perfecto, ya que toma todos los saberes parciales y los ofrece “...reunidos en una visión general de las relaciones que existen entre unas y otras disciplina y entre cada una de ellas y la naturaleza del ser (*R.* 536e). Este es el conocimiento dialéctico, "porque el que tiene visión de conjunto es dialéctico" (*R.*537a).<sup>560</sup>

<sup>559</sup> Cfr. *R.* 504b.

<sup>560</sup> O también cfr.: “...cuando uno se vale de la dialéctica, para intentar dirigirse con ayuda de la razón y sin intervención de ningún sentido, hacia lo que es cada cosa en sí y cuando no desiste hasta alcanzar, con el solo

Entonces, Platón no sólo reconoce el primerísimo lugar de esta ciencia dialéctica en la jerarquía epistémica, sino que apunta a la tesis de que el verdadero político es el filósofo. En efecto, es plausible que el lector de ambos diálogos (*República* y *Político*) establezca el silogismo: la política es ciencia real, la dialéctica es ciencia real (porque es primerísima), por tanto, la política es dialéctica (o está íntimamente ligada). Sin embargo: ¿podemos legítimamente inferir que filosofía y política son lo mismo y que comparten el mismo objeto? Creemos que la respuesta es negativa. La relación entre filosofía y política no deja de ser problemática. Platón parece notarlo claramente, como si por momentos la coincidencia entre ambas fuera evidente y en otros no fuera así.<sup>561</sup> Platón es consciente de la diferencia de objeto entre filosofía y política, tal como sugiere en *Eutidemo* 306b. Pero la diferencia del objeto no se le presenta a Platón como un problema precisamente por su convicción de que el conocimiento político debe inscribirse en el contexto de un sistema metafísico-cosmológico, que es precisamente aquél que debe tener el que quiera ser un verdadero político. Desde ese punto de vista, la jerarquía parece clara. Es por eso que Platón propone un rey calificado como filósofo, y exige que éste se apropie de τὸ μέγιστον μάθημα (*R.* 505a). Entonces, Metafísica y Política no pueden ser iguales aunque compartan el mismo objeto (lo bueno), pues la primera nos habla del bien absoluto y la segunda de un bien relativo a la vida de la *pólis*.<sup>562</sup> La primera se ocupa del bien y las medidas exactas, la segunda de medidas que pueden prescindir de la exactitud absoluta. Pero, ¿qué concluimos? ¿No nos ha dicho también que no habrá descanso de los males hasta que coincidan en una misma persona política y filosofía (*R.* 487e)? Esto presupone que ambas son diferentes y separadas. La filosofía *contempla* al Bien y a la medida absoluta (cfr. *R.* 504b), la política *produce* el bien en el tiempo.<sup>563</sup> Cuando la segunda es guiada por la primera, crea una *pólis* bella y buena. Pero la mayoría de aprendices de política (incluso académicos) no están dispuestos a aceptar la exigencia de recorrer un camino largo hacia la medida absoluta, y se conforman con recursos menores (cfr. *R.* 504b). Tal vez, el lastre de la educación matemática tradicional de algunos, les impide destruir los meros supuestos. Pero también puede tratarse, como el *Político* nos enseña, de individuos con saberes empíricos e ilegítimos, aquellos que ocupan el vacío dejado por la ausencia del auténtico político. Según el *Eutidemo*, estos individuos pretenden tener gran conocimiento de la cosa pública (περὶ τοῦ πράγματος... καὶ δεινὸν εἶναι καὶ δεινοὺς λόγους συντιθέναι - *Euthd.* 305c). Ellos, dice Platón, están entre (μεθόρια) la política y la filosofía, pero sólo se involucran con ambas de modo mediocre (μετρίως), dedicándose a cosechar los frutos de la sabiduría y huyendo cuando aparece el peligro y la confrontación (*Euthd.* 305de).<sup>564</sup> Platón no se resigna a cederles el puesto, pero en ausencia de un auténtico político (o, como puede conjeturarse, en ausencia del reconocimiento del

---

auxilio de la inteligencia, lo que es el bien en sí, entonces llega ya al término mismo de lo ininteligible...” (*R.* 532ab).

<sup>561</sup> Así, en el *Euthd.* 291bc, Sócrates explica que al buscar la ciencia real, le sucede como a los niños que creen haber atrapado al animal que persiguen y justo se les escapa: “ἐπι δὲ δὴ τὴν βασιλικὴν ἐλθόντες τέχνην καὶ διασκοπούμενοι αὐτὴν εἰ αὐτὴ εἶη ἢ τὴν εὐδαιμονίαν παρέχουσά τε καὶ ἀπεργαζομένη, ἐνταῦθα ὥσπερ εἰς λαβύρινθον ἐμπεσόντες, οἴομενοι ἤδη ἐπὶ τέλει εἶναι, περικάμψαντες πάλιν ὥσπερ ἐν ἀρχῇ τῆς ζητήσεως ἀνεφάνημεν ὄντες καὶ τοῦ ἴσου δεόμενοι ὅσους περὶ ὅτε τὸ πρῶτον ἐζητοῦμεν.”

<sup>562</sup> Aquí “relativo” es un término que no pretende indicar un compromiso del bien con el relativismo, sino su relación a la vida política.

<sup>563</sup> La segunda parte de esta afirmación nos hace pensar que Hannah Arendt tenía una buena intuición de lo político cuando sostenía que la natalidad es la categoría por excelencia de la acción (*praxis* política).

<sup>564</sup> El término μετρίως está usado aquí irónicamente, pues no tiene el sentido positivo regular del adverbio “moderadamente” sino el negativo de mediano o mediocre.

verdadero político) cuenta con una segunda mejor opción: la presencia de políticos capaces, como mínimo, de guardar la medida (encarnada en las leyes). Este recurso le parece válido aunque su conocimiento político sea sólo suficiente mas no perfeccionado por la demostración (ἀποδείξεις) y exactitud (ἀκρίβεια).

Ahora bien, en el diálogo *Eutidemo* Platón ofrece otro argumento para justificar semejante atribución de realeza a la verdadera política: una ciencia real es la que se sirve de las otras, pues muchas *téchnai* son capaces de conseguir algo, como la caza por ejemplo, pero no saben luego qué hacer con la presa. El argumento podría describirse del siguiente modo: allí donde existen varias *téchnai*, y la mayoría de ellas implica un determinado dominio sobre un campo particular de cosas, la *téchnē* real será aquella que, careciendo de dicho dominio específico, sabe sin embargo cuándo dichas *téchnai* deben proceder o no hacerlo. Cada *technē* tiene un fin particular, pero aquella que conoce el fin de los fines, tiene el derecho de dirigir, es la ciencia real. La política entra en esta última categoría, por ello es la ciencia real (cfr. *Euthd.* 291c).<sup>565</sup> Lo que ocurre es que las otras *téchnai* compiten y rivalizan, no es fácil a primera vista determinar la jerarquía entre éstas, de ahí que se tenga que buscar a quién se debe denominar con justicia como ciencia real. Por ello Sócrates afirma que viene buscando cuál es esta ciencia, pero se le escapa, como las alondras a los niños que las persiguen, y la describe de modo que recuerda la imagen del dios que preside el curso del kósmos en el gran mito: “Viendo que el arte militar y todas las demás ciencias someten sus obras a la política, como única ciencia que sabe hacer buen uso de ellas, creímos que era ésta la que buscábamos, y también la causa de la felicidad pública, y en fin, como dice Esquilo, que ella gobernaba sola y lo arrebataba todo teniendo por norte el interés general” (*Euthyd.* 291cd).

El diálogo *Político* confirma este argumento de modo más explícito. Allí lo desarrolla Platón inductivamente, pues lo aplica a los casos de las artes diaconales, es decir, aquellas que rivalizan con la política legítima pero a las que corresponde en propiedad ser sus servidoras (*hyperetikoí*). Así la retórica, la estrategia, la justicia aparecen como artes cada una de las cuales realiza operaciones específicas en función de producir un estado de cosas determinado, pero tienen el rango de cooperadoras (*sunaitíai*) con respecto del fin general, pues ellas sólo se limitan a su hacer propio, sin poder discernir cuándo es conveniente detenerse, o si es conveniente hacer de otra manera, con otra intensidad, etc... La ciencia que puede decidir estas cosas tiene un *status* directivo o gubernativo. Así, en palabras de Platón, “... la que es realmente ciencia política no tiene por misión “hacer”, sino dirigir a las que están en capacidad para ese hacer, sabedora de cuál sea el momento oportuno o inoportuno para comenzar o llevar adelante los importantísimos negocios que surgen en las ciudades, mientras que la misión de las demás se reduce a cumplir lo que les fue ordenado” (*Plt.* 305 cd).

La política es capaz de crear un tejido porque ella coordina a los individuos y grupos y sus actividades en función del fin último que es el todo de la ciudad. Platón entiende que las actividades dirigidas por la política representan el hacer de múltiples actores dotados de saberes especiales e intereses particulares y específicos. Así por ejemplo, en la *pólis* algunos individuos desarrollan actividades comerciales por interés de lucro, otros actividades artísticas por interés estético. En ese sentido, nos encontramos con una actividad teleológica diversa, donde cada línea de acción se presenta a primera vista como independiente. Aun cuando el

<sup>565</sup> “... ἔδοξε γὰρ δὴ ἡμῖν ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ βασιλικὴ τέχνη ἡ αὐτὴ εἶναι.” (*Euthd.* 291c): es cierto, que la frase es pronunciada aquí para problematizarla, pero sin duda refleja el punto de vista de Platón.

*ēthōs* democrático incentiva las pretensiones de gobierno de estos múltiples actores, los cuales a pesar de sus deseos de honor personal tienen conciencia cívica y el deseo de contribuir a los asuntos comunes, podemos decir que para Platón la comprensión que tienen estos actores de sus actividades particulares se reduce básicamente a su conocimiento técnico específico, a sus intereses personales, y a la opinión idiosincrática que tienen respecto de lo que sería lo mejor para la ciudad. Será evidente para él que dicha diversidad de actores y actividades inconexas no constituye por sí misma una *pólis*. Esta será mostrada, más bien, como la articulación de las actividades particulares alrededor de un eje o fin último, que es el todo.<sup>566</sup> El principio funcional de la *idiopraxia* tiene aquí su lugar propio. El político entrelaza las actividades que se encargan de sostener la vida material y espiritual de las ciudades. El político entreteje también caracteres, para que la mezcla de los mismos asegure la estabilidad de la ciudad. Esto implica que debe tener un conocimiento de la esencia de las cosas, pero también un saber acerca de cómo entrelazar.

El argumento es pues que la política es ciencia real porque conoce los fines últimos y globales, y este conocimiento se funda en la filosofía pues, como vimos, la dialéctica lleva a conocer el Bien supremo, principio de todo. No olvidemos que Platón hace suya la intuición de Anaxágoras, y afirma por ello que el *Nous* es *basileus*. En efecto, resulta muy revelador que Platón comente —en otro contexto— que los filósofos coinciden en la creencia de que el intelecto gobierna al cielo y la tierra (y que con ello se exaltan a sí mismos): πάντες γὰρ συμφωνοῦσιν οἱ σοφοί, ἑαυτοὺς ὄντως σεμνύνοντες, ὡς νοῦς ἐστὶ βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς (*Phlb.* 28c).<sup>567</sup> La inteligencia y la razón son las que gobiernan el todo, y el filósofo que contempla ese todo y lo comprende, y puede dar razón de su articulación, es por tanto vicariamente *basileus*. No es extraño que semejante conocimiento vaya a ser adjetivado también como divino. La política o, mejor, la “auténtica política” es pues una ciencia, pero no cualquiera, sino aquella que por su alcance del sistema total de la realidad, tiene la dignidad de lo divino y real y, por ello, tiene legitimidad para gobernar.<sup>568</sup>

<sup>566</sup> Como venimos sosteniendo, éste fin último consiste en cuidar que el ser humano se convierta en ciudadano, es decir, formarlo como un ser moralmente bueno.

<sup>567</sup> ¿Es que para nosotros, Protarco, el conjunto de las cosas y aquello que llamamos el todo, está regido por el poder de la irracionalidad, del azar, o diremos lo contrario, como lo han dicho nuestros predecesores, que el intelecto y alguna sabiduría admirable? (νοῦν καὶ φρόνησιν τίνα θαυμαστήν) lo ordenan y lo gobiernan?” (*Phlb.* 28d)

<sup>568</sup> Puede ser sugerente comparar el *status* de la política, ciencia real, saber que gobierna, con lo que afirma Aristóteles de la *Metafísica*. Nos habla el estagirita de una *protē epistēmē*, ciencia primera sobre los principios y causas del ente en tanto ente. Debido a su primacía, esta ciencia es divina; debido a su orientación teórica y no utilitaria, es la más libre; por su conocimiento de los primeros principios, es la que conoce lo más escible y, por lo mismo, la que mejor capacitada está para enseñar y para mandar: “μάλιστα δ’ ἐπιστητὰ τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια (διὰ γὰρ ταῦτα καὶ ἐκ τούτων τᾶλλα γινώριζεται ἀλλ’ οὐ ταῦτα διὰ τῶν ὑποκειμένων), ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν, καὶ μᾶλλον ἀρχικὴ τῆς ὑπηρετούσης, ἢ γινώριζουσα τίνος ἕνεκέν ἐστὶ πρακτέον ἕκαστον: τοῦτο δ’ ἐστὶ τὰγαθὸν ἕκαστου, ὅλως δὲ τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάση” (Aristóteles, *Metafísica* 982b). Se establece aquí, entonces, una conexión entre saber y mandar. El saber legitima el mando, pero no de modo arbitrario. Aristóteles afirma que la *protē epistēmē* conoce las causas y, como se sabe, éstas tienen que ver con *archai* no sólo materiales, eficientes y esenciales, sino “finales” o teleológicas. La *protē epistēmē* no tiene la ventaja del saber empírico o técnico, cuya cercanía a las cosas sensibles y particulares le reporta destreza manual y suficiencia en los problemas particulares. Pero su desventaja operativa se convierte en ventaja, en el sentido de que las habilidades empíricas técnicas son ciegas respecto de las causas, no pueden dar razón del fundamento de su hacer y su propia eficacia. Son ciegas respecto de los fines. Así pues, la *protē epistēmē* siendo el conocimiento más universal, se aleja de lo particular, es cierto, pero accede a los principios y fines últimos, calificándose con ello para dirigir hacia las metas supremas y para dirigir los quehaceres secundarios. Compárese la anterior descripción aristotélica con *Plt.* 292 d: “... ἐν τίνι ποτὲ τούτων ἐπιστήμη συμβαίνει γίνεσθαι περὶ ἀνθρώπων ἀρχῆς, σχεδὸν τῆς χαλεπωτάτης καὶ μεγίστης

### 6.1.2. *Epistēmē Gnostikē*.

Otra determinación crucial de la política es aquella que se consigue al dividir la ciencia entre gnóstica y práctico-poiética (*Plt.* 258e). No es necesario entrar aquí a discutir el hecho de que Platón no distinguía tajantemente -como Aristóteles lo hizo- entre conocimiento práctico y técnico, pues lo que le interesa aquí resaltar es que la *epistēmē gnostikē* se ocupa exclusivamente de conocimiento, y la *praktikē* (o *poietikē*), de traer algo al ser, de crear.<sup>569</sup> Señalamos que lo que parece interesar a Platón es la *dynamis* generatriz tanto de la *praxis* como de la *poiēsis* y, en ese sentido, la diferencia específica entre ambas no es relevante. En todo caso, suele privilegiar el lenguaje de la *poiēsis* por su rasgo dominante de traer algo al ser. En la distinción del *Político* entre *gnostikē* y *praktikē* resuena el prejuicio de los antiguos y especialmente de los filósofos respecto de la primacía de lo teórico y del menosprecio de los quehaceres manuales.<sup>570</sup> Por esta razón se sugiere que “el rey está más ligado a la ciencia teórica, que al arte manual o a la ciencia práctica (τῆς δὴ γνωστικῆς μᾶλλον ἢ τῆς χειροτεχνικῆς καὶ ὅλως πρακτικῆς βούλει τὸν βασιλέα φῶμεν οἰκειότερον εἶναι; (*Plt.* 259d). Para quienes critican a Platón por atribuir a la política una concepción teórica que no debería corresponderle dada la contingencia que caracteriza su objeto (la *praxis*), este es un pasaje que les ofrece evidencias a favor. Pero el asunto es más complejo todavía. Que la política no tiene por objetivo un hacer manual es obvio y por ello suena irrelevante. Sin embargo, al establecer esa separación entre lo teórico y práctico se busca destacar la pureza teórica de la política, en una línea argumentativa que será luego reelaborada por Aristóteles al afirmar que a la sabiduría le corresponde mandar sobre los saberes útiles precisamente porque ella es inútil, es decir, ciencia libre.<sup>571</sup> Así pues, la liberación respecto de lo manual debe ser bien expresada para sustentar la legitimidad gubernativa de la política o ciencia suprema. Aclarado ese punto, Platón subdivide la *epistēmē gnostikē* en dos tipos, *kritikē* y *epitaktikē* (*Plt.* 260b). A la primera sólo le compete contemplar sus verdades y juzgar sobre ellas (*krinai*). Ejemplo de ello es el cálculo (*logistikē*) (*Plt.* 259e). A la segunda le corresponde, además de juzgar, dar órdenes en vistas a una ejecución. El ejemplo en este caso es la arquitectura. Claro está, se cuida de decir Platón, que el arquitecto no es un obrero (οὐκ αὐτὸς ἐργατικὸς) sino que manda (ἀλλ’ ἐργατῶν ἄρχων) sobre aquél (*Plt.* 259e). Lo relevante es que la *epistēmē gnostikē* se define por su descompromiso con aquello que trascienda la actividad teórica o contemplativa y, no obstante, en el caso de la *epistēmē epitaktikē*, Platón tiene que reconocerle una orientación hacia la *praxis* y/o *poiēsis*. Ello seguramente responde a que su contenido principal, el bien, como Uno-Todo, ha de tener una *dynamis* de acuerdo a la cual quien lo conoce sólo puede querer ser bueno y hacer el bien o producir el bien. De otro modo, la *theōria* aparecería como irrelevante para el ser humano. Curiosamente, pues, hay una orientación hacia los asuntos humanos, pero ésta tiene que aparecer indirectamente, pues debe mantenerse la pureza teórica. Aquí es válida la aplicación de la relación señalada

---

κτῆσασθαι”, además del recurso a la expresión μᾶλλον ἀρχικῆ τῆς ὑπηρετούσης, que utiliza términos descriptivos platónicos.

<sup>569</sup> En ese sentido, la diferencia entre *gnostikē* y *praktikē-poietikē* contribuye a determinar la separación entre filosofía y política: la primera es teórica, la segunda se orienta al actuar y producir.

<sup>570</sup> Cfr. *Plt.* 259 c, donde afirma que la función del rey se hace con la fuerza del alma y no con las manos. Compárese con Arist., *Met.*, I, 981b30, donde afirma que los conocimientos teóricos nos parecen más sabios que los prácticos.

<sup>571</sup> “... entre las ciencias, pensamos que es más sabiduría la que se elige por sí misma y por saber, que la que se busca a causa de sus resultados, y que la destinada a mandar es más sabiduría que la subordinada” (Arist. *Metaph.* I, 98210).



por Habermas entre conocimiento e interés: para que la *theōria* pueda justificar su pretensión de guiar en el enredado mundo de los intereses humanos, debe aparecer como liberada ella misma de todo interés.

### 6.1.3. *Epistēmē gnostikē epitaktikē*

Recordemos, en primer lugar, que Platón distingue claramente entre conocimiento científico y no científico (*epistēmē* y *dóxa*) pero no procede igual cuando se trata de *práxis* (entendida como interacción entre humanos mediatizada por el *lógos*) y *poiēsis* (actividad del hombre sobre la materia). Ahora bien, en la anterior subdivisión Platón ha establecido que hay un tipo de ciencia teórica que, no siendo en absoluto ella misma manual, no obstante está vinculada a la producción en la medida en que da órdenes a los operarios. Por otro lado, es de sentido común pensar que la política tiene una dimensión práctica, ya que trata de la vida de los humanos en comunidad, es decir, una realidad que está dada de antemano y dentro de la cual el filósofo se plantea sus preguntas y toma sus iniciativas. Pero lo notable es que Platón más bien coloca el tema en el horizonte de la producción o génesis.<sup>572</sup> Aquí hay un indudable punto de discrepancia con la filosofía política de Aristóteles, que se plantea como filosofía de la *práxis*, es decir, desde un punto de vista inmanente a la vida política. El *Político* ofrece un ejemplo sintomático del enfoque poiético cuando pregunta: “En todos los jefes que podamos concebir haciendo uso del mando ¿no hallaremos que dan sus órdenes con vistas a alguna génesis?” (*Plt.* 261b). Creemos que no se trata de confusión conceptual, al contrario, Platón expresamente categoriza la función de la ciencia política como *epitaktikē* para ponerla en relación con la *poiēsis*: el político es responsable de traer algo al ser. Es por esto que el ejemplo escogido para graficarlo era la arquitectura: el arquitecto es un teórico, pero no se queda en emitir juicios teóricos, sino que da órdenes a los operarios, pues su fin es traer al ser edificios. Por su parte, en 261c se especifica que la actividad política es en función de cierta génesis (*γενέσεώς τινος ἔνεκα* - *Plt.* 262). Concretamente, se trata de la génesis de seres animados, los bípedos implumes a quienes se debe criar. A medida que avanza el diálogo, la terminología irá virando desde el uso frecuente de génesis y *gignόμενα* hacia la terminología poiética. Esto se va a la par con el cambio del modelo pastoral por el modelo del tejido.<sup>573</sup>

Así pues, con esta nueva determinación de la política como *epitaktikē* se introduce la posibilidad de un vínculo entre *theōría* y *práxis* o *poiēsis*, pues la política debe poder realizar la mediación entre lo puramente teórico y lo práctico-poiético. Así pues, si el tema de la *República* era el ascenso del filósofo hacia el saber puramente intelectual, el del *Político* es el “descenso” hacia la realidad cambiante del devenir.<sup>574</sup> Con esto no negamos que ya en la *República* Platón haya pensado el doble camino, *áno kaí káto*. Platón lo ha pensado, pues la fórmula paradójica del rey-filósofo implica conceptualmente ese doble recorrido. Pero si sostenemos que en el *Político* Platón se enfrenta más clara y directamente al problema conceptual que trae consigo la efectivización del descenso hacia la caverna. Nuestra hipótesis

<sup>572</sup> Como veremos luego, Platón mismo anula la necesidad de diferenciar entre ambas, teniendo como importante el hecho de que en ambos casos nos referimos al “venir al ser” o devenir.

<sup>573</sup> Griswold también ha observado el deslizamiento, aunque afirma que el Extranjero nunca lo reconoce, pero “parece seguro decir que después del mito la ciencia política es perseguida bajo la rama de la “*praktikē epistēmē*” más que de la “*gnostikē epistēmē*”. Al final (292b3), comenta, Platón resume las dos primeras *diáresis* y omite la distinción entre gnóstico y práctico (o mejor dicho ‘productivo’) (cfr. Griswold: 1989: 166).

<sup>574</sup> Cfr. *R.* 521d y ss. Sobre todo donde se sugiere que el conocimiento matemático es indispensable “...por la necesidad de elevarse a la esencia emergiendo del mar de la generación...” (*φιλοσόφῳ δὲ διὰ τὸ τῆς οὐσίας ἀπτεόν εἶναι γενέσεως ἔξαναδύ* - *R.* 525b).

en este punto es que Platón cambia el énfasis de lo ascensional-teorético a lo descensional práctico-poiético. Y no podría ser de otro modo: el político es filósofo puro, debe ser *theōrós*. Pero también es político, su misión es “genética” o “productiva”. Este es uno de los problemas conceptuales que afronta nuestro diálogo.

Todo lo dicho nos indica que hay un interés por parte de Platón en mostrar la orientación del saber gnóstico hacia la actividad genético-productiva. Por ello, debe articular *theōría* y *práxis/poiēsis*. Aristóteles diría que lo que hace es borrar erróneamente sus diferencias. A los ojos de Platón, lo que intenta es una transacción conceptual pues presupone que renunciar a la base epistémica teórica implicaría abandonarse a la irracionalidad de la contingencia (cfr. *Phlb.* 28de). Así se forja el concepto de *epistēmē gnostikē epitaktikē*, por medio del cual se pretende preservar la pureza de una actividad autocontenida en la *theōría* y, no obstante, mostrar su *dýnamis* poiética. Así, tomando como ejemplo al arquitecto, nos dice que “Y a ese hombre, en mi opinión, le corresponde, una vez que se ha emitido su juicio, lejos de creerse en el final o inhibirse, como se había inhibido el calculador, seguir, por el contrario, dictando a cada uno de sus obreros las órdenes oportunas, hasta que hayan realizado completamente la tarea que se les mandó” (τούτῳ δέ γε οἶμαι προσήκει κρίναντι μὴ τέλος ἔχειν μὴδ’ ἀπηλλάχθαι, καθάπερ ὁ λογιστὴς ἀπήλλακτο, προστάττειν δὲ ἐκάστοις τῶν ἐργατῶν τό γε πρόσφορον ἕως ἄν ἀπεργάσωνται τὸ προσταχθέν) (*Plt.* 260a).

Quizá valga la pena darle importancia al significado del verbo ἀπηλλάχθαι, que indica el deseo de liberarse de algo, en el sentido de “desembarazarse” de algo, aquí traducido como “inhibirse”. Se puede admitir que el hombre teórico busque desembarazarse de la carga del hacer. El filósofo platónico también es un θεατής y tiene el deseo de librarse de quehaceres mundanos, como algo que es intrínseco a la *theōría* y es lo que la constituye como “ciencia libre”. Pero, por otra parte, el supremo *theōrós*, al contemplar los objetos más valiosos, necesariamente se ha de volver hacia la generación o producción. Como *epitaktikē*, la ciencia política, gnóstica y real, no se “libera” de carga práctica (o poiética) sino que se orienta a la producción de lo bello y bueno. Pero esa orientación es mediata, a través del “dar órdenes”. El filósofo no puede ser mero *theōrós*, pues ello sería incompatible con su responsabilidad moral.<sup>575</sup> Desde este último punto de vista, el *télos* de la ciencia sería la consumación poiética o creadora. Debe haber algo en la plenitud de lo contemplado que genera una *dýnamis* creadora. Esto parece semejante a la idea del *Banquete*, según la cual el amante de lo bello también busca engendrar. Por ello, es revelador que Platón utilice en ciertos momentos el término *epistastikē*, para calificar a la política, pues éste junta ciencia y capacidad de mando.<sup>576</sup> Gobernar implica, según nos indica esta determinación, una responsabilidad protectora: dirigir al resto de actividades en función de los asuntos comunes para de ese modo conservar la unidad de la *pólis*.<sup>577</sup> Platón es claro respecto a la tarea: se trata de dirigir, no de hacer. Pero esto no significa que la política no se involucre con la acción, como se deduce del análisis anterior. Creemos posible sostener, entonces, que Platón sobreentiende que la política

<sup>575</sup> Cfr. *R.* 540b, donde se explica cómo el que ha llegado a la cima del conocimiento debe ser obligado a dedicarse al cuidado de la *pólis*.

<sup>576</sup> Migliori ha observado un desplazamiento: en 260b3-4, 260c3, 260c6, Platón usa *epitaktikē*, pero en 292b10 y 292b12 usa *epistastikē*, término que, nos dice, siendo parecido no es igual, pues “... aveva, soprattutto agli orecchi di un ateniense, una valenza politica assai più accentuata” (MIGLIORI, Maurizio. 1996. *Arte politica e metretica assiologia. Commentario storico-filosofico al "Politico" di Platone*. Prefazioni di Hans Krämer. Milano: Vita e Pensiero: 144).

<sup>577</sup> Cfr. *R.* 428d: “ἡ φυλακική, καὶ ἐν τούτοις τοῖς ἄρχουσιν οὕς νυνδὴ τελέους φύλακας ὠνομάζομεν”

es una ciencia que toca la acción o producción de modo *mediato*. La fórmula de la mediación sirve para salvar la dignidad de la *theōria* y explicar, no obstante, su eficacia poiética, así como para posibilitar la responsabilidad moral del filósofo. Por lo demás, parece claro que el privilegio de mando de la política y la arquitectura se justifica porque, en tanto *epistēmai*, ambas conocen en su respectivo campo cuál es el fin último (qué y para qué es una casa o una *pólis*). Así, están legitimadas para mandar a los saberes operativos los cuales *de facto* construyen, pero sin saber bien por qué ni para qué (*Plt.* 292b – 293c). Nótese, además, que es por ser ciencia, y ciencia eminente, que en la política se reúnen filosofía y política de un modo válido y no al modo de la *μεθόρια* que denunciaba Platón en *Euthd.* 305d.

Ahora se puede entender mejor el argumento de la relación de subordinación. El arte que conoce el fin último manda sobre las artes que no lo conocen, basándose en la diferencia entre lo común y lo propio. Las demás ciencias o técnicas se limitan a obedecer: “... al no ejercer dirección unas sobre otras, ni sobre sí mismas, teniendo cada una su actividad propia (*ιδίαν πρᾶξιν*) y exclusiva, en razón al carácter particular de esas actividades, <por ello> el nombre que adoptan es justamente particular (*ἰδιος*)” (*Plt.* 305d). Por último, podemos articular un argumento más que no dudamos está presente en Platón. En términos generales, Platón confía en que el *Noús* gobierna el mundo (*Phlb.* 28c). Por tanto, toda creación o génesis responde a una teleología racional. Dentro de este contexto de ideas, se puede decir que en la articulación entre saber y hacer (o crear, producir, generar) será la racionalidad la que lidere.<sup>578</sup> Platón no dará crédito a “realidades” producto de procesos azarosos e irracionales, donde todas las interacciones se encuentran al mismo nivel ontológico y todas las justificaciones en el mismo nivel epistémico. Por el contrario, Platón debe pensar toda realidad en virtud de estructuras y, en el caso de las creaciones o generaciones, la estructura principal es la de causa y con-causas (cfr. *Plt.* 281c). Estas categorías, que pertenecen a lo que podría denominarse la teoría platónica de la producción, se aplican a la política, a la cual corresponde el rol de causa primera de la *pólis*, pues el político, al ser el que sabe, encarna la racionalidad.

Así pues, concluimos que la determinación como *epitaktikē* es crucial en la comprensión que tiene Platón de la política: ella debe ser concebida como conocimiento teórico del más alto nivel, es decir concernido con la estructura de la realidad, sus principios y fines últimos. Ella no es operativa, instrumental ni manual pero, no obstante, está involucrada mediatamente con la acción y/o producción, pues su finalidad, como veremos, es crear un *érgon* (la *pólis*) y conservarlo.

#### **6.1.4. Ciencia teleológica.**

La política es *epistēmē gnostikē epitaktikē*. Tal es su *status* epistémico. Pero definirla más completamente requiere profundizar también en el aspecto de la función y finalidad. Si afrontamos este punto desde la perspectiva de las determinaciones arriba señaladas, no cabe sino inferir que dicha ciencia directiva tiene la finalidad de traer a la luz un producto. Resulta obvio, pero queremos mostrar que el peso de la definición en esta parte cae en la función directiva y ello implica que la política, a pesar de sus “manos limpias”, está ligada de cierta manera a la acción creadora o productiva. Así como la arquitectura produce *mediatamente* edificios, del mismo modo la política tiene su modo de producir. Tomando como referencia el vocabulario del *Político*, podemos decir que el producto en este caso es la *pólis*, entendida

<sup>578</sup> Platón teoriza este punto en el *Filebo* y nos referiremos posteriormente a este punto.

como comunidad ética. Platón nos lo confirma utilizando para ello otro modelo que terminará reemplazando al de la arquitectura, el paradigma del tejido:

Digamos pues, que aquí está el final de la tela tejida con recta urdimbre por obra de la acción política en el temple de los hombres enérgicos y los ecuánimes, una vez que, uniendo sus vidas por la concordia y amistad, los conjuga la ciencia real, logrando así el más espléndido y magnífico de todos los tejidos; y abrazando a los demás en las ciudades, sin excepción, a esclavos y hombres libres, los reúne estrechamente en esta trama, y sin dejarse atrás para nada de cuanto conviene a la posible felicidad de una ciudad, la gobierna y preside. (*Plt.* 311bc)

El *érgon* de la política es la *pólis*, una especie de “tejido”. No tendría sentido que Platón recalque la determinación de la política como ciencia *epitaktikē* si no fuera porque ella dirige actividades subalternas con el fin ulterior de generar el producto “*pólis*”. Por este motivo, la comprensión platónica de la política involucra de modo necesario y no meramente arbitrario teorías sobre la producción (artificial) y sobre el “venir al ser” (génesis) en general. Esto nos lleva a concluir que para comprender mejor el asunto de la política platónica tendremos que echar mano del lenguaje del *érgon*, la *génesis* y la *poiēsis*. Ahora bien, aceptando que la definición de la política involucra una dimensión creadora, aunque lo haga a través de la mediación, nos queda preguntar cómo compatibilizar este dato con la descripción de la política como ciencia gnóstica directiva que dirige en vistas al *cuidado del hombre*. ¿Cómo compatibilizamos la determinación epistémica de la *dirección-en-vistas-a-la-creación mediata* con la determinación de la política como *cuidado humano*?

La respuesta a la pregunta formulada arriba parece ser evidente: el fin es en realidad uno y el mismo, la política crea a la *pólis* por mediación de las *téchnai* a las que dirige, porque la *pólis* es la condición de posibilidad del cuidado humano.<sup>579</sup> No podemos fundamentar esta conexión en este lugar. Lo que pretendemos señalar aquí es que se trata de una ciencia directiva orientada al cuidado y que ello implica la producción de la ciudad porque ésta es, al decir del *Critón*, la matriz que produce (engendra y nutre) al hombre como ciudadano a través de sus leyes (cfr. 51c), “salvándolo” del peligro de permanecer como los “meros hombres” (*hoi anthrōpoi*, en el sentido peyorativo que parece dar Platón al término en el *Protágoras*) o “más que hombres”, en el sentido de los transgresores, como el tirano.<sup>580</sup> La *pólis* como totalidad organizada bajo leyes racionales le ofrece al individuo humano un espacio donde éste adquiere sentido y se realiza como ciudadano. Platón sabía que *de facto* la política puede reducirse a mera crianza (conservación de la vida del rebaño humano), como atestigua su consideración de la posibilidad de una “ciudad de cerdos” (*R.* 369d-372e). Diversos pasajes de los diálogos platónicos muestran con evidencia que para su autor el cuidado implica las dimensiones material y moral, siendo ésta última la más importante.<sup>581</sup> El cuidado moral

<sup>579</sup> La relación entre el ser humano, la *pólis* y el cuidado puede verse claramente en el diálogo *Critón*, donde de lo que se trata es precisamente de “salvar” la vida humana. Allí sostiene Platón que mantenerse fiel a la *pólis* es crucial porque si ella se destruye, se destruye todo aquello que le ha dado el ser y el sentido al individuo. La *polis* es la que ha permitido que el individuo nazca, tenga una identidad, una profesión, leyes, formación moral. La *polis* se presenta como espacio nutricio, protector y formador moral.

<sup>580</sup> La temática de los límites está presente en el *Fedro*, donde los extremos son los dioses y las bestias. Aristóteles la retoma, en su clásica descripción: “ὁ ἀπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἦτοι φαῦλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος” (Aristot. *Pol.* I, 1253a).

<sup>581</sup> Lo cual también es visible en *Cri. 51c y ss.*, donde se muestra como la *pólis* encarnada en sus leyes es como el espacio nutricio que posibilita al individuo virtuoso. La *pólis* hace posible la salvación moral y no meramente

consiste en crear y preservar al humano como animal político o, dicho de otro modo, preocuparse por evitar que se convierta en una bestia o un dios. Integrarlo al todo de la ciudad ni significa, como en el caso de la teoría política moderna, un mero encaminar su individualidad para que no se desarrolle únicamente en función de su interés egocéntrico. Los griegos tienen como piedra de toque de su condición antropológica política no al yo egocéntrico, sino a la *hybris*, la experiencia de la desmesura de un Crónos, un Polifemo, o del πολέμου ἐπιθυμητής. Esta función “politizadora” de la *pólis*, es claramente percibida por Platón, cobrando carácter imperativo, ya que en su tiempo la crisis de la ciudad había popularizado la “filosofía de la tiranía” a tal punto que el “*ethos* tiránico” aparecía totalmente naturalizado en la mente del demócrata común, como demuestran las conversaciones de Sócrates con Polo en el diálogo *Gorgias*.<sup>582</sup> Se comprende por qué Platón escoge la metáfora del tejido. En un contexto donde ya no el deseo de gloria, sino el de la misma tiranía amenaza la *phília* que sustenta a la comunidad cívica, la tarea principal de la política se presenta como entrelazamiento de los *caracteres* de modo tal que no permanezcan como hilos aislados o una “pieza suelta en un juego de damas”.<sup>583</sup>

Platón busca la integración funcional del individuo al sistema total, lo cual no es simplemente la utilización eficiente de una fuerza de trabajo, sino un proceso pedagógico de formación moral porque lo “eleva” hacia el valor supremo de lo comunitario. Cuando la política descuida su objetivo de crear y/o preservar la comunidad moral, entonces el individuo humano se remite a sus intereses privados con el resultado de una humanidad empobrecida (es la figura del *idiōtēs*). El individuo que deja de ser ciudadano ve reducida su racionalidad a instrumento de cálculo a favor del interés privado. Pero, como decíamos, el problema filosófico-político de los griegos y específicamente aquí de Platón no es una mera lucha contra el egoísmo, sino un esfuerzo pedagógico por evitar la tentación de la desmesura ciclópea que acecha al alma griega. Por ello Platón concluye su diálogo *Político*, sorprendentemente, no dando el énfasis que el lector esperaría a un entrelazado funcional de operaciones y actividades, sino de caracteres. La idea de que la política dirige a las artes cooperativas y diaconales ya ha quedado establecida, y Platón prefiere explicar la labor entrelazadora del político en el nuevo plano señalado. La tarea política debe, pues, entretener los caracteres ecuanímenes con los enérgicos, para templar las fuerzas agresivas produciendo un equilibrio. Con esto, la *pólis* se vuelve una tranquila comunidad de *animalia politica*, como las hormigas o abejas. Esto, por supuesto, nos deja con la sospecha de que los críticos de Platón, como por ejemplo Arendt o Nussbaum, tienen razón al acusarlo de anular la *biós politikós*, con su dosis de iniciativa individual. Sea como fuere, debemos girar hacia nuestro tema presente. La ciudad es el producto de la política: hemos visto que la causa es un conocimiento científico teórico directivo pero, ¿qué tipo de conocimiento es necesario para producir esta gran obra? ¿Es de tipo matemático? ¿Si es matemático se identifica con la *metrētikē*? Con el fin de responder a estas interrogantes pretendemos, como segundo paso, explorar el concepto de *metrētikē* en el *Político*.

---

física, como se ve por el caso de Sócrates quien pierde la vida siendo fiel a leyes que siempre consideró justo obedecer.

<sup>582</sup> Cfr. *Grg.* 471ad.

<sup>583</sup> Aristot., *Pol.* I, 1253a.

## 6.2. METRĒTIKĒ

Nos proponemos analizar cómo y en qué contexto aparece el concepto de *metrētikē*, así como sus formulaciones, con el fin de contribuir a nuestros objetivos. Comencemos recordando que el término *μετρητική* ya había aparecido en el *Protágoras*, diálogo con el que hemos querido contrastar al *Político* en relación a los temas del arte de la medida y la ciencia política.<sup>584</sup> En ninguno de éstos dos encontramos un desarrollo completo de la *metrētikē*. En el *Protágoras* apenas se sugiere la posibilidad de que la salvación de la vida humana y la sabiduría política dependan de “cierto” arte de medir de tipo aritmético o similar.<sup>585</sup> En el *Político* el tratamiento es más intenso en cuanto pasa de la mera sugerencia a proponer dos tipos de *metrētikē*, con dos objetivos diferentes expresamente descritos. Creemos que el tema de la “entrada” de este concepto en este texto es algo que debe ser considerado. Por ejemplo, es notable que nuestro filósofo no haya querido llamar la atención sobre el término sino hasta bien avanzado el discurso.<sup>586</sup> Así, “*metrētikē*” aparece, en un sentido literal y metafórico, en el centro del diálogo.<sup>587</sup> Parece ser un recurso dramático y pedagógico con el que se sugiere que el concepto en sí es *central* para comprender plenamente quién es el político y la ciencia política.<sup>588</sup> Esta interpretación se ve reforzada por un indicio inter-textual. En efecto, la “centralidad” del tema de la *metrētikē* es apoyada por el mismo Platón, quien parece otorgarle una importancia sólo comparable a la introducción del concepto de *no – ser* en el *Sofista*.<sup>589</sup> Allí el *no – ser* es presentado como condición imprescindible para salvar la posibilidad del discurso racional.

Veamos más de cerca el contexto de aparición del término en cuestión para comprobar si la *metrētikē* es tan central al asunto del *Político* como se ha señalado. El tema se introduce como casualmente con ocasión de una discusión acerca de la extensión del discurso: el extranjero de Elea (conductor del diálogo y versado en dialéctica) había propuesto tomar al “arte de tejer” como paradigma de la política y de pronto se extienden demasiado:

Extr.- ¿Por qué razón no respondimos al punto que el arte de tejer es el arte de entrelazar la trama con la urdimbre, sino que anduvimos dando vueltas en torno a ello, haciendo en vano un sinfín de distinciones?

El j. Sócr.- Lo que es a mí, extranjero, te aseguro que no me pareció decirse en vano nada de lo que se dijo.

<sup>584</sup> En realidad, “le thème de la métrétique parcourt toute l’œuvre de Platon” (cf. TORDESILLAS, Alonso. 1995.

“Le point culminant de la Métrétique”. En ROWE Christopher, ed. *Reading de the Statesman, Proceedings on the III Symposium Platonicum*. Sankt Augustin; Academia Verlag, pp. 11, 102).

<sup>585</sup> “Sí, para nosotros, por tanto, la felicidad consistiera en esto: En hacer y escoger los mayores tamaños, y en evitar y renunciar a los más pequeños, ¿qué se nos mostraría como la mejor garantía de nuestra conducta? ¿Acaso el arte de medir, o acaso el impacto de las apariencias?” (356c). Más bajo hablará de una *μετρητική τις*, y una *τις ἢ ἀριθμητική* (*Plt.* 357a), como sugiriendo su indeterminación.

<sup>586</sup> En general, parece que recién se interesa en ello en los diálogos tardíos: también el *Filebo* se ocupa de la distinción entre dos tipos de *metretiké* (*Phlb.* 57e: εἰσὶ δύο ἀριθμητικαὶ καὶ δύο μετρητικαί).

<sup>587</sup> Así lo ve también Tordesillas (1995: 102) y Sayre comenta respecto del pasaje donde aparece la división de la *metretiké*: “This expression frames the section in question (which incidentally stands in the middle of the dialogue)” (SAYRE, Kenneth. 2005. “Excess and Deficiency at Statesman 283C-285C”. *PLATO 5. THE INTERNET JOURNAL OF THE INTERNATIONAL PLATO SOCIETY*: 10).

<sup>588</sup> Por “central” aquí no entendemos una metáfora geométrica, sino literal. Se trata de la “centralidad” propia de lo que está en el centro porque está “en el medio”. La *metrētikē* está relacionada a lo que es *mesotes* o *metaxú*, pero no en un sentido “inerte” sino dinámico, como mediador entre los extremos.

<sup>589</sup> *Sph.*, 260d y ss.

Extr.- No me extraña nada, mas, quizá, bendito mío, dentro de poco pueda parecértelo. Y para evitar semejante afección, —por si acaso más tarde te ataca, lo que no sería sorprendente— escucha cierto razonamiento que conviene exponer cuando se trata de todas estas cuestiones.” (Plt. 283bc)

Notemos en primer lugar el tema de la enfermedad (*nósēma*). En el *Eutifrón* Platón comparaba los problemas cuantitativos de la aritmética con los problemas típicos de la deliberación práctica, notando que con respecto a los primeros la *metrētikē* permite zanjar las disputas de modo concluyente mientras que en los problemas morales no ocurre de ese modo. La frase sugería por vía negativa la desiderabilidad de un cálculo moral. En el *Protágoras*, Platón va más allá, sugiriendo explícitamente la necesidad de una *metrētikē* moral. Este sentido de la urgencia, que parece ir *in crescendo* en Platón, ha sido destacado por autores como Nussbaum, quien lo describe como el médico que busca una cura radical contra la vulnerabilidad moral del hombre.<sup>590</sup> Sin duda, en el *Protágoras* juega con la idea de un cálculo o aritmética de los placeres y dolores, capaz de salvar la vida humana.<sup>591</sup> No obstante, esto no pasa de ser una sugerencia tentadora, pero no aceptada ni desarrollada:

Si, para nosotros, por tanto, la felicidad (εὖ πράττειν) consistiera en esto: En hacer y escoger los mayores (μεγάλα) tamaños, y en evitar y renunciar a los más pequeños (σμικρὰ), ¿qué se nos mostraría como la mejor garantía de nuestra conducta (τίς ἂν ἡμῖν σωτηρία ἐφάνη τοῦ βίου)? ¿Acaso el arte de medir, o acaso el impacto de las apariencias (φαινομένου δύναμις)? Este nos perdería y nos haría vacilar, una y otra vez, hacia arriba y hacia abajo en las mismas cosas, y arrepentirnos en nuestros actos y elecciones (ἐν ταῖς πράξεσιν καὶ ἐν ταῖς αἰρέσεσιν) en torno a lo grande y lo pequeño (τῶν μεγάλων τε καὶ σμικρῶν). Pero la métrica haría que se desvaneciera tal ilusoria apariencia y, mostrando lo auténtico, lograría que el alma se mantuviera serena (ἡσυχίαν ἔχειν), permaneciendo en la verdad (μένουσιν ἐπὶ τῷ ἀληθεῖ), y pondría a salvo nuestra existencia (καὶ ἔσωσεν ἂν τὸν βίον). ¿Reconocerían los demás (ἄρ' ἂν ὁμολογοῖεν οἱ ἄνθρωποι) ante eso, que nos salvaría el arte de medir o algún otro? (τὴν μετρητικὴν σῶζειν ἂν τέχνην ἢ ἄλλην;). (Prt. 356ce)

Ante la incapacidad de decidir de modo concluyente, debida a su vez a una dificultad para apreciar en su justa medida las cosas, las decisiones y acciones del ser humano se vuelven inestables y poco dignas de confianza. La *akrasía* e inestabilidad del deseo y la voluntad son

<sup>590</sup> Martha Nussbaum ha observado cómo la vulnerabilidad de los actores con respecto a sus deseos y apreciaciones respecto a los fines y bienes perseguidos es tratada en el *Protágoras* como una enfermedad que debería ser curada por medio de una *metretiké*, entendida como arte del cálculo de placeres y dolores. Ella misma admite que no se mencionan explícitamente las “enfermedades” pero afirma —creemos que acertadamente— que se trata de un “alto grado de confusión en valores”, acerca de lo que debe ser perseguido. Por ello los actores hacen cosas sin saber bien por qué (Hipócrates se lanza donde Protágoras sin saber qué ganará con el sofista y Sócrates — el médico— le advierte que tenga cuidado respecto de a quién entregará su alma. El problema se plantea después en 356ce: la necesidad de un procedimiento ordenado de elección que nos salve de ser engañados por las apariencias del momento (Cfr. Nussbaum: 2001: 93).

<sup>591</sup> Es importante notar que en *Protágoras* utiliza verbos referidos a operaciones de cálculo cotidiano, como *ιστάναι* (medir, pesar – 356b) aplicado a distancia, peso, altura, etc.. De ahí que se refiera sólo a la *μετρητική* y *ἀριθμητική*, artes de la medida y el cálculo corrientes. Este tipo de *metrētikē* parece asociada a lo que en *Político* es la “primera *metrētikē*”; la que mide lo grande y lo pequeño únicamente en relación recíproca y no en relación a estándares absolutos. En efecto, el pasaje 356e del *Protágoras* comprobaría esta interpretación, pues allí se refiere únicamente a la comparación recíproca de lo grande y lo pequeño, lo par y lo impar. Más claramente, en 357b: “ἄρα πρῶτον μὲν οὐ μετρητικὴ φαίνεται, ὑπερβολῆς τε καὶ ἐνδείας οὐσα καὶ ἰσότητος πρὸς ἀλλήλας σκέψις;”

percibidas como una enfermedad (νόσημα) moral y resulta lógico por tanto buscarle una cura. Es importante notar que lo que sugiere aquí Sócrates es una metrética en analogía con la aritmética, es decir, un cálculo de placer y dolor en términos de mera contabilidad o numerabilidad. Ahora bien, en el *Político* Platón ya no se limita a sugerir, sino que expresamente propone la *metrētikē* como una solución contra la enfermedad de no saber medir ni apreciar el valor de las cosas (cfr. *Plt.* 283b). Pero tan importante como la seguridad con la que afirma el rol curativo de la *metrētikē* es el hecho de que, en el *Político*, no la describe inmediatamente en términos de un cálculo aritmético, en el sentido de la matemática corriente, como en *Eutifrón* y *Protágoras*, sino que primero se da el trabajo de establecer dos tipos de arte de la medida.<sup>592</sup> La introducción de una explícita distinción entre dos formas de medir tiene un peso equivalente a la afirmación, en el *Sofista*, de que la insistencia en *separar* cada cosa de todas las otras trae la total destrucción del discurso (τελεωτάτη πάντων λόγων ἐστὶν ἀφάνισις τὸ διαλύειν ἕκαστον ἀπὸ πάντων: διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν – *Sph.* 259e). Igualmente en *Político*, se nos dirá que la insistencia en pensar que todo es objeto de cálculo cuantitativo sin darse cuenta de que debe ser relacionado también a lo no cuantitativo (lo valorativo), resultará en la destrucción de la *práxis*. En ese sentido, el pasaje señalado del *Político* es como un equivalente práctico del pasaje lógico-metafísico del *Sofista*.

Acabamos de afirmar que el pasaje introductorio del concepto nos presenta un problema de tipo práctico, y con un caso muy específico: el no saber encomiar o vituperar “discusiones demasiado proliferas –o por el contrario– demasiado breves”, es decir, la extensión del discurso (*Plt.* 283c). En principio pues, el tema parece ser la búsqueda de un criterio para evaluar discursos. Platón concibe el tema como medida porque *metrētein*, calcular, tiene en el sentido común griego una conexión fuerte con la noción de conocer.<sup>593</sup> Pero avanzando a un segundo nivel, es obvio que medir discursos es sólo una instancia particular, pues también es posible medir otras producciones humanas. Este modo de plantear las cosas ha dado lugar a interpretar este pasaje desde el punto de vista de la filosofía práctica, como si su interés radicara específicamente en una medida adecuada para los asuntos humanos.<sup>594</sup> Así, la

<sup>592</sup> Precisando, tampoco es que en *Eutifrón* y *Protágoras* Platón afirme que los problemas prácticos deben ser resueltos en términos idénticos a los matemático-aritméticos. Como hemos señalado, se trata de sugerencias. Más aún, si interpretamos bien el análisis de Roochnik, no debemos confundir el deseo retórico de que los problemas morales sean resueltos con la misma facilidad que los matemáticas, con la afirmación de que son objetos y métodos idénticos: “Yes, Plato thinks arithmos is good. It does not necessarily follow, however, that he simply and straightforwardly thinks the good is like arithmos or should become an object of a subject that is strictly analogous to arithmetic” (p. 547).

<sup>593</sup> Ya desde Homero se asocian el medir, el contar, y el conocer: adjetivar el *dēmos* como *ápeiron* significa que es una masa *indeterminada*, incognoscible e inenarrable, en cambio, el *andrón áarithmos*, el número de héroes, nos habla de héroes numerables cuya historia se puede “contar” en el doble sentido de *numerar* y *narrar*: “the connection between numbering and knowing, the ability to count or measure and the ability to grasp, comprehend, or control, runs very deep in greek thought about human cognition” (Cfr. Nussbaum: 2001: 107).

<sup>594</sup> Este sería el caso de Tordesillas, quien afirma que el dominio de la medida es el de la política, el del discurso y la acción, si bien advierte que la medida buscada es absoluta (TORDESILLAS, A. 1995. “Le point culminant de la Métrétique”. En ROWE Christopher, ed. *Reading of the Statesman, Proceedings on the III Symposium Platonicum*. Sankt Augustin; Academia Verlag: 103). Nosotros tenemos allí una reserva, pues si parece que Platón se enfoca más en una medida relativa al producto, “guardando” la medida absoluta para otra ocasión (cfr. *Plt.* 284d). Una opinión parecida tendría Lafrance, quien explica que la metrética se aplica a los discursos (283e4), a las artes (284a5) y a las acciones (284c) “y en particular a la política” (284a7; 284c2) (LAFRANCE, Y. 1995. “Métrétique, mathématiques et dialectique en Politique”. En ROWE, Christopher (ed.) *Reading the Statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag: 95). Para Santa Cruz la medida se aplica específicamente para el arte política y el arte del discurso, pertenecientes al dominio de la *práxis* (Cfr.



*metrētikē* sería el remedio necesario para la enfermedad que ataca la capacidad de apreciar o valorar correctamente los *lógoi kai érga*, un mal que habría apresado a los atenienses.<sup>595</sup> Pero debemos advertir que aquí está en juego algo que va más allá no sólo del tema puntual de la extensión de los discursos, sino incluso del ámbito particular de la *práxis*: se trata de un principio de alcance universal, como lo deja entender la frase con la que ha introducido el principio: “escucha cierto razonamiento que conviene exponer cuando se trata de todas estas cuestiones” (*λόγον ἄκουσόν τινα προσήκοντα περὶ πάντων τῶν τοιούτων ῥηθῆναι* - *Plt.* 283bc). Se trata de un argumento que concierne a *todas* las cosas susceptibles de ser más o menos. Así, Platón extiende ante nuestros ojos el campo que la *metrética* abarca e involucra:

Extr.- Nuestro discurso irá por buen camino, según pienso, si versa sobre estas cosas su esencia.

El j. Sócr.- ¿sobre qué cosas?

Extr.- Sobre la extensión, la brevedad y toda clase de exceso o defecto, pues todas estas cosas las abarca el arte de medir.

El j. Sócr.- Sí.

Extr.- Dividámosla, pues, en dos partes, porque ya se ve que así conviene para llegar a lo que andamos buscando.

El j. Sócr.- Ve diciendo cómo hacer la división.

Extr.- Del modo siguiente: por una parte, según la recíproca relación de los objetos en su magnitud y pequeñez; por otra, refiriendo su tamaño a la condición necesaria de su propio nacimiento. (*Plt.* 283d)

En la primera parte de la cita se refiere a las cosas susceptibles de exceso y defecto. La referencia no es exclusivamente cuantitativa, pues no sólo se mide algo como más largo o corto, sino como más bueno o menos malo. Como nos mostrará a partir de la dicotomía propuesta, lo que interesa no es medir cantidades recíprocamente, sino en contraste con estándares valorativos. No obstante, es bueno advertir que esto no implica que Platón reniegue de la *metrética* cuantitativa común, pues ello sería inconsistente con la norma, planteada en el *Sofista*, de no tomar las ideas aisladamente dado que el poder del discurso deriva de la *symplokē* o entrelazamiento de ideas.<sup>596</sup> Volviendo al punto anterior, si creemos que los pasajes introductorios de los diálogos platónicos suelen ofrecernos una clave interpretativa de los mismos, debemos prestar atención a la escena inicial del *Político*, pues allí la cuestión que se planteaba era el tema de la valoración. Se insinuaba que Teodoro, un gran maestro de geometría, no sabía *calcular el valor* del político, el sofista y el filósofo colocándolos en un mismo nivel axiológico. Sócrates, siempre alerta con respecto al punto de vista moral y siempre buscando distinguir las cosas según su esencia (*katá phýsin* o *kath'eidos*) le reprende irónicamente por la confusión, que consiste en “... incluir a cada uno

SANTA CRUZ, María Isabel, 1995. “Méthodes d’explication et la juste mesure dans le Politique”. 190 - 199. En ROWE, Christopher, *Reading the Statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum*. Akademia Verlag. Sankt Augustin: 191).

<sup>595</sup> Al respecto es informativa la opinión de Miller, según la cual lo que está en juego en el *Político* es un juicio filosófico a Sócrates, en la medida en que debe ser reivindicado por jueces libres de la *dóxa* acritica, la cual, precisamente, se había apoderado de los atenienses oscureciendo su capacidad de juzgar correctamente y de apreciar, por tanto, quién era realmente un mal ciudadano, injusto y corruptor (Miller: 2004: 2). Así pues, la enfermedad a la que se refieren en 283b7 no sería una contingencia particular sino un peligro crónico: la predisposición acritica de que adolece no sólo “la mayoría”, sino hasta los mismos académicos (Miller: 2004: xvi).

<sup>596</sup> “τελεωτάτη πάντων λόγων ἐστὶν ἀφάνισις τὸ διαλύειν ἕκαστον ἀπὸ πάντων: διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν.” (*Sph.* 259e).

de esos hombres en la *misma categoría*” (ἴσης ἀξίας – *Plt.* 257b)<sup>597</sup>, cuando por su valor (τιμῆ) difieren entre sí más de lo que alcanzan las relaciones señaladas por vuestro arte” (*Plt.* 257b). La pista nos indica que no se trata de algo tan trivial como medir cuantitativamente la extensión de las cosas. Lo que nos debe ocupar es, entonces, la conexión entre medida y valor. El arte de Teodoro, un geómetra reconocido, sólo es capaz de percibir las relaciones típicas de *su geometría*, es decir, el paradigma de su tiempo. Pero es el compromiso con ese paradigma geométrico lo que se convierte en un obstáculo para comprender el paradigma alternativo de Platón, donde lo geométrico adquiere un significado cualitativo y valorativo, en tanto basado en la proporción que es, en la mente de Platón, la clave de la buena constitución de lo real. A Platón no le interesa la igualdad o desigualdad aritmética que puede haber entre sofista y filósofo, sino la distancia geométrica (léase moral) que existe entre ambos. Pues no se trata de que S produzca más persuasión que F, sino de si el contenido de lo persuadido es bueno o no y si es conveniente persuadir o no hacerlo. Pero Sócrates aclara que su discurso no será medido simplemente como como largo o corto, sino de acuerdo a su valor para comunicar, por ejemplo, la verdad.

Así, cuando el extranjero propone al joven Sócrates: “consideremos primero en su conjunto el exceso y el defecto, para así encomiar o vituperar razonablemente (*katá lógon*) en cada ocasión las exposiciones demasiado prolijas –o por el contrario, las demasiado breves- que surjan en diálogos de este tipo” (*Plt.* 283c), debe entenderse que evaluar *katá lógon* equivale a medir según, según el valor. Esto, en cuanto a la operación de medir o calcular. Pero respecto del objeto sometido a cálculo o medida, como hemos dicho, el recurso aquí introducido (la *metrētikē*) va *in crescendo*, su función se amplía más allá de la necesidad de superar un *impasse* puntual que se había dado en la conversación entre el Extranjero y el joven Sócrates, alcanzando la capacidad de “medir” el discurso y la acción e, inclusive, a todos los fenómenos, todo lo que es o viene al ser (producciones y génesis). Así pues, desde el punto de vista del objeto del que se ocupa, parece deducirse que la *metrētikē* está ligada a la totalidad de los entes, puesto que todos éstos son susceptibles de exceso o defecto en algún sentido.<sup>598</sup>

Creemos que el alcance universal de la afirmación se comprueba si la relacionamos con el uso que los términos “exceso y defecto” tienen en otros diálogos. En el *Filebo* aparecen efectivamente los conceptos presocráticos, apropiados por Platón, de *péras* y *ápeiron*. En ese diálogo el límite y lo ilimitado son presentados como principios universales del ser, dado que “todo lo que existe en el *kósmos*” puede ser dividido según cuatro géneros o *eidē*, que son *ápeiron*, *péras*, *myktós*, *aitía* (cfr. *Phlb.* 23ab).<sup>599</sup> Como veremos luego, este diálogo presenta a los entes como una mezcla (*myktós*) precaria, constituida por el elemento ilimitado y el limitante. Lo ilimitado, *ápeiron*, es descrito en términos, precisamente, de exceso y defecto, pues se trata de aquella parte de lo real que, como indican los términos, consiste en superabundancia o carencia y cuyo efecto es desestabilizador y desequilibrante. Así pues, todas las realidades que siempre pueden incurrir en exceso o defecto son absorbidas

<sup>597</sup> Nótese que el término es *áxias* y no “categoría” como traduce Gonzáles Lazo.

<sup>598</sup> Parece claro que se trata de la realidad fenoménica, capaz de tener exceso y defecto y, por tanto, extensión. Nótese además que la frase *πάσης υπεροχής τε και ελλειψεως* (283d) está en conexión con las líneas anteriores ya citadas (*περι παντων τοιουτων ρηθηναι* – 283c).

<sup>599</sup> Ya en pasajes anteriores (*Phlb.* 16c) había afirmado que todos los seres (*onton*) que son (*einai*) están hechos de uno (en) y múltiple (*πολλων*) y tienen (*échon*) *péras* y *ápeiron*, pero en el pasaje posterior arriba citado menciona el contexto del *kósmos*, dato que puede ser significativo en el sentido de que se refiere a realidades fenoménicas.

conceptualmente como *ápeiron*, y son percibidas como responsables de la precariedad ontológica de los entes. En principio, y en el plano más evidente, es lo sensible y corpóreo lo que puede padecer exceso o defecto, pero Platón no se limitará a este ámbito.<sup>600</sup> Subsumidos bajo la categoría de “lo ilimitado”, se vislumbran como principios metafísicos, es decir, como elementos que explican la estructura ontológica. Como fuere, el hecho es que “todas estas cosas” pasibles de exceso o defecto de las que nos habla *Político* 283d han de caer bajo el dominio universal de por lo menos una de las categorías presentadas en el *Filebo* y de hecho caen bajo la que nos interesa actualmente: la de *ápeiron* (lo indeterminado). El *Filebo* establece así la identificación de lo *ápeiron* con el exceso y el defecto.<sup>601</sup> Y como el *Político* afirma que todo lo que está entre exceso y defecto cae bajo el dominio de la *metrētikē* se infiere que es lo mismo decir que *tó ápeiron* es objeto de este arte de la medida. Ahora bien, los fenómenos, por su componente indeterminado (*ápeiron*) son inestables y vulnerables. La “amenaza” del exceso y el defecto que pende sobre la realidad ontológica de este tipo de entes producidos o nacidos explicaría la necesidad de un “arte terapéutico”, el cual podría plausiblemente coincidir con la *metrētikē*. En efecto, en el *Protágoras* Platón sugeriría la necesidad de una ciencia de la salvación de la vida humana que la libere de la inestabilidad: una ciencia de la medida que la controle el exceso y defecto de sus componentes. Bajo esta luz la *metrētikē* se nos va dibujando como un arte del cuidado.

Resumiendo, hasta aquí interpretamos que la *metrētikē* aparece en el centro del diálogo *Político* como concepto fundamental que indica una supuesta función de condición de posibilidad para evaluar discursos, acciones o instituciones y en general todo lo que viene al ser. Es un punto crucial del argumento platónico que se trate de evaluación, es decir, de un acto valorativo, interesado en discriminar entes y acciones o procesos desde un punto de vista moral. A Platón no le interesa un juicio capaz únicamente de discriminar diferencias fácticas. Ello lo ha dejado claro con el pasaje inicial del diálogo, donde se burla de Teodoro por no saber distinguir al filósofo del sofista, es decir, al bueno del malo.<sup>602</sup> Y son precisamente los fenómenos, es decir, las cosas nacidas o producidas, humanas o naturales las que, por su vínculo con *ápeiron*, por ser susceptibles de exceso o defecto, pueden ser malas.<sup>603</sup> No podemos explicarlo aquí, pero es un hecho que para Platón los criterios estéticos, morales y metafísicos están ligados, así que la pretensión de separar la valoración moral de los actos humanos con respecto de la apreciación estética de las producciones, e incluso la valoración pragmática de su utilidad o eficacia, no tiene mucho sentido. Estas cosas, con la generalidad que hemos señalado, constituyen, por tanto, la materia a la que se “aplica” la *metrētikē*, un arte que busca apreciarlas según su esencia o su preciso valor. Esencia y valor son dos elementos que hacen posible el arte del cuidado, en tanto éste se entienda como la salvación del límite y la forma en un mundo de seres frágiles y contingentes.

<sup>600</sup> Vale como refuerzo el testimonio de Aristóteles: “... como materia, consideró <Platón> que eran principios lo Grande y lo Pequeño, y como substancia, el Uno, pues a partir de aquéllos, por participación del uno, las especies eran los Números.” (*Metaph.* 987b15.)

<sup>601</sup> En *Phlb.* 24e-25a presenta a las realidades excesivo-defectuosas como “indicio” del género *ápeiron*: todo lo húmedo, seco, frío, caliente, etc.

<sup>602</sup> Sócrates reclama, con respecto a la figuras del político, sofista y filósofo: “... y tamaña afirmación, querido Teodoro, ¿diremos que se la hemos oído al hombre más fuerte en cálculo y geometría? ... Incluir a cada uno de esos hombres en la misma categoría, cuando por su valor difieren entre sí más de lo que alcanza las relaciones señaladas por vuestro arte” (*Plt.* 257ab).

<sup>603</sup> Dondequiera que estén hacen desaparecer la cantidad definida, la medida, el bien (cfr. *Phlb.* 24c).

Acabamos de afirmar que la *metrētikē* es introducida como un recurso para determinar evaluativamente el preciso valor de discursos, acciones y de toda producción o generación. También hemos visto que esta apreciación depende de controlar (medir) exceso y defecto. Pero nuestro interés específico en este trabajo es la política, y nuestra pregunta es si la *metrētikē* es una *conditio sine qua non* específica de la política. Para aclarar el problema debemos tener en mente que Platón divide la *metrētikē* en dos tipos, la que mide “por una parte, según la recíproca relación de los objetos en su magnitud y pequeñez; por otra, refiriendo su tamaño a la condición necesaria de su propio nacimiento (*Plt.* 283d). La descripción de la segunda es oscura, pero si obviamos la dificultad por el momento y comprobamos que Platón la describe también como la que mide según “*tò métrion*”, se hará más clara su condición fundamental. Platón se ocupa de ello haciendo una cita explícita de su propia obra:

¿Entonces, lo mismo que en el *Sofista* forzamos al no-ser a que existiera, puesto que de esa forma se salvó nuestro argumento, de igual modo también ahora hemos de forzar a su vez al más y al menos para que se hagan mensurables, no sólo entre sí, sino incluso en relación con el logro de la justa medida? Porque, ya se sabe, en modo alguno es posible que se admita sin discusión la existencia de un político o cualquier otro entendido en materia de realizaciones (*peri tas práxeis*), si no se ha convenido en este punto. (*Plt.* 284bc)

Ahora bien, parece deducirse con evidencia que si Platón hace esta cita explícita es para mostrar la analogía estructural entre la función del No ser en el *Sofista* y la de la *metrētikē* en el *Político*. Al compararla con ese pasaje del *Sofista*, se nos indica que el segundo tipo de *metrētikē* pertenece al rango de las condiciones fundamentales, a las *conditiones sine qua non* de alguna región de la realidad. Si damos crédito a la asociación con el *Sofista* (debemos, porque Platón así lo sugiere), la *metrētikē* segunda se presenta como condición sin la cual no son posibles las acciones (o producciones). Pero hemos visto que la *metrētikē* extiende su campo de aplicación mucho más allá de lo específicamente político y práctico si consideramos la asociación, que creemos legítima, entre los conceptos de exceso y defecto del *Político* y el de *ápeiron* del *Filebo*. Efectivamente, este nexo entre conceptos de los dos diálogos lleva a una conclusión tan obvia que Platón parece burlarse de ella en 285a, a saber, que el arte de medir abarca todo lo que se produce.

También es posible conjeturar que en *Plt.* 283d Platón trata de confundirnos y de llevarnos nuevamente a errores de cálculo pues afirma que toda la discusión no es en vistas del político sino en función de hacernos mejores dialécticos respecto de todos los temas. Lo cierto es que al introducir la noción de “todas las cosas susceptibles de exceso y defecto”, nos ha desplazado desde el ámbito particular de la *práxis* humana al de los fenómenos y la génesis en general. Es evidente que Platón utiliza expresiones imprecisas que oscilan entre la *práxis* y la *poiēsis*, entre la producción artificial y la generación natural. De hecho, sugerimos que en el *Político* hay un desplazamiento desde el lenguaje de la génesis hacia el de la *poiēsis*, lo cual indicaría la intención de otorgar a la *metrētikē* la función de *conditio* de las *téchnai* en general y ya no exclusivamente *peri tas práxeis*. Pero, si esto es así, no podríamos tomar a la *metrētikē* como elemento específico de la definición de la política, que es originalmente el objetivo del diálogo.<sup>604</sup>

<sup>604</sup> En la primera definición la política es planteada como pastoreo y se afirma que es en vistas a la génesis del rebaño humano. Los que ejercen la *epitaktikē*, mandan en función de la génesis: γενέσεώς τινος ἕνεκα (*Plt.* 261b).

Lo dicho nos lleva a reflexionar si estamos en el camino de interpretación adecuado. Para enfrentar el problema, recordemos que la mención a la *metrētikē* es en función del *télos* argumentativo original.<sup>605</sup> Y, no obstante, habría todavía que decidir cuál es este *télos*: ¿se trata de la definición del político, de hacernos mejores dialécticos, o de tener un criterio para medir la extensión correcta de las cosas, incluidos los discursos?<sup>606</sup> Sospechamos que las tres respuestas son correctas y que los temas se implican mutuamente. En todo caso, este problema es una muestra de lo complicado que es el discurso platónico, pues entretiene diversos elementos en estructuras complejas que se enfocan desde varias perspectivas. No obstante, por el momento, sin preocuparnos mucho por el peligro de la pérdida de especificidad, asumiremos el aspecto “universal” de la *metrētikē*, es decir, que es una ciencia o arte que se ocupa de todo lo que es susceptible de exceso y defecto y que eso son, en realidad, todos los entes que vienen al ser.

Una vez introducida la *metrētikē* y aclarado del modo señalado su campo de aplicación nos concentraremos en analizar qué es la *metrētikē* a partir de la división puesta por Platón en boca del extranjero de Elea. Para ello, analizaremos las distintas formulaciones que nos ofrece. Recordemos que se había separado, por una parte, un arte de la medida que considera a lo grande y lo pequeño recíprocamente y, por otra parte, un arte de la medida que mide a lo grande y lo pequeño en relación a un estándar valorativo. Podemos denominarlas primera y segunda *metrētikē* respectivamente. Nuestra interpretación no concierne a la primera sino a la segunda *metrētikē*. Esta es la que ofrece Platón como alternativa a la forma de razonamiento aritmético corriente por ser, como en el caso de Teodoro, ciega ante las diferencias axiológicas. Es cierto que algunos autores han interpretado que esta primera *metrētikē* (aritmética) es igualmente necesaria para determinar la medida de los entes, acciones y producciones.<sup>607</sup> Ello puede ser cierto mas no lo discutimos, pues nos ocupamos exclusivamente de la segunda *metrētikē*. Es esta segunda *metrētikē* la que, sostenemos, será formulada por Platón de seis maneras diferentes. Nuestra hipótesis es que estas variaciones reflejan, en el contexto de la temática política y metafísica del diálogo, la presencia de una tensión entre el polo de la realidad eidética y el de la realidad empírica, entre el saber del filósofo y el error de los políticos de la actualidad empobrecida. Específicamente, las variaciones expresan una “transición” que va desde la medida esencialista y objetiva, eidética, hacia una medida intuitiva entrenada por la experiencia y el hábito de actores prácticos guiados además por buenas leyes. En otras palabras, Platón nos muestra, sostenemos, formas de medir adecuadas tanto a la presencia como a la ausencia del auténtico político.

### **6.3. LAS SEIS FORMULACIONES DE LA METRĒTIKĒ**

Recordemos que en 283c el tema ha surgido con ocasión de encontrar un criterio para poder evaluar la extensión de los discursos. Se busca, a diferencia de lo que acontecía en las

---

En cambio, en la segunda definición, lograda a partir de la introducción del paradigma del tejido, predomina la *poiēsis*. Se sigue hablando de génesis pero lo que destaca es una exploración sobre la naturaleza de la producción y sus condiciones (cfr. *Plt.* 281d).

<sup>605</sup> O sea, la definición del político, lo cual es indicado por la expresión *δεῖ γὰρ δὴ πρὸς ὃ νῦν σπεύδομεν* (*Plt.* 283d).

<sup>606</sup> En efecto, no es evidente a cuál *νῦν* se hace referencia, ¿al del diálogo, por tanto se trataría del objetivo de definir al político? ¿al “ahora” de ese pasaje, por tanto se trataría de encontrar una cura a la enfermedad señalada?

<sup>607</sup> Algunos, como María Isabel Santa Cruz, sostienen que la primera *metrētikē* coincide con la matemática vulgar del *Filebo* y que se maneja intuitivamente. Está ligado al número como cantidad determinada.

conversaciones de Protágoras y sus secuaces, no el criterio lábil del placer sino uno *katá lógon* (*Plt. 283c*). Quizá esa exigencia de método y racionalidad es la que explica, al menos en parte, el que Platón haya colocado el tema en el ámbito universal de todo aquello que es exceso y defecto (*πᾶσαν τήν τε ὑπερβολήν καὶ τὴν ἔλλειψιν* - 283c), que cubre todo lo fenoménico (*gignómena*). El extranjero se asegura de reforzar el presupuesto:

Extr.- ... nuestro discurso irá por buen camino, según pienso, si versa sobre estas cosas su esencia.

El j. Sócr.- ¿Sobre qué cosas?

Extr.- Sobre la extensión, la brevedad y toda clase de exceso o defecto, pues todas estas cosas las abarca el arte de medir (*μήκους τε πέρι καὶ βραχύτητος καὶ πάσης ὑπεροχῆς τε καὶ ἐλλείψεως: ἡ γὰρ που μετρητικὴ περὶ πάντ' ἐστὶ ταῦτα*) (*Plt. 283c*)

Inmediatamente después introduce la división al interior de la *metrētikē*, según se midan las cosas “por una parte, según la recíproca relación de los objetos en su magnitud y pequeñez; or otra, refiriendo su tamaño a la condición necesaria de su propio nacimiento” (*τὸ μὲν κατὰ τὴν πρὸς ἄλληλα μεγέθους καὶ συμκρότητος κοινωνίαν, τὸ δὲ τὸ κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν*) (*Plt. 283d*). La división era necesaria, nos dice, porque aunque los κομψοί afirman que “el arte de medir abarca todo lo que se produce” (*μετρητικὴ περὶ πάντ' ἐστὶ τὰ γιγνόμενα* - *Plt. 285a*), esa es una verdad carente de determinación. Lo decisivo es -y esa es la “novedad” que introduce Platón- el poder discriminar los tipos de medida. Y para lograrlo, el requisito es saber dividir por especies, es decir, la dialéctica. Esta diferencia entre dos tipos de *metrētikē* es el punto nodal del argumento platónico a favor de una forma de discriminación valorativa que sea capaz de juzgar las cosas producidas o nacidas desde un punto de vista moral (del bien o el mal) y no meramente descriptiva ni utilitaria. Esta división es crucial para la cura de una enfermedad grave que ataca a Atenas y está simbolizada en el error de cálculo de Teodoro: confundir sofista, político y filósofo por no saber medir/distinguir según el valor. Además, esta interpretación es consistente con nuestro supuesto de que Platón, en el diálogo *Político*, mantiene una polémica con el pensamiento matemático tradicional.

Ahora bien, lo curioso es que Platón no se limita a establecer la dicotomía señalada ni a subrayar la importancia de la “segunda *metrētikē*”, que mide según la esencia necesaria de la génesis, sino que se toma el trabajo de ofrecer seis variaciones. Estas variaciones en la formulación a veces aparentan no ser consistentes las unas con las otras.<sup>608</sup> A continuación analizamos la primera de éstas formulaciones.

### **6.3.1. Primera Formulación: La Esencia Necesaria de la Producción.**

Recordemos que con ocasión de un comentario acerca de la extensión debida de los discursos, el extranjero introduce la noción del arte de medir y, además, afirma que esta *metrética* se divide en dos. La *metrética* mide, “por una parte, según la recíproca relación de los objetos en su magnitud y pequeñez; por otra, refiriendo su tamaño a la condición necesaria de su propio nacimiento” (*τὸ μὲν κατὰ τὴν πρὸς ἄλληλα μεγέθους καὶ συμκρότητος κοινωνίαν, τὸ*

<sup>608</sup> Kenneth Sayre habla de seis formulaciones las cuales, en su opinión, tienen poca semejanza superficial pero apuntan a la misma idea “...these disparate formulations, despite their apparent divergences, all refer to the same distinction between types of measurement.” (Sayre, Kenneth. “Excess and Deficiency at Statesman 283C-285C”. PLATO 5. THE INTERNET JOURNAL OF THE INTERNATIONAL PLATO SOCIETY: 1).

δὲ [τὸ] κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν - *Plt.* 283d). En primer lugar, y por el momento sin justificarlo, traducimos la segunda parte como “la esencia necesaria de la génesis”, por ser más fiel al idioma y a la intención del autor. Más adelante veremos que, en algún sentido, la traducción citada primero puede ser funcional para expresar ciertos contenidos importantes. Por el momento, visualizando mejor la diferencia, tenemos:

1. por una parte, según la recíproca relación de los objetos en su magnitud y pequeñez  
τὸ μὲν κατὰ τὴν πρὸς ἄλληλα μεγέθους καὶ σμικρότητος κοινωνίαν
2. por otra, refiriendo su tamaño a la esencia necesaria de la génesis.  
τὸ δὲ [τὸ] κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν.

Las dos formas de la *metrētikē* permiten, pues, medir de dos modos distintos no necesariamente incompatibles:

En primer lugar, observamos que la construcción de la oración es funcional al contenido que se quiere transmitir: el τὸ μὲν... τὸ δὲ... nos indica que se están *comparando* las dos formas de medir, con el fin de resaltar el modo propio de cada una. Así mismo, el término κατὰ es el que da la clave de diferenciación, pues indica que se mide según tal y tal otro criterio. Así, la primera mide “κατὰ τὴν πρὸς ἄλληλα μεγέθους καὶ σμικρότητος κοινωνίαν”, la segunda mide “κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν”. Respecto del *modo de medir*, en el primer caso se mide “κατὰ τὴν (πρὸς ἄλληλα) κοινωνίαν” y, en el segundo, se mide “κατὰ τὴν (ἀναγκαίαν) οὐσίαν”. En cuanto al *objeto medido*, en el primer caso son μεγέθους καὶ σμικρότητος, en el segundo se trata de la γενέσις. Desde un punto de vista meramente estructural, la simetría con la cual la frase está construida expresamente por Platón sólo parece mostrar una alternativa que no ofrece por el momento ninguna valoración, es decir, no indica que una forma de medir sea mejor que otra. Inclusive, la concordancia fonética entre “σμικρότητος κοινωνίαν... ἀναγκαίαν οὐσίαν” (283d) da la impresión de equilibrio entre los dos lados de la alternativa. Dicho sea de paso, es posible que se trate de una musicalidad intencionalmente buscada por el autor.

Por un lado, la *koinonía* a la que se refiere la primera *metrētikē* es la relación recíproca entre cosas grandes o pequeñas o, mejor dicho, entre cosas dotadas de algún tipo de propiedad medible. Por otro lado, la *ousía*, calificada como necesaria, a la cual se refiere el criterio de medida en de la segunda *metrētikē*, es descrita por medio del genitivo τῆς γενέσεως (del devenir o de la génesis), como la *ousía* necesaria *del devenir o génesis*. Desde una perspectiva formal, nos parece que la estructura simétrica de la frase es transparente y funcional para destacar una diferencia entre dos modos de medir. No obstante, es el aspecto semántico de la segunda alternativa el que se presenta oscuro, específicamente en cuanto a cómo deberíamos traducir *anankaíαν ousían*. En todo caso, toda la expresión da la impresión de llevarnos a una dimensión radicalmente distinta y mucho más densa que la primera: un asunto es medir cosas extensas en relación recíproca, otra cosa es medirlas según la *ousía* necesaria de la génesis.

Una salida sencilla al problema de la oscuridad señalada implicaría considerar el interés en la musicalidad del discurso. Para Platón la belleza musical del discurso es expresión de presencia de la *morphē* y la estructura. Para él no se trata de la mera *kosmē* gorgiana, una

disposición meramente estética de las palabras para producir persuasión eficaz.<sup>609</sup> La belleza de la palabra expresa la belleza de la verdad, por eso puede aparecer legítimamente en el discurso platónico. Para nosotros, este rasgo explicaría la elección por parte de Platón de ciertas palabras en vez de otras en determinados contextos, como el que venimos analizando. Tener en cuenta este punto puede resolver algunos problemas de traducción y concepto. Efectivamente, los especialistas hallan problemático el término *ousía* y discrepan en la traducción: algunos vierten el término por sustancia, otros por esencia, otros por condición, otros por realidad.<sup>610</sup> Nosotros sugerimos la posibilidad de que *ousía* está allí por *phýsis* (en el sentido de “esencia” o “naturaleza” de las cosas), término que Platón habría usado de no ser porque intentaba satisfacer la concordancia musical. Si forzamos esa interpretación, es porque creemos que el pasaje debe ser leído en consonancia con el *Filebo*, donde Platón utiliza el término *phýsis* para referirse a una realidad que puede considerarse con todo derecho como “necesaria” para la génesis. Por otro lado, también es posible traducir “*ousía*” por “esencia” o “sustancia”, basándonos en el uso que Platón hace del término.<sup>611</sup> Esta traducción nos parece conveniente para resaltar aquellas formulaciones, como la presente, que evidencia un tono realista, objetivo y puro de la medida.<sup>612</sup> No obstante, también nos parece que traducir por “condición”, como hace Gonzáles Laso, puede resultar oportuno en los casos en que se desee destacar la lógica de la producción o génesis.

Recordemos una vez más que el extranjero plantea dos formas de medir, la primera y la segunda *metrētikē*. Pero la segunda es descrita en los términos que hemos ya citado (medir según la esencia necesaria de la génesis) y luego esta formulación es re-elaborada en cinco descripciones más. Es de la segunda metrética (cualitativa) que se nos ofrecen variaciones, la primera metrética (cuantitativa) no ha suscitado conflicto y se nos ha dado una descripción clara y escueta. Ahora bien, la *primera formulación* de esta *segunda metrētikē* (cualitativa) es la que presenta problemas en comparación con la *primera metrētikē*, la cual consiste en la relación recíproca entre magnitudes y cuyo resultado sólo puede ser una descripción fáctica de la relación, como por ejemplo: “el segmento A es más largo que el segmento B”. El tipo de medida y de matemática que entran en juego aquí son las tradicionales, sean de tipo empírico y vulgar o científicas. La segunda metrética (cualitativa), en cambio, no se limita a medir magnitudes recíprocamente, sino según alguna realidad aquí llamada “*ousía* necesaria de la génesis”.<sup>613</sup> Gonzáles Laso traduce “refiriendo su tamaño a la condición necesaria de su

<sup>609</sup> Gorgias, *Encomium of Helen*. 1966 (1922), Diels, H. ; Kranz, eds., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6th ed., vol. 2.

<sup>610</sup> Jowett: “that without which the existence of production would be impossible”; Diès: “les nécessités essentielles du devenir”; Skemp: “the fixed norm (to which objects must approximate if they are to exist at all”); Bernadette: “the necessary (being of becoming)”; Rowe: “what coming into being necessarily is”; Rosen: “the necessary being of genesis”; Santa Cruz: “la réalité qui est nécessaire du devenir”; Lafrance: “L’essence (nature, réalité) nécessaire du devenir”; Miller: “the essential being necessary to coming into being (Forms)” (cfr. Sayre: 2005).

<sup>611</sup> *Eutiphr.* 11a; *Phdr.*, 265d.

<sup>612</sup> Por ejemplo Santa Cruz quien traduce enfáticamente “la réalité qui est nécessaire a toute production” o Lafrance: “l’essence (nature, réalité) nécessaire du devenir” e incluso Miller: “the essential being necessary to coming-into-being.”

<sup>613</sup> Podemos afirmar que estamos en parte de acuerdo con la interpretación de Santa Cruz. La investigadora afirma que la primera *metrētikē*, es de tipo cuantitativo, mientras que la segunda es cualitativa. Afirma también la autora que la primera *metrētikē*, en tanto cuantitativa, se puede hacer coincidir con lo que en el *Filebo* se denominaba matemática vulgar y filosófica, rechazando la identificación entre primera *metrētikē* y la matemática vulgar del *Filebo*, así como la identificación entre segunda *metrētikē*, y la matemática filosófica. Nuestra discrepancia no es respecto de la primera *metrētikē*, pues en efecto parece que en ella caben las dos matemáticas del *Filebo*, la vulgar y filosófica: ambas son cuantitativas pero se distinguen en sus niveles de sofisticación.(Cfr. SANTA CRUZ,



propio nacimiento”. La traducción no nos parece adecuada, porque se deja llevar “μεγέθους καὶ μικρότητος”, que son sólo un caso particular de “πάσης ὑπεροχῆς τε καὶ ἐλλείψεως” (*Plt.* 183c). Desde nuestra interpretación, la segunda *metrētikē* mide estándares esenciales que van más allá de lo meramente cuantitativo y eso es lo imprescindible para evitar “errores de cálculo”.<sup>614</sup>

Ahora bien, no podemos saber ni *a priori* ni especulativamente qué es esta *ousía*. Hacer suposiciones puede llevarnos a la arbitrariedad. En ese caso, nos parece que lo más acertado es intentar dilucidar el misterio de la “*ousía* necesaria de la génesis” con el apoyo intertextual. Nuestra hipótesis es que esta *ousía* mentada debe ser considerada como un componente metafísico primordial: desde la perspectiva de los procesos fenoménicos, la *ousía* es una condición metafísica de la génesis. En ese sentido, decíamos que la traducción de González Laso, quien vierte la expresión por “condición” necesaria de la génesis, puede resultar útil.<sup>615</sup> Enfocada desde el punto de vista humano del hacer y el producir, dicha *ousía* puede ser descrita como condición y paradigma de la génesis. Como requisito metafísico, intuimos su semejanza, si no identidad, con las Formas, aunque esto no puede afirmarse categóricamente porque Platón no las menciona en el *Político*. Como dijimos, para apoyar esta interpretación es pertinente apelar a otros textos, como el *Filebo*. Allí se presenta un conjunto de conceptos según los cuales puede decirse que la génesis es el encuentro de una materia ilimitada con principios fijos dotados de eficacia determinante. Se sostiene que para que los entes *sean*, su “materia” ilimitada debe ser informada por algo que imponga límite. El candidato más sugerente para cumplir esa función sería el *eidos* o la *morphē* tal como son descritos en los diálogos medios, pues éstos implican determinación inteligible, fija y perfecta. No obstante, podemos dejar de lado esta consideración en la medida en que esa terminología no entra en juego en el *Político*. Más pertinente parece ser, entonces, interpretar a la *ousía* en el sentido del “límite” (*péras*) del *Filebo*, pues éste es un concepto ligado al número y la medida. El *Filebo* tampoco establece una relación explícita entre *péras* y *eidos* o *morphē*. Sería muy conveniente para nuestra interpretación si Platón hubiese planteado esa conexión explícitamente, pues nuestra hipótesis es que la *ousía* de la primera formulación de la segunda *metrētrikē* se refiere a alguna realidad o naturaleza esencial que sirve como condición

---

María Isabel. 2009. “La justa medida: entre *Político* y *Filebo*. *Signos Filosóficos*, vol. XI, núm. 22, julio-diciembre, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México: p. 27). Por otro lado, también es verdad que ambas son “tradicionales”, es decir, ninguna de ellas –sugerimos– es la matemática *sui generis* propuesta por Platón. Ahora bien, con respecto a la segunda *metrētikē*, no discrepamos con Santa Cruz cuando sostiene que ésta es cualitativa, aplicada a lo práctico, pero si lo hacemos en cuanto a que se limite sólo al ámbito de los asuntos humanos. Platón ha afirmado que pertenece al ámbito de todo lo que viene al ser. A toda creación y producción, natural o artificial. Asimismo, sostenemos que esta segunda *metrētikē*, si es matemática, aunque no en el sentido tradicional. Así pues, la diferencia entre primera y segunda *metrētikē* no es equivalente, sugerimos, a la diferencia entre lo cuantitativo y cualitativo, entre matemático y no matemático. La diferencia crucial es, más bien, entre matemática tradicional y matemática platónica, siendo esta última una matemática *sui generis*, de tipo ontológico y ancestros pitagóricos.

<sup>614</sup> No obstante, reconocemos que la traducción que enfatiza la presencia de una condición necesaria del nacimiento es interesante. Por cierto, la perplejidad surge al preguntarnos por qué, si se busca resolver el problema de cómo medir adecuadamente discursos u otros desempeños y realidades, de pronto nos vemos lanzados al tema de la génesis. Mi hipótesis es que, según *Timeo*, lo generado no puede tener más origen que a partir de su causa formal, la idea inteligible. Por tanto, si se trata de medir las cosas correctamente, el patrón de medida no se toma de las cosas fenoménicas, sino de sus modelos eidéticos.

<sup>615</sup> Traducimos manteniendo el término griego *ousía*, siguiendo a Migliori: “l’ousia necessaria della generatione” (Migliori: 1996: 118). En casos en los que creamos necesario, lo vertiremos por condición o por naturaleza o esencia.

metafísica de la génesis y como condición epistémica de su conocimiento subjetivo. Pero si Platón permanece en silencio respecto de la *morphē* o *éidos* puede deberse a que se está buscando un mejor modo de dar cuenta de la relación entre lo inteligible y lo sensible. En los diálogos como *Filebo* y el *Político*, se ensaya una conceptualización más próxima a la mediación que a la separación. Por su parte, el límite del *Filebo* es aquello que impone determinación a lo ilimitado, que es aquello que siempre se está moviendo entre el más y el menos, de modo que se forme un ente. *Péras* es, pues, un elemento constitutivo de los entes.<sup>616</sup> Por su parte, en el *Político* la “esencia” de la que se habla es necesaria para la génesis, se trata de un genitivo objetivo: es la esencia *de* la génesis en el sentido de que *sin* esta esencia *no* habría génesis de nada. No es, como sugiere Oscar Adán, una “realidad” (*ousía*) necesaria en tanto “necesariamente” surge como producto de la eficacia ontológica del *éidos*.<sup>617</sup> No nos parece adecuada esa interpretación porque fuerza este pasaje del *Político* para hacerlo coincidir con otro del *Filebo* donde se menciona la *génesis eis ousían*.<sup>618</sup> Se trata de dos consideraciones diferentes; en el caso del *Político*, parece claro que se trata de la *ousía* (necesaria) de la génesis, una condición de posibilidad y, en el caso del *Filebo*, se trata de la *ousía* como una realidad producida. El contexto en este último caso es otro: Sócrates quiere mostrar que el placer puro no tiene consistencia y la génesis, que es placer porque implica retornar a un estado adecuado previamente alterado, carece consecuentemente también de consistencia propia.<sup>619</sup> Se intenta mostrar que la génesis sólo tiene sentido en función de la *ousía* que es, en este caso, la realidad producida por la génesis. En el pasaje del *Político*, por el contrario, la argumentación se relaciona al arte de medir y a las condiciones de la génesis. Por tanto, interpretar a la *ousía* mentada en *Plt.* 283c como la realidad que necesariamente *resulta* o debe resultar como *producto* de la eficacia del *éidos* es forzado.

Sostenemos, entonces, que una lectura del pasaje 283c del *Político* a la luz de la metafísica de la génesis en el *Filebo*, permite asociar legítimamente la “*ousía* necesaria de la génesis” con *péras*, el límite. Esto es así porque, si bien *péras* está en el mismo nivel que *ápeiron*, no obstante el primero carga con el rol ontológicamente constitutivo.<sup>620</sup> *Péras* aporta la determinación formal a lo ilimitado y muy probablemente, por ello, salva las distancias entre lo eidético y lo sensible. La *ousía necesaria* del devenir es, entonces, *péras*, en tanto límite ontológico.<sup>621</sup>

Es sobre todo en conexión con el *Filebo* que nos parece viable interpretar la *ousía* tendiendo al sentido de “condición” de la génesis pues, como veremos, allí se dice expresamente que nada llega al ser sin la presencia de *péras*, el límite, es decir, el elemento sustantivo y determinante de los entes. Si bien esa mezcla puede tomarse en sentido lógico – metafísico (atemporal), también puede serlo en sentido temporal para explicar procesos artificiales de producción.<sup>622</sup> Esta posibilidad interpretativa es inducida por que Platón se refiere al “tercer

<sup>616</sup> Por eso, se dice de los entes: *πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἔχόντων* (*Phlb.* 16c).

<sup>617</sup> ADAN, Oscar. *Kata ten tes geneseos anagkaian ousia. Areté* como eficacia del tránsito ontológico en Platón. 1999. *ARETÉ*, Vol. XI, N°s 1 - 2, p. 33.

<sup>618</sup> *Phlb.* 54a y ss.

<sup>619</sup> Cfr. *Phlb.* 53b.

<sup>620</sup> Otros autores han propuesto aproximaciones semejantes. Jowett, Ross y Taylor ven al límite como anticipación de la forma aristotélica. Sayre entiende a *péras* como elemento clave de la constitución de los objetos.

<sup>621</sup> En este punto coincidimos con la lectura de Zayre. Un resumen de esta última se encuentra en KERSCH, Michael. 2008. *Being Dear To God. Due Measure and Moderation in Late Plato*. Doctoral Thesis (p. 148).

<sup>622</sup> Por ejemplo, en *Phlb.* 25e se afirma que de la mezcla de los principios *péras* y *ápeiron* surgen “ciertas generaciones” (“φαῖνη γὰρ μοι λέγειν μειγνύς ταῦτα γενέσεις τινάς ἐφ’ ἐκάστων αὐτῶν συμβαίνειν”).

género”, no sólo como “lo engendrado” (ἔκγονος), sino como “lo mezclado” (*miktós*).<sup>623</sup> Así pues, es importante notar que el sentido sólo pasa de lo metafórico a lo literal en el caso expreso de producciones artificiales. Ahora bien, *péras* es así una condición, porque sin la presencia del límite formal ningún ente o realidad fenoménica llegaría a configurarse como tal.<sup>624</sup> Por lo pronto asumimos, entonces, que en esta primera formulación de la segunda *metrētikē* (“[τὸ] κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν”) se nos dice que la métrica mide tomando en cuenta a “la *ousía* necesaria de la génesis”, es decir que esa *ousía* es la condición que es imprescindible para que se dé la génesis de algo. En conclusión, como el *Filebo* tematiza claramente las condiciones metafísicas y nos dice que sin *péras* (y *ápeiron*) no hay génesis (*miktós*, *ékgonos*), entonces, podemos inferir, insistimos, que esa *ousía* o condición necesaria del *Político* coincide con *péras* del *Filebo*.

Ahora bien, parece que la interpretación ya señalada de la segunda *metrētikē* no concuerda con lo dicho en la sección precedente acerca de que la *metrētikē* es una condición esencial de la *apreciación* de las cosas, tema mencionado claramente en *Plt.* 283c en relación al objetivo específico de juzgar la extensión de discursos. En efecto, como venimos señalando, parece que hay un desplazamiento temático pues, ¿qué tendría que ver un principio de valoración de discursos y acciones con ese “algo” (la *ousía* mentada) que es condición esencial del devenir? ¿Hemos pasado del campo práctico al de la naturaleza y la génesis? La respuesta, sugerimos, es afirmativa: hay un cambio temático. Pero ello no obedece a un desliz o confusión de Platón, sino que responde a que busca inscribir el tema de la *metrētikē* en un plano universal, porque ello le permitirá sujetar los principios de la *práxis* a otros más generales que les proporcionen estabilidad y garanticen belleza y bondad.<sup>625</sup> Esta forma de proceder no es gratuita y, por ello, en capítulos anteriores de este trabajo hemos intentado mostrar la importancia del conocimiento del *kósmos* en tanto “guía” de la vida humana.<sup>626</sup> Esta es la estrategia que Platón se ha propuesto para combatir a la medida relativa de Protágoras. Nuestro filósofo suele pasar del plano de la caverna de la *práxis* hacia el del *kósmos* porque este último es el ente generado más perfecto en el cual, por tanto, pueden ser leídos los principios metafísicos más elevados. Por ello aprueba la costumbre de los egipcios, quienes afirmaban que ponían gran atención, a través de la ley, “[al saber] respecto del *kósmos*, ya desde el comienzo, descubriendo todas las cosas a partir de las divinas hasta las humanas, llegando a la adivinación y la medicina que atiende a la salud y cuantas otras disciplinas siguen a éstas” (*Ti.* 24bc). Esa frase del *Timeo* aparenta inocencia pero es en realidad una clave del pensamiento de Platón respecto al peso normativo del orden cósmico. En consonancia, en nuestro diálogo este desplazamiento es afirmado como un principio cuando Platón se refiere a la vida del *kósmos*: “... al que imitamos y seguimos estrechamente unidos en la eternidad del tiempo” (*Plt.* 274d). Si tenemos en cuenta, pues, estas referencias textuales e inter-textuales, no nos sorprenderá el giro temático. Tal como sugiere la cita del *Timeo*, la exigencia sistemática de la filosofía es dar cuenta de la medida práctica partiendo desde los primeros principios por medio de un encadenamiento racional.

<sup>623</sup> Lo que se produce (génesis) a partir de estos dos (*péras* y *ápeiron*) (ἐκ τούτων τρίτον) es una realidad mezclada y generada (μεικτὴν καὶ γεγενημένην οὐσίαν) – Cfr. *Phlb.* 27b).

<sup>624</sup> “...τρίτον φάθι με λέγειν, ἐν τούτῳ τιθέντα τὸ τούτων ἔκγονον ἅπαν, γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειρασμένων μέτρων” (*Phlb.* 26d).

<sup>625</sup> La que señalamos no es la única justificación posible. Existen teorías según las cuales el tema de la justa medida (*tò métrion*) no es meramente un tópico relativo a lo práctico-político, sino un concepto central de la epistemología y metafísica platónicas (cfr, al respecto Kersch: 2008: 135 ss.).

<sup>626</sup> En efecto, en el *Político* afirma que los humanos debemos seguir al *kósmos* e imitarlo (cfr. 274a).

Creemos, sin embargo, que no se trata aquí únicamente de conectar a los asuntos humanos, el discurso y la acción, con el plano de la vida cósmica, ni solamente de satisfacer las exigencias sistemáticas de la auténtica filosofía. Platón nos conduce al nivel general de los entes generados porque también le interesa destacar el tema específico de la génesis o producción, es decir, el proceso de traer algo al ser, como algo crucial para entender lo político.<sup>627</sup> Esta es la razón por la cual todo el pasaje de las formulaciones de la *metrētikē* se abre con la idea de la génesis, que Platón menciona al paso que se burla de quienes no saben dividir: “esa afirmación que muchos hombres de genio suelen hacer, pensando que descubren un profundo aforismo, a saber, que el arte de medir abarca todo lo que se produce (μετρητικὴ περὶ πάντ’ ἐστὶ τὰ γιγνόμενα)” (*Plt.* 285a). La proposición no es sólo importante por indicarnos con qué tipo de objetos se relaciona la *metrētikē* (objetos generados), sino porque con ironía indica una ambivalencia. Es cierto, por un lado, que el arte de medir lo abarca todo, y por ello los principios de la política deben ser conectados a los del *kósmos*. Por otro lado, la percepción sinóptica de los puntos de convergencia no debe llevar a ignorar diferencias relevantes. Gracias al análisis dialéctico se toma nota de que, si bien los entes generados naturalmente son tan dependientes de *péras* como las acciones humanas, no obstante ello no implica que en ambos casos debe esperarse la misma exactitud. En ese sentido, dice el extranjero que a aquellos que pasan por inteligentes porque afirman que la métrica abarca todo lo generado, les falta la dialéctica necesaria para darse cuenta de que una cosa es medir fenómenos naturales y otras acciones humanas.

Es pues nuestra hipótesis que Platón busca inscribir el tema de la medida en el campo de la génesis y se propone vincular este tema con el de las *condiciones* necesarias para la génesis y todo proceso de traer algo al ser.<sup>628</sup> Entonces, en la frase que habla de medir “κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν” (*Plt.* 283d) usaremos en ocasiones el término “condición” utilizado por Gonzáles Laso porque, como dijimos, con ello se resalta la analogía estructural con el *Sofista* que el mismo Platón ha hecho explícita. Dado lo raro que es encontrar a Platón citando su propia obra, pensamos que es importante hacer valer la analogía por su productividad hermenéutica. En efecto, si consideramos esa analogía, la “*ousía* necesaria” debe ser interpretada como una importantísima *conditio sine qua non* de toda génesis, así como la conmensurabilidad entre ser y no ser era importante condición del *lógos*.<sup>629</sup>

Una característica del diálogo *Político* es la aparente presencia de discontinuidades temáticas. Venimos de hablar de condiciones de la génesis, pero debemos recordar que anteriormente se planteó el problema de encontrar condiciones del *lógos*, en el sentido de poder determinar la extensión adecuada de los discursos. Por ello, debemos considerar que Platón ensancha el poder de la *metrētikē*, como para ocuparse de la valoración y medida no sólo discursos y acciones, sino de productos y realidades sustanciales. Recuérdese que ha sido con la intención

<sup>627</sup> Realmente el introducir el tema de la *ousía* necesaria resulta “extraño”. Se explica así por qué Sayre, por ejemplo, comenta como notable el hecho de que esta primera fórmula no mencione en absoluto el término *Tō métrion*, constante en las cinco formulaciones restantes y tan relevante para el asunto específico de la *práxis* o los discursos. De ahí también que dicho autor busque reconciliar la primera formulación con las restantes (Sayre: 2005: 5).

<sup>628</sup> Como hemos visto arriba al incluir el objeto temático de la *metrētikē* en lo que puede tener un más o menos, se le está insertando en el conjunto de *gignόμενα*, todo lo que llega al ser.

<sup>629</sup> Nosotros seguiremos usando *ousía*, pero lo traduciremos con condición cuando se requiera destacar el aspecto de condición para la génesis.

de encontrar criterio para medir la extensión de discursos que se ha planteado la segunda *metrētikē* y se ha dicho que mide el exceso y defecto según la esencia necesaria de la génesis. La pregunta es, entonces, ¿en qué contribuye el conocimiento de la esencia necesaria de la génesis (la cual, sostenemos, es *péras*), a medir la extensión adecuada de discursos?

Lo dicho arriba nos devuelve al tema de la *ousía*. Lo que parece perturbar a algunos especialistas en esta primera formulación es que el término *ousía*, que connota estabilidad ontológica, sea referido al dinamismo del devenir o génesis.<sup>630</sup> En realidad, creemos que esta ocurrencia de los términos, *ousía*, necesidad y génesis en un solo contexto proposicional sólo puede escandalizar a los platonistas aferrados a una lectura “dualista” de dos mundos radicalmente separados y sin mediación alguna (el inteligible y el sensible).<sup>631</sup> Por otra parte, la presencia de un elemento metafísico como la *ousía* necesaria más bien explica antes que complica la propuesta de que la segunda *metrētikē* ayudará a distinguir según el valor, si es que dicha *ousía* se mantiene en el espíritu de las Formas, que son entidades metafísicas que cumplen una función paradigmática respecto de los entes fenoménicos e introducen una perspectiva moral en la evaluación de los mismos. Cualquier producción o génesis tenderá hacia lo bueno, y ello no es posible sin un elemento metafísico, esto es, sustantivo y estabilizador. La génesis no tendría sentido si no desembocara en una realidad fenoménica (*génesis eis ousían*, *generación de un ente – Phlb. 54a54a*) pero, a su vez, esto requiere la presencia previa de la *ousía* como principio formal.<sup>632</sup> Más aún, lo aparentemente fuera de lugar de la primera formulación, supuestamente debido a la puesta en relación de una realidad ontológica (*ousía*) con un proceso de naturaleza contraria (*génesis*) debe desaparecer si consideramos que el horizonte de discusión que creemos ver en el *Político* es la producción. La acotación sobre la medida se ha dado el contexto de un paradigma productivo, el arte de tejer, pues la política va a ser presentada como arte de producir el entramado político. La producción o génesis, al fin de cuentas, no existiría sin partir de una condición esencial ni tampoco sin desembocar en un ser sustancial.

Por otra parte, si acudimos al *Filebo*, encontraremos allí los presupuestos metafísicos que podrán suprimir la mencionada extrañeza. Efectivamente, descubrimos en primer lugar que en el *Filebo* Platón borra la diferencia entre τὸ ποιοῦν καὶ τὸ αἴτιον.<sup>633</sup> Esto quizá se deba a que la verdadera distinción importante para Platón no es entre lo producido por el hombre y lo naturalmente generado, sino la establecida entre “lo que siempre existe” y “lo que nace” (cfr. *Ti.* 28a y 48e), lo cual tiene como efecto, por un lado, el establecer a lo primero (lo eterno) en calidad de norma absoluta y, por otro lado, dejar la frontera entre lo artificialmente

<sup>630</sup> Nuestra postura se ve confirmada en Migliori: “... la realtà misurata è l’unica che consente di parlare in termini ontologici: questa metretica “qualitativa”, direttamente connessa con l’ousia, il cui peso è accentuato dalla necessità, da luogo ai processi generativi. Ciò viene confermato alla fine: la metretica riguarda *panta ta gignomena* (285a).” (Migliori: 1996: 343).

<sup>631</sup> Un ejemplo es la interpretación de Rodier, quien bajo la influencia del idealismo de Octave Hamelin, afirma que la segunda *metrētikē* lleva a producir la generación lógico-matemática de las ideas, porque además de identifica a la segunda *metrētikē* con las matemáticas filosóficas del *Filebo* y con la dialéctica, haciendo de las tres juntas una sola cosa, cuya función es dicha generación a partir del Bien (cfr. Lafrance: 1998: 96). Lafrance critica semejante lectura, arguyendo que la generación de la que se habla es real y no ideal. En efecto, consideramos que Rodier se equivoca pues de entrada es evidente que el griego no sostiene la lectura “la génesis de la *ousía*” sino “la *ousía* de la génesis”.

<sup>632</sup> Aquí entendemos que el término *ousía* puede usarse en dos sentidos: i. *ousía* como en el pasaje *Plt.* 283c, es decir, como esencia o realidad necesaria que posibilita la génesis, ii. *ousía* como ente, sustancia, cosa real.

<sup>633</sup> La diferencia entre causa natural y productor artificial es solamente nominal, afirma en *Filebo* 26e.

producido y lo naturalmente nacido como irrelevante. Por otro lado, la necesidad de distinguir claramente entre *práxis* y *poiēsis* tampoco se presentará como apremiante. Así, lo crucial es que Platón ha destacado el ámbito de todo lo que viene al ser, *tá gignómena*, sea producto técnico, práctico o natural, pues al fin y al cabo le interesan los principios comunes. Así pues, si la “*ousía* necesaria” es una condición de la génesis, podemos decir que lo es tanto para las cosas que llegan naturalmente al ser como para aquellas que son producto de la *poiēsis* y de la *práxis*.<sup>634</sup> Recordemos, además, lo dicho anteriormente: Platón exige inscribir el tema político en el círculo de una *theōría* del *kósmos* de una metafísica general. Parece legítimo sin embargo preguntar si para evaluar la extensión pertinente de un discurso se ha de necesitar de algo tan universal como una condición necesaria a *todo* devenir. Es obvio que los actores y productores en general pueden actuar y producir sin necesidad de ninguna conciencia teórica pero, si retornamos al tema político, éste no puede ser el caso, por lo menos, para el político y la política verdaderos. Hasta aquí sabemos, entonces, que la *ousía* necesaria del devenir se refiere a una *conditio sine qua non* de la génesis de cosas prácticas, técnicas o naturales. Sólo aferrándose a la estabilidad de principios metafísicos puede Platón combatir la enfermedad del relativismo y la orfandad valorativa en el juicio.<sup>635</sup> Pero todavía queda preguntarnos: ¿qué debemos entender exactamente por esa *ousía*?

Se ha ensayado la posibilidad de traducir “la realidad que es necesaria a toda producción”.<sup>636</sup> Tal es la recomendación de Santa Cruz en su versión del *Político*. Identifica, de entrada, a esta realidad con el justo medio.<sup>637</sup> Es esta operación la que no nos parece adecuada, pues pasa por alto la densidad del término *ousía*, así como la relación con la metafísica del *Filebo*

<sup>634</sup> Así opina también Lafrance, quien afirma que la segunda *metretiké* se refiere a todas las cosas producidas, es decir, *ta gignómena*, comprendiendo dentro de ello obras de arte o morales como discursos, tejidos, y disciplinas como el arte del tejido o la política (cfr. Lafrance: 1995: 96). Por su parte, Santa Cruz también reconoce que se habla de *ta gignómena*, por tanto, de realidades que pertenecen al orden del tiempo, del devenir, pero enfatiza un aspecto: “en 283c se hace claro que el género de génesis del que se trata es aquel del discurso y de los hechos, es decir, actividades que miran hacia una meta, es decir, actividades propias de la praxis humana”. La medida de la que habla es pues, precisamente el tipo de medida que requieren los asuntos práctico-políticos (cfr. Santa Cruz: 2002: 195). No estamos de acuerdo con esta restricción de Santa Cruz, pues Platón se refiere a *pánta tá gignómena*, y los principios de la *metretiké* se aplican tanto al tejido como a los discursos, tanto al *kósmos*, ordenado a la materia inestable ordenada por el demiurgo, como a la *pólis*.

<sup>635</sup> Grube interpreta el concepto en sentido metafísico: afirma que en el pasaje sobre la *anankaian ousian* el término clave “parece ser *anankaian* (...)”. Deber referirse a aquella parte del proceso del devenir que está gobernada por la medida fija e inalterable.” Lo importante es la idea de fijeza, por tanto *anankaian* no tiene (nada que ver con el *ananké* de *Timeo*) y por tanto “toda la frase equivale a *prós to métrion*, de 283e1.” (Grube: 1973: 454). Concordamos con Grube en que la condición necesaria y fija de cualquier devenir es la medida, el *métron*, la proporción exacta, pero no estamos seguros de que esto deba referirse, como afirma el autor, a “toda cualidad perteneciente a una idea” (p. 454).

<sup>636</sup> Santa Cruz: 2002: 193. La traducción de Santa Cruz no podemos afirmar que sea errónea, pero ella nos explica que ha querido evitar usar el término “entidad”, pues le parece “más artificial” –lo cual parece indicar que tampoco está totalmente cómoda con el que finalmente escogió (“realidad”). En efecto, ambos tienen una connotación ontológica, y ella parece preferir algo menos fuerte. Su interpretación es la siguiente: la segunda *metretiké* se refiere es el tipo “... que mide teniendo en cuenta la relación de lo que ha de medirse, no con su opuesto, sino con un patrón absoluto, al que Platón llama “justo medio” y que es, precisamente aquella instancia que posibilita toda producción y todo arte.” (cfr. Platón, *Político*. Madrid: Gredos, 1988; p. 560, nota 72.).

<sup>637</sup> “... me inclino a pensar que el primer tipo de medida del *Político* es en el *Filebo* equivalente a la imposición de *tó posón*, la cantidad determinada, en el dominio de las cosas cuantificables, mientras que el segundo tipo de medida del *Político* se corresponde con el concepto de *Tò métrion* presente también en el *Filebo*, esto es, la justa medida en el dominio de las cosas no cuantificables sino cualificables, como las acciones y afecciones humanas” (cfr. Santa Cruz María Isabel, 2009. “La justa medida: Entre *Político* y *Filebo*”. *Signos.Filosóficos*, Vol. XI, N 22, pp. 75 – 100. Mexico: UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA. México: p. 20).

según la cual *péras* es una condición igualmente densa para la génesis: no se reduce a *tó métrion*, incluye *áarithmos* y *métron*. Es natural que Platón tenga consideraciones sobre una *ousía* como constitutivo metafísico de tipo esencialista y objetivo, pues ello es acorde con los principios cosmológicos del *Timeo*: todo lo generado existe en virtud de modelos inteligibles eternos y perfectos. No obedece, pues, a una interpretación personal idiosincrática, pero si es cierto que la lectura de la *ousía* en términos de “esencia” o “naturaleza” de tipo metafísico es parte crucial de nuestra argumentación sobre la metría. Es vital que la primera formulación nos hable de una “esencia” de la génesis, pues nuestra hipótesis sostiene, primero, que Platón ofrece una serie de descripciones de la *metrētikē*, a modo de variaciones; segundo, que estas descripciones muestran un tránsito de lo esencial – eidético a lo empírico – contextual. Si la *ousía* necesaria de la génesis no es un componente esencialista de la ontología entonces nuestra hipótesis caería.

Por otra parte, ya apuntamos que puede resultar conveniente traducir, con Laso, “condición necesaria”, en lugar de la “esencia necesaria”. Esta alternativa se apoya en el principio de consistencia, y pretende hacer valer las observaciones que el mismo Platón hace en relación a la funcionalidad de los razonamientos y elementos de sus obras. Así, debemos aprovechar la fuerza hermenéutica de la comparación del pasaje de la metría con el *Sofista*, pues éste expresamente resalta el tema de las *conditiones sine qua non*. En efecto, recordemos que en el *Sofista* introduce el no - ser como algo necesario para definir al “sofista” y, más generalmente, para salvar la posibilidad del *lógos*. En el *Político* compara la importancia de ese paso con el de la introducción de la segunda *metrētikē* como necesaria para definir al político y, en el plano más general, para hacer posible toda creación o *technē*. Así pues, dentro del universo general de las cosas que vienen al ser (génesis) aparece la producción, y la política es un tipo de producción cuya condición necesaria es el arte de la medida. La solución sólo puede ser ésta: o la política es igual a todas la *téchnai* y necesita por igual de la *ousía* necesaria, o no lo es, y habrá que determinar cómo salvar su diferencia y eminencia real.

Así pues, nuestra hipótesis se configura de este modo: la *ousía* mencionada en la frase que venimos discutiendo debería ser entendida como una de las cuatro “naturalezas” de la explicación universal del ente que ofrece Platón en el diálogo *Filebo*.<sup>638</sup> Específicamente, debe ser entendida como la “naturaleza de lo determinado”. No parece haber ninguna dificultad en afirmar que la “esencia necesaria de la génesis” de la que se habla en el *Político* coincide con la “naturaleza de la determinación” del *Filebo*, pues dicha naturaleza resultará ser una condición primordial en la constitución de los *entes que nacen*. Nos explicaremos. Las esencias o naturalezas mencionadas en el *Filebo* son cuatro: *péras*, *ápeiron*, *miktós* y *aitía*.<sup>639</sup> Aquí nos concentramos en la de lo determinado (y la de lo indeterminado). Platón afirma que la naturaleza de lo determinado y la naturaleza de lo indeterminado son principios inherentes a todos los entes: “Los antiguos, que valen más que nosotros, nos han transmitido esta tradición: que todo lo que se puede decir que existe está hecho de uno y de múltiple y contiene en sí mismo, originalmente asociados, el límite y lo ilimitado” (*Phlb.* 16c). Luego

<sup>638</sup> Para que nuestro argumento se comprenda mejor, recordemos que estamos asumiendo que en Platón los términos *ousía* y *physis* son equivalentes y significan “realidad” o “esencia”.

<sup>639</sup> Platón presenta estos conceptos describiéndolos como un “arma de guerra” (*mechanē*) que, ‘podemos sospechar, es una guerra contra la indeterminación (cfr. *Phlb.* 23c). Un ejemplo del uso de *physis* se encuentra en *Phlb.* 25b, donde se refiere a la *physis* de lo grande y lo pequeño (*tó mállon te kai hetton physews*). Cfr. también *Phlb.* 25, *thn tou apeironou physews*.

desarrolla la propuesta: “Dividamos en dos todos los seres que existen en el universo, o, mejor, si no te importa, en tres” (πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί διχῆ διαλάβωμεν, μᾶλλον δ', εἰ βούλει, τριχῆ) (*Phlb* 23c). Y prosigue: “Decíamos que el dios señaló lo ilimitado de los seres, y también el límite. (...). Pongamos pues, estos dos géneros y como tercero uno mixto de esos dos.” (*Phlb*. 23c). La expresión “*pánta tá nun ónta en tō pánti...*”, revela claramente que Platón está tratando de los seres intramundanos, el mundo de los fenómenos, y nos presenta su constitución ontológica como una mezcla de estas dos naturalezas, apropiadas por Platón de la tradición pitagórica.

Conviene anotar que Platón utiliza varias denominaciones para referirse a estos principios, como por ejemplo *eidos* (especies – *Phlb*. 23c); género (*génos* - *Phlb*. 25a), *phýsis* (*Phlb*. 24e; 25a).<sup>640</sup> Así pues, los entes dentro del *kósmos*, todo ente perteneciente al mundo de la génesis, es “mezcla” de límite (*péras*) e ilimitado (*ápeiron*). *Péras* y *ápeiron* son los géneros o naturalezas esenciales para todo ente. No obstante, ¿basta poner al descubierto el presupuesto implícito de esta doble constitución ontológica para equiparar la “naturaleza de lo determinado” del *Filebo* con la “*ousía* necesaria de la génesis” del *Político*? Evidentemente no. Pero encontramos la justificación para este nexo más adelante:

- Sócrates: ... esta familia nos aparecerá claramente.  
 Protarco: ¿Cuál y de qué manera?  
 Sócrates: Aquella de lo igual y lo doble, y todos los factores que, poniendo fin a la oposición mutua de los contrarios, los hacen conmensurables y los armonizan entre sí, introduciéndoles el número (τὴν τοῦ ἴσου καὶ διαλασίου, καὶ ὁπόση παύει πρὸς ἄλληλα τάναντία διαφόρως ἔχοντα, σύμμετρα δὲ καὶ σύμφωνα ἐνθεῖσα ἀριθμὸν ἀπεργάζεται)  
 Protarco: Ya comprendo: tú quieres decir, supongo, que de su adjunción resultan en cada caso ciertas generaciones (μανθάνω: φαίνη γάρ μοι λέγειν μειγνύς ταῦτα γενέσεις τινὰς ἐφ' ἐκάστων αὐτῶν συμβαίνειν). (*Phlb*. 25d-e)

Aquí se hace referencia al “tercer género”, denominado “*miktós*” (mezcla). Este género está integrado por “multitud de generaciones” (*Phlb*. 26c), las cosas que “vienen al ser (*génesin eis ousían* por efecto del límite que introduce medida(s) – *Phlb*. 26d). Platón nos ilustra con una variedad de ejemplos de este tercer género. Así, de la mezcla entre límite e ilimitado se produce la salud, la perfección musical, la temperatura moderada, “... las estaciones y todas las cosas hermosas”, belleza, fuerza así como cualidades del alma (cfr. *Phlb*. 25e-26b). Estos pocos ejemplos representan en realidad a todo lo fenoménico, *ta gignómena*. El hecho de que Platón incluya en su lista las virtudes del alma nos hace pensar que no es correcta la hipótesis de Santa Cruz, quien reserva el número para los fenómenos físicos y *to métrion* para los asuntos prácticos. Aquí, más bien, nos parece claro que Platón habla del límite, que se aplica como relación (doble, triple) o número a todo lo físico o moral.

Sobre esta base, podemos conjeturar que la *ousía* de la que se habla en el *Político* es lo mismo que lo que en *Filebo* se denomina la “naturaleza de la determinación” o *péras*. Uno de los factores que podría quitar evidencia a esta asociación es que en el *Político* se nos habla de una *ousía* en singular y en el *Filebo*, de dos *ousíai* o naturalezas (*péras* y *ápeiron*). No se trata de una verdadera dificultad. Sucede que la forma de exponer el tema en el *Político* es diferente,

<sup>640</sup> “τῆς τοῦ ἀπείρου φύσεως” (*Phlb*. 24e).



pero el concepto permanece el mismo. Efectivamente, en este último hemos visto la noción de una segunda *metrētikē* que mide según la “*ousía* (esencia) necesaria de la génesis”. Conjeturamos que con la expresión “esencia necesaria”, que es casi un pleonasma dado que los elementos esenciales son de por sí necesarios, Platón busca subrayar *dónde* recae el peso determinante de la génesis. Porque, como se ve también, la “*ousía* necesaria de la génesis” es un aspecto que debe ser completado con aquello que es medido por dicha esencia, y esto no es otra cosa que “el exceso y el defecto” (ὑπεροχὴ τε καὶ ἔλλειψις – *Plt.* 283c), términos del *Político* que adjetivan a todas aquellas cosas que son clasificadas dentro del género *ápeiron* en el *Filebo*. Expresado en la terminología del *Filebo*, el exceso y el defecto son lo ilimitado (*ápeiron*), es decir, aquello sobre lo cual se ejerce la función limitante (*péras*), lo que es medido con la norma de la esencia necesaria (*Político*). Es pues en virtud de su función determinante que la *ousía* es “necesaria” y el término puede ser traducido como “condición” en vez de “esencia” o “realidad”. Dicho sea de paso, se trata de esencia y condición lógico-ontológica.

En conclusión de lo dicho arriba, no debe interpretarse que la esencia necesaria y la pareja exceso / defecto existan independientemente la una de la otra. Platón utiliza esta categorización para dar cuenta de la imbricación de ambas: la *ousía* necesaria de la génesis es, pues, *péras*, ya que sin el límite, que implica orden, proporción y equilibrio, ningún ente o ejecución llegaría a constituirse como tal.<sup>641</sup> Entonces, los términos exceso y defecto, si bien describen condiciones constitutivas de los entes, expresan el lado de indeterminación y carencia de la realidad. Son tan necesarios como la *ousía*, pero son también lo no sustantivo.<sup>642</sup> Precisamente con la intención de comprender mejor la complejidad metafísica de nuestro asunto, conviene reparar en la descripción que de lo *ápeiron* se da en el *Filebo*. En primer lugar, lo *ápeiron* es el género al que pertenecen todas aquellas realidades que admiten siempre un más y un menos (μᾶλλον τε καὶ ἧττον) (*Phlb.* 24c).<sup>643</sup> Esto lo expresa Platón diciendo que “no pueden tener límite” porque ello “sería su muerte” o, más técnicamente, que son ἀτελής, carecen de fin o estado perfecto (*Phlb.* 24ab).<sup>644</sup> Platón insiste en la idea más abajo: “Jamás, pues, -el razonamiento nos lo certifica- sabrían ellos <el más y el menos> tener una realización (*télos echein*) y, del momento que no tienen dicho acabamiento, serían totalmente infinitos” (τούτω μὴ τέλος ἔχειν: ἀτελεῖ δ’ ὄντε δήπου παντάπασιν ἀπείρω γίγνεσθον) (*Phlb.* 24b).<sup>645</sup> Se trata de una proposición que establece uno de los géneros posibles dentro de los cuales cabe lo real. Es evidente que “todas las cosas” que son susceptibles de exceso y defecto y que en el *Político* eran referidas como objeto de la *metrētikē*<sup>646</sup>, caen bajo esta descripción de *to ápeiron* ofrecida en el *Filebo*. Ejemplos de *ápeiron* en este diálogo son lo más caliente y lo más frío (*Phlb.* 24a, 24b, 24d); lo húmedo, lo seco, lo abundante, lo escaso, lo rápido, lo lento, lo más grande y lo más pequeño (*Phlb.* 25c).

<sup>641</sup> Siendo más precisos, hay que decir que tanto *péras* como *ápeiron* son condiciones necesarias, sólo que una es esencial (es la esencia objetiva) y otra es “contingente”, pues no son equivalentes a la pareja aristotélica forma/materia. El más y el menos, como por ejemplo lo frío y lo caliente, son propiedades del ente, que los soporta.

<sup>642</sup> “ὁ λόγος ἡμῖν σημαίνει τούτω μὴ τέλος ἔχειν: ἀτελεῖ δ’ ὄντε δήπου παντάπασιν ἀπείρω γίγνεσθον” (*Phlb.* 24b).

<sup>643</sup> El más y el menos corresponden, en la doctrina oral a la “díada indeterminada” (Cfr. Migliori, M. 1988, “L’ Idea del bene nel *Filebo*”. Studi in memoria de Antonio Possenti. Università degli studi di Macerata / Istituti editoriali e poligrafici Internazionali, Roma, pp. 429 – 457.

<sup>644</sup> Podría decirse que son la indeterminación absoluta pues, como refuerza más adelante, se trata de un género que no tiene *archē*, ni medio, ni fin (cfr. *Phlb.* 31a).

<sup>645</sup> Cfr. *Phlb.* 24b, nuestra traducción del texto de Belles Lettres).

<sup>646</sup> Se trata de *pasan την υπερβολην και την ελλειψιν* (*Plt.* 283c).

Se trata de los opuestos que encontramos como propiedades de todos los entes y que no se restringen a realidades con extensión espacial, como en el caso de un discurso largo. El más y el menos no son, pues, entidades, sino más bien características de los entes, son la contingencia pura. Cuando Platón dice que en ellos reside nativamente (*emphyton*) el más y el menos, no pretende sustancializarlos, se trata de una definición analítica.<sup>647</sup> En el *Político* no abunda en ejemplos de opuestos más allá de la pareja extensión-brevidad (*Plt.* 283d), ya que la concentración está en la génesis práctica (discursos y acciones). No cabe duda, sin embargo, que el más y el menos se refieren a la generalidad de los fenómenos indeterminados, frágiles e inestables.<sup>648</sup>

Cabe agregar que en el *Filebo* Platón explica la relación de contrariedad que mantienen las cosas capaces del más y el menos con la *medida*: “... por donde quiera que estén <el más y el menos> impiden la realización de una cantidad definida ( $\pi\sigma\sigma\acute{o}\nu$ ) y siempre, por el contrario, introducen en toda acción la oposición de lo más violento y lo más pacífico, e inversamente, engendran éstos el más y el menos y hacen desaparecer la cantidad definida.” (*Phlb.* 24c). No se trata simplemente de una contrariedad lógica, sino real.<sup>649</sup> En efecto, estas naturalezas indeterminadas -según el *Filebo*- por ser incapaces de “principio, medio o fin” encarnan una tendencia a la desmesura y su eficacia ontológica es, en ese sentido, negativa. Tomados por sí solos, son principios de destrucción y no permiten que nada organizado llegue a surgir: requieren, por tanto, de la “intervención” ordenadora y reguladora de la naturaleza de lo determinado: “En efecto, mi hermoso Filebo, la propia diosa, al ver la desmesura y la total perversión de todos los que no tienen en sí límite alguno ni de los placeres ni del hartazgo, impuso la ley y el orden que tienen límite...” (cfr. *Phlb.* 26b). Estos últimos no “aniquilan” sino que “salvan”. Observamos de paso que de este modo el *Filebo* nos da una pista, en clave ontológica, para entender el problema *poiético* (demiúrgico) que aparecerá en el *Político*. La realidad de los fenómenos de nuestra experiencia está constituida por la interacción de los dos principios, *péras* y *ápeiron*. Un ente o un estado físico normales son entonces producto (*gignómenon*) de la acción eficazmente reguladora del límite sobre la “materia” inquieta de lo ilimitado, aquello que puede ser más o menos en temperatura, extensión espacial, temporal, dulzura, profundidad, gravedad, etc...: “lo más caliente” y “lo más frío” no existirían más, en efecto, una vez recibida la cantidad definida, pues lo más caliente y lo más frío van siempre adelante y jamás permanecen, pero la cantidad definida es descanso, cesación de todo progreso.” (*Phlb.* 24d).<sup>650</sup> Una descripción de esta clase nos parece interesante porque da cuenta de la

<sup>647</sup> Cfr. *Phlb.* 24a, Belles léttres.

<sup>648</sup> Sayre ha realizado un estudio amplio de la relación entre las cosas susceptibles de exceso y defecto en el *Político*, con la categoría de *ápeiron* en el *Filebo* y, por añadidura, la categoría de Lo Grande y Lo Pequeño de la doctrina no escrita reportada por Aristóteles y por comentaristas antiguos del Estagirita. En virtud del análisis que venimos haciendo del aparato conceptual del *Filebo*, concordamos con su propuesta de que los términos que aparecen en el *Político*, *mállon kai hetton* —el más y el menos— o el exceso y el defecto —*hiperbollé kai eleipsis*— equivalen a “el más y el menos”, la naturaleza de lo limitado y lo ilimitado del *Político* y, a la vez, a “Lo Grande y lo Pequeño” o *Diada* indeterminada” de la doctrina oral (Sayre: 1996: 13).

<sup>649</sup> Platón no lo hace explícito, pero el vocabulario de los cuatro géneros, como otros conceptos de su doctrina oral, tiene, como califica Migliori, una “polivalencia funcional”: valen para la esfera del ser, del conocer y del valor y ofrecen una fundación ontológica, gnoseológica y axiológica (Migliori:1998:130).

<sup>650</sup> Encontramos la misma idea cuando Shorey explica: “The substance of the Ideas always ‘is’: that of phenomena ‘is driven to and fro by generation and destruction’—by generation when it becomes determined in one particular direction (e.g. *καλόν, ἵππος, ἄνθρωπος*), by destruction when it loses that particular determination and puts on another.

naturaleza precaria del mundo fenoménico, y permite comprender de dónde aparece la necesidad de privilegiar a algunos entes frágiles con una “terapia de conservación”. Además, una observación de este tipo nos resulta pertinente sobre todo en relación a nuestro tema político. Sea cual sea la intervención de la segunda *metrētikē* en el arte político, podemos recoger la idea de que ella tiene que ver con un arte que se esfuerza por medir según la *ousía* necesaria de la génesis, es decir, medir el exceso o defecto según aquello que permite entender y producir seres determinados. Así el auténtico político debe considerar la “amenaza” de destrucción que radica en todo aquello que tiende al más o al menos para, al determinarlo con el límite (*péras*), permitir la génesis de una buena *pólis*.

De lo ya dicho debe quedar claro que el más y el menos no pueden ser entendidos como algo aislado, sino que reclaman necesariamente al principio complementario que es *péras*. Los entes son concebidos por Platón como “producto” de esta interacción. La *phýsis* de lo determinado debe actuar sobre la *phýsis* de lo indeterminado.<sup>651</sup> No obstante, si bien es cierto que se trata de una interacción de *dos* principios, es sobre el principio de la determinación en el cual recae la importancia generatriz, ya que el límite o determinación es la causa formal de la bondad, salud y racionalidad de *tá gignόμενα*. Es *péras* lo que constriñe a lo desmesurado a la medida, al ser determinante, constituye la fuente de ley y orden. Pero más interesante aún es descubrir que el *Filebo* explica el concepto de *péras* como la naturaleza “... de lo igual y lo doble y todo lo que pone fin a la oposición de los contrarios, y que, al imponerles un número los hace proporcionados y concordantes” (*Phlb.* 24e-26a). Es decir que aquello según lo cual la segunda *metrētikē* mide al exceso y el defecto se nos muestra, al menos a primera vista, como una realidad de tipo matemático, aunque se debe precisar qué se entiende por ello. Resumiendo, lo que hasta ahora podemos inferir es que la segunda *metrētikē* mide teniendo como criterio a la esencia necesaria de la génesis, la cual, según nos parece lícito conjeturar, se identifica con el género *péras* del *Filebo* y, a su vez, con el *arithmós*, como también se sugiere en ese diálogo.

### 6.3.2. Segunda Formulación: tránsito desde el plano físico hacia el moral.

La segunda formulación de la segunda *metrētikē* (cualitativa) nos confronta con una variante: la expresión *ten tou metriou phýsin* (τὸ τῆν τοῦ μετρίου φύσιν – *Plt.* 283b). Trataremos de mostrar que esta segunda formulación es compatible con la anterior y hasta puede apoyar nuestra lectura de la expresión “*ten geneseōs anankaian ousían*” en términos de “la naturaleza necesaria para la génesis”, es decir, *péras*. Pero también debe notarse que esta segunda formulación tiene algo nuevo, un tono normativo.

Un primer indicio de que esta segunda formulación puede reforzar nuestra interpretación de la primera es que el Extranjero de Elea introduce esta segunda versión como una aclaración a la anterior formulación, ya que el joven Sócrates no ha empezado siquiera a digerirla:

El j. Sócr.- ¿Cómo dices?

Cfr. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3A...Atext%3A1999.04.0094%3Abook%3D6;23/6/11/10:38>.

<sup>651</sup> Nuestra interpretación se ve confirmada por la del especialista: “Emerge, così, una coppia che non è coppia, perché i due termini (più e meno) non possono essere veramente separati, dato che essi sono insieme e solo all’interbi di un’ altra ...”, “... il più e il meno in sé non esistono se non in relazione ad un giusto copia (uguale – disuguale), la quale si rivela formata di termini intrinsecamente fermata de termini intrinsecamente connessi, tali cioè da debersi riccheamato.” (Migliori: 1996: 346).

Extr.- ¿Por ventura no te parece natural que lo mayor no se diga tal sino en relación con lo que es menor, ni lo menor sino en relación con lo que es mayor, excluyendo cualquier otro término? (ἄρ' οὐ κατὰ φύσιν δοκεῖ σοι τὸ μείζον μηδενὸς ἑτέρου δεῖν μείζον λέγειν ἢ τοῦ ἐλάττονος, καὶ τοῦλαττον αὖ τοῦ μείζονος ἔλαττον, ἄλλου δὲ μηδενός;).  
El j. Sócr.- Así me parece por lo menos. (Plt. 283de)

La forma de la pregunta del Extranjero es truculenta, pues parece sugerir que sólo existe la primera *metrētikē* (la que mide recíprocamente una magnitud con otra) al calificar este hecho como “natural” (*ar ou katá physin dokei...*) e insinuar que no existe otra forma (μηδενὸς ἑτέρου) de medir (cfr. Plt. 283d). Se diría que el extranjero prácticamente está induciendo la respuesta afirmativa. En realidad, lo que éste pretende es testear las creencias naturalizadas de su interlocutor, quien con su respuesta confirma que de hecho da por sentado que sólo existe esa única manera de medir.<sup>652</sup> Este es un recurso de Platón para insinuar los límites de la mentalidad matemática tradicional, los cuales hacen que hombres fuertes en geometría, como Teodoro y sus discípulos, cometan errores de apreciación valorativa. Una vez expuesta la cortedad de mira del joven matemático, el Extranjero lo conduce a un nuevo nivel de comprensión. Se le muestra que, *de facto*, en nuestra *práxis* cotidiana, al distinguir cosas buenas de cosas malas, presuponemos implícitamente una forma de medir distinta, que va más allá de la relación recíproca de magnitudes:

Extr.- ¿Y qué? Lo que excede de la medida natural o queda bajo ella ya se trate de palabras, ya de obras, ¿no hemos de decir que viene a ser esencialmente aquello en que entre nosotros se distinguen los malos y los buenos?  
τί δέ; τὸ τὴν τοῦ μετρίου φύσιν ὑπερβάλλον καὶ ὑπερβαλλόμενον ὑπ' αὐτῆς ἐν ἄρ' οὐκ αὖ λέξομεν ὡς ὄντως γιγνόμενον, ἐν ᾧ καὶ διαφέρουσι μάλιστα ἡμῶν οἱ τε κακοὶ καὶ [οἱ]ἀγαθοί;  
(Plt. 283e)

Es interesante que, al sacar a la luz este presupuesto para demostrarle la existencia de la segunda *metrētikē*, el extranjero utilice el término ἡμῶν (“para nosotros”), pues con éste se nos ubica “de nuevo” en el plano de la *práxis* humana.<sup>653</sup> El argumento implícito de esta segunda formulación es, por tanto, práctico, tanto por referirse a los asuntos humanos como por el hecho de aludir a la medida como norma de discriminación moral. Además se nos dice expresamente que la medida se aplica a lo que desde la tradición homérica los griegos

<sup>652</sup> Platón parece especialmente interesado en mostrar la “novedad” de esta segunda *metrētikē* –la cual, como hemos visto, es en realidad meramente descubierta por reflexión sobre nuestra *práxis* valorativa cotidiana. Por ello le interesa mostrar la división de la *metrētikē* y hace referencia, por otro lado, al prejuicio dominante de que existe solo una. Así por ejemplo, se burla de aquellos *kompsoi* que creen decir algo inteligente cuando afirman que todo lo que nace y todo en las artes comparte la medida. No es ese el punto, sino más bien discernir específicamente qué tipo de medida es la condición del devenir y crear. El reclamo a los que no dividen también se encuentra en el *Filebo* (cfr. 57d-e). Hay cierto consenso en un quadro metafísico dominado dalla Diade.” (Migliori: 1996: 348). ver a estos *kompsoi* como los pitagóricos, pero la interpretación más acertada nos parece la siguiente: “... una differenza que sembra di scarsa importanza nella sua valenza metodologica, ha effetti assai rilevanti se dal piano della classificazione pasiamo all’ontologico e alla dimensione etico-politica. In effetti, la logica pitagorica, ignorando dal tutto il problema della misura, rischia di dare spazio ad un quadro metafísico dominato dalla Diade.” (Migliori: 1996: 348).

<sup>653</sup> Recuérdese que habíamos notado un “desplazamiento” hacia el plano “natural” de la génesis. Por otro lado, observamos que es posible una interpretación diferente del “entre nosotros”, en el sentido de que podría referirse a los académicos y a lo que ellos conocen, en este caso, al hecho de que el exceso y el defecto pertenecen a la diada indeterminada, principio que, entre otras cosas, explica el mal, mientras que el Uno o peras explica el Bien.

reconocen como asuntos humanos: discurso y acción (λόγοις καὶ ἔργοις).<sup>654</sup> De este modo, el extranjero coloca al interlocutor en un terreno familiar y podemos decir que todo el pasaje citado nos presenta un ejercicio de *anamnesis*. Lo que aquí hace el extranjero coincide con esta descripción de lo que es en verdad la conversación socrática: “<no es> sino lo que muchas veces nos recordamos voluntariamente, con acierto, para someter a prueba unos y otros valores que residen en nuestra memoria” (*Phlb.* 19c). En este caso eso se aplica perfectamente, pues no sólo en la cultura griega la idea de que “lo sabio es la medida” es casi una evidencia, sino que, trátase de héroes ficticios como Aquiles u hombres de carne y hueso como Alcibíades, el valor de sus acciones dependía precisamente del mantenerse o no lejos de la *hýbris* y *pleonexía*. Entonces, el Extranjero consigue su objetivo pedagógico: plantear una posibilidad errónea (que existe una sola *metrētikē*) para luego descubrir la verdad (*alētheia*) presupuesta en nuestras propias acciones y creencias corrientes.<sup>655</sup> En efecto: “nosotros” distinguimos las cosas buenas y malas por referencia a algún patrón, y ése es, se nos dice, “la naturaleza τοῦ μετρίου” (τὴν τοῦ μετρίου φύσιν - *Plt.* 283e). Un indicio de que con este tema Platón apela a algo familiar en la experiencia práctica es que Aristóteles, sintonizando con la tradición, hará suyo el problema del exceso y el defecto, pues afirma que los asuntos prácticos, como por ejemplo las virtudes, se destruyen ὑπ’ ἐνδείας καὶ ὑπερβολῆς (*Ethica Nicom.* 1104a10).

La frase arriba citada tiene un componente extraño y algunos se preguntan cómo algo puede ser contrastado con la “naturaleza” de la medida. Proponemos que en esta expresión, *phýsis* es usada en un sentido semejante a cuando, en el *Filebo*, Platón hace referencia a dos “naturalezas”, la de *péras* y la de *ápeiron*. Las nombra también *γένος* (*Phlb.* 23d), pero lo importante es que se trata de categorías no meramente lógicas sino ontológicas, pues se refieren a “todo lo que ahora es un ente en el Todo” (πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί - *Phlb.* 23c). Platón describe la operación que realiza como una división κατ’ εἶδη (*Phlb.* 23d), donde el término *éidos* no tiene meramente sentido lógico sino ontológico, aunque la enumeración aparezca como tentativa y corregible. El sentido de la frase analizada se mantiene mejor en una traducción al español si omitimos el término problemático “la naturaleza” y decimos simplemente, “lo que sobrepasa o es sobrepasado por “el género de la medida”. O también “lo que es sobrepasado por el *éidos* de la medida”. Por último, podemos decir, abreviando: “lo que sobrepasa o es sobrepasado por la medida”. Claro está, si nos quedamos sólo con “sobrepasado por la medida”, perdemos la fuerza metafísica que porta el término *phýsis*. Y, en efecto, hemos venido presionando hacia la conclusión de que *péras*, categoría ontológica de la constitución de los entes, se relaciona o se identifica con la *ousía* de la génesis, la misma medida mentada en esta segunda formulación también. Así pues, la “naturaleza de la medida” o “medida” a secas es el patrón con respecto al cual se miden las acciones para evaluar su bondad moral. Si esto es así, aquí no se estaría interpretando la medida en términos de comparación recíproca de magnitudes, sino en relación a un estándar de valor.

<sup>654</sup> Sayre también nota la “fuerte connotación práctica” de esta segunda formulación, afirma que es la única que relaciona discurso y acción específicamente (2005: 5).

<sup>655</sup> Consideramos que esta interpretación es correcta, teniendo a la vista que el extranjero está interesado en mostrar la “novedad” de su segunda *metrētikē* o, mejor dicho, en corregir la creencia de que sólo existe una. Ello se refuerza al final del pasaje sobre la *metrētikē*, cuando afirma: “hemos descubierto dos géneros de arte de medir y recordemos cómo son ellos” (cfr. *Plt.* 285c).

No obstante lo dicho, debemos reconocer que el término  $\mu\epsilon\tau\rho\acute{\iota}\omicron\nu$  de la frase examinada trae un problema interpretativo. Nosotros venimos hablando de “la naturaleza de la medida”, en consistencia con la idea del *Filebo* de que existen dos *eidē*, dos naturalezas que son la de lo ilimitado (ausencia de medida: exceso y defecto) y la de lo limitado (medida, determinación). Pero el término español “medida” no refleja el verdadero significado de  $\mu\epsilon\tau\rho\acute{\iota}\omicron\nu$ . El término  $\mu\epsilon\tau\rho\acute{\iota}\omicron\nu$  no es genitivo del sustantivo *métron* (la medida), sino del adjetivo *métrios*, así que es difícil ver aquí una referencia a la medida absoluta, a aquella que en la primera formulación se menta como *ousía* y que nosotros hemos relacionado con “la naturaleza de la medida” del *Filebo* (es decir *péras*).<sup>656</sup> La traducción que parece adecuada sería, entonces, “la naturaleza de lo medido” o, más bien, de lo “proporcionado” o “medido” o “moderado”. Esta posibilidad de traducción ciertamente quita fuerza a la idea de contraste con una “naturaleza de la medida”, entendiendo por ello un criterio metafísico absoluto y objetivo, pero tampoco llega al extremo de negar este concepto. Pero todavía queda otra posibilidad: el término  $\tau\omicron\delta\ \mu\epsilon\tau\rho\acute{\iota}\omicron\nu$  de la formulación citada podría ser el genitivo del sustantivo neutro  $\tau\omicron\delta\ \mu\epsilon\tau\rho\acute{\iota}\omicron\nu$ , término que Platón introduce, aparentemente, en conjunto con la novedad que es la segunda *metrētikē*. En griego corriente  $\mu\epsilon\tau\rho\acute{\iota}\omicron\nu$  es un adjetivo que significa medido, proporcionado. Pero Platón sustantiva el término ( $\tau\omicron\delta\ \mu\epsilon\tau\rho\acute{\iota}\omicron\nu$ ), lo cual querría denotar la existencia de un criterio fundamental de medida. Pero, si es así, debería haber usado más bien *métron*, en el sentido de medida absoluta, exacta. En el contexto del programa de estudios del filósofo, en *República* hace un uso semejante, y es claro respecto de la diferencia entre medida absoluta y medidas relativas: “...en materia tan importante no hay ninguna medida ( $\mu\epsilon\tau\rho\nu$ ) que si se aparta en algo, por poco que sea de la verdad, pueda en modo alguno ser tomada por tal, pues nada imperfecto puede ser medida ( $\mu\epsilon\tau\rho\nu$ ) de ninguna cosa. (R. 504c). Sin embargo en el pasaje examinado vemos que utiliza *métrion*. La variante tiene que tener un *rationale*.

Sea como simple adjetivo o como sustantivo, ( $\tau\omicron\delta\ \mu\epsilon\tau\rho\acute{\iota}\omicron\nu$ ), estos términos introducen la noción de cierto dinamismo, tanto lógico como real, en el sentido de que los *phainómena* son el “resultado” de una interacción de principios opuestos, *péras* y *ápeiron*. En tanto  $\tau\omicron\delta\ \mu\epsilon\tau\rho\acute{\iota}\omicron\nu$  apunta a una “transacción ontológica”, una estructura tensional que intenta dar cuenta de la constitución ontológica de *tá gignómena*, adquiere un sentido distinto al de *métron*. Sugerimos que *métron* ( $\mu\epsilon\tau\rho\nu$ ) se refiere a la medida (o medidas) absoluta, como el pasaje de R.504c. En cambio,  $\tau\omicron\delta\ \mu\epsilon\tau\rho\acute{\iota}\omicron\nu$  también quiere significar una medida absoluta, pues el objetivo práctico ulterior de Platón es acabar con la arbitrariedad e inestabilidad de la política. No obstante, hemos dicho que la temática aquí tratada pertenece a lo que es susceptible de exceso y defecto, esto es, lo perteneciente al orden de *tá phainómena*. Por ello es que incorpora en su estructura lógico-conceptual la idea de  $\tau\omicron\delta\ \mu\epsilon\tau\rho\acute{\iota}\omicron\nu$ , como si indicara, sugerimos, una “transacción” entre opuestos para lograr un resultado que no sólo es *mésón*, sino un estado correcto y, por tanto, un “justo medio”. El concepto de  $\tau\omicron\delta\ \mu\epsilon\tau\rho\acute{\iota}\omicron\nu$ , pensamos, obedece a la necesidad de encontrar un descenso gradual desde la medida absoluta (*ousía* de la génesis) hacia la medida realizada. No se piense, sin embargo, que dicho “descenso” implica un abandono de los paradigmas absolutos. Platón tiene el reto de sostener la primacía de lo absoluto y, no obstante, mostrar cómo se manifiesta fenoménicamente el bien y la medida. Por esta razón, sospechamos que  $\tau\omicron\delta\ \mu\epsilon\tau\rho\acute{\iota}\omicron\nu$  no es un concepto que deba reducirse a mero segundo recurso o mal menor (aunque algo de esto hay, como veremos) sino que cumple una función sistemática positiva, de mediación entre los planos de la realidad. En todo

<sup>656</sup> El genitivo de *métron* es  $\mu\epsilon\tau\rho\nu$ . Otra posibilidad es que no se trate del adjetivo *métrios*, sino del sustantivo neutro  $\tau\omicron\delta\ \mu\epsilon\tau\rho\acute{\iota}\omicron\nu$ .

caso, una cosa es la medida absoluta (*métron*) en tanto contemplada por el *sophós*, otra es la medida discernida y realizada (*tò métrion*) por el *sóphron*.

De ser así, nuestra interpretación es como sigue: la primera formulación expresa una concepción absoluta de la medida, por ello utiliza el término metafísico *ousía*. Como Platón no es explícito hemos argumentado, apoyándonos en pasajes del *Filebo*, que esta *ousía* debe ser entendida como *péras* ya que este concepto implica límite y determinación formal y, por tanto, impone la medida o quizá incluso se identifica con ella.

En la segunda formulación la expresión clave es τὴν τοῦ μετρίου φύσιν (*Plt.* 283e). Según nuestra interpretación, la medida a la que se alude aquí no es absoluta sino “por realizar” o “realizada” a través de la *poiēsis* o *práxis*. Ahora bien, la frase que analizamos podría entenderse entonces como ¿no es cierto que son reales las cosas que exceden a o están en defecto respecto de la naturaleza de la mesurado (τὴν τοῦ μετρίου φύσιν ὑπερβάλλον) sea tanto en palabras como en obras, y que en eso consiste precisamente el criterio con el que distinguimos a los buenos de los malos? Con esta traducción tratamos de ser fieles al griego, aunque no nos resulte tan conveniente hermenéuticamente. En ese sentido, evitamos pronunciarnos precipitadamente por *tò métrion*, como en la traducción de Santa Cruz, quien de entrada asume que significa justo medio.<sup>657</sup> Menos aún nos parece adecuada la traducción de Gonzáles Laso, quien habla de una “medida natural”.<sup>658</sup> Una traducción semejante nos sería sumamente útil, pero nos parece forzada. Además, Gonzáles Laso omite indebidamente la expresión ὡς ὄντως γιγνόμενον cuya función consiste en remarcar que este juego del exceso y defecto respecto del estándar es un fenómeno realmente existente.<sup>659</sup> Por su parte Sayre, quien habla de una “condition of due measure”, observa que no suena problemático decir que las cosas se exceden o no respecto de una medida relevante. Sin embargo, “*it is unclear how words and deeds might be compared with the nature (so rendering physin) of the mean in question.*”<sup>660</sup>

Por otra parte, si se traduce por “medida natural” se complica el problema porque suscita de inmediato la curiosidad acerca de cuál es el candidato a ocupar ese lugar.<sup>661</sup> Lo primero que viene a la mente para asumir el rol de “medida natural” serían las Ideas o Formas pero, ¿es eso a lo que se refiere este pasaje del *Político*? ¿Las cosas deben ser comparadas con las Formas para ver si se exceden o no de tal medida ontológico-axiológica? Obviamente, tal interpretación es tentadora y plausible, ya que las Formas son *paradeigmata*. La *República* nos daría la base para interpretarlo de este modo, con la reserva de que allí la relación entre las Formas y lo generado se restringe al ámbito político. En efecto, en este campo, todo el

<sup>657</sup> “¿Y entonces? Lo que excede la naturaleza del justo medio o es excedido por ella, sea en nuestras palabras o en nuestros hechos, ¿acaso no tendremos que decir que en esto reside realmente el criterio en virtud del cual se diferencian muy bien entre nosotros los malos y los buenos? (SANTA CRUZ, M. I. 1998. *Platón, Diálogos*: p. 560).

<sup>658</sup> ¿Y qué? Lo que excede de la medida natural o queda bajo ella ya se trate de palabras, ya de obras, ¿no hemos de decir que viene a ser esencialmente aquello en que entre nosotros se distinguen los malos y los buenos? GONZALES LASO. 1955. *Platón, Político*, México: INTITUTO DE ESTUDIOS POLITICOS.

<sup>659</sup> Por ejemplo, véase la traducción de Azcárate: “¿Pero podremos negar que lo que va más allá o queda más acá del justo medio en los discursos y en las acciones existe verdaderamente, y que es lo que distingue entre nosotros principalmente los buenos de los malos?” DE AZCARATE, Patricio.1872. *Platón, Obras Completas*, Tomo VI. Madrid. p. 73.

<sup>660</sup> Sayre: 2005:5.

<sup>661</sup> González Laso traduce “medida natural”.

sentido de la educación del filósofo es darle un conocimiento de las esencias inteligibles y su fundamento, el Bien, para que en base a aquella contemplación pueda informar la vida de la *pólis*: “(los filósofos) trabajarán, creo yo, dirigiendo frecuentes miradas a uno y a otro lado, es decir, por una parte a lo naturalmente justo y bello y temperante y a todas la virtudes similares y por otra a aquellas que irán implantando en los hombres mediante una mezcla y combinación de instituciones de la que, tomando como modelo al que, cuando se halla en los hombres, define Homero como divino y semejante a los dioses, extraerán la verdadera carnación humana” (R. 501b). La condición necesaria de la génesis bien puede ser la *Morphé*, en tanto todo hacer presupone la *mimesis* eidética. Pero como en la *República* el principio supremo es el Bien, éste también sería un buen candidato a ocupar el lugar de la condición necesaria de la génesis: “... en el mundo inteligible lo último que se percibe ... es la idea del bien, pero, una vez percibida, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas, que, mientras en el mundo visible ha engendrado la luz y al soberano de ésta, en el inteligible es ella la soberana y productora de verdad y conocimiento, y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública” (R. 517bc).

No obstante, las objeciones a esta interpretación son varias. En primer lugar, desconoce el hecho de que en el *Político* se atestigua un cambio de lenguaje. Ello implica, sin que esto signifique negar las Formas, que Platón decide investigar otro modo de acceso al problema. En efecto, el vocabulario de las Formas opone éstas a los entes sensibles y describe el nexo a través de *mimesis* o *méthexis*. Ya en el *Parménides* aparece la objeción a la explicación mimética, y el Extranjero esboza allí la llamada crítica del “tercer hombre”, para afirmar que en realidad “nada puede parecerse a las Ideas”, porque esta relación entre lo imitado y lo imitante exigiría una tercera Idea y así *ad infinitum*.<sup>662</sup> En cambio, con el repertorio del *Político* y el *Filebo* Platón enfoca a los entes como lo *mixto*, es decir, como una realidad hecha posible por la interacción del límite y lo ilimitado, de la naturaleza de la medida y el exceso y el defecto.<sup>663</sup> En segundo lugar aparece un problema más serio. Interpretar que esa naturaleza de la medida son las Formas o, peor aún, el Bien, choca con una afirmación expresa de Platón, en relación al hecho de que allí, en el *Político*, *no* se tematiza la exactitud en sí, que es el punto al cual se busca ascender en la *República*.<sup>664</sup> Pero esto no significa tampoco que lo exacto y absoluto queden del todo omitidos. En la línea de nuestra interpretación, hemos de ver que la medida absoluta (la *ousía* de la génesis) aparece como condición metafísica imprescindible pero, en cuanto el *Político* tematiza la orientación hacia el hacer, se presentará como suficiente el criterio de *to métrion*, la medida “conquistada” como medio entre exceso y defecto. En tercer lugar, precisamente la *República* propone una marcha ascensional hacia el Bien, como condición teórica de la *práxis* política del filósofo. En la *República* el énfasis recae en el desembarazarse de lo sensible y particular.<sup>665</sup> En el

<sup>662</sup> “οὐκ ἄρα οἷόν τε τι τῷ εἶδει ὁμοιον εἶναι, οὐδὲ τὸ εἶδος ἄλλω: εἰ δὲ μή, παρὰ τὸ εἶδος αἰεὶ ἄλλο ἀναφανήσεται εἶδος...” (Parm. 132e).

<sup>663</sup> “ἀλλὰ τρίτον φάθι με λέγειν, ἐν τούτῳ τιθέντα τὸ τούτων ἔκγονον ἅπαν, γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων” (Phlb. 26d).

<sup>664</sup> “ποτε δεήσει τοῦ νῦν λεχθέντος πρὸς τὴν περὶ αὐτὸ τὰκριβὲς ἀπόδειξιν” (Plt. 284d). La frase es clara; presupone la diferencia entre el principio mencionado (*to métrion*) y la medida exacta, aunque también presupone la posibilidad de una relación entre ambos.

<sup>665</sup> Ello es claro sobre todo en los pasajes donde Platón argumenta sobre la utilidad de los estudios matemáticos, pues logran facilitar que el alma se vuelva “desde la generación a la verdad y la esencia” (αὐτῆς τῆς ψυχῆς ῥασιτώνης μεταστροφῆς ἀπὸ γενέσεως ἐπ’ ἀλήθειάν τε καὶ οὐσίαν - R. 525c)



*Político*, en cambio, lo que preocupa es justamente la dimensión performativa, por lo cual de lo que se trata es de “descender” al mundo de la génesis y por eso se justifica la tematización de lo mixto y sus condiciones esenciales.

Entonces, lo que podemos concluir por el momento es que, si en la primera formulación teníamos una versión ontológica fuerte, donde se habla de medir según la *ousía* de la génesis, que es lo eidético que constituye a las realidades fenoménicas imponiéndoles estructura, por otro lado, en la segunda formulación se plantea medir según “la naturaleza de lo mesurado” o del “justo medio”. Se trata, en este caso, de la naturaleza de las cosas que son proporcionadas, que manifiestan la medida. Esta segunda formulación no implica una ruptura con la primera, a pesar de que esta última es “esencialista” y la segunda, más bien pertenece a la dimensión práctico-moral.<sup>666</sup> Por una parte, resulta que es más fácil descubrir la estructura de la relación *péras-ápeiron* en el ámbito familiar de nuestros discursos y acciones que en el de los entes naturales, porque somos los humanos quienes experimentamos en nosotros mismos la desmesura y la lucha por moderarnos para conseguir el equilibrio de la virtud. Por ello se evoca un lugar común de la cultura griega al relacionar el bien con *tò métrion*. Así pues, si es válida –como sugerimos– la equivalencia conceptual entre las categorías del *Político* y las del *Filebo*, señalada en el apartado anterior, creemos que la indicación de que atenerse a la naturaleza de la medida es lo que distingue a los buenos de los malos puede extenderse sin riesgo a todo ente, pues en el caso de entes naturales no atenerse a la medida no es sinónimo de mal moral, pero sí de enfermedad o destrucción óptica.<sup>667</sup> Si la *ousía* de la génesis es, como argüimos, *péras*, y esta categoría implica determinaciones formales, lo mesurado o justo medio cumplen con la función de poner límite y determinación.

La segunda formulación nos pide medir según τὴν τοῦ μετρίου φύσιν, según la naturaleza de lo mesurado o justo medio. Este justo medio es una categoría metafísica. El hecho de que la medida se realice también en los asuntos prácticos no le quita *status* metafísico, aunque se trate de la metafísica no sólo de lo generado, sino de lo generado-práctico lo cual, por cierto, goza de un nivel de contingencia significativo. Para demostrar esto una vez más es pertinente recurrir a los principios universales del *Filebo*. Allí, precisamente en el momento en que se indaga cuál es la clave de una buena mezcla (pues los fenómenos han sido descritos como “lo mixto”) se afirma que aquella reside en la medida. El viejo Sócrates pregunta por aquel elemento que es el más digno de estimación (τιμώτατον) e identificado como causa (αἴτιον) de la buena mezcla (equilibrada) que se patentiza en los entes (*Phlb.* 64c), y afirma que nadie lo desconoce (οὐδεὶς που τοῦτο ἀνθρώπων ἀγνοεῖ) (*Phlb.* 64d), y utiliza una expresión que recuerda a la de nuestra segunda formulación de la segunda *metrētikē*: “cualquier compuesto, sin importar cómo esté hecho, si carece de medida y proporción, necesariamente destruirá sus componentes y a él mismo, pues en verdad no es un compuesto, sino un revoltijo descompuesto, y una desgracia para el que lo posea.”<sup>668</sup> En otras palabras, la proporción y

<sup>666</sup> Además debemos tener presente siempre la “polivalencia funcional” de la medida (cfr. Migliori: 1996: 343 y ss.)

<sup>667</sup> Maurizio Migliori observa constantemente la polivalencia de la medida: “... il secondo tipo di metretica è caratterizzato da un diretto rapporto con la realizzazione della realtà, il che non sembra appropriato al primo tipo. Inoltre, non va dimenticata la capacità valutativa che accompagna tale metretica la quale, evitando il poco e il troppo, serve a definire ciò che è buono e ciò che è cattivo.” Migliori, *Arte Politica*, p. 343.

<sup>668</sup> “ἄτι μέτρον καὶ τῆς συμμετροῦ φύσεως μὴ τυχοῦσα ἡτισσοῦν καὶ ὀπωσοῦν σύγκρασις πᾶσα ἐξ ἀνάγκης ἀπόλλυσι τὰ τε κεραννύμενα καὶ πρώτην αὐτήν: οὐδὲ γὰρ κρᾶσις ἀλλὰ τις ἄκρατος συμπεφορημένη ἀληθῶς ἢ τοιαύτη γίγνεται ἐκάστοτε ὄντως τοῖς κεκτημένοις συμφορά.” (*Phlb.* 64de).

medida son las que distinguen lo bueno de lo malo. Lo que carece de la “naturaleza de la medida y la simetría” (μέτρου καὶ τῆς συμμετρίας φύσεως) (*Phlb.* 64d) se destruye a sí mismo.<sup>669</sup> En cambio, afirma: “Ahora el poder del bien se ha refugiado en la naturaleza de la belleza; pues en todo lugar que aparece la medida y la proporción siempre nace la virtud y belleza”<sup>670</sup> (νῦν δὴ καταπέφυγεν ἡμῖν ἢ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν: μετριότης γὰρ καὶ συμμετρία κάλλος δῆπου καὶ ἀρετὴ πανταχοῦ συμβαίνει γίνεσθαι – *Phlb.* 64e). La frase de 64d es interesante porque permite que asociemos la medida con la naturaleza de la simetría y la de 64e, con la naturaleza de lo bello y lo verdadero. Es claro que la medida, entendida como proporción, es *péras*, y también que su eficacia determinante opera indistintamente en entes naturales como en actos humanos, por ello Platón menciona la virtud.

La medida (*métron*) y la proporción (*symmetría*) son la causa de lo bello y bueno, trátense de fenómenos naturales o virtudes. La frase del *Filebo* se recoge las dos formulaciones del *Político*: la medida absoluta, *métron*, de la primera (la esencia necesaria de la génesis es la medida, la forma suprema del límite) y *tò métrion*, lo medido, el justo medio, de la segunda. Es cierto que en el pasaje del *Filebo* no se menciona *tò métrion*, pero sí *symmetría* que viene a ser lo mismo en tanto consiste en la conmensuración de los opuestos, el exceso y el defecto. Así pues, hay una “naturaleza de lo medido” o del “justo medio”: se trata de una estructura metafísica, cuya clave es la *symmetría*. Es cierto, Platón distingue entre *métron* y *symmetría*, la medida absoluta y la medida como “transacción” entre opuestos. Pero, como hemos visto, esto es necesario cuando se trata del mundo de la génesis, de *tá gignómena*, que no pueden identificarse con una medida absoluta sino lograda en el espacio y el tiempo.

Nos ha parecido importante mostrar el fondo metafísico de esta segunda formulación, que sólo puede salir a la luz al asociarla con el *Filebo*. Pero debemos observar otro punto. En esta segunda formulación se nos advierte implícitamente que *no siempre* la naturaleza de la medida se impone a la naturaleza de lo indeterminado: hay un más o un menos, exceso o defecto. En este contexto, el ente es concebido como un producto, es lo generado, lo devenido, pues el ente es “... el ser que es efecto de las medidas que se realizan con el límite” (*Phlb.* 26d).<sup>671</sup> La cita también deja entrever que la eficacia generatriz recae en el límite, aunque éste no podría actuar por sí solo, sin lo *ápeiron*.<sup>672</sup> Cuando lo *ápeiron*, bajo la forma de lo que excede o escasea, es decir lo grande y lo pequeño, no se deja constreñir, entonces los entes no alcanzan su perfección natural, sufren y no pueden ser considerados buenos. Esto es lo que afirma Platón en el *Filebo*, cuando asocia la ausencia de límite con la desmesura y perversión (*hýbrin kaí ponhrían*) y el límite con la salvación (cfr. *Phlb.* 26b): “En una palabra, mira si te parece adecuada (*métrios*) la expresión que diga que cuando se destruye el género animado nacido de lo ilimitado y del límite conforme a la naturaleza, (...), la destrucción es dolor y el regreso al ser propio de cada cual, ese regreso es para todos los seres placer” (*Phlb.* 32a-b).

<sup>669</sup> En este caso, μέτρου es el genitivo de *métron*, medida.

<sup>670</sup> Nuestra traducción.

<sup>671</sup> Nos parece adecuada esta expresión con la cual Durán y Lisi traducen la expresión “*genesin eis ousián ek twm metá tou pératos apeirgasménhnh métrwn*” (*Phlb.* 26d), por que expresa la eficacia ontológica del límite.

<sup>672</sup> Es evidente que la prioridad de *péras* sobre *ápeiron* es ontológica y lógica, no cronológica, aunque si pueda llegar a ser de este último tipo en el caso de la producción artificial.

Según el *Filebo*, es lo *ápeiron* (el exceso y el defecto) lo que produce la inestabilidad ontológica, pues trabajan "... actualizando constantemente en cada acción lo más violento que sosegado y viceversa, elaboran lo más y lo menos y eliminan la cantidad" (*Phlb.* 24c). Su eficacia negativa por supuesto es compensada por *péras*, si bien habría que considerar que "... en el *kósmos* hay gran cantidad de ilimitado y suficiente límite", es decir, una asimetría entre ambas naturalezas constitutivas del ente. Es verdad, también, que a estos dos hay que agregar "... una causa no mediocre, que ordena y regula años, estaciones y meses, llamada con toda justicia sabiduría e intelecto" (*Phlb.* 30c). Pero, a pesar de la presencia en última instancia reguladora y amiga de lo limitado que es el *Noús*, también hay que considerar que Platón parece admitir una tendencia entrópica en la realidad del *kósmos* y de los entes mismos.<sup>673</sup> En el *Filebo* ese dinamismo es descrito en términos de categorías lógicas mientras que en el *Político* lo hace a través de una narrativa cosmológica. En ésta, la desestructuración ontológica está representada no tanto por el hecho de que el dios pastor abandona el timón del *kósmos*, como por el hecho de que, a causa de este alejamiento, los principios corpóreos del mundo lo encaminan a la decadencia. Se describe así con todo dramatismo dicha tensión interna de la realidad:

mientras <el *kósmos*> criaba a los vivientes en su seno con la asistencia del piloto, eran pequeños los males, grandes, sin embargo, los bienes que en ellos engendraban mas, separado de aquél ... según avanza el tiempo y se produce en él el olvido, aumenta también su dominio el estado de la antigua discordancia, y al cabo llega a su colmo y son pocos los bienes, grande, en cambio, la mezcla de principios adversos que va amontonando en su interior hasta ponerse en el riesgo de su propia ruina y la de los seres que en él habitan .... He aquí por qué. .... El dios que lo ordenó, al verle en difícil trance, temeroso ya de que... acabe por hundirse en el mar insondable de la desemejanza, volviendo a sentarse en el timón, después de cambiar lo que se había vuelto enfermo y disoluto en él periodo anterior, cuando andaba por sí solo, lo pone en orden y, ordenándolo, lo vuelve inmortal y exento de vejez. (*Plt.* 273de).

Es precisamente en virtud de la generalidad de la estructura tensional anteriormente señalada que resulta crucial prestar atención a la introducción, en esta segunda formulación, del aspecto moral de la medida. Este ha llamado la atención de los especialistas quienes, como Sayre, se preguntan cómo la función normativa de la "*due measure*" puede compatibilizarse con la *phýsis* de la primera formulación.<sup>674</sup> Su perplejidad puede explicarse porque tal vez lee esta segunda formulación en términos de una moral subjetiva, como pensando que la medida funciona exclusivamente como norma para articular juicios de valor respecto de las acciones, e incluso para evaluar intenciones y motivaciones. Pero lo moral es algo más denso en Platón, quien por supuesto no conoce las fronteras kantianas entre racionalidades práctica, teórica y estética sino que, como acabamos de ver, el bien ser refugia en la belleza y la verdad (*Phlb.* 64e). Lo bueno para Platón está ligado, como nos indican estos pasajes del *Filebo*, a la estructura proporcionada y al contenido de verdad ontológica. Así pues, todo lo que se aprecia y juzga (entes, acción y discurso) se encuentra en tensión entre los principios de la determinación y la indeterminación, ya que esta interdependencia constituye la realidad. El punto de vista moral no se restringe a la esfera de las interacciones humanas, es parte de la

<sup>673</sup> La cual por supuesto no es debida al Bien, sino a la naturaleza mortal y por tanto imperfecta del *kósmos* y sus habitantes.

<sup>674</sup> Sayre: 2005:5.

comprensión metafísica de todo ente. Por ello, la medida no implica simplemente una cantidad en el sentido de la aritmética corriente, ni mera magnitud geométrica o física, pues la medida en general es el triunfo de la determinación sobre la indeterminación y, por ello, implica perfección y bondad ontológicas.<sup>675</sup> De este modo, lo que en la primera formulación se ha mostrado como un condición ontológica de la génesis de todos los entes, en la segunda formulación se muestra como condición de la plenitud ontológica, así como de la posibilidad, para nosotros, de poder evaluarlos (y evaluarnos) como buenos o malos. En este sentido, tiene razón Sayre al observar que producir no es lo mismo que producir buenos productos. Añade que para la *mera producción* basta la pareja ontológica *péras-ápeiron* de la que hablamos anteriormente. Pero generar *productos buenos* no requiere de *péras* ganándole terreno a lo indeterminado únicamente, sino de una combinación *correcta* (cfr. *Phlb.* 25e7). El bien se encuentra en la mezcla y tanto más en una mixtura bien compuesta que en una mal compuesta (cfr. *Phlb.* 61b).<sup>676</sup> La mezcla buena es aquella donde hay *symmetría*, justo medio (*tò métrion*) y ésta es la regla de los entes naturales y artificiales, pero la reconocemos con mayor familiaridad en nuestras acciones y en el plano de la vida humana. .

### 6.3.3. Tercera Formulación: Tò métrion como condición ontológica del producto.

Recordemos que tenemos hasta ahora dos formas diferentes de referirse a la segunda *metrētikē*:

- i. Medir según la esencia necesaria de la génesis (*ten tou geneseos anankaian ousian*)
- ii. Medir según la naturaleza (o *ousía*) de lo medido o “justo medio” (*ten tou metriou physin*)

Con ello, se ha operado un tránsito desde la medida absoluta (*métron*, dependiente de *péras*, la *ousía* necesaria de la génesis) hacia la medida realizada: el ente medido, el ente que manifiesta el justo medio (*tò métrion*). La tercera formulación de la segunda *metrētikē* de modo indiscutible menciona al justo medio (*tò métrion*). Con ello se nos hace posible reforzar retrospectivamente nuestra interpretación de que la segunda formulación se refiere más al justo medio que a la medida absoluta, si presuponemos el principio de coherencia discursiva.

Platón introduce la tercera formulación de este modo:

Extr.- Esos dos son, pues, los modos de ser y criterios de lo grande y lo pequeño que hemos de establecer, no, como decíamos antes, que hacía falta sólo en su relación mutua, sino que, más bien, según se acaba de afirmar, habrá que exponer, por una parte, su relación mutua y, por otra, la que guardan con el justo medio, y el motivo de ello ¿no queríamos saberlo? (διττας ἄρα ταύτας οὐσίας καὶ κρίσεις τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ θετέον, ἀλλ’ οὐχ ὡς ἔφαμεν ἄρτι πρὸς ἄλληλα μόνον δεῖν, ἀλλ’ ὥσπερ νῦν εἴρηται μᾶλλον τὴν μὲν πρὸς ἄλληλα λεκτέον, τὴν δ’ αὖ πρὸς τὸ μέτριον: - *Plt.* 283e)

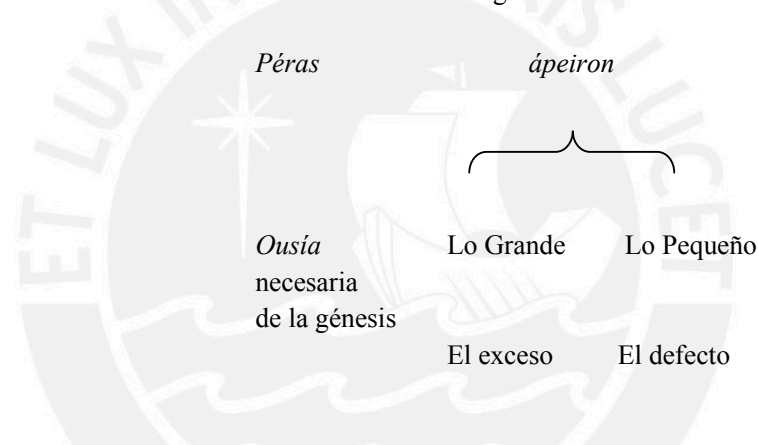
Aquí se repite la división pero se reformula la descripción de la segunda *metrētikē* introduciendo por segunda vez, pero más claramente que en la anterior ocasión, la expresión “*tò métrion*”. Además, se destaca la presencia de dos naturalezas o esencias (διττας ....

<sup>675</sup> Una vez más, Migliori percibe muy bien este rasgo de la filosofía del último Platón: “Nel *Filebo* abbiamo una lungha esposizione della protologia, centrata nella trattazione della Misura, principio che agisce sul piano ontologico, gnoseologico e assiologico che coincide con il bene e con l’Uno – Limite che impedisce alla realtà di dissolversi nello infinito indeterminato” (Migliori: 1996: 342).

<sup>676</sup> μὴ ζητεῖν ἐν τῷ ἀμείκτῳ βίῳ τὰγαθὸν ἀλλ’ ἐν τῷ μεικτῷ (*Phlb.* 61b).

οὐσίας) “lo Grande y lo Pequeño”. Estos términos no funcionan como adjetivos comunes y corrientes que denotan propiedades contingentes de las cosas sino que nombran un principio metafísico, la otra *ousía* que faltaba para complementar a la “*ousía* necesaria de la génesis”. Así pues, tenemos dos naturalezas o *ousíai* (no confundir esta segunda mención de *ousíai*, con la que aparece arriaba en “*dittas ousías*”) a saber, por un lado, “la naturaleza llamada “esencia necesaria del devenir”; por otro lado, la naturaleza denominada “lo Grande y lo Pequeño”. Esta última ha sido reportada por Aristóteles como parte de la filosofía no escrita de Platón.<sup>677</sup> Este dato no haría sino confirmar la interpretación anteriormente esbozada, a saber, que Platón se refiere a realidades de nivel metafísico, ya que presenta las condiciones metafísicas de toda génesis (y, más exactamente, de toda *buena* génesis). En el vocabulario del *Político*, estas condiciones son, por un lado, la naturaleza necesaria de la génesis, que es la medida (*métron*) y, por otro lado, la naturaleza del Exceso y el Defecto, o lo Grande y lo Pequeño. En el léxico del *Filebo* estas corresponden a *péras* y *ápeiron* respectivamente. Así, en esta tercera formulación de la segunda *metrētikē* lo Grande y lo Pequeño aparecen como como dos *ousíai* que están al mismo nivel que la *ousía* necesaria del devenir:

Condiciones metafísicas de la génesis o devenir



Si esto es así, esta tercera formulación no es incompatible con las dos primeras y, podremos sostener que se refieren al mismo tema, si bien se trata de variaciones que constituyen grados (según nuestra hipótesis interpretativa) pues van pasando desde lo absoluto hacia manifestaciones fenoménicas. Veamos cómo.

La primera formulación nos hablaba de la *ousía* de la génesis y, como vimos, ésta corresponde a uno de los principios metafísicos del *Filebo*, *péras* (la naturaleza limitante). En esa primera formulación el segundo principio del *Filebo*, *ápeiron*, no era muy manifiesto porque no se mentaba bajo el nombre único de *ápeiron* sino desdoblado en opuestos: lo Grande y lo Pequeño, lo Más y lo Menos, el Exceso y Defecto. En la tercera formulación, por decirlo así, se les da su lugar, colocados al mismo nivel que la *ousía* de la génesis, al presentarlos como “*dittas ousías*”, dos naturalezas. Así lo Grande y lo Pequeño, como dupla, corresponden a lo *ápeiron* del *Filebo* y son conmesuradas por *péras*, (la *ousía* de la génesis o la naturaleza de la medida). Así, lo que el *Filebo* se denomina técnicamente *ápeiron* en el *Político* es nombrado con un repertorio amplio como Exceso (ὑπερβολή, ὑπεροχή) y Defecto (ἔλλειψις - *Plt.* 283c); lo Grande (μέγας) y lo Pequeño (μικρός, ἐλάσσων - *Plt.*

<sup>677</sup> Cfr. Aristóteles, *Metaph.* 988a13-14.

283d).<sup>678</sup> La explicitación de sus funciones a partir del *Filebo* nos permite ver que son conceptualmente equivalentes, aunque quizá cada repertorio escogido responda a matices distintos que se adaptan al contexto argumentativo. El caso es que ahora tenemos, entonces, tres *ousíai*: por un lado, la *ousía* necesaria de la génesis, por otro lado, la pareja contingente, las *ousíai* de lo Grande y lo Pequeño.

Ahora bien, por lo ya dicho, en principio habría que suponer que Platón se refiere a lo mismo que en los dos casos anteriores en esta tercera formulación: la idea es que el Exceso y el Defecto se miden, sea por la esencia necesaria de la génesis, sea según la naturaleza de lo medurado o justo medio, sea en función de la génesis del justo medio. Porque, efectivamente, hay en la tercera formulación una novedad llamativa: en esta descripción de la segunda *metrētikē* ya no se utiliza el término “esencia de la génesis” ni “naturaleza de lo medurado” sino, escuetamente, τὸ μέτριον (*tō métrion*). Nuestra hipótesis es que con la tercera formulación de la segunda *metrētikē* se hace explícito el tránsito desde las categorías metafísicas que dan cuenta de la estructura ontológica de los entes hacia la generación y/o *poiēsis*. Como sosteníamos, es muy plausible que el término “esencia necesaria de la génesis” de la primera formulación haga referencia a realidades inteligibles e inmutables (tal vez las Formas o *áarithmoi*). Es el campo del filósofo y las realidades estrictamente teoréticas. Mientras tanto la segunda y tercera formulación mencionan *procesos* a través de los cuales lo indeterminado adquiere límite y se constituye efectivamente como un ente. Se trata aquí del campo del político práctico, actuante. Nuestra propuesta básica respecto de esta tercera formulación es que aquí Platón aporta una concepción “dinámica”, en tanto orientada a la génesis/*poiēsis*. Un indicativo de este giro el uso de la expresión *prós*, partícula que usada con acusativo indica movimiento y dirección hacia una meta. Así, el productor o actor se dirigen al *logro* de τὸ μέτριον. Entonces, con el paso de las formulaciones primera y segunda hacia la tercera, podemos seguir hablando de una transición desde el punto de vista conceptual (y tal vez de una “mediación” desde el punto de vista metafísico).

Lo que comenzó como una indagación acerca de un criterio para evaluar la extensión de discursos se convirtió en la exigencia de una naturaleza o esencia que es condición necesaria de toda génesis (natural o *artificial*). Es por esto que el lenguaje “técnico” adquiere importancia en la segunda parte del diálogo, y el tema de las artes (*téchnai*) y producción (*poiēsis*) en general adquiere relevancia.<sup>679</sup> Esta esencia resulta ser un principio metafísico de todo ente y hemos argumentado que es conceptualmente equivalente al límite, que interactúa con lo ilimitado, tal como se describen en el *Filebo*. Pero el contexto de la indagación es la definición de la ciencia política, que a su vez es descrita en analogía con el arte del tejido, puesto que su objetivo es entrelazar elementos para crear y conservar el todo político. Así pues, la investigación de los criterios para evaluar la extensión del discurso se transforma en una sobre las condiciones de toda producción, dentro de la cual se incluye la *poiēsis* política. La enseñanza del *Filebo* sobre los entes como mezcla, la cual en el *Político* aparece con reserva, es de tipo teórico-metafísico. No obstante, cuando el interés en juego es una ciencia como la política, a la cual se incluye entre las artes que producen –recuérdese que hemos sostenido que, en tanto *epistēmē gnostikē epitaktikē*, o sea productiva de modo mediato— la

<sup>678</sup> También “τὸ πλεον αὐτῶν καὶ ἔλαττον” (*Plt.* 283d).

<sup>679</sup> La creciente notoriedad de la técnica introduce un problema porque pone en duda que es lo que se está buscando definir: ¿se trataba de la política en tanto técnica particular o de las técnicas en general? Este paso es notado por diversos autores, por ejemplo Strauss: “El análisis del arte de tejer (...), permite al extranjero elucidar el arte en general y el arte del monarca en particular...” (Strauss y Cropsey: 1993: 81).

metafísica de lo mixto (*péras/ápeiron*) puede ofrecer la estructura conceptual adecuada para una teoría de la génesis, que explique cómo la medida absoluta puede devenir o hacerse real. Por ello lo crucial será la forma como la *ousía* se realiza en el producto, esto es, la mediación. Es allí donde la pareja exceso-defecto / *to métrion* ha de cumplir su cometido. Es por ello importante notar que la tercera formulación coloca expresamente el problema en este terreno de las *téchnai*, en el sentido de saberes procedimentales en virtud de los cuales se trae algo al ser.

Tampoco es el caso que Platón tematice aquí de modo explícito y desarrollado la mediación entre las condiciones ontológicas (lo necesario, lo que siempre es) y lo contingente, para dar cuenta del devenir. Desde un punto de vista lógico, esta sería tarea de la dialéctica, que se mueve al nivel de lo puramente inteligible y es en ese plano donde explica la articulación de lo real. La dialéctica con sus géneros y categorías proporciona una red inteligible y la hace cada vez más compleja hasta alcanzar una totalidad sistemática. En este nivel, que es el del pensamiento, están presentes *péras* y *ápeiron* en la medida en que *péras* realiza la tarea de la determinación conceptual.<sup>680</sup> Además, como la génesis es el acto por el cual el límite formal se impone al Exceso y Defecto, no puede dejar de tocar el tema del acto poiético como un encuentro entre límite e ilimitado, entre forma y materia, entre norma ontológico-moral y resistencia rebelde de lo corpóreo. Hemos visto en un capítulo previo que el diálogo *Político* está atravesado por la polaridad de lo divino y lo humano, *Krónos* y Zeus, lo eterno y el ahora. De suponerse, por ejemplo, que *péras* o “la naturaleza de la medida”, en tanto condición necesaria del devenir, fuera la *Morphē* o *Eídos*, ello implicaría llegar al punto en que Platón debía toparse con el problema de cómo el *poiētēs* o el actor “manejan” la materia para doblarla a la Idea (lenguaje de la *República*) o para que realice la medida. (lenguaje del *Político* y el *Filebo*). Más difícil todavía será el problema teórico de la mediación entre medida absoluta y realizada, pero el concepto de *tò métrion* parece ser el encargado de la mediación a este nivel. El problema es que Platón no desarrolla el tema explícitamente en el *Político*.

Sea como fuere, el hecho parece ser que Platón, en diálogos tardíos como el *Político*, omite el lenguaje de las Ideas y ensaya otros, como el de *péras* y *ápeiron* porque se presentan más adecuados para explicar la mediación entre elementos inteligibles y empíricos, estables e inestables. La génesis es la mezcla por excelencia de esos componentes. La tercera formulación de la segunda *metrētikē* apunta a la realización efectiva de la medida. Por eso, por su efectividad, nos habla de *tò métrion* y no *métron*: se trata de medir *prós tò métrion* (hacia el justo medio, en función de éste). Se podría decir, entonces, que si la nota característica de la segunda formulación era *tò métrion* como criterio práctico de la conducta virtuosa, la que corresponde a la tercera formulación es lo teleológico. La primera formulación, al hablarnos de la *ousía* necesaria de la génesis (a la que hemos propuesto entender como *péras*, límite formal) es la medida objetiva y absoluta (*métron*). Pero ésta busca su realización efectiva y se realiza de hecho como un ente *métrios*, uno cuyos elementos guardan relaciones de simetría y proporción, como la expresión de *tò métrion*, lo mesurado o justo medio.<sup>681</sup> Así, la *ousía* necesaria, medida metafísica, es a la vez paradigma

<sup>680</sup> Como lo explica Migliori, “questo rinvia ad una processualità di interventi della misura che corresponde ad una analoga gradualità di indeterminati Migliori” (1996: 346).

<sup>681</sup> En el nivel inteligible, a las relaciones sistemáticas sensibles deben corresponder los sistemas que relacionen gradualmente niveles de determinación e indeterminación conceptual.

que impulsa el intento de génesis natural, poiética o práctica. Es como si la medida fuese enfocada desde dos perspectivas, por una parte como límite metafísico (*métron*) y por otra como el límite que se realiza en los productos (*tò métrion*).

Ahora bien, venimos sugiriendo que esta tercera formulación de la segunda metría enfatiza la orientación hacia el logro de *tò métrion*, nos habla de medir  $\pi\rho\delta\varsigma\ \tau\omicron\ \mu\acute{\epsilon}\tau\rho\iota\omicron\nu$  (*Plt.* 283e). El *rationale* de esta variante descriptiva se hará más visible con la cuarta formulación, pues ésta nos habla de modo expreso en términos de una “teleología de la producción”, es decir, hace evidente la orientación de la medida en función de lograr buenos productos, esto es, dotados de límites correctos. En virtud de la relación textual que acabamos de apuntar, no vemos tan problemático aceptar nuestra hipótesis de que la tercera formulación subraya la metría que buscar realizar lo medurado. Lo realmente problemático es, más bien, lo relativo a cuál es la calificación necesaria para que un productor o actor realice efectivamente el justo medio. El límite, *ousía* o medida metafísica objetiva ha de ser teóricamente conocido por el filósofo, pero si éste no está presente, ¿quién estará en capacidad de crear según la medida objetiva? Pero inclusive cuando el auténtico filósofo deba modelar la materia de lo político, con su inestabilidad y pluralidad, ¿cómo efectúa la transición desde lo inteligible? Ambas situaciones exigen que Platón tenga asegurada la lógica de la transición o mediación y, como ya apuntamos, es allí donde *tò métrion* cumple una función.

Efectivamente, Platón aborda el hecho de que el político, como cualquier otro ocupado en traer algo al ser, debe medir, como dijimos siguiendo a la primera formulación, de acuerdo a la naturaleza necesaria de la génesis, de acuerdo a *péras* o la medida metafísica. Siguiendo la segunda formulación, decíamos que debe evitar exceder de esta medida tanto como quedar en déficit. Ahora, según la tercera formulación, la idea es que el *poiētēs* debe medir en función de lograr  $\tau\omicron\ \mu\acute{\epsilon}\tau\rho\iota\omicron\nu$ , lo medurado, lo proporcionado. Lo que destacamos en este punto es que se trata de un “movimiento hacia” un *télos* poiético. Si las cosas son de este modo, hay que aclarar la diferencia entre “la naturaleza de la medida” y *to métrion*. Pero esto depende de poder determinar qué se entiende por  $\tau\omicron\ \mu\acute{\epsilon}\tau\rho\iota\omicron\nu$ . El término puede resultar problemático y ambiguo. Nuestra sugerencia es que, por un lado, *tò métrion* debe ser entendido como el *télos* de la actividad práctico-poiética, como meta del proceso de la génesis. El *poiētēs* intenta producir un ente proporcionado, simétrico, medurado. Que el producto sea calificado como  $\tau\omicron\ \mu\acute{\epsilon}\tau\rho\iota\omicron\nu$  quiere decir que es lo dotado de medida, lo que realiza una medida y la encarna y es por ello “lo medurado” (*il misurato*).<sup>682</sup> Esta lectura es plausible no sólo porque hace sentido y parece coherente con otros puntos, sino porque en la expresión  $\pi\rho\delta\varsigma\ \tau\omicron\ \mu\acute{\epsilon}\tau\rho\iota\omicron\nu$  este último término es el adjetivo  $\mu\acute{\epsilon}\tau\rho\iota\omicron\varsigma$  (cfr. *Plt.* 283e y 284a) y no el sustantivo  $\mu\acute{\epsilon}\tau\rho\nu$  (cfr. *Plt.* 284b). Así pues, en la tercera formulación de la segunda *metrētikē* lo que se subraya es el producto medurado y no la medida metafísica. O, en todo caso, lo que se señala es la orientación hacia el logro del producto medurado. Por supuesto que esta forma de entender el término clave de la tercera formulación *no* implica un desentenderse del sentido ontológico de la *ousía* de la génesis. Esto es así porque el ente medurado, si realmente es tal, es porque encarna o manifiesta la medida metafísica. Lo que nos muestra esta tercera formulación es un momento del “descenso” desde la *ousía* necesaria (inteligible) hacia el devenir de algo medurado en el espacio y tiempo. En otras palabras, es el lugar de la mediación entre la esencia y la realidad empírica. Todo *poiētēs* de alguna manera realiza esta transición, pero su

<sup>682</sup> “In questo dialogo si parla del misurato, quello che realiza la misura, più che della Misura in se: ciò, come vedremo, è funzionale ad una presentazione iniziale...” (Migliori: 1996: 341).



ejecución eminente corresponde al producto más excelente que existe después del *kósmos*, a saber, la *pólis*, y al demiurgo que para lograrlo debe realizar otra mediación compleja, aquella entre filosofía y (*poiēsis*) política.<sup>683</sup>

Es importante notar que las diversas formulaciones de la segunda *metrētikē* destacan distintos ángulos de la realidad de la medida. Hay una diferencia entre la *ousía* de la génesis, que es la medida natural (metafísica), inteligible, objetiva e invariante, y la medida en tanto resultado del acto creador, lo medurado o τὸ μέτρον, la medida que ha entrado en el tiempo. En este último caso hablamos de un ente que muestra la característica de ser medurado (*il misurato*). Pero, si reflexionamos, pareciera ser que surgen otras posibilidades interpretativas, otros sentidos que quizá Platón ha recogido bajo el concepto de τὸ μέτρον. En efecto, una segunda forma de interpretar el “τὸ μέτρον” de la tercera formulación sería como canon de la *poiēsis/práxis*. Sugerimos que la expresión τὸ μέτρον no sólo denota el *producto que ha alcanzado la medida (métron)* sino que también connota el modelo, en tanto ese producto medurado adquiere un estatus canónico precisamente por lograr el justo medio. Pero también existe una tercera posibilidad, y es que τὸ μέτρον connote el *desideratum* de toda *práxis* y *poiēsis* o, más objetivamente, el *télos* perseguido según el canon específico y según el principio general del justo medio. En todo caso, si nos restringimos a dos de estas sugerencias, τὸ μέτρον es enfocado en una doble perspectiva: como aquello en vista de lo cual se actúa y como el producto medurado. La tercera formulación plausiblemente sugiere este enfoque y, en ese sentido, se distingue de las dos anteriores, la primera por ser más metafísica y la segunda por ser más normativa. En virtud de lo dicho cabe una precisión más. Conceptos como *péras*, “la naturaleza de la medida” o “la *ousía* necesaria de la génesis” son categorías lógicas y ontológicas del plano del ser inteligible y eterno, son lo metafísico. En cambio, τὸ μέτρον es una categoría referida a lo fenoménico, que resulta necesaria “... si cada uno de nosotros ha de encontrar cada vez aunque sea el camino a casa” (*Phlb.* 62b), es decir, una categoría que nos habla de la medida que nos es posible *producir* en virtud de nuestra agencia fenoménica.<sup>684</sup> Esta doble perspectiva que venimos señalando, sugerimos, corresponde consistentemente al espíritu de un diálogo que busca la mediación, es decir, que persigue descender desde el plano de lo eidético hacia lo fenoménico, ya no en términos programáticos o teóricamente dilucidados, como en la *República*, sino en términos del político dispuesto a la acción efectiva.

Precisamente en sintonía con el giro hacia el tema de la realización de la medida o logro de τὸ μέτρον, es que se explica la importancia del tópico de las *téchnai*. Así, el Extranjero de Elea quiere aclarar por qué se exige con insistencia el medir lo grande y lo pequeño en relación al logro de τὸ μέτρον:

Extranjero.- ... el motivo de ello ¿queríamos saberlo?

<sup>683</sup> En el sentido de que para poder realizar algo poéticamente son necesarios conocimientos metafísicos sobre la estructura de lo real y el devenir. También podemos hablar, como Taminiaux, de un vínculo entre filosofía política y filosofía del arte (cfr. TAMINIAUX, Jacques. 1995. *Le théâtre des philosophes. La tragédie, l'être, l'action*. Jérôme Millon, Grenoble: p. 7).

<sup>684</sup> Para Kucharski y Diès el “plan ontológico al cual pertenece la justa medida y el arte de la medida es el mismo que aquel de lo Mixto del *Filebo*, que es el de la reunión de los contrarios” (Cfr. SANTA CRUZ, María Isabel. 1995. “Méthodes d’explication et la juste mesure dans le Politique”; 190-199. En ROWE, Christopher, *Reading the Statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum*. Akademie Verlag. Sankt Augustin; p. Santa Cruz: 195; nota 30.

El j. Sócr.- ¿Por qué no?

Extr.- Si a la naturaleza de lo más grande no se le consiente relación alguna con ninguna otra cosa que no sea lo más pequeño, no será posible jamás su relación con la justa medida (τὸ μέτρον) ¿verdad?

(εἰ πρὸς μηδὲν ἕτερον τὴν τοῦ μείζονος ἔάσει τις φύσιν ἢ πρὸς τοῦλαττον, οὐκ ἔσται ποτὲ πρὸς τὸ μέτρον: ἦ γάρ;)

El j. Sócr.- Así es. (*Plt.* 283e – 284a).

Volvemos al pasaje de la tercera formulación pues su análisis no ha quedado completo. Insistimos en que aquí la idea central no es la esencia sino lo medurado como condición normativa, como se hará evidente en la siguiente sección. Así, si el productor se limita a relacionar las magnitudes entre sí, resulta que éstas podrán crecer o decrecer indefinidamente de modo que logrará como mínimo un mal producto. Debe, necesariamente, obrar en vistas de lo medurado y a la vista de lo medurado. Creemos que esto es lo que quiere hacer ver aquí Platón y ello lo demuestra lo siguiente. La pregunta planteada en 283e es más bien retórica y tiende a una doble *anámnēsis*. Primero hay que recordarle al interlocutor el motivo principal de la investigación que van desarrollando. Se trata averiguar quién es el político. Teniendo este objetivo en la mira, puede insistir en lo que arriesgamos a perder en ausencia de τὸ μέτρον y la segunda *metrētikē*. Ya Platón ha observado en la anterior formulación que estas dos son cruciales para distinguir lo bueno de lo malo. Ahora se demora en mostrar que de no haber segunda *metrētikē*, no habría τὸ μέτρον. Y, de no haber τὸ μέτρον, no existirían "... la política, que ahora buscamos, así como el arte de tejer que hemos expuesto". Se está arguyendo, claramente, que la segunda *metrētikē* es una condición fundamental para cumplir con el objetivo principal del diálogo *Político*. De no considerar a la segunda *metrētikē*, debemos inferir, toda su argumentación en ese texto sería infructuosa.

En segundo lugar, el objeto de la *anámnēsis* puede ser analizado a partir del siguiente pasaje:

Extr.- ¿No es cierto que con esta afirmación destruiremos las artes mismas, con todos sus productos y, por supuesto, también haremos desaparecer la política, que ahora buscamos, así como el arte de tejer que hemos expuesto? Todas las artes de esa índole, creo yo, consideran el exceso o el defecto del justo medio, no como inexistente, sino como algo peligroso que procuran evitar cuando se trata de sus producciones, y así es precisamente como, guardando la justa medida, terminan por realizar buenas y hermosas todas sus obras." (*Plt.* 284ab).

οὐκοῦν τέχνας τε αὐτὰς καὶ τᾶργα αὐτῶν σύμπαντα διολοῦμεν τούτῳ τῷ λόγῳ, καὶ δὴ καὶ τὴν ζητουμένην νῦν πολιτικὴν καὶ τὴν ῥηθεῖσαν ὑφαντικὴν ἀφανιοῦμεν; ἅπασαι γὰρ αἱ τοιαῦται που τὸ τοῦ μετρίου πλεόν καὶ ἔλαττον οὐχ ὡς οὐκ ὄν ἀλλ' ὡς ὄν χαλεπὸν περὶ τὰς πράξεις παραφυλάττουσι, καὶ τούτῳ δὴ τῷ τρόπῳ τὸ μέτρον σφύζουσαι πάντα ἀγαθὰ καὶ καλὰ ἀπεργάζονται (*Plt.* 284ab)

Podemos observar que en la anterior frase ya no se establece una conexión necesaria únicamente en relación a política y tejido, sino que se ha generalizado a τέχνας τε αὐτὰς καὶ τᾶργα αὐτῶν σύμπαντα. Para comprender mejor este punto, debe recordarse que si bien en el *Filebo* Platón declara que no es necesario distinguir entre causa y productor, no obstante el uso de uno u otro podría ser selectivo dependiendo de la intención argumentativa. Nuestra hipótesis es que Platón conscientemente se desliza del lenguaje naturalista de la génesis al

discurso poiético en el diálogo *Político*.<sup>685</sup> Efectivamente es notorio que en la segunda mitad del diálogo la balanza se inclina al lado de lo técnico. Asimismo, en el pasaje sobre la *metrētikē*, las categorías que en las dos primeras formulaciones pertenecían a un claro contexto metafísico sobre la estructura constitutiva de los entes (*péras/ápeiron* o medida/exceso y defecto), apuntaban por ello a relaciones propias de la “naturaleza de la génesis” o la “*ousía* de la génesis”. Ahora, en la tercera formulación, se ve que comienza a preponderar como elemento conceptual clave la conexión entre *tò métrion* y las *téchnai*. El mensaje que, creemos, Platón quiere comunicar, se formula con intensidad creciente, y recuerda la fuerza imperativa que imprime en pasajes donde expresa principios cuya omisión es destructiva de alguna realidad muy valiosa.<sup>686</sup> En el caso presente, la afirmación que *no podemos querer* es la que sostiene que lo grande y lo pequeño se miden únicamente respecto de ellos mismos. La afirmación que *debemos querer*, por el contrario, es la que dice que ambos se consideran en relación a *tò métrion*, lo medurado como norma o estándar. La razón de ello es claramente verbalizada: lo que está en juego en este caso es la existencia de las *téchnai* y sus *érge*. Para mostrarlo es que Platón induce la *anámnēsis*. Ello implica apelar a la *dóxa* sobre procedimientos muy arraigados para descubrir sus presupuestos. La opinión de la primacía de lo bello y equilibrado parece estar muy enraizada entre los griegos.<sup>687</sup> Por ello, a partir de la experiencia de lo bello y armónico y los juicios de valor cotidianos, es posible descubrir que en la actividad creadora se dirigen como meta a la realización de una proporción determinada, de un ente o producto medurado (*tò métrion*). De no buscar esta medida o proporción en el producto, no se podría decir que se obra con *technē* o que se produce algo en absoluto. Lo que debe ser evidente con ese argumento es que la existencia de las *téchnai* depende de poner en juego acciones cuya racionalidad depende de la eficacia en producir un *érgon* y donde uno de los criterios principales para medir dicha eficacia es la presencia de orden, organización o estructura en el producto. El orden, la proporción, el límite, son las propiedades de la medida. Que haya *poiēsis* implica entonces que exista capacidad de producir orden y medida, de lo contrario, no estamos hablando de *poiēsis* ni de *technē*. Viceversa, si hay orden y medida, habrá *poiēsis*.<sup>688</sup> Nótese sin embargo que la formulación de esta condición imprescindible enfatiza el movimiento hacia el logro de lo medurado y es eso lo que se dice que no debe faltar. La expresión de 284b hace referencia a acciones cuidadosas preocupadas por salvar la medida, por evitar caer en exceso o defecto y fracasar en el logro de un producto medurado. Es decir, se subraya no sólo el aspecto lógico del asunto, la necesidad del estándar como condición de la producción de realidades organizadas, sino que se resalta también la experiencia del productor o actor que ven como un peligro la desmesura y actúan en vistas a evitarla.

Es necesario advertir en este punto que, si bien el término exacto en la cita anterior es *technē* (en “... τέχνας... σύμπαντα διολοῦμεν...”), el concepto transmitido es el *poiēsis*. Tomando

<sup>685</sup> Esto puede responder a la ambigüedad entre los planos “ideal” y “real” que hemos encontrado allí. En efecto, la alternancia entre génesis natural y producción artificial podría estar conectada a los dos planos diferentes del tiempo de Krónos y el de Zeus, dado que en el primero priman la autoctonía y el automatismo, mientras que en el segundo aparecen las *téchnai*.

<sup>686</sup> Por ejemplo, *Phlb.* 29a, donde expresa que no pueden sostener la creencia de que lo irracional gobierna el mundo, sino más bien lo contrario.

<sup>687</sup> Como por ejemplo, el amor a la belleza, tal como lo expresa Pericles en su *lógos epitaphios*. Este “*philokaloumen*”, como actitud vital, hace que los griegos estén familiarizados con la experiencia de lo bello como fruto de armonía y proporción (cfr. Tucídides. *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Trad. De TORRES ESBARANCH, Juan José. Tomo II, Madrid: Gredos; p. 453, n. 293.

<sup>688</sup> Cfr. *Plt.* 284c; 284d.

nosotros retroactivamente como supuesto la útil diferencia aristotélica entre *poiēsis* y *práxis*, así como entre *epistēmē* y *technē*, es evidente que Platón distingue los conceptos pero usa indistintamente estos términos.<sup>689</sup> Para Aristóteles la *práxis* es la interacción humana, la *poiēsis* es la actividad del hombre sobre la materia. En Platón esa diferencia se difumina porque el político sabio “modela” o “entreteje” la “materia humana”. *Epistēmē* o *technē* los usa para referirse a un saber legítimo porque está fundado en la contemplación de las Ideas y encadenado por el *lógos*. Este conocimiento científico lo divide en gnóstico y “práctico”, entendiendo por el último lo concernido a producciones. Platón llama *epistēmē praktikē* a lo que debería denominarse *epistēmē poiētikē* en consistencia con su predilección por el paradigma productivo.<sup>690</sup> Quizá debemos suponer que, desde su punto de vista, Platón no se cree confundido, sino que denomina “práctico” a lo “productivo” porque piensa lo práctico en términos de producción.<sup>691</sup>

Ahora bien, en el pasaje comentado se nos habla de *téchnai* (*tas téchnas sumpanta* – 284a), aunque evidentemente lo que le interesa destacar es el hecho de la *poiēsis*, producción. Lo relevante aquí no es tanto el sentido de *technē* como *saber* productivo sino el hecho de la *producción* (génesis, traer algo al ser). La expresa mención de *tá erga* en 284a y la realización (*apergázomai*) refuerzan esta idea, e igualmente lo hace la referencia al interés en “cualquier materia involucrada en materia de realizaciones” (“περὶ τὰς πράξεις” - cfr. *Plt.* - 284c). Esta frase muestra cómo Platón no se interesa mucho en distinguir entre *práxis* y *poiēsis* pero ello no impide sino más bien favorece resaltar nuestro objetivo: mostrar que su modelo conceptual es poiético.<sup>692</sup> En suma, venimos sugiriendo que en este pasaje y en esta formulación el énfasis recae en el hecho mismo de la producción, de traer algo a la luz y *no tanto en el tema del respaldo epistémico que puedan o no tener estos procedimientos*. De este modo, si nuestro personaje en cuestión es el político sabio, éste tiene un saber supremo de la medida (*μέτρον*) de modo que podrá dirigir, como *epistatikós*, a los ejecutores, en vistas de lograr *tò métrion*. Pero la situación podría ser la de la ausencia del político sabio. ¿Tendríamos que suponer entonces, aplicando las lecciones del mito, que Platón nos pide confiar, al menos como segunda opción, en la experiencia de los políticos pragmáticos? En tanto Platón los piensa, también, como “productores” del tejido político, ellos actúan en vistas a la producción de un ente mesurado, pues buscan el equilibrio de la *pólis* basándose en algunos criterios confiables por experiencia y tradición aunque no sean suficientemente *saphés*, claros ante el intelecto. En otras palabras, el político práctico es capaz de mantener el equilibrio: aún sin basarse en el saber supremo puede producir *tò métrion*, lo mesurado.

Expliquémonos. El razonamiento que acabamos de presentar es, aunque algo sorprendente, aparentemente una consecuencia necesaria de la forma como Platón mismo viene planteando el problema. En efecto, en esta tercera formulación está subrayando la íntima conexión entre *tò métrion* y *technē* (*poiēsis*). No afirmamos que se haya “olvidado” de la *ousía* necesaria, de la esencia (quizá *eídos* o *arithmós*) pero sí que hay un desplazamiento de énfasis desde el

<sup>689</sup> Por ejemplo usa *technē* y *episteme* como sinónimos en *Político* 2258e10; 259b1; 259b4.

<sup>690</sup> Las artes prácticas a las que se hace referencia son en realidad “productivas”, son las que traen algo al mundo, comenta Griswold en torno al pasaje 258d8 (cfr. Griswold: p. 166).

<sup>691</sup> Este punto es el que motiva las críticas de algunos lectores contemporáneos, como Taminiaux, quien afirma que Platón “reduce” la *práxis* a producción técnica (Taminiaux: 1996: 6). La *pólis* entera es un atelier organizado por el “principio artesanal” (p. 17).

<sup>692</sup> Por lo dicho, sugerimos que cuando en 284d Platón habla de *téchnas pásas*, la referencia debe ser relativizada y considerar que se reduce a lo poiético.

μέτρον hacia τὸ μέτριον, desde la medida absoluta a la medida como objetivo por lograr en un producto. E insistimos en el hecho importante de que Platón contextualiza el tema en un marco que va más allá de lo estrictamente político, hacia las condiciones generales de toda génesis o producción. Por un lado, nosotros consideramos que, sea cual sea la propuesta que nos haga, ésta debe compatibilizar con su concepción “tensa” de la política (nos referimos a que se mueve entre los extremos de lo eidético y lo fenoménico, la política perfecta del sabio y la del político empíricamente existente). Por otro lado, estas dos formas de entender la producción llevan a la incómoda conclusión de que el hacer o producir puede satisfacerse con un mero conocimiento empírico de τὸ μέτριον. El individuo que posee *technē* o *epistēmē gnostikē* sería el *eidōtos* que contempla, por ejemplo, las realidades eternas o la “medida exacta” en el plano de la matemática ontológica. Este sería el artesano perfecto, aunque no haga nada.<sup>693</sup> Efectivamente, el carácter paradójico de la filosofía platónica se patentiza una vez más cuando afirma que la posesión efectiva de poder político no es condición para ser un verdadero político (*Plt.* 259b).

A diferencia del caso anterior, un individuo involucrado en la producción directa de cosas, un simple *ergatikós*, no tiene que haber contemplado las *eidē* y relaciones teóricas superiores pero sí, necesariamente, debe poder “medir” sus acciones orientándose al logro de un equilibrio, τὸ μέτριον. La certificación de la *poiēsis* y del productor, por decirlo así, o la prueba de que existen realmente, no es su saber teórico sino su eficacia productora de medida, de entes medidos. Parafraseando el argumento platónico (*Plt.* 284d), podemos decir que si es un hecho que los productores existen como también lo es que no son intelectualmente refinados ni son *académicos* o algo parecido, ergo, debe ser posible medir buscando el justo medio de forma meramente empírica. El argumento de *Plt.* 284d muestra la interdependencia causal entre *technē* productiva y τὸ μέτριον. Curiosamente, como reforzando la necesidad de un segundo recurso, no es éste un argumento exacto, pero si considerado suficiente para la naturaleza del tema.<sup>694</sup> Porque, recordémoslo, la política es urgida por la cotidianidad y el presente, en el cual está ausente el político sabio y no se cultiva la filosofía. Por todo ello Platón establece el principio de que sin medir lo grande y lo pequeño en función del logro del equilibrio o medio no hay *technē*, y *viceversa*. O sea: lo que subraya es que hay *poiēsis* y las *technai* producen eficazmente entes medidos, independientemente del problema epistemológico de si saben qué producir y para qué.

Consideremos en apoyo de esta lectura lo se nos dice en la *Apología*. Sócrates realizó un examen a los hombres en relación a su sabiduría (πρὸς τὸ φρονίμως ἔχειν) (*Apolog.* 22a). Halló que ni los políticos ni los poetas son capaces de explicar sus obras, no pueden dar razón de sus propios productos (περὶ ὧν αὐτοὶ ἐπεποιήκεσαν – *Apolog.* 22b). Su hacer le parece más bien fundado en la inspiración o naturaleza que en la sabiduría (ὅτι ο σοφία ποιοῖεν ἢ ποιοῖεν, ἀλλὰ φύσει τινὶ καὶ ἐνθουσιάζοντες ὥσπερ οἱ θεομάνταις καὶ οἱ χρησμοδοί) (*Apolog.* 22bc). Entonces se dirige a los artesanos (ἐπὶ τοὺς χειροτέχνους) (22c). Los trabajadores manuales quedaron en mejor posición a los ojos de Sócrates, pues ellos realizaban sus tareas de acuerdo a sus técnicas y el resultado eran productos perfectos y bellos: διὰ τὸ τὴν τέχνην καλῶς ἐξεργάζεσθαι ἕκαστος (*Ap.* 22d). Son pues los netamente productores, creadores de

<sup>693</sup> De ahí una de las tantas paradojas de Platón, pues en el *Político* afirma que el auténtico político es el que tiene ciencia, incluso si no tiene ningún cargo ni lo ejerce: “ταύτην δὲ ὁ κεκτημένος οὐκ, ἄντε ἄρχων ἄντε ιδιότης ὦν τυγχάνη, πάντως κατὰ γε τὴν τέχνην αὐτὴν βασιλικὸς ὀρθῶς προσρηθήσεται;” (*Plt.* 259b).

<sup>694</sup> Cfr. *Plt.* 284d, sobre todo: “ὅτι δὲ πρὸς τὰ νῦν καλῶς καὶ ἰκανῶς δείκνυται, δοκεῖ μοι βοηθεῖν μεγαλοπρεπῶς ἡμῖν οὕτος ὁ λόγος...”

“productos” como entes independientes y concretos, los que tienen la responsabilidad de producir algo medurado. Pero esto implicaría que ellos deben tener algún conocimiento de la medida, aunque no sea teórico sino de otro tipo. Ahora bien, el argumento con el cual Sócrates acaba desestimando igualmente la supuesta sabiduría de éstos nos resultará ilustrativo: ellos no sólo valoraban su propio desempeño especializado, sino que extendían infundadamente su saber hasta las cosas más importantes (τὰ μέγιστα) (*Apolog.* 22d). Es evidente que el argumento deja intacta la pretensión del saber técnico especializado en cuando a producir buenos productos, y lo que critica es su excesiva pretensión, al creer que dominan igualmente lo más valioso, como por ejemplo los grandes asuntos de la *pólis*. La distinción que se ha planteado aquí en la *Apología* es casi idéntica a la del *Político*, entre los saberes de segundo orden (concausas o diaconales) y el saber real, en tanto supremo, de la política. En ese sentido, Platón sería consistente al mantener que la pretensión de los saberes particulares al trono de la política no es legítima, precisamente por ser particular y no tener una perspectiva holística. Más aún, carece de legitimidad porque no se apoya en los principios más “grandes”. Se intuye que éstos son importantes sobre todo por su contenido valorativo, muestran lo más valioso. No obstante, permanece una consecuencia que se sigue de lo dicho. El argumento del *Político* sobre la conexión entre *to métrion* y *téchnē*, que es de alcance universal, pone peligro la primacía de la política, su ubicación en el puesto de ciencia real. Es ese lugar el que busca Platón legitimar, aclarando dialécticamente la definición de política. Pues si bien se puede argüir que el conocimiento que manejan las artes particulares es suficiente para sus objetivos pero no para dar razón de sí mismos, no obstante, no se puede evitar la consecuencia patente de que si pueden realizar su obra como producto bueno y medurado, entonces no es necesario nada más. En otras palabras, para producir el efecto de “*to métrion*”, lo medurado, parece bastar la experiencia del artesano, lo cual volvería prácticamente innecesario el “largo rodeo” que debe dar el aspirante a auténtico político.

Sea como fuere, el problema se refiere a la tensión entre lo eidético y lo empírico presente en la filosofía platónica. Efectivamente: por un lado Platón nos presenta una política auténtica, científica y, por tanto, legítima, conocedora de las medidas exactas. Por otro lado, apunta a la política empíricamente existente, caracterizada por la incapacidad de dar razón de sus proceder. <sup>695</sup> La política del “aquí y ahora” es protagonizada por actores olvidadizos de dios y de los asuntos más elevados. Por ello, su incapacidad para reconocer la presencia del auténtico político convierte a éste último en “prácticamente ausente”. Es en este contexto que Platón concibe el segundo recurso, consistente en apelar a los dones prometeicos tradicionales. <sup>696</sup> En esta línea, la lectura del gran mito cosmológico bien podría tener como moraleja la idea de que, finalmente, vencieron Zeus y Prometeo, inaugurando un mundo antropocéntrico donde el hombre se hizo autónomo gracias a las técnicas, siendo la política una entre tantas. Pero no creemos que las “lecciones del mito” sean tan claras y, por tanto, que *Krónos* haya sido vencido de modo absoluto. En sintonía con ello Platón no se declara simplemente a favor de un empirismo político burdo. El segundo recurso implica, es cierto, una “concesión pragmática”, pero ello no lleva a un abandonarse a la ocurrencia y la contingencia. El segundo recurso aparece como lo mejor cuando no se cuenta con lo óptimo.

<sup>695</sup> En el *Político* se busca tanto una ciencia política divina como una humana y accesible. Hay una lectura dual (cf. Griswold: 163)

<sup>696</sup> El nuevo y verdadero don prometeico es la dialéctica, el auténtico fuego esclarecedor (cfr. *Phlb.* 16c).

Así pues, el argumento de la universalidad de *tò métrion* como condición de las *téchnai* no le quita eminencia a la política. La pluralidad de artes admiradas por los hombres, como por ejemplo la retórica con sus pretensiones políticas, son saberes que Platón desapueba en tanto rivales de la auténtica política. La razón es, por un lado, que son obtenidos empíricamente, por ensayo y error y por ello son mera *dóxa* y no *epistēmē*. Ellos no conocen los principios más valiosos. Por otro lado, porque los artesanos y productores conocen su tema particular pero no dan cuenta de por qué se produce, para qué, cuándo, etc. Esto significa que no tienen dominio del *kairós*.<sup>697</sup> La jerarquía de los saberes, entonces, se mantiene, pues no basta decir que la medida es presupuesto de todas las artes para democratizarlas automáticamente y “humillar” las pretensiones reales de la política. Quizá ésta es la ironía que está detrás del pasaje en el cual Platón afirma lo siguiente:

En efecto, Sócrates, esa afirmación que muchos hombres de genio suelen hacer, pensando que descubren un profundo aforismo, a saber, “que el arte de medir abarca todo lo que se produce”, viene a ser precisamente lo que se dijo ahora mismo. Y así ocurre, en efecto: todo cuanto entra en los dominios del arte, participa en cierto modo de medida, mas ellos, por no estar habituados a realizar sus investigaciones dividiendo por especies, aunque esos elementos ofrecen tanta diferencia, los reúnen al punto en un solo grupo, juzgándolos semejantes... (*Plt.* 284e-285a)

Platón les confirma: sí, todo arte maneja la medida, pero sólo el dialéctico discrimina sus tipos. En efecto, la razón por la cual tal vez Platón abunda en las variaciones sobre la segunda *metrētikē* es que con estas formulaciones quiere decirnos que junto con la medida exacta conocida por el político sabio, coexiste una medida exacta pero “ciega” o “intuitiva”, dado que los actores/productores no saben dar razón de la misma suficientemente. Por último cabe la posibilidad también de medidas tan inexactas como carentes de fundamentación o mal fundamentadas. La diferencia entre la primera y la segunda es crucial, y explicaría por qué Platón da el viraje desde las formulaciones de apariencia esencialista hacia las más fenoménicas (de la *ousía* necesaria o medida natural hacia *to métrion*). Es aquí donde empieza sentirse la exigencia de entender *tò métrion* como “justo medio”, es decir, la medida correcta, exacta, aunque no sea posible dilucidarla teóricamente. Esta medida intuitiva de la que estamos hablando es *exacta*, pues debemos tomar en serio a Platón cuando afirma en *República* que no existe verdadera medida si no es exacta y, por tanto, no habrá un buen producto si no se da la medida correcta, *tò métrion*.<sup>698</sup> Esto es, pensamos, lo que quiere mostrar Oscar. Adán cuando propone que la virtud es “una disposición ordenada y proporcionada que genera como resultado una determinada eficacia ontológica.”<sup>699</sup>

Así pues, estas tres diferencias se van desplegando a lo largo de las descripciones de la *metrētikē*, que van desde el esencialismo de la *ousía* necesaria de la génesis hasta la concesión pragmática de un “medio” logrado por imitación de la racionalidad que retienen las normas tradicionales o por intuición. Uno puede pensar que ésta es una victoria pírrica y,

<sup>697</sup> “διὰ ταῦτα ἄρα ἄς μὲν ἄρτι διεληλύθαμεν, οὐτ’ ἀλλήλων οὐθ’ αὐτῶν ἄρχουσαι, περὶ δὲ τινα ἰδίαν αὐκ-τῆς οὐσα ἐκάστη πρᾶξι, κατὰ τὴν ιδιότητα τῶν πράξεων τοῦνομα δικαίως εἴληφεν ἴδιον.” (*Plt.* 305d).

<sup>698</sup> “...en materia tan importante no hay ninguna medida que si se aparta en algo, por poco que sea de la verdad, pueda en modo alguno ser tenida por tal, pues nada imperfecto puede ser medida de ninguna cosa.” (*R.* 504b).

<sup>699</sup> Cfr. ADAN, Oscar. Kata ten tes geneoseos anagkaian ousia. Areté como eficacia del tránsito ontológico en Platón. 1999. Areté, VOL. XI, N°s 1 -2: 32.

ciertamente, preguntarse si la concesión al segundo recurso no implica el riesgo de que los políticos empíricamente existentes declaren innecesaria la nostalgia de ese saber absoluto que el filósofo les reclama. En todo caso, desde nuestro punto de vista, lo cierto es que si Platón se toma el trabajo de articular estas variaciones de la segunda *metrētikē* es porque con ellas introduce contenidos importantes. Si no tenemos en cuenta este detalle, habrá una tendencia a interpretar todas las descripciones de la medida, como hace X. Márquez, como idénticas y referidas todas simplemente a la cantidad de materia requerida para una producción.<sup>700</sup> Aun suponiendo que nuestra lectura no fuese la correcta, la de Márquez parece empobrecer totalmente la propuesta al eliminar matices interesantes. Muy por el contrario, sospechamos que lo que está en juego es un tema metafísico fundamental, además de importante para el tema político. Se trata del problema de la transición desde lo eidético hacia lo fenoménico, desde la medida absoluta hacia la medida realizada. *Tò métrion* puede ser, entonces, un concepto de transición fundamental, que ocupa el vacío entre los extremos del ser absoluto y la nada absoluta, de modo análogo a cómo la *orthē dóxa* es un intermedio entre saber e ignorancia.

En consecuencia con lo ya dicho, en nuestra interpretación enfatizamos la necesaria conexión entre *technē* y τὸ μέτριον. Sostenemos que al hacer esto Platón pone en juego un enfoque teleológico. La producción no tiene sentido si no es en función de lograr un producto bueno y bello y, para ello, es necesario que esté estructurado de un modo proporcionado y equilibrado, que sea la encarnación de una medida, que tenga límite.<sup>701</sup> La ausencia del criterio de *tò métrion* es un riesgo que ningún productor sensato habría de correr, según muestra Platón en una descripción de tonos trágicos. Esto se refleja cuando, en la cita anterior (cfr. *Plt.* 284ab), nos recuerda que los productores de obras *procuran evitar* el peligro del exceso o el defecto. El verbo usado es παραφυλάσσω, que significa “guardar celosamente” o “vigilar cercanamente”. Lo que vigilan los productores de obras es el peligro de la desmesura. Esta “arruina” (διολοῦμεν)<sup>702</sup> toda obra que vea la luz del ser. Así pues, si el Exceso o Defecto amenazan la bondad y estabilidad de las productos, todo creador se convierte en *phylax*, su *poiēsis* o *praxis* en una *epiméleia*, y su tarea será, como nos dice Platón mismo, τὸ μέτρον σώζουσαι, “salvar la medida” (*Plt.* 284a).

Ahora bien, podemos distinguir en cuanto al agente tres niveles: primero el *theōrós* que conoce las medidas eternas y exactas, éste puede “hacer” por medio de los *ergatikói* a quienes dirige; en segundo lugar el *ergatikós*, el artesano o *poietés* empírico que se esfuerza por lograr

<sup>700</sup> En efecto, Márquez afirma que *Tò métrion* no son Formas o Ideas, porque no es una esencia. Tampoco lo identifica con el Bien. Nosotros no identificaríamos *Tò métrion* ni con las Formas ni con el Bien, pues hemos propuesto que se trata del “producto medurado” o del *desiderátum* de lo medurado. Márquez reduce *Tò métrion*, a nuestro entender incorrectamente, a una medida cuantitativa necesaria para producir algo. El autor traduce injustificadamente “*ousía*” por “cantidad” en la frase “la *ousía* necesaria de la génesis” (cfr. MARQUEZ, X. 2005. “Measure and the Arts in Plato’s Statesman”. PLATO 6. The Internet Journal of the International Plato Society: 3.

<sup>701</sup> Una vez más debemos afirmar nuestra abierta discrepancia con Márquez, quien considera “oscuras” y “bizarras” las interpretaciones que tienen en consideración el aspecto teleológico de la producción (cfr. Márquez, p.1). Nos parece totalmente desatinada esa evaluación, pues suprime un elemento sin el cual la concepción platónica de la realidad, natural o producida, no se entiende, y ésta es la orientación de todo producto hacia el bien. El hecho de que Platón afirme que en el universo hay mucho ilimitado, suficiente límite y una causa que ordena y regula todo, llamada sabiduría e intelecto (cfr. *Phlb.* 30c), es suficiente muestra de una concepción teleológica que no vale sólo para el universo si no para los entes intramundanos.

<sup>702</sup> Es interesante que el verbo διόλλωμι sea usado por Platón en otras ocasiones y también por los trágicos, significando “destrucción aniquiladora”.



τὸ μέτρον y lo ha aprendido por ensayo y error, o da con él por intuición y el seguimiento de reglas; en tercer lugar, el productor o actor que simplemente hace según su parecer y las apariencias. El primero, siendo sabio, debe conocer las medidas eternas y exactas. El de en medio en cambio las ignora, pero se esfuerza por lograr que su manipulación de la materia produzca una realidad mesurada, equilibrada. Ahora bien: ¿qué podemos concluir de todo lo anteriormente dicho? ¿Acaso que Platón hace un argumento pragmático, o que está haciendo una concesión a una producción que puede ser eficaz incluso sin respaldo teórico, es decir, *poiēsis* sin *technē* o *epistēmē*? La respuesta, sugerimos, es negativa. Platón en el *Político* mantiene intacto el punto de vista de la *Apología*: los que no dan razón de su ciencia no son sabios. Por eso, ya que la política es ciencia, exige no olvidarlo (ἐπιστήμης οὐκ ἐπιλανθάνομενοι) (*Plt.* 292c). La exigencia anamnética parece firme y, al ser planteada en la parte final del diálogo, se intuye su carácter definitivo. La pregunta crucial es sin embargo cómo compatibilizar esta apuesta por la científicidad de la política con el tema del “segundo recurso”, de apariencia más bien claudicante.

Pasando revista a los argumentos esgrimidos por Platón, recordemos que uno de ellos sostiene la superioridad de la política basándose en que el desempeño de muchas *téchnai* es meramente empírico, no fundado en un verdadero conocimiento. La ciencia política, en cambio, no es sólo científica, sino “la ciencia más grande y más difícil de adquirir” (*Plt.* 292d). Según lo dicho, el político sabio tendría un privilegio real respecto de los otros saberes en la medida en que él no sólo conoce principios exactos, sino que la exactitud en sí consiste en su capacidad para relacionar lo particular en el contexto de un sistema ordenado, coherente, verdadero y bueno. Este tipo de conocimiento ya ha sido descrito en la *República*: “...en el mundo inteligible lo último que se percibe, y con trabajo, es la idea del bien, pero, una vez percibida, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas (...) y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública.” (*R.* 517b-c).<sup>703</sup> Ya la mención a la naturaleza causal del principio supremo deja ver que el filósofo puede concebir las conexiones sistemáticas de la realidad. Platón afirmaba que la única posibilidad de acceder a dicho conocimiento era a través de los estudios matemáticos superiores y la dialéctica. En la *República*, Platón traza una clara diferencia entre *philodoxia* y *philosophía* y, como dato interesante para nuestra argumentación, agrega que “... la opinión se refiere a la generación, y la inteligencia, a la esencia” (*R.* 534a). Quien conoce la esencia es el dialéctico (*R.* 534b). Los que no lleguen a este conocimiento no podrán ser considerados políticos auténticos: “Si hay alguien que no pueda definir con el razonamiento la idea del bien separándola de todas las demás ni abrirse paso, como en una batalla, a través de la esencia, ni llegar al término de todos estos obstáculos con su argumentación invicta, ¿no dirás, de quien es de ese modo, que no conoce el bien en sí ni ninguna otra cosa buena...?” (*R.* 534b-c). La última cita hace evidente la idea de la sistematicidad del conocimiento.<sup>704</sup> Así pues, el *Político* confirma a la *República* en este

<sup>703</sup> O también como lo explica en *Phlb.* 18a: “Si alguien capta alguna vez una unidad, no debe ese mirar inmediatamente a la naturaleza de lo ilimitado, sino hacia un número, así también al contrario cuando uno se ve obligado a captar primero lo ilimitado, no debe pasar inmediatamente a la unidad, sino también a un número que permita concebir cada multiplicidad y acabar al final del todo en la unidad.” Esto es lo científico, pues es la interdependencia el lazo que convierte a las partes en una unidad sistemática..

<sup>704</sup> Ningún otro puede ser político: a aquellos que carezcan de un saber tal como el que allí se ha determinado, dice Sócrates, “... no les permitirás, (...) que sean gobernantes de la ciudad ni dueños de lo más grande que haya en ella mientras estén privados de razón como líneas irracionales” (*R.* 534d).

punto: sólo el dotado de ciencia superior es el auténtico político.<sup>705</sup> Pero la ciencia superior, como vemos, no se conforma con medias tintas: para conocer las esencias de las virtudes el aspirante a gobernante no debe arredrarse ante la necesidad de dar un largo rodeo, pues el camino largo puede bien constituir en sí mismo el contenido del sistema. Si el buen político ha de conocer la medida, debe tener en cuenta que la medida está en el todo, “pues nada imperfecto puede ser medida de ninguna cosa” (ἀτελὲς γὰρ οὐδὲν οὐδενὸς μέτρον) (R. 504c). Muchos, dice Sócrates, se conforman con lo que parece suficiente, y no siguen investigando más allá (δοκεῖ δ' ἐνίοτε τισιν ἰκανῶς ἤδη ἔχειν καὶ οὐδὲν δεῖν περαιτέρω ζητεῖν) (R. 504c). Ese “más allá” (περαιτέρω) no se refiere a un curso indefinido sino a la exigencia de llegar hasta el *télos*, lo perfecto, y lo perfecto es el todo del sistema.<sup>706</sup>

El otro argumento que utiliza Platón a favor de la eminencia de la política está ligado al anterior, pues no sería posible en parte sin la mirada holística de la ciencia política. Se trata de la capacidad para relacionar y administrar las ejecuciones de todas las otras *téchnai* que, tomadas por sí solas, permanecen en el ámbito de lo particular.<sup>707</sup> La política no es una *technē* cualquiera, no tiene un *érgon* particular, sino que es la suprema coordinadora de múltiples saberes ya que no persigue satisfacer fines particulares sino el bien común. Es la perspectiva holística la que posiciona a la política como arte real frente a los saberes técnicos y cualquier otra ciencia particular. Esta función de la política implica que ella no sólo ha de conocer lo exacto, sino que debe manejar criterios kairológicos. En efecto, una forma de ver la ventaja de la política es que, a diferencia de las *téchnai* particulares, concentradas en producir sus objetos propios, la política puede dictarles cuánto, cuándo, cómo, para qué deben producir. Respaldo en su ciencia, el político auténtico puede conocer objetivamente lo oportuno, lo debido y lo conveniente.

No obstante la superioridad de la política científica, el punto es que Platón nos habla de un segundo recurso. En realidad, este último sale a la luz con ocasión del tema de la ausencia del político. Esta es una situación de hecho experimentada y prevista por Platón, y por ello ya la había anticipado *eikásicamente* con la figura de la ausencia del dios en el relato cosmológico. Dicha ausencia se da en tiempos de escasez espiritual, y ante ello resulta casi natural que se opte por una segunda opción: “que nos reunamos para redactar leyes escritas, siguiendo las huellas de la constitución real y verdadera.” (Plt. 301e). Es claro, entonces, que Platón no permite un abandono a la pura contingencia, como en el caso del gobernante que “obra sin atender a leyes ni a costumbres, pretextando, ..., que se hace forzoso ir contra las normas escritas para hacer precisamente lo más útil, mientras que la realidad es que tal imitación es guiada por pasión e ignorancia” (Plt. 301c). En todo caso, lo problemático sigue siendo, y con mayor fundamento, el hecho de que la eficacia práctica del segundo recurso puede convertir en irrelevante al primero. Más aún cuando el mismo Platón afirma que es muy

<sup>705</sup> Ya muy avanzado el diálogo, el extranjero pregunta si deben persistir con la afirmación del principio, a saber, que el gobierno real es una ciencia, y responden que no lo han olvidado en ningún momento, aunque “sin poder discriminarla aun suficientemente” (Plt. 292b-c). El residuo de incertidumbre se nota en la expresión *tina epistēmē* (292c).

<sup>706</sup> Nuestra traducción se ve apoyada por la opinión de Adam, quien en nota a R. 504c conecta el pasaje con Leyes 716c (Dios es la medida) y Plt. 283-294, Phlb. 64 d y 66a.

<sup>707</sup> Nótese que las artes que Sócrates mira con relativa aprobación son las operativas, manuales, como la de la zapatería. La misma benevolencia no la ha tenido con el arte poético de los dramaturgos, ni con el supuesto arte de los jueces. Esto es así porque en las artes productivas manuales es muy claro que su objetivo es la producción específica de un tipo determinado de objetos. Las artes como la del poeta o del juez o del retórico, en cambio, tienen pretensiones de ser relevantes para más de un asunto y, sobre todo, los más importantes.

difícil encontrar al auténtico político. Dentro de esa perspectiva, *tò métrion* será interpretado como lo mejor que se puede alcanzar, en vez del *desideratum* de lo perfecto.

En nuestra opinión, la arriba señalada no es la interpretación correcta. El segundo recurso no es un mero “mal menor” y *tò métrion* no es un mero error feliz sino que, en tanto es un momento del devenir, es mediador entre lo absolutamente exacto y el mar insondable de la desemejanza. En ese sentido, ocupa un lugar intermedio, análogo al de la *orthē dóxa* en el plano del conocimiento. *Tò métrion* bien puede encarnar la transacción entre idea y materia, independientemente de ser producido con sabiduría o con mero tanteo e imitación.<sup>708</sup> Más aún, el concepto de *tò métrion*, en tanto intermedio entre las medidas absolutas y exactas y lo totalmente indeterminado, puede cumplir la función mediadora por excelencia. Esta puede ser una buena clave interpretativa, si pensamos que a lo largo del diálogo se nos ha venido insinuando la necesidad de mediación, por ejemplo, entre los extremos de Krónos y Zeus, o entre el pastor que cuida y el pastor que devora sus ovejas, al estilo Polifemo o, en suma, entre contrarios de diversos géneros.

Es necesario analizar cuidadosamente el punto señalado, para determinar si realmente éste es el camino que sigue Platón. Debe recordarse su firme predilección por la ciencia, pues “las opiniones sin conocimiento son defectuosas, pues las mejores entre ellas son ciegas” (*R.* 506c). Ahora bien, la ausencia actual del político introduce la necesidad de un gobernante aunque no califique según la exigencia académica. Pero dado lo categórico de su opción por una política científica, esa alternativa tampoco puede implicar un giro hacia el puro empirismo, la contingencia y la arbitrariedad. En este punto entra en juego la noción de “lo suficiente” (*hikanós*). Este es un criterio que indica participación en lo verdadero y necesario, aunque carezca de la claridad que sólo una investigación filosófica completa (sistemática) puede garantizar. Ya hemos aludido anteriormente a un pasaje de la *República* donde se toca el tema: Sócrates sostenía que para tener un conocimiento exacto (*ἀκριβεία*) era imprescindible un “largo rodeo” pero a Glaucón la demostración breve le parecía suficiente (*ἐξαρκεῖν*) (*R.* 504b). Este rodeo, interpretábamos nosotros, se refiere a la investigación radical, de tipo dialéctico, que lleva a la conexión sistemática entre disciplinas particulares y entre estas y el principio supremo. El *télos*, el fin de la investigación es lo perfecto y esto es el sistema: sólo en lo total está la verdadera medida. Por ello es que lo suficiente (*ἰκανός*, *ἐξαρκεῖ*) queda en segundo plano, pues lo que no ha llegado a su fin o perfección, no puede fungir como verdadera medida: *ἀτελές γὰρ οὐδὲν οὐδενὸς μέτρον*. Lo que no ha seguido la investigación más allá (*περαιτέρω*) carece de legitimidad para explicar y comandar, *pero no por ello es necesariamente es falso ni inútil*. Un saber suficiente es fragmentario y ciego respecto de su fundamentación, pero puede ser útil prácticamente. De esto cabe inferir que, para Platón, es tolerable que el político empírico cuente con una *orthē dóxa*. En virtud de ello, creemos que no es inconsistente que Platón haga cierta concesión al empirismo, pero si y sólo si se hace referencia a lo suficiente en términos de *orthē dóxa* y las *grámmata* (las leyes escritas tradicionales), pues éstas son normas probadas por el tiempo. Lo que hace admisible esta solución es que se trata de un saber que *está en camino hacia el saber fundamentado o se deriva de él*. En efecto, la *orthē dóxa*, por ejemplo puede provenir de quienes con sabiduría opinaron verdaderamente antaño, aunque en la actualidad se haya olvidado la justificación.

<sup>708</sup> “Cuando es uno solo quien gobierna según leyes, imitando al que posee la ciencia real, le llamamos rey, sin hacer distinción de nombre este quien, sujeto a leyes, ejerce el poder personal con esa ciencia, y quien lo hace con la opinión” (*Plt.* 301ab).

Igualmente, los hombres pueden conjeturar en la actualidad, y sus tanteos pueden aproximarlos paulatinamente a la una verdad científicamente demostrada. Así lo suficiente, sea la *orthē dóxa* en el plano epistémico, o las *grámmata* en el plano práctico, vienen a ser la mediación entre el fluyente mundo material y el mundo inteligible de lo exacto. En este caso, la *orthē dóxa* o en su lugar las *grámmata*, serían *metaxú*, un intermedio que permite la transición epistémica y práctica respectivamente. Es claro entonces que la concesión al político empírico no implica en absoluto un abandonarse total a las fuerzas radicalmente ciegas de la contingencia.

Efectivamente, creemos que esto es lo que da a entender Platón cuando afirma que ante la ausencia del político sabio se debe recurrir a las buenas leyes y aferrarse a ellas guardándolas celosamente. La explicación se da en el contexto de su análisis de los regímenes. Afirma que, en caso de no contar con la verdadera política, la científica y única verdadera (*μόνην ὀρθὴν πολιτείαν* - *Plt.* 293e), sólo quedan meras imitaciones, pero tiene cuidado de observar lo siguiente: ninguna de las constituciones empíricamente existentes son genuinas “... ni constituyen en realidad formas de gobierno, sino que, imitando a esta nuestra, mientras aquéllas que consideramos como dotadas de buenas leyes se conforman según los mejores modelos, las otras, en cambio, según los peores.” (*Plt.* 293e). Vemos pues que Platón hace una distinción dentro de la política empírica, no la acepta en bloque. Así, entre las constituciones realmente existentes, no todas pueden ser el sucedáneo de la verdadera ley o constitución, sino las que al menos *imitan* lo verdadero. Son los regímenes que, no siendo el perfecto, son sin embargo *eunomous* (293e), tienen buenas leyes. En tanto buenas, estas leyes encarnan τὸ μέτριον, son *metriōtēs*.

De lo que acabamos de argumentar se sigue una conclusión: ante la ausencia del político científico, la segunda opción parece resignarse, no a “lo que hay” en la política inmediata, pero sí a “lo mejor” que la *empeiría* puede ofrecer. Pero, como hemos dicho, esto en realidad significa para Platón aferrarse a las buenas leyes. No se trata del abandono a políticos advenedizos sino a aquellos quienes tienen la prudencia de seguir τὸ μέτριον tal como está encarnado en las buenas leyes pre-existentes (*grámmata*) o en antiguas costumbres (*éthe*). Ahora bien, parece que la única forma de justificarles esta virtud a tales leyes y costumbres es afirmando que ellas *imitan* a “los mejores modelos” (*Plt.* 293e). Pero, obviamente, no hay manera de certificar que se haya dado, en algún momento, una relación teórica fundacional de estas buenas leyes como para garantizar la *mimesis*.<sup>709</sup> A lo sumo, puede argüirse que la medida que dichas normas revelan puede tomarse como un indicio de su vínculo con lo verdadero. Estrictamente hablando, no obstante, al no contar con la posibilidad de semejante certificado de origen, habría que inferir que las buenas leyes son un logro de la experiencia (*péira*), es decir, del ensayo y error que enseñan a alcanzar el justo medio a lo largo del tiempo.<sup>710</sup> De este modo, el recurso a las buenas leyes como segunda opción termina sancionando una salida pragmática pues muestra que, en ausencia de la iluminación superior de la *theōría*, queda la apelación al mejor producto que la *empeiría* puede aportar. Así pues, la segunda *metrētikē* nos pide medir en función de producir lo medurado, para lo cual si no la

<sup>709</sup> Curiosamente Platón no pregunta si hay un modo como los no expertos pueden reconocer al que conoce. Dice lo que pasa cuando el pueblo se encuentra con el que sabe, y por qué no lo reconoce y obedece, pero no dice cómo discriminar entre el verdadero y falso profeta (cfr. Lane: 1998: 6).

<sup>710</sup> Es de notar que Platón utiliza el término *nun* para mostrar que se trata de una práctica de hecho realizada, “aunque no sea lo más justo” (cfr. *Plt.* 297d). Este *nun*, referido a la práctica real, contrasta con lo ideal, lo que no es presente, es decir, lo ausente.

ciencia exacta, al menos los cuerpos normativos tradicionales pueden ser suficientes. Estos últimos son preferibles al relativismo del *ánthrōpos métron*. Leyes que por su permanencia han mostrado su eficacia en producir orden y medida y que, por su eficacia, se prueban más objetivas, a diferencia del mero *ánthrōpos* y su parecer inmediato. El *Político* refleja esta tensión, pues como hemos visto Platón mantiene a pesar de todo el principio de que la política es una ciencia real, es decir, una ciencia fundamentada en el conocimiento supremo, dialéctico, de la medida exacta. La conclusión, riesgosa de aceptar, es que sólo en principio el *status* privilegiado de la política no se ve afectado aunque, de hecho, en el campo pragmático, el político empírico parece tener la última palabra.<sup>711</sup> A menos que, como ya sugerimos, *tò métrion* y lo suficiente sean más que un recurso secundario y tengan una función importante por sí misma, como por ejemplo hacer posible la mediación entre lo eidético y lo fenoménico, entre la medida absoluta y la realizada.

#### 6.3.4. Cuarta formulación: *Tò métrion* como fin (*télos*) de la producción y acción

Una vez que la tercera formulación de la segunda *metrētikē* nos ha dicho que si no medimos en función de *tò métrion*, se destruyen todas las artes y, por tanto, se destruye la política, el Extranjero de Elea pasa a una cuarta formulación:

¿Entonces, lo mismo que en el *Sofista* forzamos al No - Ser a que existiera, puesto que de esa forma se salvó nuestro argumento, de igual modo también ahora hemos de forzar a su vez al más y al menos para que se hagan mesurables no sólo entre sí, sino incluso en relación con el logro de la justa medida? Porque, ya se sabe, en modo alguno es posible que se admita sin discusión la existencia de un político o cualquier otro entendido en materia de realizaciones, si no se ha convenido en este punto. (*Plt.* 284c)

πότερον οὖν, καθάπερ ἐν τῷ σοφιστῇ προσηναγκάσαμεν εἶναι τὸ μὴ ὄν, ἐπειδὴ κατὰ τοῦτο διέφυγεν ἡμᾶς ὁ λόγος, οὕτω καὶ νῦν τὸ πλέον αὖ καὶ ἔλαττον μετρητὰ προσαναγκαστέον γίνεσθαι μὴ πρὸς ἄλληλα μόνον ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν τοῦ μετρίου γένεσιν; οὐ γὰρ δὴ δυνατόν γε οὔτε πολιτικὸν οὔτ' ἄλλον τινὰ τῶν περὶ τὰς πράξεις ἐπιστήμονα ἀναμφισβητήτως γεγονέναι τούτου μὴ συνομολογηθέντος. (*Plt.* 284bc)

Esta cuarta formulación nos ayuda a profundizar los temas ya examinados. Recordemos que parte del *páthos* de la anterior recae en la idea de que la finalidad de la actividad demiúrgica es la “salvación de la medida”. De ahí que Platón decida insistir en el punto e introduzca explícitamente la analogía con el *Sofista*.<sup>712</sup> Se nos advierte que así como en ese diálogo era necesario admitir la existencia del No ser, para salvar el *lógos*, ahora en el *Político* es fundamental aceptar la existencia de *tò métrion*, para salvar la *poiēsis* y sus obras. Ahora bien, que la medición de acuerdo a *tò métrion* es imprescindible para crear obras buenas ya ha quedado suficientemente subrayado. Pero en esta ocasión hay una variante notable. La fórmula no sólo nos dice que lograr *tò métrion* (lo medido, el justo medio) es indispensable, sino que además de medirlos recíprocamente entre sí, el más y el menos deben ser *forzados* (*προσαναγκάζω*)<sup>713</sup> a ser conmensurados (*metrētein*) en vistas a la *génesis* de “lo medido” o

<sup>711</sup> El arribo del político genuino es una posibilidad teórica que debe mantenerse abierta. Pero en su ausencia, sin garantía de que el verdadero político haya venido o venga, los humanos deben luchar por auto-gobernarse. Y, usando la idea de imitación, se desarrolla un recuento paradójico de cómo el autogobierno imperfecto puede lograr algunos rasgos del ideal político ausente, por estricta adherencia a la ley (cfr. Lane: 1998: 10).

<sup>712</sup> Platón, *Sph.* 241d.

<sup>713</sup> En *Sph.* 241d, el término usado es βιάζω (forzar, constreñir)

“proporcionado” (πρὸς τὴν τοῦ μετρίου γένεσιν – *Plt.* 284c).<sup>714</sup> La conmensuración recíproca de lo grande y lo pequeño se refiere no a un simple medirlos entre sí y con respecto a un estándar. Lo que está en juego puede ser más profundo, algo como la reconciliación de los contrarios, la mezcla de éstos como constitutiva de los entes. Se insiste en esta variante nuevamente en 284d, aunque suavizando el dramatismo: “...lo grande y lo pequeño se miden no sólo por su relación mutua, sino también por la que guardan con *el logro* de la justa medida (μειζόν τε ἅμα καὶ ἔλαττον μετρεῖσθαι μὴ πρὸς τὴν τοῦ μετρίου γένεσιν - *Plt.* 284d). El pasaje contiene un dato crucial que luego analizaremos sobre la ἀκριβὲς ἀπόδειξις.

Con esta cuarta formulación se refuerza la hipótesis, señalada respecto de la tercera, de que τὸ μέτριον es un término introducido para enfatizar la *dinámica productiva*, el esfuerzo por *lograr la realización de la medida*. Efectivamente, por un lado la frase nos recuerda, estructuralmente, al *thn tou metriou phýsin* del pasaje 283e, y por eso precisamente puede ser más desconcertante. Al tematizar la expresión “*metriou phýsin*” habíamos propuesto que allí “*phýsis*” debía interpretarse como una de las naturalezas que, según la maquinaria conceptual del *Filebo*, contribuye a explicar la constitución metafísica de los entes. La “naturaleza de la medida” se refería al principio de determinación (*péras*). En cambio, en la cuarta formulación aparece el otro miembro de la pareja metafísica sin el cual no hay génesis, es decir, el exceso y el defecto (*ápeiron*). Además, aquí hay dos novedades. La primera se refiere al “forzar al exceso y al defecto”. Nuestra impresión es que la expresión subraya el otro componente de la pareja metafísica *péras-ápeiron*, a saber, la “materia” que la *ousía* necesaria (la medida) debe configurar. Se enfatiza así “la naturaleza de *tó ápeiron*”. Efectivamente, el exceso y el defecto constituyen lo intrínsecamente inquieto y móvil que por su naturaleza funciona como principio de dispersión e inestabilidad. Estos requieren del trabajo de lo limitado de modo que juntos traen al ser a un ente mesurado, un *miktós* que ha logrado τὸ μέτριον.

La segunda novedad mencionada se refiere a la génesis. La expresión “*metriou génesin*” es una variante con respecto a las tres anteriores descripciones. La nueva fórmula hace pensar no en la medida preexistente (la *ousía*) sino en el *acto* o proceso de *lograr* la medida manifestada en el producto mesurado. Por el lado de los entes naturales, esto es comprensible porque *tá gignómēna* son entes precarios, a los cuales el más y el menos siempre amenazan con desestructurarlos. Por el lado de los productos de *poiēsis* o *práxis*, es más evidente que éstos provienen de un estado de cosas más o menos caótico e informe a partir del cual se quiere producir un orden y medida nunca definitivos. Considerando pues las expresiones de la primera y cuarta formulaciones (*metriou phýsin* y *metriou génesin*), se diría que Platón tal vez concebía la medida como “desdoblada”: por un lado, la medida debe ser pensada como la norma ontológica, la estructura metafísica de los entes en general o de cada ente particular.<sup>715</sup> Por otro lado, la medida debe ser comprendida como una meta a conseguir (*tó métron*) gracias a la domesticación de lo inestable.<sup>716</sup> ¿Es plausible que Platón en efecto tuviese en mente esos dos sentidos de la medida, a saber, como esencia y paradigma ontológico por un lado y como *télos*, por otra parte? Semejante interpretación no parece colisionar con la teoría de la producción más conocida de Platón, la de la *República*. En ese contexto, el ejemplo es el

<sup>714</sup> Los traductores ofrecen estas variantes: i. generación de entes que exhiben el justo medio, ii. generación del justo medio, iii. generación de cosas que exhiben el justo medio y de éste mismo, iv. generación del medio como lo que debe venir en cada caso de generación (cfr. Sayre: 2005: 7).

<sup>715</sup> Muy probablemente en el sentido de la *morphē* o *eidos* platónico, como aquellos a los que “mira” el carpintero que hace sillas.

<sup>716</sup> Un *télos* en el sentido aristotélico de la palabra.

*poiētēs*, quien debe proceder a su ejecución teniendo “ante los ojos” la Idea (πρὸς τὴν ἰδέαν βλέπων – R. 596b).<sup>717</sup> El productor muestra esa doble orientación hacia la idea eterna por un lado y hacia su producto que ha de ser proporcionado justamente en tanto tome a la Idea como modelo. La *República* es una obra que presenta todo el “programa” del rey filósofo, en el sentido de mostrar un doble camino, de ascenso hacia la contemplación y de descenso hacia la *pólis*-caverna para organizarla y “salvarla”. En contraste con la *República*, donde el recorrido es, como diría Platón, ἀνο και κατω, el *Político* en nuestra opinión se ocupa sólo del “descenso”, dado que el tema es precisamente la actividad demiúrgica del político o, en términos del mismo diálogo, la génesis. Esto no implica que la presencia y funcionalidad de entidades metafísicas como las Ideas haya desaparecido y ello se ve reflejado en las primeras formulaciones de la *metrētikē*, las cuales nos hablan de la *ousía* y la naturaleza de la medida. Más aún, como enseña el *Filebo* el movimiento “descensional” de la génesis no es posible sin los elementos metafísicos, límite e ilimitado. La producción es el movimiento de realización del *métrion* como *tò métrion*.

Difícilmente, entonces, podría sostenerse que la expresión πρὸς τὴν τοῦ μετρίου γένεσιν de *Plt.* 284c se refiera a la “génesis de la medida absoluta”, lo cual resulta contradictorio y metafísicamente imposible.<sup>718</sup> En la expresión πρὸς τὴν τοῦ μετρίου γένεσιν de *Plt.* 284d el genitivo τοῦ μετρίου corresponde al adjetivo μέτριος, que califica por tanto a un objeto como medurado. Se trata pues de la génesis de un ente medurado. En todo caso, la expresión puede aludir a la génesis de “lo medurado” en general o, también, a la génesis del “justo medio” en tanto atributo general de entes medurados. En *República* 534a Platón afirma que “la opinión se refiere a la generación, y la inteligencia, a la esencia”. *Métrion* como medida absoluta es algo que el intelecto filosófico puede captar y el filósofo, si cumple con el objetivo de la dialéctica que es llegar al *lógos tēs ousías*, debería estar en posesión de la *ousía* necesaria de la génesis que en cada caso determina la producción de entes concretos y particulares. En consistencia con la idea citada, en el *Político* uno de los modos de entender la segunda *metrētikē* se involucra con la producción de lo medurado (la medida en sí no podría ser producida) y, por tanto, le basta moverse en el campo de la opinión.<sup>719</sup> Aquí es donde se hace relevante el elemento del pasaje que señalamos anteriormente como “crucial” (cfr. 284d), a saber, la observación de que el argumento allí presentado no concierne a lo exacto (lo cual se deriva para otro momento y otros objetivos), sino lo suficiente (*hikanós*). Esto último puede ser exacto pero carece de claridad conceptual, y por ello precisamente su contenido es dóxico, es decir, carente de reflexión y fundamento epistémico.

<sup>717</sup> El fabricante de camas las produce mirando a la idea de cama (R. X, 596b). Resulta muy favorable para la interpretación que aquí venimos articulando el hecho de que en *República* X Platón haga referencia al primer modelo a imitar en términos de *physis*. En efecto, lo primero es la idea de la cama, es decir, la cama en la naturaleza (cfr. R. X, 597b). Aquí *physis*, como indican Pabón y Fernández Galiano, se entiende como “realidad primaria y eterna”, es decir, “idea”. Ese es precisamente el sentido que el damos nosotros en el término “*tou metriou phýsin*”

<sup>718</sup> Sayre se pregunta en qué sentido debemos entender la expresión en cuestión: ¿se trata de la génesis de la medida o de la génesis de una cosa dotada de medida, una cosa medurada?: “There is a big difference between the coming-into-being of due measure itself and that of products generated according to it” (p. 7). El autor se inclina por interpretar la expresión en el sentido de una medida o forma “realizada” y exhibida en los productos, con lo cual nosotros estamos de acuerdo.

<sup>719</sup> Especulamos que Platón quizá tenía en mente algo semejante al juego aristotélico de las causas, específicamente, aquí, lo que en Aristóteles son las causas formal y final. En efecto, la “naturaleza de la medida” es el patrón de referencia, lo que hay que imitar. Cuando la actividad es guiada por esta naturaleza de la medida, *Tò métrion* se cumple exitosamente, se logra *tou metriou genesis*, se realiza el *télos*.

Parece evidente, entonces que esta cuarta formulación es una transición clara al plano de la génesis fenoménica de la medida. Y, precisamente por ello, es también verdad que el productor no siempre logrará *ten tou metríou génesin*, porque la naturaleza de lo indeterminado introduce el principio de la inestabilidad. En este lugar no podemos desarrollar la conexión existente entre *tò ápeiron* y la materialidad, pero cabe mencionar que es precisamente la dimensión corpórea de los entes en el *kósmos* la que explica su precariedad ontológica. Esta condición de fragilidad es reconocida por el propio Platón, quien afirma que es por su naturaleza corpórea que el *kósmos* mismo, como primer ente, está sujeto al cambio y la variación.<sup>720</sup> Esta característica de la fragilidad y la constante actividad disolvente de *ápeiron* juegan a favor de la interpretación de que *tò métrion* es un objetivo a lograr constantemente re-editado: la tensión interna del mundo es algo que no será nunca resuelto, en ello reside precisamente su condición ontológica y es por ello que, en virtud de la acción de la naturaleza determinante sobre la indeterminada, puede decirse que el mundo es en todo momento una “catástrofe detenida”.<sup>721</sup> La misma inestabilidad está presente, y con mayor razón, en el mundo de la *práxis*.

### 6.3.5. Quinta Formulación: to Métrion como condición pragmática de las téchnai.-

La quinta formulación nos trae nuevos acertijos. Creemos que es en esta versión de la segunda *metrētikē* que encontramos elementos cruciales para determinar su rol en relación a la política y para comprender mejor el concepto platónico de *epistēmē politikē*. El extranjero nos dice:

Que alguna vez se necesitará de lo ahora (*nun*) dicho para la demostración relativa a la exactitud en sí, mas, concretándonos a lo que para nuestro objeto presente está bien y adecuadamente probado, me parece que nos sirve de maravilla ese razonamiento, según el cual hay que creer de igual modo que existen todas las artes, y que, tanto lo grande como lo pequeño, se mide, no sólo por su relación mutua, sino también por la que guardan con el logro de la justa medida. Pues, si ésta última existe, existen también aquéllas, y existiendo aquéllas, existe asimismo dicha relación, y caso de no existir uno de los dos términos, ninguno de ellos podrá existir jamás. (*Plt.* 284d)

ὥς ποτε δεήσει τοῦ νῦν λεχθέντος πρὸς τὴν περὶ αὐτὸ τάκριβες ἀπόδειξιν. ὅτι δὲ πρὸς τὰ νῦν καλῶς καὶ ἰκανῶς δείκνυται, δοκεῖ μοι βοηθεῖν μεγαλοπρεπῶς ἡμῖν οὗτος ὁ λόγος, ὡς ἄρα ἡγητέον ὁμοίως τὰς τέχναις πάσας εἶναι, μειζρόν τε ἅμα καὶ ἔλαττον μετρεῖσθαι μὴ πρὸς ἄλληλα μόνον ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν τοῦ μετρίου γένεσιν. τούτου τε γὰρ ὄντος ἐκεῖνα ἔστι, κακείων οὐσῶν ἔστι καὶ τοῦτο, μὴ δὲ ὄντος ποτέρου τούτων οὐδέτερον αὐτῶν ἔσται ποτέ.

La mención a la exactitud nos resulta enigmática pero valiosa porque, estando ese tema fuera del contexto argumentativo (como el extranjero advierte), nos sirve no obstante para establecer un contraste con la medida de la que se viene hablando y, de ese modo, la ilumina.

<sup>720</sup> “En cuanto a aquél que llamamos cielo y mundo, (...), por fuerza ha tenido que participar también del cuerpo. De ahí que le resulte imposible estar totalmente exento de cambio.” (*Plt.* 269d-e). En virtud de esto, “... unas veces va conducido por una extraña y divina causa, (...) otras, en cambio, cuando es abandonado, marcha él por sí mismo” (*Plt.* 230a). Con ello se generan “... todas las revoluciones que tienen lugar en el ámbito del cielo (...). Y, por lo mismo, es preciso creer que también en tal ocasión tienen lugar los mayores cambios en nosotros mismos...” (*Plt.* 270b-c).

<sup>721</sup> “El orden del mundo se encuentra en un difícil equilibrio; es la catástrofe detenida” (SAFRANSKI, R. 2000. *El mal o el Drama de la Libertad*. Barcelona: Tusquets: 17.



Tomada en su contexto inmediato, la frase parece no dejar dudas acerca de que lo que concierne a “nuestro objeto presente” es medir lo grande y lo pequeño según τὸ μέτρον, es decir tomando como patrón a lo medurado y orientándose a la génesis de entes medurados. Sin que esto deje de ser cierto, al ubicar la frase en el plano más amplio del diálogo, el “ahora” podría referirse al objetivo de definir al político. En ambos casos el dato que esto nos ofrece resultará crucial. Se nos dice que τὸ μέτρον *no* es *auto t'akribés*. Esta observación suscita algunas preguntas. Si la intención de Platón es decirnos que τὸ μέτρον *no* es *auto t'akribés* ¿qué debemos entender por τὸ μέτρον? ¿Significa que Platón establece una diferencia radical entre una medida absoluta (*auto t'akribés*) y una “relativa” (τὸ μέτρον) para –y esto sería lo más grave– decirnos que sólo la medida relativa cuenta para la política? ¿Está con ello descartando la posibilidad de que las Ideas o Formas puedan llenar el lugar de aquella “naturaleza de la medida” de la que podrían hablar la primera y segunda formulación? ¿Impide con ello nuestra interpretación de *péras* como posible candidato a la “naturaleza de la medida”, medida ontológica y por tanto, “absoluta”? Por otra parte, ¿se está refiriendo Platón al contexto restringido de las artes productivas, afirmando que el medir de acuerdo al logro de τὸ μέτρον sólo es útil para tales artes y, por extensión, para la política? Nos atrevemos a conjeturar que la respuesta debe ser negativa. No creemos que esta frase citada arriba comunique la idea de que Platón se interesa, en el *Político*, únicamente en una medida según un *standard* relativo ni que sea exclusivo de las artes productivas. Esto implicaría desconocer el peso metafísico que indudablemente ha dado a las primeras dos formulaciones, el cual nos parece que se ha hecho evidente al mostrar la relación con las categorías del *Filebo*. Suponer que en el *Político* se restringe a un medio relativo y contextual implicaría también desconocer la continuidad o gradualidad que, sospechamos, Platón establece entre las seis formulaciones, indicando con ello que se trata de polos de una sola realidad.

Para demostrar nuestro punto sólo hace falta hacer valer lo que está implícito en la afirmación que acabamos de citar, a saber, que “... alguna vez se necesitará de lo ahora dicho para la demostración relativa a la exactitud en sí...” (*Plt.* 284d). Dicha afirmación implica que debe haber algún nexo conceptual entre la *akribeia* y τὸ μέτρον, entre lo que es exacto y lo que sólo es *hikanós*.<sup>722</sup> Ya hemos mostrado en la sección anterior, recurriendo a la *República*, que lo “suficiente” es sólo un fragmento del todo sistemático y que, en esa medida, el hecho de que los argumentos del *Político* sean suficientes para los objetivos de ese diálogo no implica que éstos no puedan ser ampliados y llevados más allá, hasta su fundamento y explicación en el contexto de la totalidad sistemática: “Pero, amigo mío, ... en materia tan importante no hay ninguna medida que si se aparta en algo, por poco que sea, de la verdad, pueda en modo alguno ser tomada por tal pues nada imperfecto puede ser medida de ninguna cosa. Sin embargo, a veces hay quien cree que ya basta y que no hace ninguna falta seguir investigando” (ἀλλ', ὃ φίλε, ἦν δ' ἐγώ, μέτρον τῶν τοιούτων ἀπολείπον καὶ ὅτι οὖν τοῦ ὄντος οὐ πάνυ μετρίως γίγνεται: ἀτελὲς γὰρ οὐδὲν οὐδενὸς μέτρον. δοκεῖ δ' ἐνιότῃ τισιν ἰκανῶς ἤδη ἔχειν καὶ οὐδὲν δεῖν περαιτέρω ζητεῖν) (*R.* 504c).<sup>723</sup> Nos parece claro que lo que afirma en *Político* 284b es compatible con lo que se nos dice sobre la medida en la cita de la *República*, según la cual se reprueba a quienes se *conforman* con explicaciones parciales e imperfectas. En casos como éste, el punto al que se ha llegado, digamos, una medida aproximativa, no es “ninguna medida”, como afirma *R.* 504c, y carecerá de eficacia y utilidad. Vislumbramos tres

<sup>722</sup> Sospechamos que el hecho de que lo que se ha dicho sobre *Tò métron* sea considerado *kalós kai hikanós* para los objetivos presentes, tiene que ver con la diferencia entre el verdadero político (filósofo) y el no auténtico.

<sup>723</sup> Y, al menos según la *República*, ya vimos que esa medida sólo puede ser la Idea.

grados de precisión que quizás estén aquí en juego. El primero es de la medida imperfecta (por tanto no una verdadera medida), el segundo es la medida suficiente y, por último, la medida perfecta. A diferencia el *pseudo*-filósofo que se conforma con una apariencia de medida y la toma como suficiente, los verdaderos filósofos pueden aceptar lo suficiente (*hikanós*) pero inclusive siguen investigando más allá de ello. Su característica es no conformarse con lo parcial e imperfecto, aun cuando pueda ser útil desde un punto de vista práctico. Por eso es que “destruyen las hipótesis” hasta llegar al principio último que da cuenta del sistema total.<sup>724</sup>

Según lo dicho arriba, parece entonces evidente que lo que afirma Platón en el *Político* sobre la medida pertenece al orden de cosas “suficientes”, en este caso, para una perspectiva de minimalismo poético y, específicamente, para resolver el problema de la política real, es decir, empírica, la política del “ahora”. Pero ello no significa que decline respecto de su tesis del rey-filósofo, o que haya claudicado con respecto a la necesidad de fundamentarse en la medida absoluta y que por tanto caiga en el relativismo. Lo suficiente es un “grado” en la continuidad del conocimiento, que tiene utilidad pragmática, aunque carezca de lucidez teórica. *Tò métrion* pertenece a la categoría de lo suficiente, según se deduce de *Plt.* 284d, por ello puede bastar para una política de “segundo recurso”, sin que esto impida la posibilidad de extender la investigación hasta clarificar los fundamentos de la medida suficiente. Por ello, lo *hikanós* es *confiable*, puesto que en verdad ontológicamente es ya la medida correcta, aunque epistemológicamente no esté esclarecida.

Lo dicho en 284d es consistente, decíamos, con el método descrito en *República*, según el cual el dialéctico destruye los supuestos que los matemáticos sólo asumen, para remontarse hacia las Ideas y hacia el principio no hipotético, a partir del cual procede a la construcción sistemática ubicando cada pieza en su lugar y generando la posibilidad de dar sentido a las verdades fragmentarias. En efecto, en 284d se dice que el *lógos* pronunciado acerca de *tò métrion* será útil en otro momento, en el cual se orientará *πρὸς τὴν περὶ αὐτὸ τὰκριβὲς ἀπόδειξιν*. La *ἀπόδειξις* se hace “desde los principios”, es una tarea que sólo puede cumplirla el dialéctico que se ha remontado ya al principio supremo y trabaja desde una perspectiva sinóptica. Mas luego, para mayor claridad, continúa diciendo Platón que respecto del *vūn*, lo que se ha *mostrado* se ha hecho de modo bello y bueno (*πρὸς τὰ vūn καλῶς καὶ ἰκανῶς δείκνυται*). Por eso en el *Político* contrasta la *apodeíxis* de lo exacto en sí con la mera mostración (*δείκνυμι*) de *sólo una parte del camino*, la correspondiente al político del “ahora”, ya que en tiempos de penuria el verdadero político está ausente pero urge llenar su vacío con una guía legítima aunque sea epistemológicamente ciega. En conclusión, *Tò métrion* es una buena medida pragmática, porque sólo puede ser eficaz lo bueno. Su bondad radica en que captura el “*mesotes*”, o justo medio cuyo logro se persigue como garantía de salud ontológica de los entes y otras realizaciones. En tanto es una buena medida, no está separada de la absoluta y, más bien, puede ser asumida como una *mediación*. *Tò métrion* cumpliría así un importante rol en la filosofía platónica, en el mismo sentido en que la *dóxa* es el intermedio entre la ignorancia y el saber, o *ērōs* el medio entre dioses y hombres.<sup>725</sup> Y, por

<sup>724</sup>Por eso, también, es que existe el requisito psicológico de amor auténtico a la verdad completa, lo cual grafica Platón graciosamente afirmando que cuando se ama a alguien, no se ama sólo una parte, como por ejemplo sólo su nariz.

<sup>725</sup>Respecto de la *dóxa*, cfr. *Menón* 97a y ss. Allí se reconoce que su nivel epistémico no es el más elevado ni el mejor, pero desde el punto de vista de la acción puede ser una buena guía: “en nada es peor que la ciencia la opinión exacta, y no será menos útil para el obrar, ni tampoco el hombre que tiene opinión exacta que el que

esta misma razón, *tò métrion* no podría ser considerado una medida arbitraria. Es, más bien, una medida correcta (justo medio) por ser manifestación empírica de la medida absoluta. Por ser empírica, es además una medida “lograda”, fruto de un esfuerzo por generar entes medidos. Si las cosas son así, es decir, si en el *Político* Platón reconoce la necesidad de responder a la carencia de un verdadero político con un segundo recurso realista y pragmático que, no obstante, no renuncie del todo a la conexión con principios firmes, entonces tiene sentido que mencione a ese *lógos*, que tanto ayuda, según el cual “sin medir de acuerdo al medio no hay artes, sin artes no hay medio”. Lo que este argumento enfatiza es el tema de la utilidad y eficacia: sin orientarse al logro de *tò métrion* no hay productos. De ahí que, usando un adverbio afín a los sofistas, afirme que este *lógos* nos ayuda “muy convenientemente” (*μεγαλοπρεπῶς*).

Si lo anteriormente expuesto es correcto, se entenderá que el giro que, según señalamos, da Platón hacia lo eficaz, no implica que se trate de un pragmatismo “ateo” que haya olvidado principios valiosos y divinos, pues de otro modo no llamaría *καλῶς* a este argumento, ni sería capaz de “salvar” (*βοηθεῖν*) nada. En concordancia con *R. 504c* donde, recordemos, afirma que “no hay ninguna medida que si se aparta en algo, por poco que sea, de la verdad, pueda en modo alguno ser tenida por tal, pues nada imperfecto puede ser medida de ninguna cosa”, podemos comprender que si denomina al procedimiento *kalós*, es porque esa belleza es un signo de su conexión con la medida verdadera.<sup>726</sup> Lo mismo se aplica a *tò métrion*: no podría ser considerado medida si no estuviese en conexión con la medida absoluta. Su condición de *métrion* tiene que deberse a su pertenencia al plano fenoménico, no a su inexactitud. No puede ser esto último porque la medida correcta alcanzada manifiesta la presencia del límite, (la *ousía* de la génesis). Que el *poiētés* no pueda dar cuenta de la metafísica implícita en su producción no significa que ésta no esté presente en el *érgon*.

Hay pues una unidad entre los dos polos, el de la medida absoluta y el del reino de la inestabilidad y desemejanza corpórea y el nexo entre ambos parece ser *tò métrion*, una medida realizada. El filósofo puede dar cuenta de la relación entre los entes medidos producidos y sus condiciones metafísicas y productivas. Desde el punto de vista del político pragmático, igual que el *poiētés* común, solo se conoce la medida realizada y manifestada en sus productos exitosos (medidos). *Tò métrion* es sólo intuitivamente conocido por el político pragmático, pero epistemológicamente es crucial para el filósofo, porque ofrece el nexo entre la medida inteligible absoluta y la materia inestable y desarticulada (lo ilimitado y des-mesurado), con lo cual permite una explicación sistemática de la realidad. No parece plausible, entonces, que *tò métrion* sea una forma de medida relativa que ha debido renunciar al vínculo con la medida ontológica o absoluta. La belleza es una manifestación de la verdad y el bien y, por tanto, es también una prueba de la presencia articuladora de la medida y el límite.<sup>727</sup> Donde hay un producto bello se deduce un *poiētés* eficiente para lograr *tò métrion*. No es la mera eficacia lo que legitima a *tò métrion*, entonces, sino su pertenencia a la medida

---

ciencia” (*Menón* 98bc). Por supuesto, se trata de “*orthē dóxa*”, pero ello es precisamente lo iluminador respecto de nuestro tema, en cuanto sostenemos que *Tò métrion* es una medida exacta, aunque epistémicamente ciega. En el Banquete, Sócrates recuerda el mismo tema, refiriéndose expresamente al “término medio entre a ciencia y la ignorancia”, es decir, la *orthē dóxa*.

<sup>726</sup> El término usado en *Plt.* 284d es *καλῶς*, adverbio, pero eso no afecta nuestro razonamiento.

<sup>727</sup> El poder del bien (*agathou dýnamis*) se ha refugiado en la naturaleza de lo bello (cfr. *Phlb.* 64e). Si no podemos coger el bien bajo un solo carácter (*mía idea*) agarrémosle bajo tres: belleza, proporción, verdad (cfr. *Phlb.* 65a).

absoluta, aunque sea sólo un grado de su manifestación. *Tò métrion* no se refiere a simple eficacia, sino a eficacia ontológica (tomando el término de O. Adán). En la *Apología* Platón objetaba a los poetas por producir una belleza de la cual ellos no podían dar razón. En el *Fedro* el rey justo, imitando las antiguas leyes y conservándolas, produce o conserva belleza en la *pólis*, de la cual quizá tampoco puede dar razón. El Platón del *Político* parece dispuesto a tolerar esta ceguera siempre y cuando la medida se salve a través de la objetividad de las leyes y normas (*grámmata*) y, a nivel teórico, parece aceptar que “*hikanós* es el sello de un argumento útil pero provisional”.<sup>728</sup> Así, el *poietés* puede dar con τὸ μέτριον intuitivamente o por medio de la aplicación de reglas técnicas, sin conocer los fundamentos precisos a nivel teórico superior, pero eso no implica que éstos no existan ni que no sean explicitables. En nuestra opinión, esta solución de segundo orden es un mal menor que no implica negar la búsqueda de lo mejor y lo más bello. Por eso no estamos de acuerdo con Lane en afirmar simplemente que al delinear este segundo recurso Platón estaría siguiendo la ruta de los médicos hipocráticos, quienes no le reconocían a la medicina el *standard* de *akribeia* sino que ella dependía del *kairós*.<sup>729</sup> Platón no renuncia a una política filosófica que es ciencia de la verdad exacta, para entregarse a una kairología relativista. Platón se apropia del *kairós* sofístico para mostrar, también aquí, que la verdadera política es ciencia y que si existe el *kairós*, éste debe ser objetivo.

Intentaremos explicar mejor nuestro punto de vista. Platón sostenidamente afirma que la política es *epistēmē gnostikē* y que el político es el dotado de la ciencia suprema.<sup>730</sup> Por tanto, lo dicho arriba no indica una claudicación y una conversión hacia el relativismo empirista. Desde una perspectiva principista, el legítimo político sólo puede ser el auténtico filósofo, en virtud de su conocimiento supremo del ser, la verdad y el bien del modo más exacto.<sup>731</sup> Por ello, el auténtico filósofo puede saber con precisión absoluta cómo producir τὸ μέτριον, porque conoce la *morphē* o *eidos*, o porque conoce la estructura mixta de los entes, la mutua imbricación de las naturalezas de lo determinado e indeterminado. Así pues, no habría mejor demiurgo del micro-cósmos político que quien ha accedido a la contemplación de la exactitud en sí, o el dialéctico cuya maquinaria categorial le permite dar cuenta de la articulación de lo real. En esto Platón es muy claro, también lo repite en el *Timeo*, donde tematiza la estructura metafísica no ya de la *pólis*, sino de su marco holístico y paradigmático: el *kósmos*. Allí afirma que una cosa engendrada es, por ser tal, imperfecta y, por tanto, no puede ser tomada como modelo. Sólo lo eterno (perfecto) puede serlo.<sup>732</sup> Y, como el filósofo dialéctico es quien asciende hasta el bien y la verdad y puede dar razón de las esencias, es a éste a quien corresponde el acceso a las medidas exactas. En realidad, de quien verdaderamente puede decirse que es conocedor de las esencias es del dios.<sup>733</sup> De él se puede decir también, legítimamente, que es *basíleus*<sup>734</sup> y “medida de todas las cosas”. Pero *basíleus* es también el *Nous*, que gobierna el mundo. Es, pues, en tanto partícipe del *Nous* que el filósofo se coloca en el punto de vista de una *theōría* perfecta y completa sobre el todo, y puede acceder a las

<sup>728</sup> Lane: 1998: 129.

<sup>729</sup> Cfr. Lane: 1998: 130, quien afirma también que aunque Platón aprecia las *téchnai*, dice que no miden de modo *akribós* sino *kairós*. Y, sin embargo, no por ello renuncia a la *akribeia*: el estándar de precisión se niega a la técnica pero se le reserva como un honor de la exposición filosófica completa (p. 131).

<sup>730</sup> *Plt.* 258b.

<sup>731</sup> De no ser así, las declaraciones de Platón en *R.* 473d y *Ep.* 325c ss., no tendrían sentido.

<sup>732</sup> Cfr. *Ti.* 28ab.

<sup>733</sup> ¿Quién otro podría ser quien crea y conoce las esencias?, se pregunta Sócrates en *R.* 597b.

<sup>734</sup> En el mismo contexto del pasaje arriba citado llama al dios *basíleus* (cfr. *R.* 597e).

verdades exactas. En virtud de todo ello el filósofo es vicariamente *basileus*. Es la educación académica que exige el ascenso a los mayores niveles de lo cognoscible la que lo legitima como tal. Por todo ello, el verdadero filósofo es el que mejor podría producir *Tò métrion* aunque, ciertamente, lo hará a través de su tarea directiva y coordinadora de las artes subordinadas.

El político sabio que tiene un conocimiento teórico es quien mejor puede producir *tò métrion*. ¿Cómo puede pensarse esta relación entre el mundo de las categorías e ideas eternas y el mundo del devenir? Para Platón es claro que el filósofo sabio es formado para realizar la transición desde el ser que siempre es “hacia el mundo de la generación”. Este movimiento de “descenso” es desarrollado en la *República*, pero básicamente como “descenso a la caverna”, al lugar de “los muertos”, es decir, de la mayoría ciega a causa de una mala *paideia*, para conducir desde allí a los capaces de alcanzar la luz. Así, el peso recae en ascenso desde el Hades hacia los dioses (R. 521c), desde “mundo de la génesis hacia el del verdadero ser” (R. 521d) para alcanzar “...el conocimiento indispensable al filósofo por la necesidad de tocar la esencia emergiendo *del mar de la generación*” (R. 525c). Es cierto, sin embargo, que éste no es el punto final, sino que ello se hace en vista del “descenso a la caverna”, pues a los filósofos

os hemos engendrado nosotros, para vosotros mismos y para el resto de la ciudad, en calidad de jefes y reyes (ἡγεμόνας τε καὶ βασιλέας), como los de las colmenas, mejor y más completamente educados que aquéllos y más capaces, por tanto de participar en ambos aspectos, Tenéis, pues que ir bajando uno tras otro a la vivienda de los demás y acostumbraros a ver en la oscuridad. Una vez acostumbrados, veréis infinitamente mejor que los de allí y conoceréis lo que es cada imagen y de qué lo es... (R. 520bc).

Por su parte, el *Político* enfatiza el “regreso eficaz”, no meramente programático, desde el ser eterno y la verdad exacta hacia la génesis, pues se trata de crear y conservar la *pólis*, condición de la crianza y el cuidado de los hombres.<sup>735</sup> El *Político* trata del descenso a la caverna de un modo práctico, no epistémico, y no es extraño por ello que deba prepararse para pensar la acción en condiciones deficientes, como la ausencia del político perfecto o, de estar éste presente, la dificultad de los asuntos humanos, en los cuales nunca nada es semejante a sí mismo.

Volvamos a considerar el caso de la ausencia del auténtico político. La falta de ciencia no lleva a Platón a hacer concesiones radicales a la contingencia. Así como, durante la edad de Zeus y el abandono de dios, el mundo no quedaba a merced de la pura desemejanza, sino que conservaba una legalidad intrínseca, huella de la racionalidad a la cual seguía inercialmente, del mismo modo en ausencia del político sabio la *pólis* debe agenciárselas para conservar las líneas de racionalidad que antiguos políticos y legisladores sabios le han dejado impresas como costumbres o buenas leyes. El “pragmatismo” de Platón no concede nada al relativismo del parecer subjetivo o, al menos, no quiere expresamente hacerlo. No vamos a encontrar a Platón adaptando la medida a la comodidad, al gusto o a la capacidad de los hombres, como sí hace Protágoras según la descripción platónica en el diálogo eponímico. El pasaje ya

<sup>735</sup> Los guardianes son los “demiurgos de la libertad de la *pólis*” (Cfr. R. 395bd: “ἄρα τὸν πρῶτον λόγον διασώσομεν, τοὺς φύλακας ἡμῖν τῶν ἄλλων πασῶν δημιουργιῶν ἀφειμένους δεῖν εἶναι δημιουργοὺς ἐλευθερίας τῆς πόλεως πᾶν ἀκριβεῖς καὶ μηδὲν ἄλλο ἐπιτηδεύειν ὅτι μὴ εἰς τοῦτο φέροι.”)

examinado de *República* 504c nos daba un ejemplo de ello. Después de escuchar una exposición que Sócrates no considera la más exacta, su interlocutor le contesta: “a mí me pareció <que se dijo> dentro de la medida”.<sup>736</sup> El interlocutor confía en su parecer simple y subjetivo, por eso se le contesta que ninguna medida inexacta es verdadera medida.

Ahora bien, veamos qué sucede si confrontamos esta figura del político sabio con el empírico. Este no tiene pretensiones de saber especializado (tal es precisamente la naturaleza del *credo* democrático).<sup>737</sup> El político empírico se exaspera con los que pierden el tiempo en la especulación filosófica y exige pasar a la asamblea y tomar la palabra.<sup>738</sup> Su mirada reprobatoria a los que “filosofan excesivamente” y habitan, como Sócrates, en una *kénós dómos* (*Grg.* 486c) no se explica solamente por su antipatía e incompreensión de la filosofía, sino por el éxito pragmático que demuestran más bien los que prescinden de tales “sutilezas”.<sup>739</sup> El político empírico muestra que puede ser hábil en manejar la nave del estado a través del oleaje embravecido y hasta lograr el equilibrio. En ese sentido, incluso el tirano puede aparecer como “buen político” pues, como Pisístrato, se las arregla para conciliar intereses enfrentados al punto que Aristóteles pudo decir que su régimen era *metríōs* y la suya una edad de oro.<sup>740</sup>

Con esto se toca el punto álgido de la teoría política platónica, ya que ésta no parece estar dispuesta a transar con el pragmatismo político en nombre de una concepción que antepone la crítica de los deseos (del *démos*) a la satisfacción de los mismos. Ante la crítica filosófica, el político pragmático se limita a mostrar su eficacia. Parece evidente que nuestro filósofo nunca aceptará la legitimidad de un gobernante que, como los caminantes hacia Larisa, den con la meta sin un saber de respaldo, como lo demuestra un pasaje irónico: “Y en cierta ocasión, os escuché de pasada discutiendo hasta qué punto debía practicarse la sabiduría, y sé que la opinión que entre vosotros prevalecía fue más o menos que no había que tener celo en practicar la filosofía hasta llegar a los más mínimos detalles, sino que os exhortabais mutuamente a tener cuidado no fuera a ser que, llegando a ser más sabios de lo debido, arruinarais vuestras vidas sin daros cuenta. (*Grg.* 487cd)<sup>741</sup>

Es evidente que detrás de esto resuena el gran debate sobre la *paideia*, así como el tema de la medida. El sentido común del hombre de acción le aconseja *no hacerse más sabio de lo*

<sup>736</sup> Nuestra traducción de “ἀλλ’ ἔμοιγε, ἔφη, μετρίως” (*R.* 504b).

<sup>737</sup> Como ha señalado Taminioux, el régimen ateniense era contrario al principio artesanal platónico, era más bien producto de “improvisaciones”, las reformas institucionales que dan a luz la *politéia* democrática son ellas mismas improvisaciones con los hombres como Solón o Clístenes intentaron contener las *stasis* y evitar la tiranía (Cfr. Taminioux: 1995: 17), y puntualiza: Atenas no es una “sociedad de especialistas” (p. 19). Evidente prueba la encontramos en las palabras de Pericles recogidas por Tucídides, donde afirma que todos participan por igual de la deliberación política (aunque no de la dirección) (Tucídides, HGP, II, 40; 1)..

<sup>738</sup> Los marineros del barco de la *pólis* creen que se debe gobernar “sin haber aprendido jamás el arte del timonel, (...) aseguran que no es cosa de estudio (...) y, lo que es más, se muestran dispuestos a hacer pedazos al que diga que [es maestro de este arte]” (*R.* 488b).

<sup>739</sup> Ello queda graficado en la opinión de Protágoras, quien se queja de cómo los maestros “... a pesar de que <los jóvenes> huyen de las especializaciones técnicas, los reconducen de nuevo contra su voluntad y los introducen en las ciencias técnicas, enseñándoles cálculos, astronomía, geometría y música...” (*Prt.* 318e). Cfr. igualmente la opinión de Calicles en *Grg.* 484c.

<sup>740</sup> Cfr. Taminioux: 1995: 12.

<sup>741</sup> καὶ ποτε ὑμῶν ἐγὼ ἐπήκουσα βουλευομένων μέχρι ὅποι τὴν σοφίαν ἀσκητέν εἶη, καὶ οἶδα ὅτι ἐνίκα ἐν ὑμῶν τοιαύδε τις δόξα, μὴ προθυμείσθαι εἰς τὴν ἀκρίβειαν φιλοσοφεῖν, ἀλλὰ εὐλαβεῖσθαι παρεκελεύεσθε ἀλλήλοις ὅπως μὴ πέρα τοῦ δέοντος σοφώτεροι γενόμενοι λήσετε διαφθαρέντες. (*Grg.* 487cd).

*debido*, no llegar hasta la filosofía más exacta, pues está lejos de comprender que la virtud de la acción política depende de la seriedad y profundidad del pensamiento que alimenta, aunque no lo haga directamente, las deliberaciones, decisiones y acciones. Se trata aquí de un tópico consagrado inclusive por Pericles en su *Lógos Epitaphios* al manifestar allí que los atenienses φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας.<sup>742</sup> La respuesta de Platón es que sólo la educación filosófica que llega hasta final, esto es, a lo perfecto (*teléios*), exacto (*akribós*) sistemático, califica al hombre como político, como varón real (*basileus*).<sup>743</sup> Por ello afirmaba que “... las cosas justas y hermosas de las que no se sabe en qué respecto son buenas no tendrán un guardián que valga gran cosa en aquel que ignore este extremo...” (R. 506a). En este sentido, hemos sostenido desde el principio en este trabajo que la denominación de *basileus* es crucial porque designa conjuntamente la superioridad epistémica y política del auténtico gobernante. La *basileia* del filósofo lo distingue por un lado, de la divinidad y, por otro, del político realmente existente. Este último pertenece al “ahora”, a la edad de Zeus y el “abandono de dios”. Nótese que una vez más sale a la luz la polaridad a la que nos tiene acostumbrados nuestro diálogo. En un extremo está dios, la medida exacta, la edad de Krónos. En otro extremo están los hombres ateos, la medida relativizada al extremo, la edad de Zeus. Podríamos añadir que en el medio está el filósofo, mediador entre dioses y meros hombres, entre la medida exacta y la destrucción relativista de toda medida. El filósofo, por su saber, es *basileus*. Su poder gubernativo tiene como fin la creación y conservación de un *érgon*: el todo político. Lo hace a través de la coordinación y comando de ciencias y artes que le están subordinados en cuanto a qué producir, cómo, cuándo, hasta qué punto y con qué finalidad. Su misión, en ese sentido, es la de un *poiétés* o demiurgo que debe traer al ser (génesis) algo medido. No debe limitarse a contemplar la medida exacta. Lo que venimos diciendo aquí no nos parece irrelevante ni fuera del tema. Más bien, ello ayuda a comprender cómo la polaridad de los temas del político —en este caso entre la medida exacta, metafísica y la medida que se realiza, el producto— no significa una dualidad de mundos separados, sino un tránsito en el cual el gran mediador es el auténtico filósofo. A través de su *práxis* demiúrgica el filósofo hace realidad la idea. Si esto es así, la *pólis* es manifestación del bien. En efecto, siguiendo la pauta del *Filebo*, diríamos que una buena *pólis*, estructurada con buenas leyes y costumbres, manifiesta bien, belleza y verdad.

Debe comprenderse por qué la figura del filósofo es tan eminente. Por ejemplo, el comentario siguiente: “... con todo, pienso, Sócrates, que aún resulta demasiado alta para un rey esta figura del pastor divino, mientras los que aquí actualmente ejercen sus funciones de políticos son mucho más parecidos por su naturaleza a los súbditos, y también participan más estrechamente de la crianza y educación de estos” (*Plt.* 275bc), involucra una clara jerarquización. Con ello establece el universo de los actores, que se extiende desde los más eminentes, los dioses, hasta los menos, los meros hombres. Entre éstos también es posible una gradación, como la que, según el *Fedro*, va desde el filósofo hasta el tirano (*Phdr.* 248cd). La diferencia entre el dios y el filósofo es clara.<sup>744</sup> El filósofo es la *rara avis* que, no siendo dios, se le acerca y se le asemeja al compartir el saber supremo. Como resultado, el

<sup>742</sup> “Aman el saber sin ablandarse” (Tucidides, HGP, II, 40; 1).

<sup>743</sup> En este punto resuena el debate acerca de la naturaleza de la correcta educación del estadista. El criterio popular, representado por el Calicles del *Gorgias*, sostiene que la filosofía no merece ser profundizada ni cultivada más allá de la edad juvenil, siendo innecesaria para la praxis política. Los altos estudios matemáticos quedan descartados, como también sostiene Protágoras en el diálogo epónimo.

<sup>744</sup> θεός δὲ ἀνθρώπων οὐ μίγνυται, ἀλλὰ διὰ τοῦτου πᾶσα ἐστὶν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους (*Smp.* 203a).

filósofo es el gran mediador, le corresponde la función *demoniaca* que Platón atribuía al *ērōs* en el *Banquete*.<sup>745</sup> Con todo, se nos advierte que la figura del dios resulta demasiado alta para el rey. Pero esta advertencia tampoco lleva a identificar al *basileus* con el hombre común. Platón necesita escapar del plano de *hoi anthrōpoi*, del hombre protagórico.<sup>746</sup> Mientras la diferencia negativa entre dios y filósofo acerca a éste último a los hombres, la diferencia positiva entre el filósofo y *hoi anthrōpoi* distancia al primero del hombre común. Se hace evidente la importancia de la partícula *nun*, de la expresión *nun ontas politikoús*, “los que aquí actualmente ejercen sus funciones de políticos”, pues señala la distancia geométrica entre aquellas figuras. Así queda resaltado el que nosotros aquí denominamos el “político empíricamente existente”, es decir, un hombre con un saber corriente, *dóxico*, quizá modelado por la filosofía popular y democrática, que no satisface la exigente especialización que Platón reclama al auténtico político. Por ello los políticos del “ahora” tienen una condición de súbditos, son precisamente los que están subyugados por la crianza y educación de la caverna. Este pasaje grafica la polaridad que se haya en el *Político*. No es un pasaje exclusivamente destinado a aleccionarnos sobre la no divinidad del filósofo-político y, por tanto, no puede ser usado, como hacen algunos intérpretes, para “leer” en el texto una reivindicación democrática de la igualdad política.<sup>747</sup> Ahora bien, el pasaje mencionado no resuelve el problema, pues si dios es demasiado alto para el rey y el material humano “actual” no llena la medida, nuestra pregunta no sólo permanece sino que se hace más urgente: ¿qué sucede con aquél que no satisface el requisito epistémico de liberarse de la cegadora cultura de la caverna?

Presumimos que lo que sucede en el *Político* es que la exigencia radical de Platón aparece moderada por el decepcionado reconocimiento de la dificultad de encontrar candidatos adecuados para la educación filosófica y, mayormente, de poder contrarrestar el poder de la *dóxa* y la *paideia* de la caverna.<sup>748</sup> Pero, aun aceptando que esto sea así, ¿nos es legítimo

<sup>745</sup> El filósofo pertenece a la categoría de *δαίμων*, o sea, de mediador, por ser “intermedio” (*μεταξύ*). Sólo los que están en el medio entre la sabiduría divina y la ignorancia humana filosofan, se dice en *Smp.* 204b.

<sup>746</sup> En nuestro capítulo dos hemos mostrado, precisamente, cómo el diálogo *Protágoras* se dedica a escenificar la tesis del hombre-medida, siendo uno de los puntos críticos el hecho de que los hombres ponen como medida sus estados mentales contingentes, relativizando la medida y convirtiéndola en algo extrínseco a las cosas mismas.

<sup>747</sup> Por ejemplo Griswold, quien asume que la diferencia entre la definición pastoral de la política con la del tejido es que la primera presupone que el gobernante es “de diferente especie” que los gobernados (p. 164). Ciertamente el gobernante no es de otra especie, pero sí es verdad que para Platón el verdadero político es “casi divino” y abismalmente distanciado de los “meros hombres”. Por otro lado, Griswold esgrime en su interpretación el argumento de la libertad, para mostrar que la política pastoral no es la que Platón favorece. En esto tampoco concordamos porque Platón no coloca la libertad de los gobernados como criterio definiente de la política correcta. Por último, Griswold supone que la política pastoral es totalmente excluida por Platón porque en nuestro ciclo cósmico no podemos pensar que alguien posea la *epistēmē* de Krónos y que trate a los gobernados como a ovejas, pues ése sería un tirano y la tiranía es el peor de los regímenes no legales (Griswold: 1989: 167). No es que nosotros pensemos que Platón esté a favor del tirano, pero hemos mostrado anteriormente que su concepto del hombre es bastante desesperanzado, al punto que lo presenta como grey requerida de una buena conducción. Por otra parte, la lectura de Lane también busca mostrar que Platón no intenta aproximar al político auténtico (el filósofo) a lo divino: “One implication of the story’s inappropriate greatness is to divide the commitment to the authority of rule, which shapes the dialogue throughout, from any yearning for superhuman authority. The story shows that greatness in the conventional sense- here displaying trappings of divinity and cosmology- may obscure rather than advance political understanding. Politics is hindered rather than helped by conventional assumptions about its grandeur” (Lane: 1998: 122)

<sup>748</sup> Esta está en manos de oradores, pintores y poetas a quienes Platón critica ampliamente en distintos pasajes de sus diálogos. Una interesante reflexión sobre el punto se encuentra en BURNYEAT, Myles. 1997. “Culture and



especular que Platón haya ensayado la alternativa resignada del gobierno del político-realmente-existente? Este sería el que, entre ensayo y error, logra un medio aproximativo de acuerdo al contexto. Por un lado, y en descargo de las posibles contradicciones que podría traer esta hipótesis de ser cierta, diríamos que la misma no implica una claudicación ni la negación de su teoría sino simplemente la admisión de factores “realistas” que hacen sumamente improbable la realización *de facto* de lo que permanece teóricamente consistente.<sup>749</sup> De alguna manera, esta alternativa sería consistente con la admisión de una “segunda mejor opción”. Y, con todo, la posibilidad de que un político pragmático lleve los asuntos de la *pólis* hacia un “justo medio” aproximativo es equivalente a la precaria confianza en la *orthē dóxa*: ella puede ser útil, pero no es capaz de dar cuenta de sí misma y por tanto no podrá indicar si en todas las circunstancias será infalible. De ahí el sentido de la pregunta en la *República*: “¿No te has dado cuenta (...) de que las opiniones sin conocimiento son todas defectuosas? Pues las mejores de entre ellas son ciegas. ¿O crees que difieren en algo de unos ciegos que van por buen camino aquello que profesan una opinión recta pero sin conocimiento?” (R. 506c).

Así pues, nos parece que no sólo la *República* impide aceptar esa salida aludida arriba, sino también el *Político*. Además, nuestra hipótesis es que *Tò métrion* es para Platón una medida correcta si y sólo si manifiesta la medida exacta (aunque no dé cuenta de ella). Y esto es posible que se dé cuando hay una continuidad, una mediación. *To métrion* es el punto medio entre la medida exacta y la ausencia de medida. *To métrion* está en camino de la medida absoluta, aunque no lo sepa, y es ese vínculo el que le otorga la confianza que no se puede adscribir a un medio que sea fruto del cálculo egocéntrico o de la arbitrariedad del parecer y ni siquiera de la improvisación feliz. Por ello a lo largo del *Político*, se ha buscado separar al verdadero político de sus rivales, “... ver quiénes son los sujetos que hay que apartar del rey verdaderamente inteligente...” (Plt. 292d). Y Platón insiste una vez más en que el único criterio válido para la política es la ciencia (Plt. 293b). Se busca, sin concesiones, a los gobernantes “verdaderamente científicos” no en apariencia tan sólo (εὐρίσκοι τοὺς ἄρχοντας ἀληθῶς ἐπιστήμονας καὶ οὐ δοκοῦντας μόνον) (Plt. 293c). Tomando en cuenta estas afirmaciones, sólo cabría concluir que una verdadera concesión pragmática al político empírico es teóricamente inconsistente para Platón. Y, no obstante, nosotros sostenemos, a este respecto, que la persistente referencia a la ausencia del político sabio debe tener una consecuencia, la necesidad de recurrir a una solución “realista”. Lo que impide que esta salida se convierta en una incongruencia y claudicación es que la política no será confiada a la arbitrariedad del político empírico, sino a una realidad “media” entre los extremos del capricho y la rigidez absolutista: se trata de las antiguas leyes. Estas no tienen la fuerza que proviene de la contemplación filosófica pero son mejores que las dependientes de la veleidad de las asambleas.

Ya hemos hecho notar que la observación de Platón acerca de la *akríbeia* en la quinta formulación de la *metrētikē* no debería ser considerada como trivial ni arbitraria. Por medio de esta alusión enfatiza lo que es necesario *nun*, para “nuestro objeto presente” (πρὸς ὃ νῦν σπεύδομεν – Plt. 283d), y nos dice que para éste el argumento es *kalós kai hikanós* (πρὸς τὰ

---

Society in Plato’s Republic”. *The Tanner Lectures on Human Values*. Conference delivered at Harvard University; p. 240 y ss.

<sup>749</sup> Obviamente, esto es válido sólo si aceptamos la premisa de que la interpretación del mundo que maneja el sentido común es un gran teatro, un sistema de imágenes que impiden la captación de la verdad.

ὑὸν καλῶς καὶ ἰκανῶς δείκνυται – *Plt.* 284d). Y más abajo, al redondear su argumento, refuerza lo dicho: “Sea, pues, suficiente (ἰκανῶς) lo dicho acerca de estas cuestiones, los defectos y los excesos. Observemos solamente que, en relación con todo ello, hemos descubierto dos géneros de arte de medir y recordemos cómo son según nosotros.” (*Plt.* 285bc). De estas dos, es la segunda *metrētikē* la que sirve para las artes y la política. Esta respuesta, no obstante, no es tan completa, pues venimos argumentando aquí que hay seis formulaciones de la segunda *metrētikē* y que, a medida que las desarrolla, se va desplegando una diferencia entre lo eidético y lo empírico, entre la esencia y el producto generado. No se trata de un corte mecánico, sino de una gradualidad que intenta dar cuenta de la mediación. Por todo ello, insistimos en la necesidad de tomar en serio la condición de *hikanōs* del argumento que nos ofrece, tanto como la partícula temporalizadora *nun*. Nos está indicando que es consciente del tipo de conceptualidad necesaria no sólo para el asunto que viene tratando, sino para las condiciones en que de hecho éste se presenta.<sup>750</sup> Por tanto, las artes en general y la política en particular, pueden existir sin conocimiento *preciso* de la *ousia* o *medida natural*, pero no sin medir según *Tò métrion*, no sin orientar la ejecución hacia el logro de un producto que exprese equilibrio. El hecho de que Platón afirme que el argumento que relaciona “*Tò métrion*” y “*technē*” es “suficiente” implica que para una política sometida a *exigencias mínimas* basta cumplir con un objetivo al menos conservador del equilibrio. El político empírico de hecho no contará con el conocimiento teórico de la “naturaleza de la medida” y su *dýnamis* sobre la “naturaleza de lo indeterminado”, pero al menos podrá aferrarse al núcleo de verdad que reside en el sentido común culturalmente formado de los griegos, para el cual es valioso el amor a la medida y la fidelidad a las buenas leyes.<sup>751</sup>

Vamos a revisar brevemente el tratamiento de la ley en el *Político* en función de demostrar nuestro argumento acerca de que la segunda *metrētikē*, en sus tres últimas formulaciones, es interpretada en un sentido “pragmático”, como orientación hacia el logro de *to métrion*. No dejamos de recordar, no obstante, como Platón recomienda, que toda la argumentación del *Político* se ha desarrollado “... sin olvidar un instante la ciencia (*Plt.* 292c).<sup>752</sup> Tal es el único criterio del mando científico, al punto que el hecho de gobernar “*katá grámmata*” o “*áneu grammátōn*” (*Plt.* 293a), no es en absoluto determinante, sino hacerlo “*katá téchnen*” (*Plt.*

<sup>750</sup> Respecto de la adecuación de conceptos y argumentos al tema del que se viene tratando, ha sido observado que es un interesante rasgo de procedimiento de Platón en sus diálogos, al cual puede denominarse “teleológico”: “...by teleological is meant the literal fact that each inquiry aims at a *télos*: definition.” Así, el *télos* argumentativo es el que pone constricciones como por ejemplo llegar a una definición que sea *saphés* y *téleos* (es lo ideal) o simplemente *hikanós* (cf. Lane: 1998: 36). Esto explica por qué muchos cursos argumentativos son a veces dejados incompletos en el *Político*, pues sólo se desarrollan hasta donde se considera necesario para un asunto tratado en el momento (*nun*), o también explica por qué en una alternativa dialéctica de dos miembros, el miembro que no conduce al *definiendum* puede ser dejado como un término impreciso (Lane: 1998: 37).

<sup>751</sup> También hay un apoyo extra-textual en el diálogo *Fedro*. Allí, el filósofo es tratado como la figura más privilegiada en una lista cuyo último lugar lo ocupa el tirano, por ser el individuo menos afín a la contemplación eidética. El filósofo es el que se alimenta de las ideas, el dialéctico cuyas huellas Sócrates sigue como si se tratara de un dios. Pero lo interesante no es el tema ya conocido de la superioridad del sabio, sino más bien el hecho de que el segundo lugar sea ocupado por el *philonómōs* o rey justo. Debemos suponer que, al no ocupar el primer lugar de la jerarquía contemplativa, no es un dialéctico. Su virtud, sin embargo, es su amor a la ley, lo cual equivale a la segunda mejor opción según el *Político*. A falta de un hombre con *technē* o *epistēmē politikē*, el argumento pragmático de conservar las leyes para salvar la *pólis* es lo que toma su lugar.

<sup>752</sup> Ciencia “que es, en definitiva, la más grande y más difícil de adquirir” (*Plt.* 292d), es decir, la ciencia del todo y del Bien.

292a).<sup>753</sup> Platón insiste en que el mandato *κατὰ γράμματα ἢ χωρὶς γραμμάτων* (*Plt.* 293b) no es lo decisivo, tanto en los políticos como en los médicos o cualesquiera otros que manden en vistas al cuidado “... mientras administren los cuidados según su arte” (*Plt.* 293b).<sup>754</sup> En este contexto, gobernar “con *technē*” o “con *epistēmē*” (pues a lo que se apunta es al contenido cognitivo supremo que califica al filósofo) es el criterio legitimador de la auténtica política.

Antes de proseguir es pertinente observar lo siguiente. La expresión “*katá technē*” no está aquí ligada meramente a la idea de un conjunto de reglas o normas de habilidad procedimental o poiética, sino al dominio teórico, a la ciencia. En primer lugar, Platón distingue lo teórico puro de lo que implica compromiso manual, lo banaúsico. La confusión puede provenir del hecho de que utilice tanto *technē* o *epistēmē* como términos para designar lo científico, a veces el saber productivo. El hecho es que coloca a la ciencia política en el plano teórico y no en el de la producción directa de cosas. Hecha esa primera distinción, lo que él denomina *epistēmē* o *technē* pertenece por su propia naturaleza a lo gnóstico, al conocimiento puro, no es banaúsico en sí mismo pero, no obstante, puede estar comprometido con la producción de manera indirecta y ése es el caso de la ciencia política. Ahora bien, el hecho de ser ciencia (o *technē*) no implica, como dijimos, estar atado a reglas procedimentales, pues el contenido propio del científico no es de ese tipo sino un saber de las esencias y los principios teóricos. Si como cuestión derivada el científico propone normas, la eminencia de su ciencia le permite estar por encima de éstas mismas y le da licencia para contravenirlas cuando sea necesario. Así pues, el político científico no está ligado a normas políticas o leyes. Por tanto, aunque normalmente se tienda a identificar el conocimiento científico con un cuerpo escrito de teoremas y principios e igualmente suela identificar el saber técnico con un conjunto de procedimientos o reglas, en la mente de Platón actuar con *epistēmē* o *technē* no significa en absoluto someterse a cuerpos normativos de ese tipo.

Ahora bien, ¿qué significa actuar *katá technē*? Al parecer a lo que se refiere (pues no lo dice explícitamente) es al poder diacrítico de la dialéctica, capaz de echar abajo todo conjunto de supuestos, como por ejemplo el del saber matemático, o médico, o político. Que éste es el punto queda claro por lo que hemos señalado arriba acerca de la posibilidad de gobierno *aneu grámmata*. Platón lo resume con una nueva figura: “El timonel, velando siempre por el bien de su nave y sus marinos, sin fijar normas escritas, sino haciendo de su arte ley, conserva la vida a sus compañeros de navegación: ¿No surgirá también así y por idéntico modo un buen régimen político de aquellos que son capaces de tal mando, si ponen en práctica la fuerza de su arte como superior a las leyes? (*Plt.* 297e-297a).

Es evidente que Platón presupone en todo momento una jerarquía donde la superioridad reposa en la ciencia del varón real, en la ciencia política. La *nomothetikē*, por ejemplo, siendo muy importante, está subordinada a dicha ciencia: “lo mejor no es que las leyes tengan el poder, sino el varón real y prudente” (τὸ δ’ ἀρίστον οὐ τοὺς νόμους ἐστὶν ἰσχύειν ἀλλ’ ἀνδρα τὸν μετὰ φρονήσεως βασιλικόν - *Plt.* 294a).<sup>755</sup> Así, el verdadero político, es decir el filósofo contemplativo y conocedor de las medidas exactas, puede tomar acciones pertinentes para

<sup>753</sup> Otra expresión que utiliza Platón para esta contraposición es “*archein kata nomous*”, o “*aneu nomwn*” (cfr. *Plt.* 293c).

<sup>754</sup> El criterio de la ciencia es a su vez la orientación al bien (cfr. *Plt.* 293b).

<sup>755</sup> Modificamos aquí la traducción de González Laso, quien traduce *áriston* como “ideal”, lo cual nos parece incorrecto, ya que ese término tiene la connotación de algo idealizado, cuando Platón hace referencia a lo que es mejor de modo factible.

distribuir a cada uno lo suyo, así como legislar del mejor modo: “¿Y no es cierto que hagan lo que hagan esos prudentes gobernantes, no cabe en ellos error, mientras observen la única y gran condición de guardar a sus conciudadanos distribuyendo entre ellos la justicia con inteligencia y conocimiento (*μετὰ νοῦ καὶ τέχνης*), y sean capaces de mejorarlos en la medida de lo posible?” (*Plt.* 297a). Semejantes expresiones sonaron fuertes incluso para los discípulos de la *Academia*, pero el temor debería suavizarse si comprendemos que las atribuciones que Platón da al arte *basilikós* no residen en la arbitrariedad del capricho o la fuerza, sino que provienen del poder diacrítico de la dialéctica. En ese sentido, deberíamos concluir que el auténtico político es potencialmente subversivo respecto de las instituciones vigentes, pues su dialéctica no se limita a dividir géneros lógicos, sino eidético-axiológicos, lo cual es un punto de partida para su decisión, en tanto “médico del cuerpo político”, por así decirlo, de cortar con lo patológico.

Ahora bien, y precisamente por lo que acabamos de decir, es claro para Platón que no cualquiera puede arrogarse el poder de subvertir instituciones tradicionales. Sólo el auténtico político (el dialéctico académico) puede “hacer de su arte ley”, pues su *technē* o *epistēmē* es conocimiento de esencias en el contexto de un sistema de la verdad, lo cual implica el hecho de que el conocimiento verdadero se sujeta a sí mismo en la mente del filósofo, movilizándolo la acción hacia el bien (“virtud es conocimiento”). En manos de cualquier otro individuo despojado de la *orthē philosophía*, es evidente que una posición de supremacía respecto de las leyes sería una excusa para el poder arbitrario y un camino hacia el caos y la inestabilidad política. Por esa misma razón es que Platón se toma la precaución de afirmar que, ante la ausencia del político sabio, nadie debe osar ir contra las leyes establecidas, lo cual constituye, como vimos, el segundo recurso (*δεύτερος πλοῦς*) (*Plt.* 300c). Así pues, en una situación como la del “ahora” político, en la cual cunden doctrinas humanistas relativizadoras y la cruda lucha por el poder, Platón considera “suficiente” un político que se ajuste a las leyes vigentes y las defienda a toda costa, en la medida que constituyen en cierto grado un vínculo con la racionalidad. Según entendemos, el recurso pragmático que suponemos da Platón aquí no tiene nada que ver con hacer concesiones al relativismo protagórico. El *rationale* es que los asuntos de la *pólis* son demasiado elevados como para dejarlos en manos de la *peirastikē*. Si esto es así, parece evidente que Platón está argumentado contra la democracia, entendiendo por ella el régimen en el que cualquier ciudadano puede participar en la deliberación sobre los asuntos comunes. Con los pilares de la *isegoría* y la *isopraxia* Atenas dio lugar al llamado *bíos politikós*, es decir, aquella forma de vida que consagraba la acción espontánea. Así, Atenas podía ser descrita por los historiadores como “ciudad improvisada” sin que esto signifique una descalificación sino más bien el reflejo de la libertad en el uso público de la razón que se vivía en él ágora. Platón, en cambio, vio en el demócrata que “... con frecuencia se da a la política y, saltando a la tribuna, dice y hace lo que le viene a las mientes...” (*R.* 561d) un poder disolvente y peligroso. Por ello, cuando afirma en la *Carta Séptima* que las leyes y costumbres se venían corrompiendo cada vez con mayor rapidez, expresa el temor que sintió ante el cambio propiciado por advenedizos sin calificación.<sup>756</sup> De ahí que concluyera que, aunque no es la mejor solución, debe establecerse “ὡς δεύτερον”, que nadie obre en contra de las leyes (τὸ παρὰ τοῦς νόμους μηδὲν μηδένα τολμᾶν ποιεῖν τῶν ἐν τῇ πόλει), bajo pena de muerte (*Plt.* 297e).<sup>757</sup>

<sup>756</sup> “τά τε τῶν νόμων γράμματα καὶ ἔθη διεφθίρετο καὶ ἐπεδίδου θυμαστὸν ὅσον.” (*Ep.* VII, 325d).

<sup>757</sup> “Y esta norma es la más justa y perfecta en segunda instancia” (καὶ τοῦτ’ ἔστιν ὀρθότατα καὶ κάλλιστ’ ἔχον ὡς δεύτερον) (*Plt.* 297e).

Puede interpretarse entonces que su inclinación conservadora hacia las “antiguas leyes” es una respuesta defensiva contra el dinamismo de la *práxis* política que la democracia hizo posible. Suele ser un argumento típico en contra de la democracia en general aquél de la inestabilidad que puede implicar el reparto pluralista del poder. Entonces, más que un pragmatismo de insospechables consecuencias, la apelación a las “antiguas leyes” es una especie de conservadurismo pragmático. La misma democracia ateniense generó sus propios mecanismos de defensa contra la novedad intrínseca a la *práxis* espontánea, creando instituciones como el ostracismo. Ello muestra que Platón no expresaba un temor infundado. En un clima como éste, de espontaneidad y dinamismo democrático y, con el “agravante” de la ausencia del político auténtico, Platón acepta subordinar todo al imperio de las leyes. Pero no debe pensarse que se trata de un conservadurismo burdo. Platón no es un conservador mezquino que trabaja en favor de intereses creados por una facción de la *pólis*. Tampoco es que sea un neófobo lleno de objeciones apriorísticas contra todo lo nuevo por ser nuevo. Su tratamiento de la ley es dialéctico: analiza el valor vinculante y estabilizador de las leyes, pero a la vez detecta hasta qué punto pueden convertirse en trabas para el fluir de la vida comunitaria. Por un lado, en ausencia del político sabio, y ante la amenaza de abandonar el poder en manos de oportunistas que realicen experimentos riesgosos con la ley, se debe optar por un “punto medio” entre el saber exacto y la ignorancia más completa, siendo este “medio” escogido las tradiciones (ἔθος) o “antiguas leyes” ya mencionadas.<sup>758</sup> En efecto, Platón no habla sólo de leyes, sino de costumbres ancestrales (ἀγραμματίοις, πατρίοις... ἔθεσι – *Plt.* 295a; ἄγραφα πάτρια... ἔθη – *Plt.* 298e). Estas (buenas) costumbres son el suelo del que brotan las leyes escritas o no escritas. Platón obra bajo el presupuesto de que éstas son *buenas* leyes (*eunomous*) y lo justifica –necesariamente tendría que ser así– afirmando que lo son porque “se conforman a los más bello” o “imitan a la constitución verdadera”.<sup>759</sup> Es prácticamente una *petitio principii* que expresa la confianza de Platón en el pasado y su creencia en una lógica de decadencia.

Así pues, dando por supuesto que las del pasado eran leyes y costumbres mejores, el principio de segundo orden manda aferrarse a ellas. Bien pueden ser interpretadas, como explica Lane, como *memoranda*, es decir, como principios que el buen político, ahora ausente, dejó para que el pueblo inexperto pueda guiarse. En todo caso, es deber de quienes las recibieron como legado no escrito el escribirlas de modo que cumplan su función normativa a través del respetuoso recuerdo (ὑπομνήματα γράφειν) (*Plt.* 295c). El término ὑπομνήματα usado aquí es significativo, pues en *Fedro* es utilizado en contraste con *anámnesis*. Esto significa, deducimos, que la *hypomnēsis* es un recuerdo que se impone desde afuera, una huella que se deja marcada para ser continuada, lo cual es propio del conservadurismo pragmático del que hablamos y distinto de la dinámica de la *anámnesis*, propia del filósofo y requerida de lucidez reflexiva. Que el punto de vista de Platón es éste nos parece probado porque en otras secciones del *Político* presenta un tema análogo. Ello nos hace suponer que Platón pretende reforzar la idea presentándola de diversas formas, sea argumentativa, sea narrativamente. En efecto, en el mito cosmológico nos dice que en la edad de Zeus el dios en realidad no ha

<sup>758</sup> Por eso se ha dicho que el *Político* representa una transición entre la *República* y las *Leyes*, representa una duda entre dos posturas: la superioridad de la expertise del rey filósofo en la *República* y la autoridad suprema de las *Leyes* en el diálogo homónimo. Este último “is a systematic development of the concept of government by laws and not by men.” (cfr. KAHN, Ch. 1995. “The place of the Statesman in Plato’s later work.” En ROWE, Christopher, ed. *Reading the statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum*, Sankt Agustin, Academia Verlag: p. 51.

<sup>759</sup> “... si usan las leyes escritas de aquella [la constitución verdadera], entonces se conservan.” (*Plt.* 297d).

abandonado sino que se ha alejado a un puesto de vigía, dejando a los hombres como huella la ley inmanente que rige al *kósmos*: es ésta la que deben ellos recordar y a la que deben seguir, no a sus propias e inestables elucubraciones.<sup>760</sup> En lugar de sentirse autónomos y negar el origen divino del *kósmos* afirmando que no es el *Nous* sino el azar el que rige al mundo, es mejor aferrarse ciegamente a la norma que nos da el *kósmos*, a saber: perseverar en la medida y equilibrio. Ante la ausencia de hombres memoriosos en el sentido de la *anámnēsis* filosófica, mejor les valdrá seguir la ley *memorándum*, es decir, la ley entendida como pauta fija (*hypomnēme*) a repetir.

Por otro lado, Platón es consciente de que las antiguas leyes, precisamente en virtud de su naturaleza consuetudinaria pueden quedarse a la zaga del devenir práctico y sus necesidades. Por ello hay "... quienes se ven obligados a transgredir leyes escritas y ancestrales para obrar según otras más justas, mejores y más perfectas que las anteriores..." (*Plt.* 296c). En este caso, y a pesar de lo dicho anteriormente, la transgresión está justificada, pero si y sólo si es realizada por el varón real, el dotado de la ciencia perfecta, que obra con el intelecto y discernimiento prudente. Aquí es transparente un tema al que venimos aludiendo en varias ocasiones: la transición y gradualidad, la mediación. En efecto, en este contexto temático de las leyes y la innovación, se hace manifiesta la diferencia entre lo mejor, lo suficiente y lo peor o, de otro modo, entre la medida conocida, la recordada y la manipulada y, por último, entre el filósofo, el político y el sofista. El panorama es éste: lo mejor (*béltistos*) es el gobierno de las mejores leyes (del dios, del filósofo). Pero en el "ahora político" y la realidad empírica empobrecida y frágil hay que conformarse con lo suficiente (*hikanós*) de las antiguas leyes, y defenderlas.

Para terminar, ¿qué implica esta concesión "pragmática" desde el punto de vista conceptual? Es cierto que Platón justifica la bondad de dichas leyes y costumbres con el argumento de que son imitadoras de la verdadera constitución, pero ello no es suficientemente convincente porque el origen de ésta en un acto teórico-filosófico no queda certificado.<sup>761</sup> Al ser así, sospechamos que la sola confianza depositada en las *πατρίοις... ἔθεσι* (*patriois éthesi* - 295a) demuestra que Platón reconoce indirectamente la racionalidad de la *práxis* humana.<sup>762</sup> Más aún, él hace referencia a estas normas como a "leyes impuestas en virtud de larga experiencia y gracias a unos consejeros que consiguieran con sus benévolos consejos y persuasiones que las fuese implantando el pueblo" (*παρὰ γὰρ οἶμαι τοὺς νόμους τοὺς ἐκ πείρας πολλῆς κειμένους καὶ τινῶν συμβούλων ἕκαστα χαριέντως συμβουλευσάντων καὶ πεισάντων θέσθαι τὸ πλῆθος*) (*Plt.* 300b). Platón admite en estas circunstancias el rol de *πείρας*, así como de la

<sup>760</sup> El tema nos recuerda la preocupación de Heráclito de seguir al *lógos*, pues es común a toda la *phýsis* y el *kósmos*, en lugar de que los hombres sigan a su "*idian phrónēsis*"? (cfr. Heráclito, Frg. FR. 2. Sexto, Adv. Math., VII 133).

<sup>761</sup> "Toda *akoé* se convierte en tradición, pero también en mediación sustentada por el lenguaje como *dóxa*, en la que no hay lugar para la comprobación. El mismo Platón es consciente de ello cuando expresa su deseo de volver a los inicios como fórmula para dar valor al conocimiento. Y ciertamente, lejos ya del origen puro, de la contemplación o experiencia primitiva de la verdad, la única alternativa es aceptar esa *akoé*, «eso» que se dice y se transmite, pues son muchas las deficiencias de la escritura." ROMÁN ALCALÁ, Ramón. 1999. "¿Son los *ágrapha dógmata* las lecciones no escritas de Platón?" *Anales del Seminario de Historia de Filosofía*. <<http://bddoc.csic.es:8080/detalles.html?id=383045&bd=ISOC&tabla=docu>> Es cierto lo afirmado, ¿pero no se pueden suscitar las mismas dudas respecto de lo acusmático?

<sup>762</sup> Nuestro punto de vista coincide con el de Kahn, quien comenta que después de todo, las leyes establecidas reflejan larga experiencia y consejo inteligente (Kahn, *op. cit.*, p. 52).

deliberación y consejo prudente. Además, la aceptación de estas leyes sugiere, aplicando la lógica de Platón, que las *reconocidas* como *eunomous* deben reflejar de algún modo la medida (*métrion*), pues de otra manera no serían carecerían de eficacia práctica y no serían aceptables por el sentido común. De todos modos nos queda una inquietud. Platón puede argüir que tales leyes proceden del antiguo legislador sabio pero, no siendo posible certificar empíricamente la nobleza de su origen, ¿qué otro criterio resta sino la demostración pragmática de la suficiencia de éstas para producir lo mesurado en el contexto del conflicto político? ¿No es ese mismo argumento el que les ha permitido permanecer como tradiciones?

Ahora bien, si hemos señalado este problema con la aceptación de las leyes y costumbres tradicionales como segunda mejor opción es sólo para mostrar con más claridad que se trata justamente de eso en la mente de Platón: de una opción de segunda mano, sólo viable en ausencia del auténtico político. Es cierto que este argumento puede utilizarse también para construir una crítica a la concepción platónica de la política científica, pero ésa no es nuestra intención aquí. En conclusión, sostenemos que en la quinta formulación de la segunda *metrētikē*, la mención a la pareja *akribós/hikanós* nos anuncia que Platón entiende que la política, en ausencia del auténtico político, ha de “conformarse” con la opción de una política más próxima al sentido común, orientada pragmáticamente al logro de *Tò métrion* y ayudada por la experiencia y la tradición. Esta es la razón por la cual, en esta quinta formulación, Platón afirma, recordemos:

me parece que nos sirve grandemente el argumento según el cual hay que creer que existen todas las *téchnai*, y que, tanto lo grande como lo pequeño, se miden, no sólo por su relación mutua, son también por la guardan con la génesis de la justa medida. Pues, si esta última existe, existen también aquéllas, y existiendo aquéllas, existe asimismo dicha relación, y caso de no existir uno de los dos términos, ninguno de ellos podrá existir jamás. (*Plt.* 284d)

Este mismo argumento es pragmático, en la medida en que fuerza una reflexión sobre las condiciones de posibilidad de una actividad sistemática que de hecho se da y reconoce, la actividad poiética. Y es ya desde lo más rudimentario de la experiencia creadora, es decir, cuando el aprendiz tantea con la materia experimentando cuándo se excede o cuándo le falta añadir algo, cuando intuitivamente reconoce la necesidad de *Tò métrion*.

#### 6.3.6. Sexta formulación: *Tò métrion* como el “justo medio” en contexto.

Finalmente llegamos a la última formulación de la división de la *metrētikē*:

Es evidente que podríamos dividir el arte de medir, según se dijo, distinguiendo dos partes, de esta forma: primero, tomamos una porción de ella, que comprende todas las artes que midan el número, la longitud, la profundidad, la anchura y las velocidades en relación con sus contrarios. En la otra, incluimos aquella que miden en relación con la justa medida, lo conveniente, lo oportuno, lo necesario y todo cuanto está en el medio alejado de los extremos. El j. Sócr.- Pues a fe que es grande cada una de esas dos secciones que citas, y muy diferentes entre sí.

Extr.- En efecto, Sócrates, esa afirmación que muchos hombres de genio suelen hacer, pensando que descubren un profundo aforismo, a saber, “que el arte de medir abarca todo lo que se produce” viene a ser precisamente lo que se dijo ahora mismo. Y así ocurre, en efecto: todo cuanto entra en los dominios del arte, participa en cierto modo de medida; mas, ellos, por

no estar habituados a realizar sus investigaciones dividiendo por especies, aunque esos elementos ofrecen tanta diferencia, los reúnen al punto en un solo grupo, juzgándolos semejantes, y luego hacen con otros lo contrario ... (Plt. 284e-285a)

Ξένος

δηλον ὅτι διαιροῖμεν ἂν τὴν μετρητικὴν, καθάπερ ἐρρήθη, ταύτη δίχα τέμνοντες, ἔν μὲν τιθέντες αὐτῆς μόριον συμπάσας τέχνας ὅποσαι τὸν ἀριθμὸν καὶ μήκη καὶ βάθη καὶ πλάτη καὶ ταχυτήτας πρὸς τοῦναντίον μετροῦσιν, τὸ δὲ ἕτερον, ὅποσαι πρὸς τὸ μέτριον καὶ τὸ πρέπον καὶ τὸν καιρὸν καὶ τὸ δέον καὶ πάνθ' ὅποσα εἰς τὸ μέσον ἀπωκίσθη τῶν ἐσχάτων.

Νεώτερος Σωκράτης

καὶ μέγα γε ἐκάτερον τμήμα εἶπες, καὶ πολὺ διαφέρον ἀλλήλοις.

Ξένος

ὃ γὰρ ἐνίστε, ὃ Σώκρατες, οἰόμενοι δὴ τι σοφὸν φράζειν πολλοὶ τῶν κοιμητῶν λέγουσιν, ὡς ἄρα μετρητικὴ περὶ πάντ' ἐστὶ τὰ γιγνώμενα, τοῦτ' αὐτὸ τὸ νῦν λεχθὲν ὄν τυγχάνει. μετρήσεως μὲν γὰρ δὴ τίνα τρόπον πάνθ' ὅποσα ἔντεχνα μετείληφεν: διὰ δὲ τὸ μὴ κατ' εἶδη συνειθίσθαι σκοπεῖν διαιρουμένους ταῦτά τε τοσοῦτον διαφέροντα συμβάλλουσιν εὐθὺς εἰς ταῦτὸν ὅμοια νομίσαντες, καὶ τοῦναντίον αὐτὸ τοῦτου δρῶσιν ἕτερα οὐ κατὰ μέρη διαιροῦντες ...

Hay pues, dos formas de entender el arte de la medida. Tan sólo en apariencia la división es clara. Lafrance, por ejemplo, afirma que Platón ha distinguido “por primera vez” los dos dominios en los que se puede aplicar la medida: por un lado, el campo de los objetos que pueden recibir determinaciones matemáticas y de orden cuantitativo y, por otro lado, el campo de los objetos que no pueden recibirlas. Tenemos, así, una *metrētikē* matemática y otra no matemática, es decir, cualitativa.<sup>763</sup> Lafrance supone que esta última es una medida estética y moral y que “no se sabría referirla a la cantidad propiamente matemática.”<sup>764</sup> Nosotros sugerimos que esta interpretación no es correcta, porque implica una separación radical entre lo cualitativo y cuantitativo, la cual sospechamos no es propia del pensamiento platónico. Más bien creemos, con Burnyeat, que el conocimiento objetivo que requiere el rey filósofo, es de tipo matemático, y que éste es parte constitutiva de la comprensión moral del mundo.<sup>765</sup> Expliquémonos. En la *República* se ha dejado claro que en efecto, para Platón “... el más sublime objeto de conocimiento es la Idea del Bien, que es la que, asociada a la justicia y a las demás virtudes, las hace útiles y beneficiosas (R. 505a). Por tanto, para formar auténticos políticos será necesaria “una ascensión hacia el Ser de la cual diremos que es la auténtica filosofía” (R. 521c). Se trata pues de llevar al filósofo hacia lo que realmente es y esto son las Formas y, superlativamente, el Bien. Pero resulta que esta ascensión se concretiza en un *curriculum* de estudios especializados, parte importante del cual está constituido por estudios matemáticos, a saber: aritmética, geometría, estereometría, astronomía y armonía musical.<sup>766</sup> Así pues, si se ha dicho ya que la *conditio* de las artes y, por tanto, de la política, es la segunda *metrētikē* y si, por otro lado, acabamos de leer que el político debe realizar ciertos estudios matemáticos, cabría inferir que es posible que la *metrētikē* esté relacionada a estos últimos de algún modo importante. De ser esto así, estaríamos en camino de responder una de nuestras preguntas principales. Recordemos que hemos formulado dos cuestionamientos. Primero, si la *metrētikē* es una *conditio sine qua non*

<sup>763</sup> Lafrance: 1995: p. 95.

<sup>764</sup> Lafrance: 1995: p. 95.

<sup>765</sup> “Plato ... really did believe there is value in the World as it is objectively speaking” (BURNYEAT, Myles. 2000. “Plato on Why Mathematics is Good for the Soul”. *Proceedings of the British Academy*: p. 8).

<sup>766</sup> Cfr. R. 522e – 531c.



de la definición de la política. Segundo, si la concepción platónica de la política es de tipo matemático.

La respuesta a la primera interrogante planteaba la dificultad de que la *metrētikē* no es una condición de la ciencia política específicamente, sino condición de todas las artes. En ese sentido, colocar en el centro a la *metrētikē* podía quitarle el privilegio de la eminencia a la ciencia política. No obstante, Platón recurre a una distinción, según la cual la segunda *metrētikē*, en tanto mide según la *ousía* de la génesis, es la verdadera condición de la política. Porque por un lado la política es ciencia real, es superior, y sólo puede serlo lo que es conocimiento de los principios eternos y abstractos. Pero, en este sentido, la segunda *metrētikē* parece coincidir con la dialéctica. Así, podría afirmarse de la *metrētikē* que es un arte de medir según las esencias-valores, como también que es un arte de medir según los límites o las ideas-número. Pero el problema reside en que Platón no nos ha ofrecido una descripción monolítica de la segunda *metrētikē* sino, como hemos visto, la ha “gradualizado” de modo que nos ha dado descripciones más pragmáticas, como aquella según la cual la *metrētikē* es el arte de medir en vistas al logro de productos medidos, sin que ello implique necesariamente conocimiento teórico sino más bien consistente en la habilidad, la práctica y las normas tradicionales. Hemos dicho que éste es el caso del segundo recurso y sólo es válido en tanto basado en normas tradicionales cuya fuente, en última instancia, se atribuye al sabio para no caer en el relativismo. Esta respuesta parece algo inconsistente, pues a fin de cuentas resulta que: o está el filósofo (político auténtico) y su *metrētikē* coincide con la dialéctica y es condición fundamental y exclusiva de la política, o no está el filósofo y por tanto el político empírico ha de acomodarse a las mejores leyes heredadas, bajo el supuesto de que provienen de un legislador sabio y que la sabiduría popular ha sabido preservar su memoria, con lo cual su *metrētikē* se convierte en un arte que toma como medida suficiente a dicho saber (popular) y no a la exactitud en sí. Si las cosas son así, y la medida suficiente de las leyes tradicionales funciona, cabe preguntar en qué perjudica la ausencia del filósofo o, más bien, por qué habría que preocuparnos su ausencia.

Creemos que Platón ha percibido estos problemas y por ello ha buscado dar cuenta de la eminencia de la política y del dominio legítimo de la *metrētikē* a partir de otro argumento. Este se relaciona con la sexta y última descripción. En efecto, según ésta, la *metrētikē* mide el exceso y el defecto en vistas no sólo a *to métrion*, sino en vistas a *to kairón*, *to déon*, *to prépon*. Esto apunta al siguiente hecho. La multitud de saberes y técnicas son capaces de producir entes medidos, muchas veces sin conocimiento teórico. Pero esta pluralidad no es capaz de saber hasta qué punto el producto mismo es necesario para la vida comunitaria, tampoco pueden discernir cuánto de él es necesario o debido, o cuándo debe ser producido y cuándo no. Este conocimiento, que requiere manejar lo contextual pero sin hundirse en la contingencia, es propio de la *metrētikē* del político porque la tarea del arte real es entretejer las partes *en un todo*.<sup>767</sup> Así, siendo la *pólis* un fin de fines en el nivel humano, la *metrētikē* debe medir en cuanto a la esencia (para fundamentar la *pólis* en el saber sólido), debe medir en vistas a la producción de lo medido (se busca la eficacia productiva), y todo esto en un determinado contexto espacio-temporal. La respuesta de Platón a la primera pregunta sigue siendo afirmativa: la segunda *metrētikē* si es una *conditio sine qua non* de la política, aunque no sea una condición exclusiva de ésta si la entendemos en el sentido empírico. Sólo como *metrētikē* que utiliza como criterio la medida natural (*ousía*), es posible entenderla como

<sup>767</sup> Cfr. R. 520a “ἐπὶ τὸν σύνδεσμον τῆς πόλεως”.

condición *exclusiva* del arte político. En cuanto *metrētikē* esencialista ésta es condición exclusiva de la política correcta. En cuanto *metrētikē* empírica y pragmática, ella comparte su saber del justo medio con otros actores y productores. No obstante, una forma de recuperar su primacía es mediante el dominio del *kairós*, del conocimiento de lo que corresponde a cada uno en el momento adecuado *en función del hólós político*.

La segunda pregunta, si la concepción política de Platón es de tipo matemático, también requiere trabajar con distinciones. Hay que diferenciar si hablamos de la política auténtica (*epistēmē* superior del filósofo) o de la que pertenece al “político realmente existente”. Nuestra hipótesis tiene dos partes. Por un lado, se sostiene que sólo la política auténtica es en efecto matemática, pero que lo es en un sentido *sui generis* que debemos aclarar. La política empírica no es matemática ni en el sentido tradicional ni en el especial de Platón. Por otro lado, se sostiene que ambas, la auténtica y la empírica, recurren a la segunda *metrētikē*, pero lo hacen obviamente con un fundamento epistémico distinto y, por ello, con niveles de certidumbre y eficacia diferentes. En el caso de la política auténtica, la *metrētikē* mide según la *ousía* de la génesis, vale decir, según criterios esenciales y objetivos (nosotros suponemos que son podrían ser las Formas o Ideas – Número, o *áarithmos*, dado que éstos cumplen con la función de *péras*, esencia necesaria de toda producción). Como veremos en esta sección, el *áarithmos* platónico cumple una función importante en la determinación ontológica, coincidiendo por tanto con *péras* y haciendo posible interpretarlo como una condición esencial de la génesis. En este sentido, podemos decir que la segunda *metrētikē*, cuando es interpretada metafísicamente, es o está ligada a la matemática, siempre y cuando entendamos que se trata de la matemática ontológica cuya explicación, al parecer, Platón reservaba para su enseñanza oral.<sup>768</sup>

Por otra parte, en el caso de la política empírica -carente del saber superior- ésta debía caracterizarse por una *metrētikē* orientada a producir entes medidos, pero difícilmente podría asociarse a aquella matemática paradójica de Platón. Baste para ello recordar la forma como se expresa el Protágoras platónico, al afirmar que su enseñanza política no incluye materias teóricas por considerarlas irrelevantes respecto del objetivo práctico. A lo sumo la matemática vulgar o teórica tradicional (coincidente con la primera *metrētikē*) tendría un rol como *páregra*, en el sentido en el que Platón lo explica en *República* y que no es, por supuesto, importante para la filosofía ni la política.

Por último, debemos recordar que en este capítulo hemos venido sosteniendo que Platón ofrece una *descripción polarizada y gradual de la metrētikē*. Esto implica que de ella podemos tener una lectura metafísica y esencialista propia del sabio, pero también una interpretación pragmática. Esta última parece implicar ciertas inconsistencias respecto a la postura metafísica de Platón, pero lo cierto es que el “segundo recurso” se muestra ambivalente: por un lado apunta a la naturaleza “decadente” de la realidad, debida a su

---

<sup>768</sup> En relación a la enseñanza oral, nuestra postura es moderada. Creemos pertinente partir de lo que los textos de Platón nos dicen acerca de los límites relativos de la escritura, y a partir valorizar prudentemente los testimonios indirectos sobre la enseñanza oral. En relación a opiniones contemporáneas sobre el tema, cfr. MIGLIORI, Maurizio. 1002. “La scuola di « Tubinga-Milano » per una nuova imagine in Platone”. *Il cannocchiale. Rivista di studi filosofici*. No 1, Gennaio – aprile; pp. 121- 142. En cuanto a los testimonios indirectos antiguos, Cfr. Aristóteles, *Metaph.* 987b20-988a17.

componente material.<sup>769</sup> Por otro lado, se hace evidente que hay una gradualidad, y que la dirección se puede invertir, es decir, no solo se da el descenso, sino también es posible el ascenso hacia lo mejor. El segundo recurso es así planteado en atención a la política empírica y a la ausencia del filósofo o, más fundamentalmente, en vistas de un “ahora” tan empobrecido en su *éthos* y *paidéia*, que impide reconocer la importancia y pertinencia del filósofo para la *pólis*. Desde nuestro punto de vista, es la política científica la que indudablemente defiende Platón. Pero nos parece interesante su consideración del “segundo recurso”, no sólo como un “mal menor” aceptado a disgusto, por las aparentes inconsistencias en que incurriría. Sugerimos por tanto, una vez más, que esta “segunda navegación” tiene un valor positivo, porque da cuenta de la transición entre lo perfecto y lo empíricamente existente. El “segundo recurso” pertenece al plano de *Tò métrion*, más precisamente, al nivel de la génesis de *to métrion* y, en tanto “momento” de la mediación, permite entender la realidad como gradualizada y no fracturada mecánicamente.

En suma, nuestra hipótesis central es que Platón si “matematiza la *práxis*” pero esto no debe ser interpretado asumiendo que por ‘matemática’ nos referimos a la matemática corriente en tiempos de Platón –la de Teodoro– o a una matemática parecida a la moderna inaugurada por Galileo y Descartes. Se trata más bien de la matemática metafísica de Platón, aquella cuya clave es el número (*áarithmos*) sólo en tanto éste encarna del modo más evidente la identidad entre ser, determinación y relación. En esta línea interpretativa, entonces, la segunda *metrētikē* coincide con la matemática, pero no con aquella que mide las magnitudes relativamente entre sí (que corresponde a la primera *metrētikē*), sino a la que mide el exceso y el defecto en vistas al estándar de la medida natural. Con esto se vuelve, por supuesto, a una política “esencialista”.

#### **6.4. EXCURSO SOBRE LA MATEMÁTICA ONTOLÓGICA.**

Con el fin de esclarecer nuestra sugerencia de que, al fin de cuentas, Platón si “matematiza la política”, pretendemos en este breve excursus explorar a qué clase de matemática se refiere y por qué la considera relevante para la política. Recurriremos a los textos de Platón, evitando la *doctrina oral*, dado que por su naturaleza es de difícil determinación y no podemos entrar a resolver aquí el problema.

##### **6.4.1. Superación de la matemática tradicional por una matemática ontológica.**

En la *República* Platón afirma con claridad que la condición para que un filósofo pueda gobernar la *pólis* es que domine no sólo las artes musicales, gimnásticas y bélicas sino, de modo imperativo, que curse un plan de estudios de matemática avanzada, el cual habrá de ser coronado con la disciplina dialéctica. La finalidad de estos dos últimos es “ascender al

<sup>769</sup> Diversos autores se manifiestan respecto de lo que puede ser percibido como contradicción, ambigüedad o confusión, es decir, el hecho de que Platón no habla del ‘político’ en una sola dimensión o sentido. Lane, por ejemplo, considera que Platón ofrece dos aspectos de la utopía: el ideal y el real. La política ideal es presentada como estrictamente teórica y objetiva, mientras que la segunda aparece como “not exhausted by the political ideal. Rather we find a new angle on utopia from the outside, in the development of an extended account of the politically imperfect” (Lane: 1995: 276). La forma de expresión de Lane parece indicar que se trata de dos planos totalmente extrínsecos el uno respecto del otro. Por ello propone entender la relación entre lo “real” y lo “ideal” con el concepto de *mimesis* que, en nuestra opinión, es efectivamente mencionado por Platón, pero no en términos de propuesta. Esta, más bien, consiste en la expresa formulación del “segundo recurso”, el cual entra en juego en condiciones de ausencia de la política perfecta y presencia de una política empírica, imperfecta. Así, nos parece mejor evitar el discurso de lo Ideal/real, para reemplazarlo por los extremos eidético-empírico, para referirnos a los dos polos de una misma realidad dentro de los cuales se tensa la política según Platón.

verdadero Ser” (R. 521c).<sup>770</sup> La forma como Platón presenta su punto de vista, en diálogo con el aprendiz Glaucón, puede generar la impresión de que los estudios matemáticos son exigidos como un mero entrenamiento en el pensamiento abstracto, es decir, únicamente como medio para conseguir un objetivo final que sería la visión del Ser:

convendría implantar por ley esta enseñanza e intentar persuadir a quienes vayan a participar en las más altas funciones de la ciudad para que se acerquen a la logística y se aplique a ella no de una manera superficial, sino hasta que lleguen a contemplar la naturaleza de los números con la sola ayuda de la inteligencia y no ejercitándola con miras a las ventas o compras como los comerciantes y mercachifles, sino a la guerra y a la mayor facilidad con que el alma misma pueda volverse de la generación a la verdad y la esencia. (R. 525c)

Visto de este modo, el contenido en sí mismo de los estudios matemáticos sería en realidad extrínseco e irrelevante a la comprensión del Ser y la verdad. Pero semejante impresión es errónea. Una lectura detenida de los pasajes pertinentes muestra que los estudios matemáticos no se realizan únicamente por sus efectos colaterales ni como instrumento descartable una vez se llegue a la dialéctica, sino que su contenido está intrínsecamente relacionado con el Ser e incluso puede ser parte de la estructura del Todo que hay que comprender. Es cierto que estos estudios tienen una *dýnamis* propia que les hace idóneos para fomentar el pensamiento abstracto y facilitar la meta de “tocar la esencia emergiendo del mar de la generación” (R. 525a). Ello es así porque obligan a pensar sobre objetos inteligibles, no sensibles.<sup>771</sup> En el caso de la matemática, por ejemplo, se afirma que ella lleva a “preguntar qué cosa es la unidad en sí, y con ello la aprehensión de la unidad será de las que conducen y hacen volverse hacia la contemplación del Ser.” (R. 524e).<sup>772</sup> Es verdad también que algo similar dirá de las disciplinas restantes, como la geometría. Esta “... es cultivada con miras al conocimiento de lo que siempre existe, pero no de lo que en algún momento nace o muere” por tanto, está en capacidad de “... atraer al alma hacia la verdad y formará mentes filosóficas que dirijan hacia arriba aquello que ahora dirigimos indebidamente hacia abajo” (R. 527b). Una cosa es clara, los estudios de matemática de hecho son idóneos para atraer al alma hacia la contemplación del verdadero ente (μάθημα ψυχῆς ὀλκὸν ἀπὸ τοῦ γιγνομένου ἐπὶ τὸ ὄν) (R. 521d), pero esto no significa que carezca de funciones menores.<sup>773</sup>

Para demostrar lo que acabamos de afirmar es crucial notar las observaciones de Platón. Estos estudios matemáticos, *de facto*, no son llevados correctamente, es decir tal como él concibe que deberían serlo: “nadie se sirve debidamente de él <el cálculo> a pesar de que es absolutamente apto para atraer hacia la esencia” (R. 523a). Los que actualmente estudian estos temas lo hacen de manera no profesional (R. 525c), poco intensa (ἀσθενῶς R. 528b). En cuanto a la astronomía, pero también como punto generalizable a otros estudios matemáticos, Platón señala irónicamente que el primer error es interpretar literalmente la metáfora espacial, pensando que hay que colocar los ojos en los astros, “mirando hacia arriba con la boca

<sup>770</sup> “τοῦ ὄντος οὕσαν ἐπάνοδον” (R. 521c).

<sup>771</sup> “... porque eleva al alma muy arriba y la obliga a discurrir sobre los números en sí no tolerando en ningún caso que nadie discuta con ella aduciendo números dotados de cuerpos visibles o palpables” (R. 525d)

<sup>772</sup> El texto dice “ousían” (R. 524e)

<sup>773</sup> Respecto del lado utilitario de estos estudios, afirma Burnyeat: “Plato is not serious about justifying the study of arithmetics on grounds of practical utility” (2000: 9). Este autor muestra de modo fundamentado cómo el objetivo de los estudios matemáticos no puede ser considerado un mero “mental training”, sino que es crucial en la comprensión de la estructura objetiva (moral) de la realidad.

abierta”.<sup>774</sup> Obviamente, se trata de “mirar” con los ojos del alma hacia lo que es superior onto-lógicamente hablando. Los estudios deben ser más intensos y profundos para ser capaces de girar totalmente la mirada del alma hacia todo un nuevo tipo de objetos. El segundo gran error es no tener una correcta estimación de estos estudios pensando que su mayor valor es la utilidad pragmática. Como ya se dijo, su verdadero valor, más que “utilidad”, está en que éstos conectan con el verdadero Ser. Hasta aquí, es cierto, la objeción se refiere al no encaminar estos estudios hacia la captación de lo inteligible. Pero, yendo más allá, es posible argüir que los objetos mismos de la matemática son parte constitutiva del Ser que ha de conocerse.<sup>775</sup> La intensidad y profundidad que se exige de estos estudios bien pudiera estar ligada a este reclamo de cesar de ver los entes matemáticos tal como se hace en la matemática corriente. Esta observación tiene sentido, pues es consistente con la descripción que hace de la matemática en el símil de la línea. Allí Sócrates expone los dos fragmentos del sector cognoscible (*dianoia* y *nous*): “... partiendo de hipótesis, y encaminándose así, no hacia el principio, sino hacia la conclusión; y la segunda, partiendo también de una hipótesis, pero para llegar a un principio no hipotético...” (R. 510b). Glaucón confiesa no entender (pues piensa según el esquema de la matemática tradicional y su rol utilitario). Por ello Sócrates debe mostrar cómo proceden normalmente los matemáticos. Ellos asumen sus entidades como si fueran existentes, pero no como lo que realmente son, es decir, como hipótesis: “... procediendo igual que si las conocieran, y no se creen ya en el deber de dar ninguna explicación ... con respecto a lo que consideran evidente para todos...” (R. 510c). Según la auto comprensión de la matemática griega corriente al tiempo de Platón, al matemático le basta dar por existentes sus objetos.<sup>776</sup> Sin embargo, esto no implica que Platón se proponga criticar a los matemáticos “normales” –en el sentido kuhiano del término- ni su comprensión “normal” de la matemática. A quien sí critica es a los filósofos, sobre todo si son académicos, es decir, proyectos de “rey-filósofo”, pues ellos deben estar dispuestos a dar ese paso que implica superar la concepción tradicional de la matemática. Así, lo que es procedimiento normal para el matemático corriente no debe serlo para el académico, pues implicaría una cortedad de visión y, por tanto, una pérdida del *sentido ontológico de la matemática misma*. Los matemáticos tradicionales asumen la existencia de sus objetos sin más. Los filósofos, al contrario, al tomarlos como hipótesis pueden destruirlas buscando el fundamento de éstos y su verdadera realidad. El pasaje citado sobre el segmento cognoscible sugiere que lo matemático tiene una naturaleza sui géneris, desconocida por la costumbre de “asumir su existencia” sin investigar. Por otra parte, sugiere que el razonamiento quizá va en dirección de una construcción sistemática de la realidad. Que los objetos de la matemática tengan en Platón importancia metafísica es una conjetura que se ve reforzada por la opinión de Aristóteles, quien afirma que Platón no identifica ingenuamente los números con las cosas, como los pitagóricos (*Metaph.* 987b), pero en tanto afirma que son intermediarios entre las Formas y las cosas sensibles, podemos inferir que deben cumplir un

---

<sup>774</sup> R. 529c.

<sup>775</sup> Burnyeat es uno de los intérpretes que cree ver que el contenido de la matemática es una parte constitutiva de la comprensión ética de Platón y que es, por tanto, no neutral (cfr. Burnyeat: 2000: 103).

<sup>776</sup> La descripción que ofrece Platón en el pasaje 510a ss. coincide con el procedimiento común de la matemática de su tiempo, el cual se ve todavía reflejado en los *Elementos* de Euclides. Burnyeat analiza por ello pasajes de los *Elementos* para mostrar que la descripción de Platón en *República* corresponde a algo familiar, un “puro hecho”, el de la matemática corriente (cfr. Burnyeat: 2000: 41). Lo característico es pues el método “hipotético”: Euclides se limita a ofrecer definiciones sin elucidación ni recuento, por tanto no afronta su significado ni si son verdaderas o no (p. 25). A juzgar por Euclides, es un hecho, dice Burnyeat, que los matemáticos no necesitan ni le interesan las Formas (p. 33).

rol ontológicamente constitutivo. Además, dice el *Estagirita* que para Platón las Formas son las causas de las cosas, por lo que sus elementos deben serlo también de las cosas. Pero los elementos de las Formas son lo Ilimitado (Lo Grande y lo Pequeño) y el Límite (Uno), siendo los *arithmoí* derivados de lo Grande y Lo Pequeño por participación de lo Uno. Así, los números resultan siendo causas de las cosas ( $\tau\acute{o}\ \tau\omicron\upsilon\delta\ \acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\omicron\upsilon\delta\ \alpha\iota\tau\iota\omicron\upsilon\varsigma\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\iota\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}\varsigma\ \acute{\omega}\sigma\alpha\acute{\upsilon}\tau\omega\varsigma\ \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\omicron\iota\varsigma$  – *Metaph.* 987b).

Si esta conjetura es válida, será crucial dar crédito al pasaje de la línea, donde se indica que lo que es asumido como evidente en la matemática debe ser puesto en cuestión por la dialéctica para ascender al principio. Esto lleva a preguntar, por ejemplo, qué es el número en sí y, ulteriormente, a re-describir la matemática desde una nueva perspectiva, más profunda y mejor fundada. No se trata de ninguna ruptura, sino de inscribir a la matemática tradicional en la óptica más amplia de la dialéctica y del *Nous*, con lo cual queda redefinida y sus objetos aparecen como nuevos.<sup>777</sup> Es de ese modo que puede comprenderse que los estudios matemáticos no sean simplemente un medio o instrumento para acceder a un contenido extrínseco a ellos, sino más bien componentes intrínsecos de la verdad misma, más amplia y totalizante. Sucede, únicamente, que para comprender esto los estudios matemáticos tienen que ser observados “retrospectivamente”, desde la cúspide del principio supremo. En efecto, una vez que se ha entrado en el razonamiento dialéctico, se procede

considerando las hipótesis no como principios, sino como verdaderas hipótesis, es decir, peldaños y trampolines que la eleven hacia lo no hipotético, hasta el principio de todo, y una vez haya llegado a éste, irá pasando de una a otra de las deducciones que de él dependen hasta que de ese modo descienda a la conclusión sin recurrir en absoluto a nada sensible, antes bien, usando solamente de las ideas tomadas en sí mismas, pasando de una a otra y terminando en las ideas. (R. 511b-c)

Parece evidente según la cita que lo matemático ha de quedar engarzado en el encadenamiento deductivo desde los principios y, por tanto, que los objetos que el matemático se limitaba a asumir serán ahora colocados en sus fundamentos y esclarecidos en su precisa naturaleza y justo valor. Desde este punto de vista, no hay ruptura entre matemática y dialéctica, pero si se establece una relación de fundamentación.<sup>778</sup> Conjeturamos entonces que los objetos, contenido de las disciplinas matemáticas, cuando son bien comprendidos –desde la dialéctica y el *Nous*– son percibidos como parte constitutiva de la realidad, cuyo sistema teórico Platón está describiéndonos en estos pasajes. Este sistema es el que debe conocer el filósofo auténtico y sobre cuya base puede reclamar legítimamente el gobierno de la *pólis*. El filósofo académico no debe cometer el error de Calicles, dejar que el equilibrio geométrico se le escape.

Insistimos pues en la idea de que el contenido de las disciplinas matemáticas no tiene por qué ser entendido como irrelevante con respecto a la definición de la realidad, sino como su sustancia misma, como parte constitutiva del ser a aprehender, solo que para comprenderlo es necesario captar la conexión sistemática de las mismas disciplinas entre sí y con el principio

<sup>777</sup> Mathematics is not denied, but placed (Burnyeat: 2000: 42).

<sup>778</sup> ‘The education of the rulers is mathematical in one sense or the other, all the way to the top. The famous image of dialectic as the coping stone ( $\theta\rho\iota\gamma\kappa\omicron\varsigma$ ) of the curriculum (534e) implies the completion of a single, unified building, not a transfer to different subjects in a different building’ (Burnyeat: 2000: 46)

supremo del ser (Bien). Esto sería así si es que la comprensión de lo real requiere del conocimiento de sus estructuras formales e inteligibles, de las cuales una matemática compleja podría dar cuenta. Platón nos lo confirma cuando evalúa el todo de estos estudios matemático-dialécticos: “Y yo creo ... con respecto al estudio de todas estas cosas que hemos enumerado, que, si se llega por medio de él a descubrir la comunidad (*koinonía*) y afinidad (*suggeneia*) existente entre unas y otras y a colegir el aspecto en que son mutuamente afines, nos aportará alguno de los fines que perseguimos y nuestra labor no será inútil; pero en caso contrario lo será “ (R. 531c-d). Esto nos recuerda que se trata de estudios matemáticos en plural. Normalmente se lee el pasaje 511a ss. como si se tratara sólo de aritmética y geometría, pero no menos importantes son la estereometría, astronomía y armonía. De todas ellas Platón predica una comunidad que debe ser descubierta y nos invita a investigar en qué radica su afinidad.<sup>779</sup> No cabe duda de que Platón supone una conexión sistemática entre las disciplinas, de otro modo no se tomaría el trabajo de componer un pasaje donde, enumerándolas, “comete el error” de mencionar la astronomía *antes* de la estereometría. Como decíamos, en este contexto la presentación de las disciplinas matemáticas parece ser algo más que una rutinaria enumeración ordinal. La logística o cálculo aritmético es descrita como lo más común (*koinón* - R. 522c), como el presupuesto mínimo de lo que implica ser un ente humano racional (cfr. 522e) y, por tanto, lo primero aprendido y enseñado, la *mathemata* más fundamental en nuestra concepción de lo real. La segunda (R. 526c) es la geometría que trata de la *deutera aixe* (R. 528b), la segunda dimensión; la tercera, la estereometría, trata de la tercera dimensión (*tríte áuxe* – R. 528b) y así sucesivamente. Pero al enumerar Sócrates había mencionado en tercer lugar a la astronomía en lugar de la estereometría, error calculado que Glaucón no percibe porque está más entusiasmado en buscarles utilidad práctica a todas. El pasaje subsiguiente reflexiona sobre este error didáctico: “Después de las superficies... tomamos el sólido que está ya en movimiento sin haberlo considerado antes en sí mismo. Pero lo correcto es tomar inmediatamente después del segundo desarrollo el tercero. Y esto versa, según creo, sobre el desarrollo de los cubos y sobre lo que participa de profundidad” (R. 528b). Luego Sócrates explica porqué sucedió esta alteración: “Es que... el querer exponerlo todo con demasiada rapidez me hizo ir más despacio. Pues a continuación viene el estudio del desarrollo en profundidad; pero como no ha originado sino investigaciones ridículas, lo pasé por alto (*υπεβαινω*) y, después de la geometría, hablé de la astronomía, es decir, del movimiento en profundidad” (R. 528d).<sup>780</sup> Es claro que la construcción del pasaje obedece al fin de llamar la atención acerca del tema del orden que no debe ser transgredido (*υπερβαινω*). Y, si existe un orden donde lo anterior es presupuesto de lo posterior, ello implica, obviamente, que se está tratando con una conexión sistemática (R. 528d).

Todo parece indicar entonces que Platón piensa en la naturaleza constructiva y sistemática con la cual los objetos de estas disciplinas se van articulando desde lo más simple hacia lo más complejo. La astronomía, cuarta disciplina, ciencia de los sólidos en movimiento, tiene como presupuesto –que no puede ser “transgredido” (*υπερβαινω*) a la ciencia de los sólidos tomados en sí mismos (R. 528b). La estereometría es pues una de las ciencias matemáticas

<sup>779</sup> Hay una progresión sistemática entre estas disciplinas, a dos de las cuales (astronomía y armonía) Platón denomina explícitamente *adelphai* (hermanas) (R. 530d).

<sup>780</sup> Obsérvese que si Sócrates ofrece como explicación añadida el haber pasado por alto la estereometría “por sus investigaciones ridículas”, no lo hace porque esté en contra de la materia en sí, sino de la forma inadecuada como se ha venido desarrollando.

que guardan familiaridad con el ser y la verdad. Platón observa que los estudios estereométricos no han sido todavía desarrollados adecuadamente y ofrece diversas razones que pueden sonar extrañas.<sup>781</sup> Por ejemplo esgrime que las ciudades no les rinden el honor que deben a esta disciplina, que es investigada de modo débil en razón de su dificultad, que los investigadores necesitan un buen director pero, de haberlo, no lo siguen por arrogantes (cfr. *R.* 528b). Estas expresiones transparentan el disgusto de Platón porque los estereómetras no son capaces de vislumbrar las implicaciones metafísicas radicales que él mismo percibía con seguridad.

Por último, a la estereometría le sigue la teoría de la armonía y, como coronación de los estudios, la dialéctica. Es ella la encargada de alcanzar la visión sinóptica, por eso “...no hay ninguna otra disciplina que pueda ser justamente colocada por encima de ella” (*R.* 534e). Es ésta la que hace el recorrido de las disciplinas matemáticas tal como se ha indicado anteriormente en la *República*, es decir, tomando los supuestos de estas disciplinas, ya no como cosas existentes, sino como puntos de partida para remontarse hasta el principio, único desde el cual pueden ser justificadas y colocadas en perspectiva.

Explicaremos lo sugerido arriba. En primer lugar el paso hacia la dialéctica se da en continuidad con las disciplinas matemáticas, no implica un corte y esto creemos que se lee con facilidad en la *República*. De otro modo estaríamos sosteniendo la tesis que interpreta a las matemáticas como instrumento para el *mental training* y nada más.<sup>782</sup> Primero la matemática ha tenido que ser estudiada dianoéticamente, pensando en los objetos invisibles y dándolos por supuestos. Ahora se trata de recomenzar ese recorrido, pero no ya asumiendo los objetos ingenuamente, sino desde el punto de vista de la “vigilia”, es decir, el de la dialéctica. Citamos un pasaje extenso por su valor en cuanto muestra la naturaleza del sistema científico tal como Platón lo concibe:

<Las disciplinas matemáticas> ... de las que decíamos que aprehendían algo de lo que es, es decir, la geometría y las que le siguen, ya vemos que no hacen más que soñar con lo que es, pero que serán incapaces de contemplarlo en vigilia mientras, valiéndose de hipótesis, dejen estas intactas por no poder dar cuenta de ellas. En efecto, *cuando no se conoce el principio* y la conclusión y parte intermedia están entretejidas con lo que uno no conoce, ¿qué posibilidad existe de que una semejante concatenación llegue jamás a ser conocimiento? (*R.* 533b-c)

Es la dialéctica, con su poder crítico, la que “... echando abajo las hipótesis, se encamina hacia el principio mismo para pisar allí terreno firme (...), utilizando como auxiliares en esta labor de atracción a las artes hace poco enumeradas, que, aunque por rutina hemos llamado

<sup>781</sup> “The thing which Plato regarded as not yet having been investigated is not stereometry in general, but rather, more specifically, the problems concerning ‘the growth into cubes and everything that partakes in depth’.” (Izumi: 2012: 3). Puede que Izumi tenga razón al afirmar que el pronombre *tauta* del pasaje *R.*528b5 puede referirse al “aumento de los cubos”, en vez de a la estereometría pero creemos que ello no afecta el hecho de que Platón sentía que la estereometría en su conjunto iba por mal camino. Una disciplina como ésta tiene implicaciones cosmológicas, como muestra en el *Timeo*, pero al parecer Platón gritaba en el desierto. En todo caso, que Platón pensara allí en el tema específico de la duplicación del cubo no impide la interpretación mencionada.

<sup>782</sup> A favor de la continuidad opine Burnyeat: “The education of the rulers is mathematical in one sense or the other, all the way to the top. The famous image of dialectic as the coping stone (θρυγκός) of the curriculum (534e) implies the completion of a single, unified building, not a transfer to different subjects in a different building” (Burnyeat: 2000: 46)



muchas veces conocimientos, necesitan otro nombre que se pueda aplicar a algo más claro que la opinión, pero más oscuro que el conocimiento” (R. 533c-d).

Al mencionar la necesidad de una conexión intrínseca entre el *archē*, el medio (*metaxí*) y la conclusión (*télos*), que no sea una mera *homología* o acuerdo extrínseco, sino intrínseco, razonado y *mediatizado*, sale a luz la importancia de su concepción sistemática. Esta descripción del *métodos* prueba que Platón está lejos de considerar el contenido de los saberes particulares como *páregra* e instrumentos extrínsecos, sino más bien partes de una *σμπλωκή*. La pregunta del pasaje ya citado: “...cuando no se conoce el principio y la conclusión y parte intermedia están entretreídas con lo que uno no conoce, ¿qué posibilidad existe de que una semejante concatenación llegue jamás a ser conocimiento?” (ὅ γὰρ ἀρχὴ μὲν ὃ μὴ οἶδε, τελευτὴ δὲ καὶ τὰ μεταξύ ἐξ ὃ μὴ οἶδεν συμπλέκεται, τίς μηχανὴ τὴν τοιαύτην ὁμολογίαν ποτὲ ἐπιστήμην γενέσθαι; - R. 533c) denota menosprecio a una descripción mecánica y desintegrada y quizá ironiza respecto de los “mecanismos” que pretenden mostrar la mediación entre las partes, siendo en realidad composiciones superficiales e inorgánicas, desde el punto de vista real, así: Para quienes carecen de entrenamiento dialéctico, la sistematicidad de la conexión permanecerá oculta o será captada oscura y oníricamente. El hecho de que ellas sean “auxiliares” en la elevación a lo abstracto no implica pues que su contenido no sea *a la vez* sustantivo. Dan cuenta de lo que afirmamos algunas expresiones que citamos a continuación. En R. 533a se dice que la dialéctica es capaz de llegar a la “verdad en sí”, “a quien sea conocedor de lo que ha poco enumerábamos, y no es posible llegar a ello por ningún otro medio”. Lo que “ha poco enumerábamos” son las disciplinas matemáticas. Esta frase evidencia que estas disciplinas son requisito de comprensión, no meramente entrenamiento formal. Por otro lado, en 533b Platón afirma de ellas que “aprehendían algo de lo que es”. Para que esto que captan sea evidente y completo es necesario “aprehender de manera sistemática lo que es cada una de ellas” y esta tarea, precisamente, la realizará la dialéctica. Con lo dicho, podemos estar de acuerdo con la opinión de Myles Burnyeat acerca de que las matemáticas no son criticadas por Platón, sino más bien puestas en su verdadera dimensión, que es por cierto ontológica.

En segundo lugar, la dialéctica se remonta hasta el principio y luego regresa deductivamente, con lo cual podemos sospechar que se realiza una reconstrucción lógica del orden concatenado de fundamentación de las disciplinas matemáticas, enganchándolas en el principio supremo que es el Bien. Es como retorno desde el Bien hacia los niveles “inferiores” del conocimiento inteligible que se reconoce, retrospectivamente, la afinidad de las disciplinas matemáticas. Enfocadas al final de los estudios, los objetos de estas disciplinas aparecen como elementos con los cuales es posible construir una imagen teórica del mundo, en analogía con la forma como los pitagóricos razonaban: punto, línea, figura, sólido, sólido en movimiento. Algo de esta conexión sistemática puede vislumbrarse a partir del siguiente pasaje aristotélico:

Además, al lado de lo sensible y de las Especies, admite [Platón] las Cosas matemáticas como entes intermedios, diferentes, por una parte, de los objetos sensibles por ser eternas e inmóviles, por otra, de las Especies, por ser muchas semejantes, mientras que la Especie misma es sólo una en cada caso. Y, puesto que las Especies son causas para las demás cosas, creyó que los elementos de aquéllas eran elementos de todos los entes. Así, pues, como materia, consideró que eran principios lo Grande y lo Pequeño, y como substancia, el Uno; pues a partir de aquéllos, por participación del Uno, las Especies eran los números. Al enseñar

que el Uno es substancia, y que no se dice Uno lo que es otra cosa, su doctrina era semejante a la de los pitagóricos y, al admitir que los números eran las causas de la substancia para las demás cosas, enseñaba lo mismo que ellos. Pero el poner la Díada en lugar del Infinito como Uno y el hacer lo Infinito a partir de lo Grande y lo Pequeño, le eran propios. (Aristot. *Metaph* 987b15-25)

También es cierto que la conexión sistemática visible en la cita de arriba se da entre los “principios” metafísicos mientras que aquella a la que apuntamos en estas líneas es la que existe entre las disciplinas matemáticas, en tanto cada una es una dimensión específica de *tá mathēmata* en general, y en cuanto se relacionan entre sí en términos de presupuestos la una de la otra, como quedó sugerido en el pasaje sobre el *hyperbainō*. Esa secuencialidad revela la naturaleza constructiva de la “afinidad” señalada, pues la primera disciplina (aritmética) será el presupuesto de una progresiva arquitectura del todo. El que recorre estas disciplinas matemáticas lo hace al modo de la *dianoia*, pero es un razonamiento “ciego” que sólo al llegar al bien adquiere la lucidez. En efecto, es desde este principio que puede reconstruir el *corpus* de las disciplinas en su entronque sistemático y, tal vez, en un mismo golpe, obtener una *theōria* clara y completa sobre la totalidad de lo existente. Porque éste es el punto relevante: el sistema que se deduce necesariamente del Bien es la estructura inteligible de lo real. De otro modo no tendría sentido la insistencia de Platón en el *requisito de captar las disciplinas matemáticas como afines (suggené) entre sí*: por medio de esos altos estudios se debe llegar a “descubrir la comunidad y afinidad existentes entre una y otras y a colegir el aspecto en que son mutuamente afines” (R. 531cd). No sólo se debe captar la *koinonía* y hermandad entre ellas sino entre ellas y el Ser o el Bien. El dialéctico comprende la “progresión” con la cual se articulan estas disciplinas, que no por casualidad son “afines”, en tanto distintas manifestaciones de *tá mathēmata*. Son estas disciplinas las que se articulan como si fueran los elementos necesarios de una *theōria* del *kósmos* que, tomando a la aritmética como “el nivel más bajo de articulación de lo que es objetivamente existente”<sup>783</sup>, asciende hacia una teoría cada vez más articulada, más compleja y por tanto más rica en determinaciones. El nivel más elevado de esta articulación se alcanza con la armonía, disciplina que por tanto presupone lógicamente a las anteriores. Obviamente, no comprenderemos nada de esto si entendemos las disciplinas matemáticas con la actitud que parece tenían los interlocutores de Platón, a saber, como “amantes de espectáculos” o *philodóxoi*, es decir, con los oídos atentos al sonido musical o “mirando hacia arriba con la boca abierta”. El requisito es entender todas las disciplinas matemáticas como absolutamente abstractas. El verdadero trato con la astronomía, por ejemplo, implica retirar los ojos del cielo (R. 530c), y la verdadera armonía implica desatender al sonido. No se trata de dar guerra a las cuerdas y torturarlas ajustando clavijas (cfr. R. 531b), ni hacer como los pitagóricos, quienes “... buscan números en los acordes percibidos por el oído; pero no se remontan a los problemas ni investigan qué números son concordes, cuáles no, y por qué lo son los unos y no los otros” (R. 531c).

<sup>783</sup> “... mathematics provides the lowest-level articulation of the World as it is objectively speaking” (Burnyeat: 2000: 22). Aquí el autor se refiere a la matemática en general, incluyendo todas las disciplinas específicas afines. Esta matemática, como un todo, es el nivel más bajo en relación a la dialéctica, pues aquella constituye el presupuesto o antecedente a la captación completa y lúcida del Bien. En ese sentido, es parte constitutiva de la comprensión moral de la realidad.

Los estudios matemáticos así delineados sorprenden tanto a contemporáneos de Platón como a nosotros. Glaucón los describe como “una diferencia absoluta” respecto de las anteriores prácticas (R. 527e), “una tarea mayor que la que ahora se realiza” (R. 530c), propia de un genio (R. 531c), “un enorme trabajo” (R. 531d). Al comentarlas, Burnyeat describe a la astronomía y la armonía “de lo invisible” como de “dos enigmas por resolver”.<sup>784</sup> Pero es claro que para Platón pertenecen a la mentada conexión sistemática y que así conforman una teoría sobre lo real. Por eso el objetivo de la educación filosófica es transmitir estos estudios “... reunidos en una visión general de las relaciones que existen entre unas y otras disciplinas y entre cada una de ellas y la naturaleza del ser” (R. 537c).

Con respecto al último grado, la armonía, nos confirma diciendo que “... es un estudio útil... para la investigación de lo bello y lo bueno” (R. 531c). No se trata, pues, de mera “música”, en el sentido del arte de la producción del sonido armónico, sino es algo que va más allá, su alcance es metafísico. Aunque la descripción es escueta, es claro que tiene que ver directamente con la concepción platónica de lo real en términos de estructuras proporcionadas. Las armonías sonoras, que dependen de razones proporcionales, son sólo una expresión particular de la armonía en general, que es aquello que le interesa a Platón debido a su concepción de lo real como *kósmos* y de éste como orden bello y bueno en virtud de la estructura proporcionada de sus componentes.<sup>785</sup> Si esto es así, se comprende por qué la teoría musical más abstracta y universal, en tanto teoría general de la proporción, podría funcionar como la disciplina matemática de mayor alcance metafísico. Habrá que esclarecer entonces en qué sentido esta disciplina tiene una importancia general en la articulación metafísica de lo real. Por lo pronto, el *Filebo* debe dar algunas pistas. Allí, al hilo de una investigación sobre la estructura de la vida buena, se descubre que la clave de la misma reposa en la mixtura de *péras* y *ápeiron*: lo medido “pone fin a la oposición de los contrarios” y “... al imponerles un número los hace proporcionados y concordantes” (σύμμετρα δὲ καὶ σύμφωνα ἐνθεῖσα ἀριθμὸν ἀπεργάζεται – *Phlb.* 25e). Esta determinación no se realiza al azar, sino según el *áarithmos*, encargado de entrelazar proporcionalmente los componentes. Así, de la justa combinación (ὁρθὴ κοινωνία) de *péras* – *ápeiron* nace, por ejemplo, la salud de los cuerpos vivos (cfr. *Phlb.* 25e). En virtud de esta mezcla proporcional, el ente en cuestión puede ser categorizado como bello o bueno: “Vemos, pues, que el poder del bien se ha refugiado en la naturaleza de lo bello (ἢ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν) pues la medida y la proporción realizan por todos lados la belleza y la virtud (μετρίότης γὰρ καὶ συμμετρία κάλλος δῆπου καὶ ἀρετὴ πανταχοῦ συμβαίνει γίγνεσθαι – *Phlb.* 64e).

De lo anteriormente dicho queremos deducir que la armonía, última de las ciencias matemáticas, al ser re-interpretada dialéctica y sistemáticamente, aparece como central en la comprensión de que lo real implica orden y proporción, los cuales dependen de la presencia articuladora y determinadora de *péras*. El límite, a su vez, se interpreta a través de la medida (*áarithmos*) según la indicación del *Filebo*. Nos parece evidente que, siendo la armonía o proporción, numéricamente cifrada, parte clave de la estructura de la realidad, la teoría matemática de la armonía o proporción debía ser una disciplina metafísica fundamental.

<sup>784</sup> Burnyeat: 2000: 12.

<sup>785</sup> Sostenemos lo dicho aquí con el ojo puesto en el *Timeo*. Este diálogo nos ofrece el apoyo textual a la idea de la realidad cósmica como armonía y proporción.

Si todo es como decimos, tiene razón Burnyeat al sugerir que Platón permite al lector inferir que el debate dialéctico sobre la fundamentación conceptual de la matemática es, él mismo, en un nivel abstracto, una discusión sobre el mundo tal como es objetivamente. Si nuestra interpretación es adecuada, cabe recordar que es crucial entender dicha articulación conceptual del mundo no como matemática en sentido corriente, meramente cuantitativo, sino como una teoría matemática capaz de incluir el valor moral —no por gusto está presidida por el Bien— y como una teoría “musical” —entendiendo por música la teoría universal de la proporción. Pero entonces surge la pregunta: ¿cómo la matemática así entendida puede ofrecer semejante visión de la totalidad? En la anterior cita de *R.* 531c Platón afirma que la cúspide sistemática de los estudios matemáticos es la armonía y que ésta —en conjunto con las otras partes del sistema— nos lleva a lo bello y bueno. Es de suponer que la entrada en la dialéctica podrá aclarar mejor en qué sentido la armonía matemática se conecta con el Ser, el Bien y la Belleza. Obviamente, nosotros no podemos emprender aquí ese vasto recorrido, pero queremos esbozar una aproximación al rol de la armonía. Nuestra hipótesis es que una visión matemático-moral del mundo sólo podría ser ofrecida por la matemática en su nivel más universal y fundamental, que es la mentada armonía.<sup>786</sup> Desde sus cimientos, la matemática es una ciencia de relaciones y proporciones de tipo aritmético, geométrico, astronómico y musical. Platón ha exigido que liberemos estos contenidos de la materia sensible, lo cual implica aproximarse a relaciones y proporciones puramente abstractas e inteligibles. Cuando se suprime lo sensible (audible, visible, tangible) quedará la pura proporcionalidad, las estructuras, sus relaciones y proporciones. La armonía será entonces una teoría universal de la proporción. Ella, en un nivel puramente inteligible y tomando como eje al *áritmos* y la *symmetría*, da la clave de las relaciones posibles entre los elementos del mundo. La armonía o proporción es pues un elemento conceptual fundamental para dar cuenta de la estructura ontológica de los entes y del sistema mismo del mundo. Es un concepto que lleva intrínsecamente la idea del bien puesto que la proporcionalidad implica una relación que entraña equilibrio y orden entre las partes. De este modo, Platón habría depurado la teoría pitagórica de la armonía, quitándole su referencia a lo empírico, la habría generalizado y ello le permitiría el diseño abstracto de la estructura racional de lo real.

#### 6.4.2. Mezcla, arithmós y la proporción en la constitución de los entes

Nuestra interpretación viene sosteniendo que el auténtico político debe estar preparado en conocimiento matemático superior. Este es obtenido cuando se pasa de la *dianoia* a la dialéctica y el *Nous*, re-inscribiendo a las disciplinas matemáticas vulgares en un nuevo plano y óptica, iluminados desde el principio supremo que es el Bien. Este nuevo enfoque permite comprender a las disciplinas matemáticas como una organización sistemática que da cuenta de una *theōria* completa y perfecta sobre el Todo. Hemos dicho, asimismo, que esta *theōria* es de tipo matemático-musical, pues no por gusto Platón insiste en que son *suggenés* tales artes matemáticas, es decir, se ve su intención de mostrar la conexión “constructiva” entre ellas. Ahora bien, la “música” aquí se refiere a una teoría universal de la proporción. Y, para Platón, la proporción es el elemento clave de la articulación metafísica de los entes y del *kósmos* mismo. En efecto, en un mundo donde los elementos pudieran ser concebidos como realidades independientes que se encuentran dispuestas azarosamente, generando relaciones

<sup>786</sup> Cfr. Burnyeat: 2000: 47. Este autor da cuenta de su perplejidad al afirmar que la matemática trata sobre el valor, aunque “no se sabe cómo”: “... mathematics is much more than instrumental training of the mind. They are somehow supposed to bring an enlargement of ethical understanding. My final question is: How could that be?” (p. 46). A pesar de ello ensaya una explicación plausible que nos ha ayudado a articular nuestra hipótesis.

arbitrarias y contingentes como en la teoría atomista, no habría lugar para predicar la racionalidad.<sup>787</sup> El concepto musical de proporción, que viene del descubrimiento pitagórico de cómo la cantidad es portadora de cualidad (las armonías musicales dependientes de relaciones numéricas proporcionales), permite concebir las relaciones entre elementos aproximándolos a la organicidad propia de los seres naturales. En ellos, su estado sano, (asociado por ello a lo bueno y bello) depende de un estado de equilibrio. La proporcionalidad en la distribución de elementos garantiza eso, pero también el enlace orgánico, en la medida en que puede funcionar como mediación. Así, por ejemplo, en el lenguaje pitagórico, las armonías Cuarta (4/3) y Quinta (3/2) es decir, la proporción armónica y la media aritmética, “rellenan el intervalo” entre 1 y 2.2. Aunque, según observa el *Estagirita*, Platón no siguió punto a punto a los pitagóricos, como por ejemplo en cuanto a la identificación de cosas y números (987b), no obstante parece que si los sigue y hasta generaliza su intuición de base, a saber, que todo el *Kósmos* es quizá una proporción o armonía (*Metaph.* 986a). En este contexto teórico, el número es crucial porque da cuenta de las relaciones armónicas. Así, el *arithmós* no se identifica con las cosas, pero da razón de su estructura ontológica. Y, a diferencia de los pitagóricos quienes, según Aristóteles, sólo se entusiasmaron con las analogías entre armonías musicales y otras presentes en el mundo, Platón intenta ir más allá gracias al poder lógico de la dialéctica (*Metaph.* 987b).

El descubrimiento relaciones matemático-musicales de este tipo son la base sobre la cual Platón sostiene su principio de la racionalidad del universo, conectado con el principio organicista.<sup>788</sup> Ello se manifiesta en su discurso sobre los cuerpos vivos. Ser un cuerpo significa precisamente reunión (*συγκείμενα*) de los componentes (*Phlb.* 29d). Esto vale inclusive para el *kósmos*, que es él mismo un *σῶμα* en virtud de la síntesis armónica de sus componentes (*Phlb.* 29e). Ya no se invoca al *ērōs* como fuerza vinculante, pues la relación cuantificable de las proporciones ofrece mayor claridad racional. Así, debido a la disposición armónica de los elementos, se justifica la naturaleza cósmica (*kósmios*) de lo real. Esto coincide con la convicción que se expresa en otro diálogo tardío: “... el Dios, habiendo querido que todas las cosas fueran buenas, y, en lo posible, no existiese nada innoble, tomó entonces cuanto era visible y no tenía reposo, sino que se movía en forma inarmónica y desordenada, y lo condujo desde el desorden al orden, por considerar a esto último absolutamente mejor que aquello.” (*Ti.* 30a).<sup>789</sup>

El principio orgánico-proporcional o musical es mostrado en el *Filebo* a nivel de los entes organizados y en el *Timeo* a nivel del *kósmos*. Aquí se sostiene que *tá gignómena* están constituidos por la mezcla de límite e ilimitado. Recordemos que se proponía una estrategia categorial de alcance universal: “todo lo que existe en el *kósmos*” se divide en *ápeiron*, *péras*, *myktós*, *aitía* (*Phlb.* 23b-24a). Todo lo que nace naturalmente o es artificialmente producido es concebible como una mezcla de un elemento indeterminado y otro determinado y

<sup>787</sup> Cuando habla Platón del conjunto (*tá sympanta*) y del todo (*hólon*), y sostiene que sería impío afirmar que esté gobernado por lo irracional (*álogon*) y el azar (cfr. *Phlb.* 28d).

<sup>788</sup> Afirma, en *Phlb.* 29a, que los constituyentes del *kósmos* son los mismos de los cuerpos vivos.

<sup>789</sup> Se deduce que el mal se identifica con lo inarmónico, desordenado, lo caótico, la ausencia de reposo. Generalmente Platón asocia a esta situación la presencia de una divinidad “salvadora”. Cfr. *Phlb.* 26b (Belles Lettres): “En efecto, mi hermoso Filebo, la propia diosa, al ver la desmesura y la total perversión de todos los que no tienen en sí límite alguno ni de los placeres ni del hartazgo, impuso la ley y el orden que tienen límite; corrección que tu pretendes ser destructiva y que yo denomino salvadora (o saludable)”.

determinante respecto del primero.<sup>790</sup> En esta mezcla, la naturaleza de lo determinado es el principio fundamental porque es portador de la racionalidad. La naturaleza de lo indeterminado requiere de la *dýnamis* de la naturaleza determinada, y es en tanto *symplokē*, es decir, como entrelazamiento de estos principios, que podemos decir que los entes existen como tales.<sup>791</sup> Pero Platón agrega en el *Filebo*, siguiendo el principio de racionalidad, que estas “mezclas” deben tener una causa.<sup>792</sup> Y, en consistencia con el mismo principio, alega que en última instancia dicha causa ha de ser el *Nous*.<sup>793</sup> Por eso afirma allí mismo que en el universo hay mucho ilimitado, suficiente límite y una causa que ordena y regula todo: sabiduría e intelecto (*Phlb.* 30c).<sup>794</sup> La prueba de que el mundo de *tá gignómena* es una manifestación del *Nous* es que muestran, en gran medida, el triunfo de la determinación sobre la indeterminación o, en otras palabras: exhiben belleza. En efecto, salvando las excepciones, el estado normal del mundo muestra seres sanos, bien constituidos, que disfrutaban del placer de la “salud ontológica”, cuyo signo visible es el equilibrio y la estabilidad. Dicho de otro modo, la racionalidad del mundo es manifiesta por la belleza y bondad que en éste se constata.<sup>795</sup>

Como decíamos, el punto de partida es el estado normal de los seres, caracterizado por el equilibrio y la belleza. Es notable la coincidencia de Platón con la teoría médica hipocrática, aunque ésta se limite a la concepción ontológica, no alcanzando al método.<sup>796</sup> En efecto, para los hipocráticos la salud depende del equilibrio y la enfermedad, por el contrario, del predominio de elementos individuales, y la consecuente disociación del conjunto: “Todas las causas de los males nos llevan a lo mismo: los elementos excesivamente fuertes y dominantes dañan al hombre; tanto al que está sano como al que está enfermo”.<sup>797</sup> En su concepción de la salud es claro el efecto negativo de la desmesura, pues no creyeron que “... lo que dañaba al hombre fuera lo seco o lo húmedo, lo caliente o lo frío, sino que lo que lo perjudicaba era la fuerza de cada cosa y lo que había en ella de excesivo para la naturaleza humana”.<sup>798</sup> Así pues, para los médicos hipocráticos la salud es equilibrio de los componentes, la enfermedad consiste en la desmesura de algunos de éstos: “... en el organismo se encuentran lo salado, lo amargo, lo dulce, lo ácido, lo astringente, lo insípido, y otros muchos elementos más, dotados de principios activos distintos en cantidad y fuerza. Mezclados y combinados unos con otros, pasan inadvertidos y no perjudican al hombre; pero en el momento en que alguno se disgrega e individualiza, entonces se deja sentir y causa sufrimiento al hombre”.<sup>799</sup>

<sup>790</sup> “Lo que en cada caso se dice que es, resulta de lo uno y lo múltiple y tiene en sí por naturaleza límite y ausencia de límite” (ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν αἰεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἔχόντων) (*Phlb.* 16d).

<sup>791</sup> La génesis tiene como presupuestos lógico-ontológicos la acción determinante de *péras* sobre *ápeiron* (cfr. *Phlb.* 25bd).

<sup>792</sup> “...todo lo que nace, nace por acción de una causa (*aitía*)” (*Phlb.* 26e); cfr. también *Ti.* 28a.

<sup>793</sup> “... αἰεὶ τοῦ παντός νοῦς ἄρχει σύμμαχος ἐκείνοισ” (*Phlb.* 30d).

<sup>794</sup> “ἄπειρόν τε ἐν τῷ παντὶ πολὺ, καὶ πέρας ἰκανόν, καὶ τις ἐπ’ αὐτοῖς αἰτία οὐ φαύλη, κοσμοῦσα τε καὶ συντάττουσα ἐνιαυτούς τε καὶ ὄρας καὶ μῆνας, σοφία καὶ νοῦς λεγομένη δικαιοτάτ’ ἄν” (*Phlb.* 30c).

<sup>795</sup> “... que el intelecto sea el ordenador universal, he ahí lo que es digno del aspecto que ofrece el mundo...” (*Phlb.* 28e).

<sup>796</sup> A los médicos hipocráticos no les interesaba una investigación filosófica que diera razón de estos datos, no buscaban una metafísica como sustento. Platón, en cambio, interpreta estos hechos como evidencia del orden inteligente del mundo, como prueba de la intencionalidad teleológica que gobierna el cosmos.

<sup>797</sup> HIPOCRATES. 1987. *De la medicina antigua* / Intr., texto crítico, traducción y notas de Conrado Eggers Lan. México: UNAM: §6.

<sup>798</sup> Hipócrates: 1986: §14.

<sup>799</sup> 1986: §14.

Lo que los hipocráticos tomaban como una constatación fáctica útil para sus procedimientos terapéuticos, Platón lo interpretaba como evidencia de la acción del *Nous* en la *phýsis* y como estado normativo, a partir del cual elabora una teoría de alcance universal que exige principios perfectos y eternos. Así los entes “sanos”, las “buenas mezclas” o los “buenos productos”, marcan la pauta y nos da una idea de lo que entendía por el tercer género o *miktós*. Este género abarca todo el mundo fenoménico y, por cierto, todo aquello en lo que cabe “un más y un menos”. Los ejemplos que nos ofrece Platón muestran su vastedad y enfatizan la importancia de una buena mezcla y, con ella, del principio del orden y equilibrio: la salud del cuerpo proviene de la *ὀρθὴ κοινωνία* (*Phlb* 25e), la perfección musical es producida por el límite, las estaciones “y todas las cosas hermosas” nacen “de la mezcla de lo ilimitado y lo que tiene límite” (*Phlb*. 26b), las virtudes, cualidades hermosas del alma son finalmente también mezclas equilibradas de *péras* y *ápeiron*. Es importante notar que Platón reúne indistintamente ejemplos de fenómenos naturales y realidades morales y técnicas.

Descontando la enseñanza oral por falta de acceso a ella, parece que los desarrollos del *Filebo* sobre la metafísica de la mezcla parecen bastar para que Platón se permita un tono dogmático en el *Timeo*: “Pues bien, puesto que este mundo es bello y el Demiurgo bueno, es evidente que éste estaba mirando hacia lo eterno (cuando creó el mundo). De no ser así —cosa que no está permitido siquiera decir— miraba hacia lo engendrado. Ahora bien para cualquiera es claro que miraba hacia lo eterno, pues el mundo es la más bella de las cosas engendradas, y el Demiurgo la mejor de las causas” (29a). Algo semejante sucede en el universo de los productos artificiales. Aquí la racionalidad de la acción productiva es más evidente por la intencionalidad del productor humano, quien busca como resultado un producto bueno, estable, equilibrado, de modo que pueda cumplir con su función propia.<sup>800</sup> El arquetipo del *poiún* o *demiurgos* es el Hacedor y Padre del *Timeo*, donde encontramos por tanto una teoría de la producción mucho más desarrollada que la de *República X*. La razón preside toda génesis natural y producción artificial, por tanto, predomina el principio de una teleología moral, es decir, la producción se orienta al logro de un producto bueno, como nos muestra el principio cósmico general de la cita anterior.

Ahora bien, se ha dicho que el mundo de la génesis está poblado de entes-mezcla y que normalmente se muestran como *buena* mezcla pero ¿en qué consiste esta última? Ya hemos mencionado la importancia del equilibrio y la *orthē koinonía*, pero eso no responde la pregunta, pues podemos insistir en inquirir de qué dependen éstas. Para concebir a los entes como buena mezcla de *péras* y *ápeiron*, puede resultar tentador recordar el concepto de medida natural (la *ousía* o naturaleza de la medida) e interpretarla como Formas o Idea. En ese sentido, la Forma sería lo que determina la bondad de los entes del tercer género, lo *miktós* pero ¿cómo lo hace? Ya Aristóteles había observado que las metáforas de *méthexis* y *mímesis* carecían de poder explicativo.<sup>801</sup> Especulando más arriesgadamente, podría

<sup>800</sup> Nos da testimonio de esta idea la tercera formulación de la segunda *metretiké*, la cual hace *anamnesis* de la intencionalidad teleológica del productor, buscando la bondad de sus productos. Puede decirse también que la racionalidad de la producción se fundamenta en la petición de modelos, tema que Platón desarrolla en *República X* y en el *Timeo*, donde el demiurgo es el primer arquetipo de productor de acuerdo a modelos perfectos.

<sup>801</sup> [Platón] llamó a tales entes Ideas, añadiendo que las cosas sensibles están fuera de éstas, pero según éstas se denominan todas pues por participación tienen las cosas que son muchas el mismo nombre que las Especies. Y, en cuanto a la participación, no hizo más que cambiar el nombre, pues los pitagóricos dicen que los entes son por imitación de los números, y Platón, que son por participación, habiendo cambiado el nombre, pero ni aquéllos ni

sostenerse también que dichas medidas naturales son los *áarithmoi* o Formas-número. No es posible, sin embargo, fundamentar esta lectura en los escritos de Platón, aunque esto obviamente no invalida la hipótesis. Pero Platón si nos dice algunas cosas en el *Filebo*, en las cuales nos apoyaremos para intentar determinar más exactamente aquello de lo que depende la buena mezcla. En este diálogo la naturaleza de lo determinado es claramente asociada a la medida y número:

si en lugar de hacer desaparecer la cantidad definida, (ποσὸν) la dejaran instalarse, a ella y a lo medido (τὸ μέτρον), allí donde residen el más, el menos, lo “violentamente”, lo “suavemente”, sería a éstos a los que les tocaría huir y dejar el lugar donde estaban instalados. Lo “más caliente” y los “más frío” no existirían, en efecto, una vez recibida la cantidad definida, pues “más caliente” y “más frío” siempre avanzan y jamás permanecen, pero la cantidad definida es descanso, cesación de todo progreso. De esta suerte, lo “más caliente” y su contrario se revelarían pues infinitos (*ápeirois*). (*Phlb.* 24 cd)<sup>802</sup>

Es claro entonces que la bondad de la mezcla depende de modo general de *péras*, cuya *dynamis* es imponer la determinación. A su vez, el pasaje explicita el factor limitante en términos “matemáticos”: *Tò métrion y posón* (“... si en lugar de hacer desaparecer la cantidad definida (ποσὸν), la dejaran instalarse, a ella y a la medida...”). Cuando Platón explicita qué es *péras*, lo hace en términos de relaciones, como igual e igualdad, lo doble o lo triple y, otra vez, lo que implica número (*áarithmón*) y medida (τὸ μέτρον) (cfr. *Phlb.* 25a-b). El término *posón* (ποσὸν), es un adjetivo indefinido que se refiere a la cantidad determinada o a una determinada magnitud. *Posón* se refiere, por tanto, al *áarithmos* en tanto indica una precisa magnitud.<sup>803</sup> Podríamos especular que, en este caso, Platón reconoce el valor de la matemática vulgar y tradicional, así como del número simple como unidad contable. A primera vista se pensaría que reivindica a la primera *metrētikē*, la que mide cantidades en relación recíproca, pero sostenemos que no es así. El punto es que la génesis de realidades proporcionadas depende en gran parte de cuestiones cuantitativas, en el sentido de que involucran un número específico (por ejemplo “n” cantidad de cromosomas, una determinado grado de temperatura). Es interesante por ello que presente a ποσὸν y a τὸ μέτρον en la misma línea, juntos pero separados. El número corriente de la aritmética cumple un rol para describir un aspecto importante de la determinación ontológica y la génesis, funcionando como *péras*, como cuando se habla de una determinada cantidad de cromosomas. A esto se refiere Platón en parte cuando describe el procedimiento dialéctico, según el cual uno no debe parar hasta descubrir el *áarithmos* que está entre lo Uno y lo ilimitado (*Phlb.* 17d). Se debe conocer el número preciso de letras del alfabeto, el número preciso de especies de letras, sílabas, etc.. Sobre esa base es posible producir sonidos correctamente.

No obstante lo dicho no creemos, como X. Márquez, que todo el “misterio” de la *metrētikē* se resuelva en términos de cantidad de los ingredientes que componen las mezclas. Márquez entiende esto en términos estrictamente cuantitativos. Pero *tó posón* es el número “clave” del cual depende la constitución ontológica normal o sana de los entes, lo cual indica que no se trata del *Arithmos* del matemático corriente, sino, precisamente por su función ontológico –

éste se ocuparon de indagar qué era la participación o la imitación de las Especies.” Aristóteles., *Metaph.* 987b5-15.

<sup>802</sup> Mi traducción a partir del texto de Belles Lettres.

<sup>803</sup> Cfr. *Phlb.* 25ab



“moral” (lo que hace buenos a los entes), pertenece a la segunda *metrētikē*, la que mide según la esencia, la *ousía* necesaria de la génesis.<sup>804</sup> Los entes no son meras realidades materiales cuantificables, o identificadas con la cantidad misma al modo cartesiano. Si fuera el caso, se disolverían en una homogeneidad uniforme. Por el contrario la naturaleza determinante, cuando es concebida como *áarithmos*, no puede ser el número simple pues se trata de un componente teleológico o moral en tanto permite el bien de los entes y realizaciones. Aparentemente, el *áarithmos* debe ser entendido, entonces, más como cifra de una relación armónica que como un número simple. Es en esta última relación en la que debe radicar la belleza y bondad de los productos.

Por otra parte, la propuesta de M. I. Santa Cruz, quien sostiene que *posón* se refiere a las realidades extensas y físicas exclusivamente mientras que *Tò métrion* se reserva para las prácticas, parece ser acertada.<sup>805</sup> Sin embargo, esa diferencia no es correlativa a la distinción entre primera y segunda *metrētikē*, pues la primera de éstas sólo considera números en sentido vulgar y tradicional, sin peso en la constitución del ser de los entes. La segunda *metrētikē*, en cambio, trabaja con números determinantes del ser de los entes. No son pues meros números de la aritmética corriente. La segunda *metrētikē*, entonces, incluye tanto a *posón* como *Tò métrion*, el primero es un *áarithmos* “esencial”, la segunda una medida correcta, un justo medio logrado con trabajo. En ese sentido, *tó posón* viene a ser una medida precisa, lo cual conviene a los seres naturales y artificiales, mientras que *Tò métrion* es, como hemos dicho anteriormente, una medida correcta pero alcanzada intuitivamente y no por medio de ciencia *akribēs*. Por otra parte, *tó métrion* no es una aproximación vaga, sino que en muchos casos podría ser la expresión de una proporción numérica que, no obstante, se alcanza sin poder dar cuenta de ella. A diferencia de Santa Cruz, pensamos que tanto *tó posón* como *tó métrion* pueden aplicarse tanto a las realidades físicas como humanas. La diferencia que entre ellas no tiene que ver con presencia o ausencia de una cantidad determinada, un número o un “justo medio” (*Tò métrion*). Lo crucial es el nivel de claridad cognitiva que se tenga al respecto. El “justo medio”, como hemos venido sugiriendo, expresa a menudo una medida correcta pero obtenida sin conocimiento científico. Por ello, no vemos por qué *tó posón* habría de ser algo distinto de *Tò métrion*: el justo medio es una cantidad determinada pues, de no haberla, el objeto sería un engendro. Otra cosa es que no se pueda dar razón de dicha medida.

Debemos aclarar qué es lo determinante en la mezcla (*miktós*). Hemos dicho que esto depende de *péras*, la cual, a su vez, obra a través de *áarithmos* y *Tò métrion*.<sup>806</sup> Platón introduce dos temas fundamentales en el *Filebo*, a las cuales llama “dones divinos” por su importancia ontológica y eficacia lógica. El primero es el método dialéctico, del cual dice que no hay mejor camino (οὐ μὴν ἔστι καλλίωv ὁδός) (*Phlb.* 16b) y descrito como “cierto”

<sup>804</sup> Se trata de la esencia, de aquello en lo que consiste ser algo. Y esto bien puede ser la Forma o *Eídos* o, quizás, las Ideas-número

<sup>805</sup> “En el contexto del *Filebo*, tanto *Tò métrion* como *tó posón* son presentados como el resultado de la imposición de un *péras* sobre un *ápeiron*, pero que mientras *tó posón* es la cantidad determinada o proporción matemática, válida en el terreno de las realidades cuantificables, *tò métrion*, en cambio, es la medida conveniente y oportuna, válida en el terreno de lo no cualificable”. (Santa Cruz, M.I. 2009. “La justa medida: Entre el *Político* y el *Filebo*”. *Signos Filosóficos*. Vol. XI, núm. 22, julio-diciembre; pp. 76-100: p. 4).

<sup>806</sup> Hasta allí estamos de acuerdo con Santa Cruz, quien afirma: “todo lo que está comprendido en *tò péras* ponen fin a la oposición mutua de los contrarios introduciendo en ellos una medida (*métron*). Pero debe subrayarse que allí donde están presentes el más y el menos, impiden una cantidad determinada (*tò posón*), pero impiden también una justa medida (*tò métrion*).” (2009:9).

luminoso don de “cierto Prometeo” (διὰ τινος Προμηθέως ἅμα φανοτάτω τινὶ πυρὶ) (*Phlb.* 16c). Con esta alusión indeterminada al dios quiere oponerse a la interpretación protagórica de Prometeo, el dios que dona a los hombres las *téchnai*, entendidas simplemente como habilidades y saberes instrumentales que permiten un dominio eficaz del entorno. Platón no cree que ése sea el verdadero fuego sagrado, sino que éste reside más bien en el poder diacrítico y sintético de la dialéctica. El segundo es una “maquinaria de guerra”, un ingenio categorial según el cual “... de todo aquello que podemos decir que existe está hecho de Uno y de Múltiple y contiene en sí mismo, naturalmente asociados, el límite y lo ilimitado” (*Phlb.* 16c). Ambos principios están ligados pero no son lo mismo.

Una vez presentado el principio, Platón explica el tema de lo Uno y lo Múltiple, el cual debe ser manejado a través del método dialéctico:

es necesario, puesto que las cosas están así ordenadas, establecer siempre, en cualquier conjunto que sea, y buscar en cada caso una forma única (*mian idean*) .... Si la aprehendemos, después de esta forma única examinar si hay dos y, sino sólo dos, tres o cualquier otro número (*áarithmon*); luego hacer el mismo examen para cada una de estas nuevas unidades, hasta que, de este uno primitivo, veamos no sólo que es uno (*hen*) y múltiple (*pollá*) e indeterminado (*apeirá*), sino también qué cantidad precisa (*óposa*) contiene, en cuanto a la forma de lo indeterminado (*tou apeirou idea*), no aplicarla a la multiplicidad (*plethos*) antes de haber cogido el número (*arithmón*) total que ésta realiza dentro del intervalo (*metaxú*) entre lo indeterminado (*apeirou*) y el uno (*enós*). (*Phlb.* 16d-e)

En este denso pasaje destacamos la advertencia metodológica de no precipitarse de lo Uno a lo Múltiple y viceversa, sino demorarse para aprehender el número preciso, un *áarithmos*.<sup>807</sup> Pero ¿a qué número se refiere? Obviamente, al número de formas intermedias entre el uno abstracto y lo múltiple abstracto. Estas formas intermedias se denominan aquí *metaxú* (*Phlb.* 16e) y *tó méson* (*Phlb.* 17a). Observar este método garantiza comprender la realidad en su compleja articulación, en su diversidad. Uno no entiende el lenguaje sólo porque sabe que está hecho de sonidos, sino porque sabe cuántos tipos distintos de sonido hay, cuántas consonantes, cuántas vocales, y en relación a todas éstas, sus subtipos. Como podemos observar, el conocimiento exige determinación. Ahora bien, la determinación puede ser numérica, y en ese caso entra en juego el *áarithmos* simple; por ejemplo, determinar cuántos *x* pertenecen a la forma *p* (cuántas vocales pertenecen al género “vocales abiertas”). Por otro lado, cabe pensar en una determinación ontológica (cuál es la esencia o forma de *p*, qué la caracteriza o define). Para Platón este último tipo de determinación es siempre a la vez axiológico, pues definir algo implica a la vez discriminar si es bueno o malo, o si nos hace mejores o peores. Esta es la razón por la cual el extranjero de Elea le reprochaba a Teodoro poner al mismo nivel al sofista, al político y al filósofo. Ahora bien, en relación a la determinación ontológico-axiológica, ya hemos sugerido como candidato a las Ideas, pero también el *áarithmos* de la matemática filosófica *sui generis* de Platón.

<sup>807</sup> Platón insiste en este método en otro lugar: “... tomando una unidad cualquiera, no se debe, ... mirar de inmediato hacia la naturaleza de lo indeterminado, sin o más bien hacia un número (*arithmos*), lo mismo inversamente, cuando uno es forzado a tomar como punto de partida lo indeterminado, no se debe ir de inmediato hacia lo Uno, sino, una vez más, hacia un número que ofrezca al pensamiento una pluralidad determinada (*Phlb.* 18a-b).

Agregaremos una observación acerca de *metaxú* o *tó méson*. En primer lugar *méson* puede referirse al medio matemático, la mitad. Este sentido del término no concierne al tema de la conexión entre uno y múltiple. También puede referirse al “justo medio” en el sentido corriente, un punto o estado de equilibrio entre exceso y defecto, que también sería irrelevante respecto a la recomendación dialéctica que venimos examinando. Pero *méson* también puede referirse a las instancias lógico-ontológicas intermedias, a las formas determinadas en que lo uno “se hace” múltiple, se diversifica. Creemos que éste es el sentido relevante aquí, porque da cuenta de la mediación entre el uno y múltiple abstractos y seguramente está conectado con el tema de la participación y las Formas.<sup>808</sup> Es gracias a la presencia de *metaxú* que una *theōria* que da cuenta de la realidad puede ser, efectivamente, pensada de modo sistemático u orgánico. Gracias a que la dialéctica exige esta consideración de los intermediarios es que una teoría dialécticamente construida puede dar cuenta de la complejidad de lo real en sus distintos niveles de estructuración.<sup>809</sup>

Nos ocuparemos primero de la “determinación numérica” o, más sencillamente, del *áarithmos* aritmético simple. El término *áarithmos* se refiere al número simple, como cuando contamos *n* elementos de un conjunto. Efectivamente, Platón comparte el significado corriente del término griego *áarithmos*, a saber, “sistema contable” o “pluralidad ordenada”.<sup>810</sup> En este sentido, el número tiene un prestigio añejo del que ya Homero daba cuenta y por ello Esquilo lo llamaba “líder de todos los estratagemas”, porque sabía que lo numerable es lo definido, por tanto comprensible, relatable y ulteriormente controlable, mientras que lo que no es numerable permanece vago e inmanejable.<sup>811</sup> Será a través de los pitagóricos que Platón se aproxima con más precisión a esta vieja intuición de que de alguna manera el *áarithmos* es clave para comprender la realidad.<sup>812</sup> Platón nos explica la importancia del número simple con el ejemplo de la música: si sólo asumimos la existencia de lo grave y lo agudo (los extremos) y el medio entre ambos, eso no nos hace músicos:

Cuando, por el contrario, ... hayas captado cuál es el número (*áarithmos*) preciso de intervalos que hay en el sonido en relación a lo agudo y lo grave y cuáles son esos intervalos, cuáles son sus límites (*horous*), cuántas combinaciones resultan de ellos -las cuales los antiguos han reconocido y transmitido a sus sucesores con el nombre de armonías—, cuáles otras relaciones de ese género se manifiestan en los movimientos del cuerpo, las cuales se miden por medio de números (*ἀριθμῶν μετρηθέντα*) -y que, dicen los antiguos, deben ser llamadas

<sup>808</sup> Según Aristóteles, para Platón *ta mathemata*, las cosas matemáticas, son *metaxú* (*Metaph.* 987b25).

<sup>809</sup> La noción de conexión es muy importante en Platón: “Lo que marca la diferencia en este punto entre Platón y Filolao, al menos en los fragmentos que conservamos de este último, es que Platón, como se verá también a partir de *Repubblica* o *Banquete*, integra esa diferenciación entre grados de conocimiento dentro de un esquema teleológico, religioso y escatológico, conformando así una construcción ideológica más compleja que la pitagórica —al menos en el grado que conservamos—, en tanto que hay una vía de conexión entre la divinidad y los hombres que cruza el cosmos entero, el nous, de la que no se puede decir que sea completamente ajena a la naturaleza humana y a la que es dado acceder a “un pequeño grupo de hombres” (51e: *νοῦ δὲ θεοῦς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχὺ τι*)” (CANO CUENCA, Jorge. Cuando el Dios no Está Ausente: Cosmología y Fisiología en el Timeo de Platón. Tesis Doctoral. Director: Francisco L. Lisi. Universidad Carlos III de Madrid:

<sup>810</sup> Cfr. Roochnik: 2005: 546. Burnyeat lo describe como conjunto de unidades o multitud compuesta de unidades (2005: 31).

<sup>811</sup> “The connection between numbering and knowing, the ability to count or measure and the ability to grasp, comprehend, or control, runs very deep in greek thought about human cognition.” (Nussbaum: 2001: 107).

<sup>812</sup> También Nussbaum nos recuerda que en la epistemología pitagórica algo es comprensible sólo en tanto contable o numéricamente expresable, lo cual queda ilustrado con la historia del castigo al pitagórico que descubrió el número irracional (p. 107).

ritmos y metros- ... cuando hayas captado todo eso entonces habrás devenido sabio.... (*Phlb.* 17d).<sup>813</sup>

En este pasaje se nos ofrece una aplicación concreta de la descripción abstracta de la dialéctica arriba citada. Aquí, a excepción de la referencia a las relaciones que se miden con números, es evidente que se usa el concepto del sentido común griego respecto al número, como pluralidad numerable. Es un uso general que Platón da por sentado y que constituye, por tanto, el principio de toda *technē*, como lo deja ver la misma cita, en la que se distingue a un verdadero músico respecto del incompetente. En este sentido, Platón encuentra incluso trivial la idea de que toda *technē* participa del número, siendo éste el principio de determinación que le presta a aquella claridad, precisión y autoridad epistémica.<sup>814</sup> En continuidad con este modo de entender al *áarithmos*, Platón ofrece recomendaciones metodológicas como por ejemplo evitar quedarse en la multitud indeterminada (*plēthos ápeiros*) de elementos individuales y en la infinita multiplicidad que encierra cada una, pues ello "... impide tener una noción adecuada y devenir un hombre que cuenta y que hace número, ya que no has podido atender a ningún número definido" (*Phlb.* 17d). No basta pues saber que el sonido es uno, ni que hay multiplicidad de notas distintas, es importante conocer tipos de sonidos y el número de éstos. Así por ejemplo, en el lenguaje, en lugar de encontrar simplemente "sonidos", deberíamos hablar, por ejemplo, de "vocales" o de "consonantes" o de "consonantes aspiradas" o de "palatales", etc... y deberíamos, necesariamente, conocer el número de éstas en cada caso.

En segundo lugar hay que considerar la "determinación ontológica", pues decir la cantidad implica decir la cantidad de *algo*. No todo es número, pues no podemos decir cuántas vocales abiertas hay si no sabemos qué es una vocal.<sup>815</sup> Hemos visto que para Platón todo participa de la naturaleza de lo determinado e indeterminado. Un organismo se determina como animal o como vegetal, por ejemplo. Por su parte, "animal" es determinado respecto de otros organismos vivos, pero es indeterminado respecto de todas las clases de animales que puede haber. Ahora bien, ¿cómo se realiza este segundo tipo de determinación? La determinación ontológica, en los diálogos platónicos medios, corresponde a las Formas o Ideas inteligibles. Nuestro desarrollo en el presente trabajo no colisiona con admitir esto. A esta forma de determinación ontológica podemos denominarla también "esencial", pues la forma determina la esencia de cada ente.<sup>816</sup> No obstante, cabe hipotetizar la posibilidad de que exista otro tipo de determinación ontológica que involucre el *áarithmos* y la medida, una determinación matemática *sui géneris*, pues no se referiría al número como conjunto contable, sino a la esencia de algo. Un ejemplo platónico sería el de los acordes musicales, donde la proporción numérica determina la esencia de un sonido o, más abstractamente, de una relación estructural entre ciertos elementos, la consonancia o acorde. En este último sentido, el número vuelve a aparecer, pero como límite ontológico, como cifra de una relación donde la esencia depende de la estructura proporcionada (o se identifica con ella). Una interpretación de este tipo es

<sup>813</sup> En este caso también nuestra propia traducción a partir de la edición de Belles Lettres.

<sup>814</sup> Cfr. R. 522c5.

<sup>815</sup> La determinación ontológica es la definición. Al respecto, concordamos con Delcominette, para quien definir es poner una marca distintiva positiva sobre el género. Es desde el punto de vista dialéctico equivale a "imponer un *péras* a lo *ápeiron* de nuestro pensamiento. (Cfr. DELCOMINETTE, S. 2006. *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*. Leiden - Boston: Brill: 231)

<sup>816</sup> Las esencias son causas del *ti éstin* o suicidad para las demás cosas (Cfr. Aristóteles, *Metaph.* 988a10).

plausible pues tiene su fuente en los diálogos tardíos de Platón donde, como ya hemos visto, afirma que la condición para la génesis de todo ente es *tó péras* y que esta naturaleza de lo determinado es operativa a través del número.

En el pasaje anteriormente citado: "... si en lugar de hacer desaparecer la cantidad definida, la dejaran instalarse, a ella y a la medida "(τὸ δὲ ποσὸν ἀφανίζετον. ὁ γὰρ ἐλέχθη νυνδὴ, μὴ ἀφανίσαντε τὸ ποσόν, ἀλλ' ἐάσαντε αὐτὸ τε καὶ τὸ μέτριον..." (Phlb. 24c) se hace manifiesto el protagonismo del número. Es la intervención de la cantidad definida y del medio (τὸ μέτριον) las que determinan, ponen fin a la indeterminación, al movimiento desordenado e ininteligible y traen el "descanso" del orden y la comprensión. Platón explicita la eficacia del número cuando recuerda a todo "... lo igual, y lo doble y todos los factores que, poniendo fin a la oposición mutua de contrarios, los hacen conmensurables y los armonizan, al introducir en ellos el número (σύμμετρα δὲ καὶ σύμφωνα ἐνθεῖσα ἀριθμὸν ἀπεργάζεται) (Phlb. 25d-e). En esta frase que acabamos de citar se refiere al límite y al orden, y el peso de la responsabilidad de la articulación de los elementos recae en el *áarithmos*. Es evidente que no se trata ya de un mero numerar o contar, sino de con-mensurar y proporcionar (*summetrein*, *symphonein*), es decir, de establecer relaciones, de articular. Veamos algunos pasajes con los cuales Platón ejemplifica el punto:

Sócr.- ¿No es en caso de enfermedad la justa combinación del límite y lo ilimitado lo que engendra la salud? (ἄρα οὐκ ἐν μὲν νόσοις ἢ τούτων ὀρθὴ κοινωνία τὴν ὑγείας φύσιν ἐγέννησεν;)

Prot.- Absolutamente.

Sócr.- Y en lo agudo, lo grave, lo rápido, lo lento, que son ilimitados, ¿no es la entrada de éstos [los elementos limitantes] la que hace nacer el límite y, por ese medio, da a toda especie de música su consumada perfección?

Prot.- Perfectamente

Sócr.- ¿No es, además, su aparición la que quita al frío o al calor aquello que éstos tienen de excesivo y de ilimitado, para introducir a la vez medida (*émmetron*) y proporción (*symmetron*)? (Phlb 25-26a)

El *áarithmos* viene a ser la causa y la razón de una interconexión, la cifra de una estructura.<sup>817</sup> El *áarithmos* tiene la eficacia de con-mensurar y proporcionar, es decir, de articular elementos o producir una *koinonía* entre ellos, lo cual refleja mejor el verbo *symphonein*, que viene de la música. Pero no se trata de una relación cualquiera, sino de una *orthē koinonía*. Ello implica la preexistencia de un criterio de lo proporcionado y armónico, la preexistencia de medidas naturales. ¿Son éstas el objeto privilegiado y exclusivo del filósofo? En todo caso, para Platón la evidencia empírica de todo esto es la belleza del *kósmos* y de la *physis*: en su regularidad y orden, manifiestan que el *Nous* gobierna el mundo. Platón expresa su convicción de que la divinidad, es decir, la racionalidad, triunfa sobre la desmesura y la

<sup>817</sup> Un ejemplo de búsqueda de proporción lo ofrece Platón al final del *Político*, cuando reflexiona sobre los caracteres. Por ejemplo, quienes son "en extremo ordenados (*kósmioi*)", se exponen por ello a ser esclavizados por otros. En cambio, quienes son valientes (*andreioi*) terminan arrastrando a sus ciudades a la guerra (cfr. *Plt.* 307e – 308a). Tales caracteres mantienen entre sí enemistad (308b). Esta es precisamente la situación donde se requiere la proporción y el límite. Nótese, sin embargo, que en este caso los términos que usa Platón no son precisamente "matemáticos". En el primer caso habla de una afición a la paz que es *akairóteros*. No estamos de acuerdo con la traducción de la frase por "una afición un tanto fuera de lugar" pues suprime el tono expresamente kairológico. En el segundo caso se refiere a una inclinación bélica "más vehemente de lo que conviene" (*tou deóntos*).

perversidad (*hybris kai ponería – Phlb. 26b*). Por ello identifica esta eficacia del límite, que obra a través del número, como ley y orden (*nómos kai táxis – Phlb. 26b*). Así, la eficacia conmensuradora del *áarithmos* no es postulada arbitrariamente por Platón, puesto que se apoya en la constatación del equilibrio de los entes que la naturaleza nos ofrece, se apoya en una legalidad y orden racionalmente reconstruibles por la mirada teórica del filósofo. No obstante, todavía puede objetarse que la evidencia empírica invocada siempre puede ser rebatida proponiendo contra ejemplos, y que la teoría puede ser cuestionada por otra teoría rival e incompatible, como por ejemplo la tesis atomista de que el azar lo gobierna todo. Así, el neopitagorismo de Platón corre el riesgo de quedar en mera fraseología si es que no puede dar cuenta conceptualmente de sus propios supuestos. En efecto, al repasar estos pasajes del *Filebo* se puede generar en nuestra mente la impresión de que Platón está jugando con sinónimos y dando vueltas en círculo sin necesariamente explicar algo. El mismo Aristóteles ha observado:

Además, si realmente son números las Especies, ¿cómo serán causas? ¿Acaso porque los entes son otros números, por ejemplo tal número, un hombre, y tal otro Sócrates, y tal otro Calias? ¿Por qué, entonces, son aquéllos causa de éstos? Pues, aunque los unos sean eternos y los otros no, nada importará. Y, si es porque los entes de aquí son proporciones de números, como la sinfonía, es evidente que al menos hay una de aquellas cosas de las que son proporciones. Y si ésta es algo, es decir la materia, está claro que también los números mismos serán ciertas proporciones de una cosa a otra. Por ejemplo Calias es una proporción numérica de Fuego, Tierra, Agua y Aire, también la Idea será un número de algunos otros elementos substantes. Y el Hombre en sí, tanto si es como si no es cierto número, será una proporción numérica de ciertas cosas, y no un número, y no habrá por esto ningún número. (Aristóteles, *Metaph.* 991b10-20)

El pasaje en cuestión tiene intención crítica respecto de Platón. No obstante, deja claro aquello que parecía entender Platón acerca del rol del número en la constitución de los entes. Así, en la línea del ejemplo que da Aristóteles sobre los elementos que en proporciones determinadas constituyen al hombre, Platón afirma que para el cuerpo humano es la correcta comunidad (*orthé koinonía*) de los elementos aquello en lo que consiste la *phýsis* de la salud.<sup>818</sup> Bajo inspiración de la medicina hipocrática, Platón comprende las mezclas de modo organicista, lo que nos parece evidente por el tipo de ejemplos que utiliza: “... investiga si este razonamiento mío es adecuado (*métrios*): cuando la especie animada creada, como lo he dicho anteriormente, por la unión natural de lo ilimitado y del límite, se destruye, esta destrucción es dolor, pero, si halla el camino de retorno a la restauración de su esencia propia (*auten ousían*) es este retorno mismo el que, en todos los seres, constituye el placer.” (*Phlb.* 32b).

La *dialysis*, la descomposición del organismo es lo que explica la enfermedad y su signo, el dolor. El restablecimiento del organismo, su re-integración armónica, explica la salud y su signo, el placer. En realidad, Platón debería afirmar que la salud perfecta no está en ninguno de los dos procesos, reintegración o disolución, sino en el estado de indiferencia afectiva debido al equilibrio de los elementos, a la perfección de la mezcla. Este estado pertenece por naturaleza a lo divino.<sup>819</sup> La virtud de la *technē* médica radica en conocimiento de la buena

<sup>818</sup> “Ὀρθὴ κοινωνία τῆν υγιείας φύσιν ἐγεννήσεν” (*Phlb.* 25e).

<sup>819</sup> Cfr. *Phlb.* 33b.

mezcla que permite llegar a ese estado de equilibrio. Esto muestra que uno de los valores metafísicos y políticos más importantes de Platón es, junto con la unidad, la estabilidad. Platón ve tanto en el mundo de la naturaleza como en el de la *poiēsis* y de la *práxis* que el orden tiene que ser a menudo restaurado, puesto que en virtud de la inestabilidad de sus componentes materiales, conlleva un principio de entropía.<sup>820</sup> Esto se cumple tanto más en el plano político, donde la *hýbris* humana multiplica la natural tendencia a la decadencia de todo lo corpóreo, llevando a una final destrucción del equilibrio. Todo esto hace que sea imprescindible una permanente actitud de cuidado (*epiméleia*) y, en el peor de los casos, una apelación a recursos radicales de salvación (*sothēria*). Ello ha hecho que este mundo sea descrito como una “catástrofe detenida”, es decir, una realidad mesurada a punto siempre de disolverse en el “mar insondable de la desemejanza” (εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα πόντον δῦη - *Plt.* 273de). Pero existe la posibilidad de conocer cómo restablecer el equilibrio. En Platón, es el número el que determina lo que es *orthós* o “*Tò métrion*”. El número o la medida que determinan el estado de equilibrio es, pues, como una “ordenanza incorporal” (κόσμος τις ἀσώματος) (*Phlb.* 64b) que rige a los compuestos orgánicos.

Conviene por ello seguir a Sócrates cuando pregunta acerca de aquello que determina la bondad de la mezcla, la *orthē koinonía*:

¿Cuál es, en esta mezcla, el compuesto que nosotros vemos como el más precioso y como siendo, por excelencia, la causa que hace tan encarecida a todos semejante condición? (τί δῆτα ἐν τῇ συμμειζεῖ τιμιώτατον ἅμα καὶ μάλιστ' αἴτιον εἶναι δόξειεν ἂν ἡμῖν τοῦ πᾶσιν γεγενῆσθαι προσφιλεῖ τὴν τοιαύτην διάθεσιν;)

(...)

No es difícil de ver cuál es, en toda mezcla, la causa que hace su valor eminente o su falta absoluta de valor.

(καὶ μὴν καὶ συμπάσης γε μείξεως οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν τὴν αἰτίαν, δι' ἣν ἢ παντὸς ἀξία γίνεταί ἡτισοῦν ἢ τὸ παράπαν οὐδενός)

(...)

Que, privado de medida (*métron*) o proporción (□□□□□□□□□□□□□□□□) toda mezcla, sea cual sea y de la manera que esté compuesta, corrompe a sus componentes y se corrompe toda ella misma. Porque entonces ya no es más una mezcla, no será jamás más que un simple revoltijo, una verdadera miseria para los seres en los que se produce. (*Phlb.* 64c-e).

ὅτι μέτρου καὶ τῆς συμμέτρου φύσεως μὴ τυχοῦσα ἡτισοῦν καὶ ὀπωσοῦν σύγκρασις πᾶσα ἐξ ἀνάγκης ἀπόλλυσι τὰ τε κεραυνύμενα καὶ πρώτην αὐτήν: οὐδὲ γὰρ κρᾶσις ἀλλὰ τις ἄκρατος συμπεφορημένη ἀληθῶς ἢ τοιαύτη γίνεταί ἐκάστοτε ὄντως τοῖς κεκτημένοις συμφορά.

La buena mezcla depende, en última instancia, de la *phýsis* de la proporción (συμμέτρου φύσεως) y de la naturaleza de la medida. Ya hemos visto que, respecto de la medida, ésta puede entenderse o como la Forma (medida natural) o como τὸ μέτριον que se intenta lograr imitando a la primera. Pero al introducir la noción de proporción el tema adquiere un matiz

<sup>820</sup> La idea del mundo fenoménico como expuesto a la tensión ha sido señalada por Grube, aunque este autor identifica la *ousía* de la génesis con la Idea o Forma: “... aquello que está en relación, sea de exceso o de defecto, con la medida y la Idea aparece interpretado como en tensión, intentando asimilarse lo más posible a la medida (del mismo modo que en el *Fedón* dos trozos de madera iguales imitan la igualdad.” (Grube: 1973: 457). Y: “Ningún fenómeno llega a alcanzar esta medida, pero posee cierta realidad, y puede decirse que comienza a existir realmente en tanto en cuanto está relacionado de esta forma con la ‘medida’. No es otro el significado de la expresión *óntos gignomenon*” (Grube: 1973: 457).

matemático, en tanto ésta depende del número. Intentaremos aclarar la relación entre ambos términos (proporción y número) recurriendo a un pasaje del *Timeo*. En este diálogo Platón nos ofrece una teoría cosmológica donde la actividad demiúrgica del Dios y Padre del mundo pone al descubierto la existencia de Formas o Modelos eternos a partir de los cuales se articula la estructura inteligible y teleológica del *kósmos*. El número interviene en esta articulación bajo la forma de cifra proporcional. La tarea del demiurgo es mezclar armoniosamente los elementos y crear los lazos. Por ejemplo, se dice que los cuatro elementos que componen el *kósmos* han sido puestos en armonía por medio de la *proporción* (δι' ἀναλογίας ὁμολογήσαν – *Ti.* 32c). Este acto es la condición de la génesis del *kósmos*, como indica el mismo pasaje. Asimismo, ello garantiza la “amistad” (φιλία) intrínseca del todo consigo mismo y sus partes (*Ti.* 32c).” Este pasaje es notable porque grafica la teoría del *Filebo*, si bien allí se aplica a la explicación de los entes individuales mayormente. En este caso, se habla de una mezcla que da origen (ἐγεννήθη) al *kósmos*. Se trata, en general, de la mezcla de los cuatro elementos, pero en tanto éstos tienen precisamente tal condición elemental, son vistos como *ápeira*, es decir, pertenecen a la naturaleza de lo indeterminado y, por tanto, requieren de la eficacia limitante (*péras*) que en este caso se atribuye a la ἀναλογία (la proporción matemática).<sup>821</sup> En relación a la proporción, Platón explica que dos términos no pueden combinarse bellamente por sí solos, sino que *necesitan de un tercero que funcione de vínculo*. Ya los pitagóricos tenían un problema similar, y buscaban un elemento común entre figuras geométricas para poder afirmar que se mezclan y forman las cosas. En el *Timeo*, la explicación de la formación del *kósmos* ilustra este punto:

Dos términos solos no son capaces de combinarse bellamente sin un tercero, pues se requiere que en medio de ambos haya algún vínculo que los conecte.  
 δύο δὲ μόνω καλῶς συνίστασθαι τρίτου χωρὶς οὐ δυνατόν: δεσμὸν γὰρ ἐν μέσῳ δεῖ τινα ἀμφοῖν συναγωγὸν γίγνεσθαι. (*Ti.* 31b-c)

Es necesario unir los elementos pero no de modo mecánico sino orgánico. Ello se logra con un intermediario (μέσον, μεταξύ). Con ello Platón establece un principio cosmológico, lógico y metafísico y podemos decir sin duda que es la esencia de la analogía o proporción.<sup>822</sup> Así pues, el término antropomórfico *philia* se explicita conceptualmente aquí como vínculo o articulación garantizada por un tercer factor que funciona como mediador. El énfasis está puesto en μέσον o μεταξύ, es decir, en el concepto de mediación, única forma de garantizar un verdadero lazo entre ambos lados. Esta descripción también resulta interesante porque el término τὸ μέσον nos recuerda a *to métrion* pero no parecen apuntar a lo mismo. En efecto, cuando hablábamos de *métrion*, nos referíamos a un estado de equilibrio que debía ser alcanzado, imitando la medida natural. Pero aquí en el *Timeo* se dice expresamente que *tó méson* tiene una *dýnamis* agente, realiza una función, la *synagoguē*, la articulación de los dos elementos. *Méson* aquí es, más que un estado de equilibrio, un agente mediador que contribuye activamente a una buena mezcla y lleva al *télos* que es *to métrion*. Pero, como tampoco se trata de triplicar entidades metafísicas, lo más probable es que el μεταξύ sea la

<sup>821</sup> Se dice también que sólo el demiurgo podría disolver este lazo (*Timeo* 33c). Es bueno considerar que el relato del *Timeo* no es solo una reconstrucción teórico-cosmológica contada al modo de un mito, es también un arquetipo práctico para todo *poietés*.

<sup>822</sup> La necesidad del tercero está presente también en la lógica, lo cual es visible en el hecho de que Platón da el paso de una dialéctica binaria a una trinaría, la de la medida y el mixto: “... il misto implica strutturalmente il superamento di un modello rigidamente binario” (Cfr. Migliori: 1996: 349).



forma de concebir la dimensión activa de la medida, es decir, la parte de la medida o proporción que tiene eficacia para convertir a la *ousía* de la génesis en un estado de equilibrio logrado en una determinada materia espacio temporal. Suponemos, entonces, que se puede entender éste μέσον ο μεταξύ en el contexto metafísico-cosmológico del *Timeo*. Aquí μέσον ο μεταξύ son dimensiones de la realidad (de la medida natural) dotadas de *dýnamis* mediadora. Son, por tanto, algo que “está ahí”, como parte de la estructura de la realidad.

En términos generales, este “medio” no tiene nada que ver con algo que se establece arbitrariamente, ni es negociable con el fin de complacer a nadie. Lo que puede servir como μεταξύ en una realidad organizada no puede ser impuesto sino que debe responder a la naturaleza de las cosas mismas. El medio no es un punto metafísicamente extrínseco a los extremos que pretende unir, pues de ese modo no podría sintetizar nada. Responde a sus atributos naturales (su propia *dýnamis*), en tanto éstos lo colocan como μέσον, como realidad que puede ser convertible con los extremos y así enlazarlos o sintetizarlos. Para Platón, estas relaciones de conversión recíproca y mediación hallaban su expresión ejemplar en las razones proporcionales y por eso veía en ellas la clave inteligible de la estructura mixta de la realidad fenoménica. Por ejemplo, en el caso del *kósmos*, se nos ha dicho que éste es uno, pero no al modo de un “uno” monolítico, sino que contiene elementos armonizados, de modo que es una unidad *mediata*, donde lo uno se relaciona consigo mismo a través de la articulación de sus componentes gracias a los intermediarios. También es cierto que esto es fácil de concebir si entendemos que la *synagoguē* opera con elementos físicos, como una mezcla de elementos tal como son accesibles a los sentidos (agua, aire, p.e.), pero Platón no tiene en mente este tipo de mezcla todo el tiempo, sino principalmente una mediación inteligible, como en el caso de la proporción musical o armónica. A fin de cuentas, lo que los elementos que percibimos *realmente* son, es algo que se *concibe* como estructura matemática y, por tanto, *son* verdaderamente esa relación proporcional. Ello se ve claro porque, inmediatamente después de ofrecernos el caso de la mezcla entre fuego, tierra, aire y agua, expone la naturaleza de la proporcionalidad y su función ontológicamente constitutiva:

El vínculo más bello es aquél que puede lograr que él mismo y los elementos por él vinculados alcancen el mayor grado posible de unidad. La proporción (*ἀναλογία*) es la que por naturaleza realiza esto de la manera más perfecta. En efecto, cuando de tres números cualesquiera, sean enteros o cuadrados, el término medio (*τὸ μέσον*) es tal que la relación que tiene el primer extremo con él, la tiene él con el segundo, y, a la inversa, la que tiene el segundo extremo con el término medio, la tiene éste con el primero; entonces, puesto que el medio se ha convertido en principio y fin, y el principio y fin, en medio, lea sucederá necesariamente que así todos son lo mismo, al convertirse en idénticos unos a otros, todos serán uno. (*Timeo* 31c-32a).

Platón se esmera en calificar la proporción como una relación que enlaza del modo más fuerte y mejor a los elementos, de tal modo que es ella la que produce la *orthē koinonía*. La proporción produce una *verdadera unidad*, a diferencia de las composiciones mecánicas donde los elementos permanecen discretos y desintegrados. La proporción o analogía de la que nos está hablando aquí es la proporción geométrica, es decir aquella donde la razón del primer término al segundo es igual a la razón del segundo término al tercero. En virtud de la *mediación* recíproca (todos los términos se vuelven medio) se produce la identidad en la diferencia, o una unidad que soporta la diferencia y la enriquece, por decirlo así. Sólo de ese

modo cabe pensar la verdadera unidad, que es para Platón la unidad orgánica. Ahora bien, podría pensarse que la proporción vinculante es de tipo físico. Hay que considerar, sin embargo, las exigencias epistémicas que Platón mantiene firmes desde la *República* para el auténtico político, a saber, la necesidad de elevarse hacia el plano de la dialéctica y el *Nous* para manejar un conocimiento puramente inteligible. El vínculo del que se viene hablando en el *Timeo*, al menos, es de tipo absolutamente inteligible, y encuentra su ejemplificación en un complicado pasaje donde Platón describe el Alma del Mundo. El demiurgo creó al Alma mezclando tres elementos de modos proporcionales. Esta mezcla fue luego nuevamente dividida en distintas porciones guardando determinadas proporciones entre una y otra:

Después, llenó los intervalos dobles y triples, cortando aún porciones de la mezcla originaria y colocándolas entre los trozos ya cortados, de modo que en cada intervalo hubiera dos medios, uno que supera y es superado por una cantidad numéricamente igual. Después de que entre los primeros intervalos se originaran de estas conexiones los de tres medios, de cuatro tercios y de nueve octavos, llenó todos los de cuatro tercios con uno de nueve octavos y dejó un resto en cada uno de ellos cuyos términos tenían una relación numérica de doscientos cincuenta y seis a doscientos cuarenta y tres” (*Ti.* 35e-36a).

Todo parece indicar que se trata de la proporción armónica o musical. Este pasaje no resulta inteligible sin recurso a la matemática y a la teoría musical pitagórica. Los pitagóricos explicaron las armonías musicales en términos de razones aritméticas o proporciones. Platón, como vimos en su momento, proponía una teoría musical del mayor nivel de abstracción, puramente inteligible o independiente de contenidos empíricos (la música de lo inaudible). Lo que fascina a Platón son estas relaciones entendidas como estructuras generales de concordancia que ofrecen el marco de la organización cósmica del Uno-Todo. Las proporciones son de tres tipos: la aritmética, la geométrica y la musical o armónica. Cada una de ellas tiene sus propias regularidades. En la teoría musical, la articulación de las escalas depende de una serie de *ratios*, que dan lugar a octavas, quintas, terceras y cuartas. Hay modos de transformar estas escalas de modo que se formen otras tonalidades. En estas transformaciones intervienen los números, pues las potencias (*dynamis*) de los números no son todas iguales. Por ejemplo, en lenguaje pitagórico se dice que la de los pares es la potencia de lo femenino, por tanto trae derivaciones problemáticas, mientras que la potencia de los impares es la de lo masculino, cuyo efecto es más bien limitante y generador de lo bueno. Platón tenía como objetivo explorar todas las posibilidades de los números. Independientemente de cuáles son las relaciones proporcionales específicas que consideraba las correctas, el hecho que queremos notar es que para él la estructura inteligible del *kósmos* y además de muchos otros fenómenos intramundanos, es tal que se puede dar cuenta de ellas en términos de proporciones matemático-musicales.

Lamentablemente, no contamos con una explicación prosaica y accesible de estos temas en los diálogos platónicos. Parece evidente que la matemática superior que era parte del *curriculum* de la *Academia* era de este tipo, es decir, una matemática-musical, o una teoría matemático-musical de las proporciones. Elemento central en esta teoría era el *medio*, un término que podía crecer y decrecer, estableciendo de ese modo la unión o lazo, en la medida que era a la vez múltiplo de una unidad básica y sub-múltiplo de una mayor. Esta relación de crecimiento – decrecimiento se realiza en virtud de las potencias de los números, suponiendo que las raíces y cuadrados son formas de progresión que funcionan a través de los poderes de

determinados números ( $x^2$ ,  $x^3$ ,  $x^4$ , etc.).<sup>823</sup> Estas progresiones se daban en la teoría musical, de modo que podían derivarse otras escalas a partir de las básicas, por ejemplo, de la quinta una quinta menor o una mayor.<sup>824</sup> La misma lógica la encuentra Platón tanto en la estructura del *kósmos*, de lo cual nos da un atisbo aquí la cita del *Timeo*, como en la estructura de la vida política, de lo cual nos da testimonio el misterioso pasaje de la *República* sobre el “número del matrimonio”. En efecto, la armonía que forma una *symphonia* es la misma que estructura una *koinonía politiké*. Por ello para Platón la *pólis* ha de exhibir una “afinación justa”, desarrollada desde fórmulas aritmético-musicales combinadas (la doria y la dialéctica, su recíproca).<sup>825</sup> Al introducir en ese pasaje la idea de un “número soberano”, que es el número del matrimonio, conocido también como *Platonis numero obscurius*, muchos hemos solido creer que se trata simplemente de una broma, ya que lo introduce invocando a la musa homérica a la cual, como sabemos, en la misma *República* Platón se ha encargado de expulsar. No obstante, parece que el pasaje va más allá de la broma trivial y es una forma de introducir temas serios.<sup>826</sup> Así, con el “matrimonio” Platón ofrece una alegoría sobre el importante concepto de mezcla o *miktós*, y nos permite vislumbrar, de ese modo, la teoría de las proporciones matemáticas que sostiene su concepción sobre la estructura mixta de los fenómenos intramundanos y el, mundo mismo.<sup>827</sup> Asimismo, la alegoría remite a la mezcla política, de un modo semejante al que la metáfora del tejido había venido funcionando en la Atenas democrática y luego en el propio Platón, como representación de la trama política. El pasaje está cargado entonces de contenidos relevantes, por lo menos desde el punto de vista matemático, físico, cosmológico y político.<sup>828</sup>

Es claro, por lo dicho, que el auténtico político es el filósofo que tendrá dominio de la armonía como teoría general del *kósmos*. Cuando Platón exigía que la armonía, tal como él la comprendía, estudiara qué números son concordantes entre sí y cuáles no, tenía en la mira esta *theōria* de las proporciones, entendida como el marco posible de un *kósmos*. Nace de una *theōria* absolutamente abstracta de las concordancias, en la cual desde los principios se procede deductivamente a construir el sistema lógico-metafísico de la estructura de lo real, es

<sup>823</sup> Con ocasión de un comentario sobre el número del matrimonio en la *República*, se nos explica: “Only the male odd numbers can introduce new tones into Plato’s circles, thus transforming them into “cycles of bearing”. The “children” in this allegory are generated by the prime numbers 3 and 5. Within the female powers of 2 (2:4:8:16:32...) the prime number 3 generates musical fifths of ratio 2:3 and their complementary fourths of ratio 3:4, and derivative whole tones of ratio 8:9. These are Socrates’ best children, in the sense that they create the most elegant arithmetical subdivision of the cyclic module into nearly equal parts” (MacCLAIN, E. 1974. “Musical “marriages” in Plato’s “Republic””. *Journal of Music Theory*, Vol. 18, N° 2, pp. 242 – 272.: 248).

<sup>824</sup> MacClain: 1974: 248-252.

<sup>825</sup> Cfr. MacClain: 1974: 242.

<sup>826</sup> “Socrates muses kest is a serious lesson in mathematical acoustics”. Los números “... impares (masculino) y pares (femeninos) definen tonos al modo pitagórico, por *ratios* de frecuencia y longitud de onda (múltiplos).

<sup>827</sup> His “men” and “women” are odd and even numbers respectively. These numbers define tones in the Pythagorean manner as ratios of frequency and wave-length, or, historically, as multiples and submultiples of string – length, Socrates’ “best” children are tone-numbers generated by the ratio of the musical fifth and its complementary fourth, his “worse” children are generated by musical thirds, and his “sovereign number 12, 960, 000 is the least common denominator for the comprehensive tuning system in which they display their “civic” worth” (MacClain: 1974: 243).

<sup>828</sup> Como afirman Durán y Lisi, la imagería pitagórica “... no hace sino resaltar la estructura geométrico-musical del mundo: la astronomía mostrará que el orden que impera en los cuerpos celestes es una forma de la armonía musical. El creador actúa como un músico creando una escala tonal y el modelo de la creación es el del monocordio.” Durán y Lisi siguiendo a Cornford, n. 29, p. 179.

decir, aquella estructura que, de haber un dios, éste utilizaría como esqueleto del mundo.<sup>829</sup> El auténtico político es un *epistemōnon* que contempla así este sistema cosmológico-metafísico articulado a partir de la teoría general de la armonía matemática, en virtud de lo cual tiene el sustento para contribuir, directivamente, a producir el micro-cosmos político. Esta sería la forma correcta de garantizar la producción en vistas a la *pólis* como un *érgon* bueno, expresión de *to métrion*.

En conclusión: hemos visto que para Platón todo lo fenoménico está constituido por la mezcla de *péras* (la naturaleza de lo determinado) y *ápeiron* (la naturaleza de lo indeterminado). La determinación ontológica puede ser pensada como algo realizado por la Forma inteligible, pero también es posible pensarla en función del *arithmós* el cual, en tanto proporción, es lo que cumple la función de *péras*, imponer límite. Hemos dicho esto porque siguiendo las pautas del *Filebo* y el *Timeo*, vemos que Platón explica la constitución de los entes no sólo como mezcla, sino como buena mezcla (*orthē koinonía*) y que pone el protagonismo de esta última en el número y *Tò métrion*. Hemos intentado explicitar, al menos aproximativamente, que este número está referido a las razones proporcionales, es decir, a las proporciones que vienen a ser las cifras de las relaciones estructurales que determinan cómo los elementos se median entre sí, o se vinculan a partir de un tercer término (μέσον, μεταξύ), de tal modo que se produce no sólo verdadera unidad sino organización, equilibrio y belleza. El conocedor de la metafísica de los entes, así como el entendido en la estructura cosmológica, entonces, es el que conoce la teoría universal de la proporción, pues ésta se hace cargo de la explicación de la estructura de la (buena) mezcla. Si esto es así, la misma proporcionalidad que el matemático encuentra entre los elementos inteligibles, sean números, figuras, escalas o relaciones entre éstos, es la que el dios demiurgo “aplica” a los sólidos con los que compone el universo y es a la que debe prestar atención el político-tejedor a la hora de realizar la mezcla que le corresponde.

Todo lo dicho tiene una implicación importante. La teoría musical de la proporción es un conocimiento de la naturaleza de las cosas, de lo inteligible, necesario e inmutable. Bien podría radicar allí la *ousía* de la génesis, es decir, todo lo que corresponde a las relaciones formales y a lo eterno e inteligible que es imprescindible para cumplir con la determinación, sin la cual nada llega a ser algo. Pero lo que queremos resaltar es que si esto es así, puede inferirse cuán lejos se encuentra la concepción protagórica de la medida. Por ejemplo, en cuanto a la belleza de un discurso, como señalamos al analizar el *Protágoras*, el sofista hace depender la medida del opinar y el parecer subjetivo, sea individual o colectivo. Esto trabaja contra su pretensión de ofrecer una medida, pues ésta resulta totalmente contingente. Por el contrario, para Platón la belleza estética de un discurso no podrá medirse por el agrado de los oyentes, tal como hacía Protágoras, sino que en tanto que depende de relaciones inteligibles

---

<sup>829</sup> Platón es consciente de una diferencia: este marco lógico-metafísico a priori que es la *theoria* de la proporción cósmica es verdadero (precisamente por ser lo más abstracto e inteligible, lo eterno). En cambio, la especulación acerca de cómo efectivamente el mundo adquirió una determinada configuración es sujeto de discusión: “... los discursos acerca de lo que es permanente y estable y manifiesto al intelecto deben ser permanentes e inquebrantables (...). Por otro lado, los discursos que se refieren a lo que está copiado de aquello, en cuanto hablan de algo que es una imagen, han de ser verosímiles proporcionalmente a los primeros...” (*Ti.* 29bc). Acerca de “la generación del todo” no podemos producir un discurso “completa y acabadamente coherente consigo mismo”. Esto es así, “... si llegamos a ofrecer discursos que no sean menos verosímiles que los de otros, debemos darnos por satisfechos, y recordar que ... poseemos una naturaleza humana, de manera que es conveniente que admitamos acerca de estas cosas un mito verosímil, y no buscar más que eso.” (*Ti.* 29cd).

eternas, debe someterse por entero al conocimiento de éstas. Por ello, si el discurso elaborado por un sabio platónico es agradable al oído se debe a que está estructurado con la matemática correcta. En otras palabras, la belleza es función de la proporción. Así, junto con la verdad de su contenido, la corrección de la forma de acuerdo a números concordantes será imprescindible. En tanto el tejido de la *pólis* es la obra de arte del rey-filósofo, no quedará fuera de las mismas exigencias.

A manera de conclusión de este excursus matemático, nos parece legítimo inferir que la segunda *metrētikē* en su primera y segunda descripción coincide o quizá se identifica con la matemática avanzada, propia del auténtico filósofo. Porque, si se trata de la preparación superior de la *Academia*, no cabría otra medida más alta que la de aquellas cosas, las más valiosas, que son objeto de la contemplación teórico-filosófica. Una *metrētikē* como ciencia aparte de la matemática superior vendría a ser en ese sentido redundante. El arte de medir según la *ousía* del devenir debería coincidir entonces con la matemática superior filosófica, la cual, suponemos, debería ser un sistema matemático-musical. En ese sentido, especulamos que no hay necesariamente una diferencia radical entre el saber del filósofo de la *República* y el del *Político*, a no ser por el foco de interés y la mayor sofisticación conceptual del periodo tardío.<sup>830</sup>

Pero la primera y segunda formulación no son las únicas, hemos visto que las tres últimas ponen en el centro una *metrētikē* que, según dice la cuarta formulación, no estaría relacionada a “lo más exacto”, como si quitase importancia circunstancialmente a “los asuntos más valiosos”, reservándolos para otros objetivos. Esto es lo que da base para pensar que hay una polaridad en la interpretación de la *metrētikē*, y que aquí y ahora, es decir, en cuanto a la política empíricamente existente (precaria y decadente tanto por la necesidad de *hoi polloi* como por la naturaleza entrópica del *kósmos* y sus habitantes), basta con verdades suficientes, aunque no exactas. En nuestra opinión esto es así no porque niegue su concepción anterior, cientificista y esencialista. Vale decir: para Platón el auténtico político será siempre el filósofo dialéctico que ha adquirido un saber sistemático matemático-musical sobre el todo. Pero “*nun*”, ahora, se trata de la urgencia de tomar el timón del barco de la *pólis* para salvarla del naufragio. Para estas condiciones, Platón propone, como señalábamos, el segundo recurso de aferrarse a costumbres y leyes tradicionales de la patria. Pero también veremos surgir, en relación a estas consideraciones, una interesante reflexión acerca de una dimensión que hasta el momento no hemos tratado.

En efecto, al ser el caso que Platón ha formulado su concepción de la política en términos poiéticos, mostrando que ésta se orienta por tanto hacia la génesis de productos medidos, debe reconocer también, necesariamente, el tema de las condiciones materiales y temporales de toda *poiēsis*. Esto exigirá, a su vez, una nueva “flexibilización” del marco conceptual. Ello se vislumbra en las tres últimas formulaciones de la segunda *metrētikē*, como la orientación teleológica propia de toda *poiēsis*, y especialmente de la política, pues el objetivo de un productor es la bondad del *érgon*. El productor “se cuida” de caer en el exceso o defecto para no poner en peligro su producto. Para ello no sólo es importante orientarse hacia el logro de *Tò métrion* sino que deben considerarse todos aquellos conceptos complementarios

<sup>830</sup> Grube opina que Platón parece abandonar la idea del rey – filósofo de la *República*, “como solución práctica posible y, sin embargo, la alternativa está muy lejos de ser satisfactoria, y la definición final del político parece implicar una vez más el conocimiento del filósofo.” (Grube: 1973:429).

de la sexta formulación, como el de *kairós*, porque éstos dan cuenta de cómo lograr la medida manejando la materia en el espacio y el tiempo.

El intento de Platón por afrontar esta cuestión curiosamente contribuye a acentuar el pragmatismo que ya se insinuaba con el “segundo recurso”. Pero, en este caso, su tematización del *kairós* y los otros criterios no es una claudicación pesimista, sino más bien un renovado intento de afrontar a los peores rivales: los sofistas. Efectivamente, con su sexta formulación de la segunda *metrētikē* Platón hace un movimiento de “rescate” del arte de la medida para evitar su caída en manos estos maestros itinerantes, ya que éstos se habían proclamado los expertos en la medida y habían colocado a los “meros hombres” como la medida de *tá prágmata*.<sup>831</sup> Platón responde apropiándose de los mismos conceptos de *prépon*, *kairón*, *deón*, que habían sido monopolizados principalmente por los sofistas como Pródico, de quien se dice en el *Fedro* que dominaba la materia del “exceso y el defecto”.<sup>832</sup> Pero aunque Platón parece entrar en la palestra para hacer oír su voz respecto a un tema que era ya clásico, como el del tamaño de un discurso, hemos sugerido hasta aquí que en sus manos la *metrētikē* adquiere dimensiones de alcance universal, con lo cual puede relativizar a sus rivales y colocarlos en su justa dimensión.<sup>833</sup> Así sostendrá que es sólo a la política en tanto científica y real a la que le corresponde determinar las condiciones especiales de la acción política: “... la que es realmente ciencia política no tiene por misión “hacer” sino dirigir a las que están capacitadas para ese hacer, sabedora de cuál sea el momento oportuno o inoportuno para comenzar o llevar adelante los importantísimos negocios que surgen en las ciudades, mientras que la misión de las demás se reduce a cumplir lo que les fue ordenado” (*Plt.* 305e).

En ese sentido, para Platón sólo la *epistēmē politikē* se reclama auténtica conocedora de la oportunidad, la conveniencia, lo debido. El político empírico siempre quedará abandonado a la contingencia e inestabilidad de la mera *dóxa* aunque, por cierto, es su elección. Para Platón es aquí donde la política auténtica y real muestra su poder específico y se proclama vencedora de sus rivales. En cambio, el político de la actualidad (del “*nun*”), el empírico, carece de un conocimiento especializado en política como ciencia del todo y, por el contrario, esgrime un conocimiento propio de los saberes subordinados, los cuales no ejercen “... dirección unas sobre otras, ni sobre sí mismas, teniendo cada una su actividad propia y exclusiva, en razón al carácter particular de esas actividades (*Plt.* 305d). En todo caso, estas artes se centran en fines que, aunque particulares, mal que bien son útiles para la *pólis*. Más grave es la situación de los políticos que dirigen el ejercicio de sus saberes hacia intereses personales.<sup>834</sup> De ese modo, toman decisiones que pasan por alto al fin común y no tienen en cuenta, por ejemplo,

<sup>831</sup> Tordesillas está seguro de que el origen de la métrica platónica proviene de la polémica con los sofistas (1995: 102). Esta hipótesis nos parece interesante porque logra explicar por qué, si la ciencia de la medida puede perfectamente ser la dialéctica, en tanto aprehende las esencias, Platón introduce otro término, el de *metrētikē*, que confunde haciendo pensar que ésta reemplaza a la primera. Pero no tendría por qué ser así, sino que el término tiene abierta intención polémica. Nosotros hemos sugerido aquí que la segunda *metrētikē*, interpretada en las tres primeras formulaciones, bien puede coincidir con la matemática ontológica de Platón, y ser identificada con la dialéctica. Así, Platón muestra que la verdadera maestra de la medida es la dialéctica.

<sup>832</sup> Cfr. *Phdr.* 267b2.

<sup>833</sup> Tordesillas nos recuerda que un lugar común sofista era buscar una regla para el largo de las conversaciones, de lo cual da testimonio *Tht.* 172d8-9 y *Prt.* 338a1-b2 (1995: 103).

<sup>834</sup> Como por ejemplo cuando los políticos se inclinan al nepotismo: “obran sin atenerse a ningún criterio justo, cuando, persiguiendo la comodidad del momento por tomarles cariño a sus semejantes, y por no querer, en cambio, a sus desemejantes, conceden la mayor importancia al factor antipatía” (*Plt.* 310c)

la proporción conveniente u oportuna. Sus consideraciones carecerán de una articulación general. Al no disponer de la visión sinóptica garantizada por un conocimiento sistemático, no podrá determinar qué es lo oportuno o necesario a no ser en virtud de consideraciones perspectivistas y dispersas. Si en el campo de las leyes, el político empírico tiene al menos el principio consuetudinario y mimético como guía, a la hora de determinar el *kairós* no cuenta con un recurso semejante, pues por definición estas determinaciones como lo conveniente o lo oportuno se caracterizan por su actualidad temporal, la cual los convierte en fenómenos casi inasibles. Así, es el político empírico, un hombre entre los “meros hombres”, quien coloca el criterio del “*mesōtes*” en el juicio del vulgo o en algún otro lugar externo a la cosa misma.

Este era el punto que se mostraba precisamente en el diálogo *Protágoras*, cuando Hipias argumentaba apelando a motivos convencionales como el temor al deshonor (αἰσχρός) (*Prt.* 337d) para resolver una disputa o, con criterios esteticistas sugiere a los contrincantes que “aflojen” cada uno “para que nos parezcan más espléndidos y elegantes” los discursos (*Prt.* 338a). Recordemos, efectivamente, cómo Hipias suplicaba a Protágoras y Sócrates, los disputantes, que se pusieran de acuerdo (συμβῆναι) bajo su arbitraje (συμβιβάζοντων) (*Prt.* 337e). Parece indudable que allí tenía Platón un tema serio y que no usaba estos términos casualmente. Efectivamente, *symbainō* y derivados se usan técnicamente en el ámbito de las disputas formales significando el “ponerse de acuerdo”. Pero, según hemos sugerido en el capítulo respectivo, Platón juega con el doble sentido del vocablo, pues también connota “contingencia”. Así insinuaba cómo el hombre-medida coloca el “*métron*” de acuerdo a criterios inestables y extrínsecos al asunto o, peor aún, se abandona a lo que suceda. De acuerdo al contexto de aquel diálogo, -recuérdese la placentera conversación en la casa de Calias-, es evidente que cuando Hipias pide a Sócrates y Platón que corten en el medio (μέσον τι ἀμφοτέρους τεμῆν – *Prt.* 338a), no se refería a una visión sustantiva de τὸ μέσον, sino más bien a un medio o promedio externo urgido por la necesidad de continuar disfrutando de los discursos de Protágoras.<sup>835</sup>

Evidentemente, el tipo de medida arbitraria arriba señalada es todo aquello contra lo que pretende argumentar Platón, y por ello le opone una auténtica ciencia política.<sup>836</sup> Pero, como venimos sugiriendo, hay que considerar dos cosas. Por un lado, aún el político científico tiene que entrar en comercio con la materia y la temporalidad, aunque lo haga de modo indirecto. Por otro lado, es posible que, en ausencia del científico, sólo quede contar con el político empírico, quien también requiere criterios para manejar la contextualidad.

### 6.5. THEORÓS Y POIĒTES: LA NECESIDAD DE MÉTRION Y KAIRÓS

Ahora bien, el filósofo debe ser rey. No puede permanecer absorto en la contemplación de la belleza proporcional de *kósmos* eidético, por así decirlo. Por su responsabilidad moral para con la *pólis* debe ser político, y esto significa en la mente de Platón demiurgo (*poiētēs*) y guardián.<sup>837</sup> Su conocimiento teórico (gnóstico) de la matemática ontológica no está en principio involucrado con la acción, pero es el fundamento en el que se apoya su acción

<sup>835</sup> El referirse al *mésos* a través de un τι muestra precisamente su grado de indeterminación.

<sup>836</sup> En ese sentido, estamos de acuerdo con Tordesillas, cuya interpretación apoya nuestro punto de vista: “La reconnaissance et l’établissement de cette seconde métrétique est absolument nécessaire si on veut trouver des critères certains et non seulement relatifs, c’est-à-dire si on ne veut pas retomber dans le relativisme de Protagoras, dont la thèse de l’homme-mesure peut se comprendre, dans le domaine considéré ici, comme signifiant que c’est l’accorde des citoyens qui décide et sert de mesure en politique.” (1995:103).

<sup>837</sup> Aclaremos nuevamente que esta función poética es mediata, gracias a su *dynamis* directiva.

demiúrgica y su *epiméleia* política. Al esforzarse por captar el sistema completo de las disciplinas matemático-dialécticas su objetivo único ha sido captar el Ser, el Bien y la Verdad, pero es precisamente este conocimiento el que ahora le permite “regresar a la caverna”, como sugiere en *República* o “regresar a casa” (*Phlb.* 62b), involucrarse en el mundo de la génesis y producir una *pólis* como buena mezcla y conservarla como tal.

Ahora bien, precisamente porque el político está en el mundo de la génesis, está expuesto a una realidad contingente e inestable. Su conocimiento teórico, por más exacto que sea, no tiene el efecto de *Midas* sobre sus *érga*. Los detractores de Platón lo agrupan en la lista de personas que pretenden “controlar la contingencia”. Para nosotros, más que la *hýbris* racionalista del control y la inmovilización de la vida práctica, el problema de Platón quizá fue su fascinación por la estabilidad de las estructuras, que tomó de la armonía pitagórica. Pero, más allá de su firme convicción que el conocimiento de estas estructuras podía ser el fundamento para lograr la estabilidad y unidad políticas, también era plenamente consciente de que el mundo y los entes intramundanos compartían todos la misma naturaleza trágica del devenir y el desgaste. Así pues, el problema con quienes sólo ven en Platón una voluntad de detener la decadencia y controlar el conflicto puede obedecer a que se basan exclusivamente en la *República*, descuidando al *Político*. Más bien, los especialistas que en las últimas décadas han descubierto a este último, han sabido ver allí una respuesta de Platón hacia el conflicto, que no intenta sólo detener el conflicto, sino responder a él. Esta responsividad va de la mano con la introducción, típica de los diálogos *Político* y *Filebo*, de la temporalidad y corporeidad.<sup>838</sup>

Entonces, para Platón la *pólis*, en tanto suprema obra del arte político, no está exenta de la decadencia que le corresponde intrínsecamente por su participación de la materia espacio-temporal. Reconocer la naturaleza entrópica de los *érga* y afirmar la respuesta técnica, que cuenta con la posibilidad de transgredir normas y con el *kairós*, son dos elementos de una misma aproximación. Con respecto a lo primero, una de las razones principales por las cuales es introducido el mito cosmológico parece ser subrayar que nada permanece perfecto porque se dan cambios periódicos (cfr. *Plt.* 272de): lo irracional irrumpe cíclicamente, o meramente sucede. Platón no hace sino reconocer esta realidad y ya aludía a ello en la *República* con la alegoría del matrimonio.

*Efectivamente*, en primer lugar Platón señala el problema de la naturaleza corpórea: “Es difícil que haya movimiento en una ciudad así constituida <*Kallípolis*>; pero, como todo lo que nace está sujeto a corrupción, tampoco ese sistema perdurará eternamente, sino que se destruirá (*R.* 546a). Inmediatamente alude al conocimiento matemático musical de las concordancias adecuadas para los enlaces que darían lugar a la eugenesia, pero afirma también que son dos las razones por las cuales a pesar de todo habrán fallas. Una de ellas es la contingencia, la otra es el descuido de la ciencia. Respecto a lo primero afirma: “Aquellos a quienes educasteis para ser gobernantes de la ciudad no podrán, por muy sabios que sean y por mucho que se valgan del razonamiento y los sentidos, acertar con los momentos de fecundidad o esterilidad, sino que se les escapará la ocasión y engendrarán hijos cuando no deberían hacerlo. (*R.* 546b). Por otro lado, descuidarán el conocimiento y a pesar de ser

<sup>838</sup> Cfr. por ejemplo, Miller, comentando sobre la política: “It’s essential to recognize the dynamic temporal background assumed in this analysis in order to take sense of both the problem and its proposed resolution” (2004: 10).



guardianes, empezarán, "... a tener en menor estima de la debida a la música en primer lugar y luego a la gimnástica" (R. 546d). Como consecuencia "... se producirá una cierta diversidad y desigualdad inarmónica, cosas todas que, cuando se producen, engendran siempre guerra y enemistad en el lugar en que se produzcan" (R. 546e). Así, por mucho que los guardianes conozcan el número del matrimonio, en algún momento fallarán sus cálculos y serán sobrepasados por la materia, dando lugar a nacimientos defectuosos y una progresiva decadencia. Todos los sistemas armónicos, si bien eidéticamente estructurados, deben enfrentar el poder corrosivo de la materia con la que comercian. Lo eidético no se corroe, pero su receptáculo material sí. Esto nos lo enseña la música corriente: todos los sistemas de afinación que definen los intervalos musicales por medio de *ratios* de números naturales tienden a "degenerar" cuando son extendidas más allá de sus límites diatónicos originales. Así, los tonos definidos por quintas o cuartas puras inevitablemente llegan a no concordar con los definidos por terceras puras. Esta misma experiencia común a la música corriente se extiende a todas las esferas de una realidad cósmico-proporcional. Así pues, la alegoría del matrimonio recoge la moral de la sabiduría trágica: "todo decae".<sup>839</sup> Pero, justamente al reconocer la importancia del principio entrópico, al político se le abren dos posibilidades: puede actuar como *phylax* y cumplir su tarea conservadora, o puede prestar atención al *kairós* y actuar con *technē*, trasgrediendo quizá las normas, pero salvando la armonía. La música da, otra vez, ejemplos de ello: después de doce quintas se genera una nota con entonación más elevada de lo debido y, por tanto, cada vez que se cumple ese periodo se rebaja artificialmente, en la llamada "coma pitagórica", para mantener la relación.

Por lo demás, vemos que la polaridad entre lo eidético y lo empírico no sólo se presenta entre el sabio y el empírico, sino entre la dimensión teórica y práctica del mismo político sabio. Por un lado el político sabio domina la teoría musical de la proporción pero, en tanto demiurgo y guardián debe lidiar con una "materia" de lo político que por su propia constitución ontológica tiende a la inestabilidad y confusión. Dicho en otras palabras, su conocimiento de la medida exacta no garantiza que el *érgon* político se conserve inalterable y perfecto. Por este motivo, a fin de lidiar con la materia el político científico tendrá que "hacer de su arte ley" y quebrará tal vez las normas para sorpresa de sus subordinados. El empírico, en cambio, no puede hacer esto, porque engendraría mayor inestabilidad, sólo debe sujetarse fielmente a las leyes preexistentes dejadas por los antiguos buenos legisladores.

Tenemos pendiente, para terminar este capítulo, la dilucidación del sentido de la sexta formulación de la *metrētikē*. Empezaremos argumentando desde la perspectiva del político científico, quien conoce la *ousía* necesaria de la génesis. Pero por definición, no es un mero *theōrós*, sino que posee *epistēmē gnostikē epitaktikē*, porque es un *poietés*, aunque lo sea indirectamente. Su objetivo es el *érgon* de la *pólis*. Crear dicho "producto" equivale a coordinar una multitud de saberes y operaciones particulares de modo tal que se produzca la realidad estable y unitaria que debe ser la comunidad política, entendida como un todo moralmente bueno. Para lograrlo es requisito el conocimiento de la *ousía* de la génesis, el dominio de las proporciones exactas y concordantes. No obstante, todo este conocimiento teórico no es suficiente por dos razones. Primero, porque los políticos empíricos rivalizan y pretenden que logran una buena *pólis* sin estar respaldados por conocimiento especializado y

<sup>839</sup> "For forty years the musician – philosopher Ernst Levy has pointed out that Plato's allegory not only employs the formula for just tuning but that it also draws the same moral musicians always have, that is, that however perfectly founded this system is it leads inevitably to dissension "between derivative tones"(McClain: 1974: 244).

superior. Platón mismo, con su afirmación de que medir según *Tò métrion* es condición ineludible de todas las artes, les ha regalado un argumento. Segundo, porque aunque el político sabio conozca la esencia y la proporción para una “buena mezcla”, su producto perfecto y medurado carece de sentido si se lo interpreta en aislamiento respecto de la multiplicidad de acciones y fines que constituyen la vida política. Si el sabio puede dirigir para crear un producto bueno pero no es capaz de indicar hasta qué punto es bueno para la *pólis*, o en qué cantidad se debe permitir tal producto, o si es conveniente circular determinado producto en la *pólis* (interrogantes ligados a la temporalidad y contextualidad de los productos) su arte quedaría como ineficaz. En esta última sección pretendemos mostrar cómo Platón busca salir al paso de estos problemas. Respecto del primero, Platón reafirma su argumento anti-democrático de que la política es un saber especializado de tipo superior. Aquí entraría lo que podemos llamar un argumento teleológico sobre el fin último. Sólo el científico conoce el fin último (bien común) porque goza de una visión sinóptica. Respecto del segundo, Platón intenta apropiarse del vocabulario sofisticado referente a la temporalidad de la política para redefinirlo en términos científicos, de modo que sostendrá que sólo el varón dotado de ciencia es el político real. Así pues, el *theōrós* “se convierte” en *poiētés*.

Ahora bien, el político sabio es *phylax* por definición, es el único que puede cuidar de los hombres, pero para ello necesita ser demiurgo y *poiētés*. Está vinculado a la materia de los asuntos humanos no sólo por responsabilidad moral, sino porque cuidarlos significa crear el espacio moral orgánico que es la *pólis*, es decir, crear un microcosmos que armoniza con el macrocosmos y que es, a la larga, una manifestación bella del bien. Es pues en tanto el filósofo está involucrado necesariamente con dicha *poiēsis* que sería absurdo desconocer la necesidad de su comercio con la materia. Categorialmente, la “materia” de los asuntos humanos debería ser descrita como *ápeiron*, cuya *dýnamis* natural es la indeterminación lógico-ontológica (siempre puede ser más o menos). En este sentido, el movimiento intrínseco de la vida social y política, con su inestabilidad e imprecisión, ofrecen resistencia a la *dýnamis* determinante del saber político. El político, no obstante, produce una *Kallípolis*, una realidad que es encarnación de la medida y es *métrios*. Puede hacerlo porque toma la multiplicidad de hilos individuales y los entrelaza. La *symplokē* es su forma de armonizar, de lograr convertir a grupos e individuos disociantes en concordantes y conmensurables entre sí (*πάντα προσήγορα καὶ ῥητὰ πρὸς ἄλληλα ἀπέφηναν* - R. 546bc). El *érgon* no es la medida, pero si es algo medurado (encarna *Tò métrion*). No es la medida natural y objetiva, pero los productos medurados son los que hacen real a la medida natural. En ese sentido, coincidimos con Migliori en que *Tò métrion* es *il misurato*, el ente que ha conseguido el justo medio o la debida medida.<sup>840</sup> En el campo de la política, la *pólis* es ese *misurato*, ese *érgon* cósmico y perfectamente equilibrado que, de alguna manera, es una imagen sensible del bien.

El término *Tò métrion* no es exclusivo de Platón, pertenece a una larga tradición de uso. La expresión ya se encontraba, por ejemplo, en el giro *métria érga* de la poesía hesiódica. Allí no es más que “imagería matemática” para expresar el principio práctico de evitar el exceso o el defecto para así impedir resultados desastrosos.<sup>841</sup> Hay quien sostiene que la noción de

<sup>840</sup> “Quanto a la misura, i termini di riferimento sono due: Misura, το μετρον, che va intesa nel duplice senso di un’ unità di misura esterna e di misura realizzata nell’ oggetto “misurato”; το μετριον, che indica sostanzialmente ciò che è misurato, ciò che ha conseguito la giusta misura. In questo dialogo si parla del misurato, quello che realizza la misura, più che della Misura in sé” (Migliori: 1996: 341).

<sup>841</sup> Cfr. Oates: 1936: 382.

*Tò métrion* se entiende básicamente de dos maneras: como entidad o hipóstasis -en los pitagóricos y en Platón- y como un principio o ley del comportamiento ético -en Aristóteles.<sup>842</sup> Consideramos que, más que entidad –lo cual podría valer para las Formas- *to métrion* se refiere a ideas-número o al *áarithmos* como cifra proporcional, a la condición estructural de la medida. Esa sería la interpretación esencialista. Pero también está la descripción práctica de las tres últimas formulaciones. Son estas las que han hecho pensar a algunos autores que en diálogos tardíos como el *Político* Platón ha esbozado una concepción precursora de la aristotélica.<sup>843</sup>

Podría decirse que el enfoque que hace Platón del ente medido es dinámico, tanto desde la perspectiva pasada como futura. En ese sentido, *Tò métrion* es el “medio”, sea entendido como “proyecto” (futuro, *télos*), sea como “logro” (pasado, *érgon*) por decirlo en un lenguaje más flexible. Enfocado de este modo, nos parece, tiene mayor sentido la expresión utilizada por Platón, según la cual se nos pide medir *prós tò métrion*. Nuestra hipótesis es que este enfoque apunta al aspecto dinámico, a la realidad de la génesis que le interesa a Platón en el *Político*. En este contexto, entendemos que aquello que tiene o ha conseguido medida (*il misurato*) es lo que es en tanto producto de un “trabajo”. Para concebirlo mejor, compárese las formulaciones: frente a las primeras tres que enfatizan un elemento de necesidad ontológica al referirse a la condición necesaria del devenir (formulación uno), de la acción buena (formulación dos) y de la producción técnica (formulación tres), las tres siguientes, y sobre todo la sexta, introducen el factor de la contingencia en el venir al ser natural, práctico y artificial. Cuando la cuarta descripción se refiere a la necesidad de “forzar” (*προσαναγκάζω* – 284b) lo grande y lo pequeño a conmensurarse con relación a la *génesis* de *Tò métrion*, la noción nos parece manifiestamente clara: no se está afirmando que la medida (natural, objetiva) ha de nacer, lo cual sería contradictorio. Se nos habla de la génesis de la medida *en una realidad fenoménica*, se trata del nacimiento de un ente medido, *metrios*. El *Político*, como ya hemos dicho anteriormente, pone en primer plano el tema de la génesis y *technē* porque resalta la realidad de lo eterno entrando en la temporalidad.<sup>844</sup> Es cierto que la idea de “forzar” y “mezcla” son usadas por Platón como metáforas para entender la constitución ontológica de los fenómenos. Pero también es verdad que esa misma constitución ontológica involucra elementos que, en tanto contrarios, determinan la existencia de una realidad tensa. Y, en virtud de dicha tensión se explica su inclinación a la entropía. Para alguien quien, como Platón, cree en la realidad suprema de Formas inteligibles y eternas, la génesis no puede ser vista de otro modo que como una “transgresión”. La génesis implica comercio con la materia. Esta última opone resistencia al dominio de la forma. Es por eso que el “trabajo” por el cual lo ilimitado es sometido a la determinación es descrito por Platón con una fraseología agonal, tal como también hace en el *Filebo*, cuando se refiere a lo Grande y lo Pequeño (lo ilimitado): “Por donde quiera que estén, en efecto, ellos impiden la realización de una cantidad definida, y siempre, al contrario, introduciendo en toda acción la oposición de lo más violento y lo más débil e inversamente, ellos engendran el más y el menos y hacen desaparecer la cantidad definida” (*Filebo* 24c). Esta descripción nos habla, con resonancias heraclíteas, de una relación de oposición mutua de contrarios, donde *péras* tiene la función de ponerles fin (*télos*), de hacerlos conmensurables (*σύμμετρα*) y

<sup>842</sup> Oates: 1936: 383.

<sup>843</sup> Se ha afirmado esto del *Filebo*, donde Platón realiza una transición “from regarding the limit as absolutely fixed law to an idea of the limit as a proportion or a Mean, mesothēs, that is to say, law or form as relative” (Oates, p. 384).

<sup>844</sup> Recordemos una anterior formulación en *Político* 284c: *pros thn tou metrou genésin*.

armonizarlos (σύμφωνα), todo lo cual se hace efectivo al introducir en ellos el número (ἀριθμὸς).<sup>845</sup> De este modo, el político sabio busca crear lo medido. Es la materia la que opone resistencia y, si bien queda doblegada ante la forma y la proporción, aquella explica la inestabilidad que lleva a las obras bellas a una inevitable decadencia.

Pero el político no es sólo un demiurgo, es también un *sothēr*. Precisamente por su inestabilidad, la obra debe ser objeto de *epiméleia*. El político debe cuidar para conservar y, de ser posible, mejorar el estado actual de la realidad política. A este respecto resulta muy iluminadora la imaginación del relato cosmológico. Esta enfoca la tensión permanente e intrínseca al *kósmos* debido a su corporalidad (materialidad).<sup>846</sup> Como se vio en el capítulo respectivo, mientras el dios está presente garantiza la racionalidad del *kósmos*. Al “ausentarse”, deja impresa como recuerdo esa racionalidad, así que se impone la tarea de un esfuerzo activo por recordar, pero, además, el *kósmos* sigue el camino por su propia inercia. Simultáneamente, y en dirección contraria a la pauta racional, lo material del *kósmos* presiona hacia la desintegración.<sup>847</sup> Cuando el mundo está al borde de la destrucción total el dios retorna a salvarlo y retornarlo a su anterior estado de orden y buena mezcla:

Pero según avanza el tiempo y se produce en él el olvido, aumenta también su dominio el estado de la antigua discordancia, y al cabo llega a su colmo, y son pocos los bienes, grande, en cambio la mezcla de principios adversos que va amontonando en su interior hasta ponerse en el riesgo de su propia ruina y la de los seres que en él habitan. Ha aquí por qué, a partir de entonces, el dios que lo ordenó, al verle en difícil trance, temeroso ya de que, víctima de la tempestad y deshecho por la confusión acabe por hundirse en el mar insondable de la desemejanza, se sienta de nuevo al timón, y cambiando las partes enfermas y dispersas en el primer ciclo que el mundo realizó por sí solo, lo ordena y, enderezándolo, lo deja al fin inmortal y exento de vejez. (*Plt.* 273ce)<sup>848</sup>

El relato sobre el mundo y su pastor nos alecciona sobre el rol del auténtico político. En el mundo de la *pólis* encontramos esos ciclos de orden y armonía, pero también el avance a la entropía y decadencia. Platón parece distinguir estados como lo óptimo y lo mejor frente a una situación problemática. En ausencia del filósofo, el segundo recurso busca lo mejor ante la situación dada.

Si tenemos en cuenta que el mencionado desorden, tanto en el *kósmos* como en la *pólis*, se produce a causa de la materia y la temporalidad, reconoceremos la importancia de retener este aspecto de la interpretación de *Tò métrion en la sexta formulación, es decir, su enfoque como una realidad empírica*. Esto no implica, creemos, una negación de la medida objetiva y

<sup>845</sup> La naturaleza de lo limitado obra “... poniendo fin a la oposición mutua de contrarios, los armoniza al introducir el número (*Phlb.* 25e).

<sup>846</sup> Cfr. *Plt.* 273b: τούτων δὲ αὐτῷ τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως αἴτιον.

<sup>847</sup> Cfr. *Plt.* 273bd.

<sup>848</sup> “προϊόντος δὲ τοῦ χρόνου καὶ λήθης ἐγγιγνομένης ἐν αὐτῷ μᾶλλον καὶ δυναστεύει τὸ τῆς παλαιᾶς ἀναρμοστίας πάθος, τελευτῶντος δὲ ἐξανθεῖ τοῦ χρόνου καὶ σμικρὰ μὲν ἀγαθὰ, πολλὴν δὲ τῶν ἐναντιῶν κρᾶσιν ἐπεγκεραννύμενος ἐπὶ διαφθορᾷς κίνδυνον αὐτοῦ τε ἀφικνεῖται καὶ τῶν ἐν αὐτῷ. διὸ δὴ καὶ τότε ἤδη θεὸς ὁ κοσμησᾶς αὐτόν, καθορῶν ἐν ἀπορίαις ὄντα, κηδόμενος ἵνα μὴ χεμισθεῖς ὑπὸ ταραχῆς διαλυθεῖς εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα πόντον δῆ, πάλιν ἔφεδρος αὐτοῦ τῶν πηδαλιῶν γιγνόμενος, τὰ νοσήσαντα καὶ λυθέντα ἐν τῇ καθ’ ἑαυτὸν προτέρᾳ περιόδῳ στρέψας, κοσμεῖ τε καὶ ἐπανορθῶν ἀθάνατον αὐτόν καὶ ἀγήρων ἀπεργάζεται (*Plt.* 273ce).

exacta, sino la respuesta del sabio ante las características de contingencia e inestabilidad propias de la materia en el tiempo. Por tanto, sostenemos también que la expresión “*prós Tò métrion*” en la sexta formulación se inclina hacia el polo realista en la interpretación de la política. *Tò métron*, la medida exacta, existe y es conocida por el filósofo. Pero, conociendo lo exacto, debe crear una perfección posible en el contexto de la materia desemejante e inestable. Lo óptimo no siempre puede ser realizado, sino lo mejor, dada la materia con la que se cuenta. Esta forma de pensar es consistente con la idea de un “segundo recurso”, pues éste no siempre entra en juego por ausencia del sabio, sino también por la consideración que éste tiene respecto de los elementos *ápeira* de todo proceso genético. Es importante tener siempre en mente la tensión entre lo eidético y lo empírico. La medida exacta es el sustento teórico de Platón. Su conocimiento le permite reivindicar la política científica y el reinado del filósofo. Legitiman su proceder político supremamente coordinador y distributivo. Pero, precisamente en la medida en que su tarea es *mediatamente* creadora, debe entrar en la temporalidad y la contingencia. La medida exacta orienta hacia una realización de productos medidos. Realizar éstos implica no solo “mirar” hacia la idea o considerar el *áarithmos* proporcional, sino prestar atención a la particularidad, a la desemejanza, de ahí que la *metrētikē* también se describa teleológicamente como una forma de medir en vistas del logro de lo medido. Sugerimos que este punto de vista no es inconsistente con el pensamiento de Platón, porque precisamente para ser consistente debe tomar en consideración la presencia de *to ápeiron*, como materia indeterminada. Sin este componente “indómito” la política como arte de la creación y cuidado del todo político carecería de sentido. Es la necesidad de un tránsito hacia la génesis y posteriormente el cuidado de *ta gignómena*, en este caso la *pólis*, lo que lleva a Platón, a pasar de *métron* a *to métrion a medida que va desplegando las descripciones de la segunda metrētikē*. Este es un punto crucial para comprender su pensamiento metafísico y político: Platón no tiene un pensamiento mecanicista ni atomista, por ello podemos pensar que el tránsito a través de las descripciones mencionadas remite a lo que podemos llamar tentativamente la “gradualidad” del ser o de lo real.<sup>849</sup>

Nosotros hemos señalado que en las cuatro últimas formulaciones de la segunda *metrētikē* hay un énfasis en el aspecto fenoménico del medio, como algo que debe ser realizado en contra de la resistencia de la materia y, en ese sentido, el acento se desliza de lo formal-ideal a lo fenoménico-real, pero ello no es equivalente a una relativización de la medida ni a una renuncia a la medida ontológica o natural.<sup>850</sup> Por lo mismo, Platón no rompe su compromiso con una concepción ontológica fuerte y por tanto mantiene su idea de política científica, por lo cual no consideramos que su propuesta llegue a ser realmente precursora del justo medio prudencial aristotélico. Por lo mismo, el sentido de *Tò métrion* de la sexta formulación no llega a ser el de un medio relativo y contingente. Se trata más bien, de un *métrion* entendido como *realización* de la medida natural. Por otra parte, hablar de realización implica admitir la

<sup>849</sup> ¿Podría ser un ejemplo de esto las definiciones del sofista en el diálogo homónimo? Allí los dialécticos pasan de una descripción del sofista como mercenario hasta el sofista como filósofo.

<sup>850</sup> También Lafrance opina a favor de interpretar *to métrion* como algo referido a la realidad fenoménica. No puede ser identificado con las Ideas o la Idea del bien. Este *métrion* es el medio entre exceso y defecto, al cual técnicamente denomina Platón *metaxú* (Cfr. Lafrance, Ivon. *Métrétique, mathématiques et dialectique en Politique*. En: Rowe, Christopher (ed.) *Reading the Statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1995, pp. 93. Nuestra discrepancia con Lafrance radica en que relaciona *to métrion* exclusivamente con el campo de la acción y discurso humanos, es decir, lo moralmente calificable. No reconoce una tensión entre medida ontológica y justo medio como producto lo cual es visible cuando afirma que la esencia necesaria de la génesis es el justo medio que toda producción de “someterse” a éste o que éste debe “aplicarse a toda producción que pretenda ser bella o buena, (cfr. p. 97),

dimensión poética del rey - filósofo, el momento de la “entrada” de la medida natural en el tiempo y espacio y, por ello, tampoco este *métrion* buscado puede identificarse con la medida natural (exacta).<sup>851</sup> No es pues nada extraño que, al principio del diálogo, la política quedara definida como *epistēmē gnostikē* (incluso con el añadido de *epitaktikē*) y más tarde la política fuera presentada como arte de la génesis del rebaño humano. El tema productivo ha estado en la mira desde el principio. Hemos dicho antes que el *Político* se caracteriza por un *élan* genético-poético, mientras que la *República* por el *élan* ascensional-teorético. Es en este contexto de la génesis y/o producción, que la medida (*métron*) se presenta como *métrion*. Para explicarnos, debemos decir que sospechamos que en el contexto de la sexta formulación del *Político* ocurre algo similar a lo que sucede en el *Filebo*. En este último Platón sabe que tematiza el bien *en la vida humana*, el bien *para nosotros*. Esta situación específica le obliga, a la hora de determinar los “ingredientes” de una vida buena, a incorporar a la mezcla elementos no totalmente puros. Por ejemplo, no sólo las ciencias puras son parte de aquella mezcla que es la vida buena:

Sócrates: ... Sea un hombre que ha captado la esencia de la justicia, con una capacidad de expresión acorde a su capacidad de intelección y además igualmente competente para concebir todos los demás seres.

(...)

¿Tendría ése suficiente ciencia al poder dar cuenta del círculo y de la propia esfera divina aunque ignore esta esfera para nosotros y el círculo para nosotros los hombres, e incluso en la construcción de una casa pretenda usar los círculos trascendentes?<sup>852</sup>

Protarco: Proponemos, Sócrates, una disposición que, al residir tan sólo en las ciencias divinas, es ridícula.

Sócrates: ¿Cómo dices? ¿Habría que incorporar y mezclar también la técnica incierta e impura de la regla y el círculo falsos?

Protarco: Es indispensable, si cada uno de nosotros ha de encontrar cada vez aunque sea el camino a casa.

Sócrates: ¿Y también hay que incluir la música aunque acabamos de decir que está llena de conjetura e imitación y carece de pureza?

Protarco: Me parece indispensable si queremos que nuestra vida sea en alguna medida una vida.

Sócrates: ¿Quieres, pues, que como un portero empujado y obligado por la masa, me dé por vencido, abra las puertas y deje pasar todas las ciencias y que la inferior se mezcle con la pura?

(...)

¿Entonces, deo que todas se encuentren en la tan poética “confluencia de dos valles” homérica? (*Phlb.* 62 a – d)

En la cita anterior resulta sumamente interesante la contraposición entre *σφαίρας αὐτῆς τῆς θείας* y *ἀνθρωπίνην ταύτην σφαῖραν* (*Phlb.* 62a). El recurso a patrones divinos, como la esfera en sí (la divina), no excluye la necesidad del manejo de una esfera que pertenece al plano de los asuntos humanos (*ἀνθρώπινος*). Platón contrapone aquí el saber dialéctico, puesto que es el que define según la esencia (*σφαίρας αὐτῆς τῆς θείας τὸν λόγον ἔχων* - *Phlb.*

<sup>851</sup> Se ha dicho que el *Político* establece un lazo entre Bien de la *República* y el de la Medida en las leyes, y que debe ser entendido como reacción al relativismo de homo-mensura protagórico. De este modo, el *métrion* platónico tiene un poder religioso y es sometido en el.

<sup>852</sup> El término castellano “trascendente” viene de la traducción de *Diès* (“trascendant”), pero no nos parece adecuada. Sería preferible decir, simplemente, el círculo en sí.

62a) al saber meramente humano (ἀνθρωπίνην ταύτην σφαῖραν - *Phlb.* 62a). El que conoce la primera sin conocer la segunda no tiene ἰκανῶς ἐπιστήμης (*Phlb.* 62a). Su ciencia, siendo saber de lo divino, no es con todo suficiente si carece de esta segunda dimensión. Por ello califican de γέλοιος aquella disposición que lo lleva a permanecer ἐν ταῖς θεαῖς οὕσαν μόνον ἐπιστήμῃς (62b). No parece que alguien que se expresa de este modo pueda ser acusado de ignorante por exigir razonamientos matemáticos abstractos cuando se trata de temas de la *práxis*. Más bien parece revelar la comprensión, por parte de Platón, de la heterogeneidad de los temas y la necesidad de adecuar el tratamiento a su naturaleza. Esta idea queda reforzada cuando se reconoce que es necesario mezclar lo no estable ni puro con lo estable y puro si es que se quiere “encontrar en cada ocasión el camino a casa” (τὴν ὁδὸν ἐκάστοτε ἐξευρήσειν οἴκαδε - *Phlb.* 62b). Predomina aquí el lenguaje de la mezcla entre elementos heterogéneos y contrarios.<sup>853</sup> Ello era esperable, pues ya se había anunciado que lo que se buscaba es el bien en la vida humana, y por ello Sócrates advertía: μη ζετειν ἐν τῷ ἀμεικτῷ βίῳ τ ἀγαθὸν ἀλλ ἐν τῷ μεικτῷ (*Phlb.* 61b).

Algo semejante a lo que acabamos de señalar en el *Filebo* ocurre en el *Político*. No es la medida en sí y por sí, (por ejemplo, una forma cualesquiera, o una relación estructural fija como la combinación *péras-ápeiron* en el *miktós*) sino la medida encarnada. A la vez, esto implica que está “mezclada” con la materia. Es, por tanto, *Tò métrion*, un “*misurato*”, no la medida. Dado que la tarea de la producción involucra esta mezcla del elemento limitante con el ilimitado, *Tò métrion* debe ser la categoría propia de *ta gignómena*, y debe entenderse como un estado a lograr en un contexto dinámico de tensión y esfuerzo por parte del *poietés*, cuando éste es el caso.

Creemos que la interpretación que acabamos de presentar se ve reforzada al leerla en combinación con la quinta formulación. Recordemos que allí se observaba lo siguiente: “... alguna vez se necesitará de lo ahora dicho para la demostración relativa a la exactitud en sí, mas, concretándonos a lo que para nuestro objeto presente está bien y adecuadamente probado, me parece que nos sirve de maravilla ese razonamiento, según el cual hay que creer de igual modo que existen todas las artes, y que, tanto lo grande como lo pequeño, se miden, no sólo por su relación mutua, sino también por la que guardan con el logro de la justa medida” (*Político* 284d). Aquí se enfatiza que para las artes que producen, como la política, la *metrētikē* requerida es la que mide en vistas del lograr *to métrion*, es decir, un producto medurado, no “la medida en sí”. Así pues, no sólo el político empírico, sino incluso el político sabio (quien conoce la medida natural de las cosas), debe estar preparado para esta mezcla y este “descenso” al plano de lo ἀνθρώπινο, con el fin de producir un *érgon*. Aunque él mismo no se “ensucie las manos” como *ergatikós*, su actividad dirige las operaciones con la “materia” para obtener una obra buena. En lo que sigue ejemplificaremos nuestra interpretación de *to métrion* a través del análisis de tres de las actividades más importantes que realiza la política. Una es la coordinación, que es su función inmediata, otra es la legislación, que puede ser tomada por el mismo rey – filósofo o por el legislador, quien queda sometido al primero.

<sup>853</sup> Μείγνυσθαι (*Phlb.* 62c), μισγαγκείας (*Phlb.* 62d). Con razón comenta Castoriadis: Con el *Político* Platón “... nos introduce en el corazón de lo que es la marca por excelencia del último Platón: la mezcla, la aceptación de lo mixto, incluso de la metaxú, lo intermedio. La democracia es el peor de los regímenes gobernados por leyes, y es el menos malo de los regímenes anómicos.” (2002: 9).

### 6.5.1. Acción entrelazadora o “tejedora”.

Hemos sostenido en este trabajo que la política es concebida por Platón como una *poiēsis* en la que el político sabio actúa produciendo indirectamente, por mediación de actividades efectivamente operativas, el “tejido” de la *pólis*. Siguiendo la pauta de la metafísica del *Filebo*, a la *pólis* debería corresponder la categoría de *miktós*, y veremos que ello parece comprobarse en el *Político*. En ese sentido, en el compuesto debe estar presente tanto la naturaleza de la medida como la de lo ilimitado. Esto último corresponde a la “materia” con la que está conformada la *pólis*. Es a esta materia a la que se le impone límite. Ahora bien, hay varias formas de concebir la imposición del límite. La más evidente es la aplicación del *árrithmos*, en el sentido simple, es decir, el correspondiente a la primera *metrētikē*, y que busca una determinación cuantitativa, como por ejemplo el número correcto de pobladores, la dimensión de un ejército, el número de determinados magistrados, etc. Más plausible es, sin embargo, que se trate de una determinación propia de la segunda *metrētikē*, es decir, la que mide según la matemática de las proporciones musicales, como la aludida con el número del matrimonio. No obstante, no hemos encontrado evidencia de este modo de entender el límite en el diálogo *Político*, pues Platón se limita a presentar la acción política como coordinación y mezcla. Por todo lo argumentado en el diálogo, es evidente que una buena mezcla requiere límite, pero no llega a precisar nada sobre cuál es éste en el caso de la política.

Por otro lado, el límite puede ser entendido también como estructura. En ese sentido, ya dijimos que la *pólis* es un *érgon*, un “tejido” cuyos elementos son ordenados (*κοσμέω*) para que conformen no un *miktós* cualquiera, sino un todo bello y bueno, al modo de un organismo sano.<sup>854</sup> En ese sentido, la materia a considerar son los hombres mismos, pero no en el sentido meramente físico de materia contable (aunque sea también un factor a considerar) sino en tanto seres éticos con determinados caracteres, disposiciones y virtudes. Aunque éste es un tema en el que no nos podemos extender, cabe comentar que Platón está más interesado en lo ético, en el sentido de formar los caracteres adecuados para entretejer una *pólis* sólida, así como las virtudes correspondientes, que en desarrollar una actitud de moralidad reflexiva como la que promovía Sócrates. Por ello, si bien la *pólis* es una realidad moral, lo que le interesa es el aspecto objetivo del bien moral político, mas no necesariamente el subjetivo. Así, lo necesario es estructurar la diversidad humana de modo que satisfaga la condición poética de lograr un todo bello y bueno, con verdadera unidad y armonía. Para Platón la verdadera unidad es armonía, y ésta depende de la proporción, la cual consiste en relaciones o lazos orgánicos. En la *República* Platón ensayaba el recurso a la *idiopraxis* como forma de conseguir la interdependencia armónica.<sup>855</sup> En el *Político* ha desarrollado la aproximación matemático-musical, la fórmula de la proporción o analogía. Así, sólo la estructura armónica garantiza una *orthē koinonía*. Platón lo ha sostenido claramente en el *Filebo*: la ordenanza incorporal que determina que la mezcla sea un *kósmos*, es la medida y la proporción.<sup>856</sup>

El político sabio será pues un mezclador de caracteres. Es con respecto a esta interpretación de la labor estructuradora del político que Platón aplica expresamente el paradigma del

<sup>854</sup> Κοσμέω, en el sentido en que se aplica también el pasaje del *kósmos*, cfr. *Plt.* 273e.

<sup>855</sup> Tenemos un ejemplo de eso en los sistemas científicos, como la gramática. Las letras dispersas no forman la gramática, ni tampoco la agrupación de éstas en un conjunto, sino que el verdadero lazo que origina una unidad es la interdependencia (Cfr. *Phlb.* 18d).

<sup>856</sup> Nadie ignora “... que, privado de medida (*métron*) o proporción (*summetra phusews*) toda mezcla, sea cual sea y de la manera que sea compuesta, corrompe sus componentes y se corrompe todo la primera” (*Phlb.* 63d)



tejido.<sup>857</sup> Por ello se propone explicar en qué consiste “... la real acción coordinadora”, cómo se realiza y qué clase de tejido ofrece.<sup>858</sup> Lo que se entreteteje son las virtudes (o “partes” de la virtud) como, por ejemplo, fortaleza, templanza, rapidez, moderación, etc... Platón trabaja con estas virtudes porque son el distintivo de los caracteres. Siendo todas *suggeneis*, son, no obstante, contrarias entre sí, como por ejemplo la rapidez y la tranquilidad de espíritu.<sup>859</sup> Es allí donde se impone la tarea de cómo equilibrarlas de modo que ninguna desaparezca sino que contribuya con lo suyo y, a la vez, no produzcan disonancia sino consonancia. Por añadidura, las virtudes deben ser puestas en relación no solamente entre sí sino con respecto al contexto.

Efectivamente, tomadas individualmente, se observa que una virtud puede convertirse en su contrario. Por ejemplo un individuo con excesiva *andreia* se vuelve *hybristikós kai manikós* (cfr. *Plt.* 307b). Viceversa, un individuo demasiado moderado se convierte en *deilós kai blakikós* (*Plt.* 307c). Así pues, toda virtud llevada al exceso se convierte en vicio y pierde su eficacia.<sup>860</sup> Platón muestra así la necesidad de un arte de la medida cualitativo, pues el intento de aprovechar una virtud que en sí es asumida como positiva puede llevar al exceso, produciendo efectos contrarios a los esperados. Pero, al parecer *to métrion*, lo mesurado en las virtudes, no se puede alcanzar aisladamente, sino en la medida en que las *aretai* se compensan entre sí. Nos explicamos: uno podría inferir que lo óptimo sería el “justo medio”: no ser ni excesivamente valiente ni extremadamente cobarde, sino el punto medio entre ambos. No obstante, este resultado no es necesariamente el único ni el mejor. El concepto de *aretē* implica superioridad o eminencia. En ese sentido, implica una ejecución positiva de un modo particular y eminente de ser o desempeño. Pero entonces la búsqueda de un “justo medio” puede derivar en la *aurea mediocritas*, puede neutralizar la *dýnamis* de cada *aretē*. Platón necesita de la eficacia propia de cada virtud y, sin que esto implique un rechazo de su teoría de la necesidad de *to métrion*, su solución corre más bien por el lado del entrelazamiento de la diversidad de virtudes, respetando, por decirlo así, la personalidad fuerte de cada una de ellas. La neutralización a la que el equilibrio somete a las virtudes acabaría eliminando la identidad y especificidad de las mismas, haciendo imposible la diversidad de acciones que requiere la economía del vivir. Así pues, como Platón es consciente de la funcionalidad práctica de las diferencias, las aprovecha para producir el entramado multifuncional de caracteres que garantizará la salud moral del todo. Pero entonces, ¿qué es aquí el medio? Por un lado, puede ser entendido simplemente como relación de interdependencia funcional (principio idioprático).<sup>861</sup> Por otro lado, podemos entender, en primer lugar, que *to métrion* se aplica al producto final, al todo político. Este debe exhibir la propiedad de medida y equilibrio, la *pólis* ha de ser un *misurato*, un ente mesurado. En segundo lugar, aunque no es conceptualmente lo mismo, es importante recordar la presencia de lo *metaxú*, un término que carga con el peso de la mediación, tanto a nivel conceptual como real. En este caso *metaxú* se refiere al agente de la mediación, a su

<sup>857</sup> “Y bien, ¿no sería nuestro deseo explicarla <la política> con detalle según el paradigma del arte de tejer, precisamente ahora, cuando los géneros que hay en la ciudad quedan para nosotros bien claros?” (*Plt.* 305e)

<sup>858</sup> Cfr. *Plt.* 306a.

<sup>859</sup> Platón reconoce que es “*thaumaston tina lógon*” y no acostumbrada “porque la afirmación corriente es que todas las partes de la virtud son entre sí amigas” (*Plt.* 306b)

<sup>860</sup> No se establece aquí el justo medio como elemento definidor de las virtudes, sino como medio entre dos virtudes.

<sup>861</sup> Ejemplo de esta forma de entender el medio sería la interdependencia de las tres clases en la *polis* de la República.

principio activo o lo que cataliza a los componentes para lograr una mediación orgánica, una verdadera proporción. Así, el político será el gran artífice de este tejido idioprático y de esta relación proporcional o armónica de caracteres. Entiéndase que la ventaja de este punto de vista es que mantiene las diferencias funcionales en el seno de la unidad, en vez de producir su mutua anulación.<sup>862</sup> Platón utilizó el paradigma del tejido para referirse a esta función política, la coordinación de los diferentes caracteres y virtudes, precisamente porque en este arte se ve claro que es necesario mantener los elementos particulares (tipos de hilos) con sus diferencias y potencias propios.

Pero volvamos a considerar la virtud tomada en sí misma. Cuando cada virtud específica debe contribuir al bien de la *pólis* entra en juego otra perspectiva, que es aquella enunciada en la sexta formulación de la *metrētikē*. Esta afirma que se mide según *Tò métrion* "... y lo oportuno, lo conveniente, lo debido, lo necesario". La presencia de las otras formas, como *kairós* y *déon*, por ejemplo, diríase que sintonizan con el espíritu de la sofística o que rivalizan con la pretensión de *Protágoras* y *Gorgias* de ser los únicos capaces de dominar lo oportuno y lo conveniente.<sup>863</sup> Recuérdate que todo el tema de la segunda *metrētikē* había sido introducido en función de combatir esa enfermedad consistente en no saber apreciar correctamente la medida de las palabras y acciones. Se dijo que para poder valorar adecuadamente era necesario medir según la naturaleza de la medida. Ahora se añade que es necesario medir según lo oportuno (*kairós*).<sup>864</sup> Esta ampliación responde a la necesidad de incorporar la temporalidad como factor ineludible de la *práxis* política. Tanto si se trata de crear la *pólis* misma, como si se trata de crear realidades intrapolíticas, la *poiēsis* se da al interior de un mundo de relaciones en el tiempo.<sup>865</sup> En la línea de lo que se viene desarrollando, es claro que las virtudes no pueden ser calificadas *in abstracto*, sino que su eficacia debe ser valorada en contexto. La moderación que en un caso es virtud en otro caso diferente puede no ser oportuna. Decíamos que este desarrollo platónico parece ser una respuesta a los sofistas. En efecto, si recordamos el discurso de *Protágoras* acerca de la multiformidad del bien, el sofista afirmaba que lo que es bueno para unos seres no lo es para otros, y lo que es bueno para unos seres en un momento o circunstancia puede no serlo en otros. Así, el bien resultaba ser multiforme, dependiendo de cada cosa y momento. Ello lleva a una consideración temporal y kairológica.<sup>866</sup> Platón se apropiará del concepto sofístico de *kairós*, que alude a lo oportuno en el tiempo. Ello le permite, por un lado, una salida alternativa a la aceptación del *anthrōpos métron*, excesivamente relativista, postulando en vez de ello un criterio objetivo: el bien depende de la naturaleza de cada objeto. Pero, como venimos diciendo, esto no implica una consideración "absolutista" del objeto, tomado en sí mismo. Estamos hablando desde el principio de *génesis* y *poiēsis* y, por tanto, de medir no sólo según *tò métrion* sino según lo que es oportuno en cada configuración temporal. Por

<sup>862</sup> Por ejemplo, el demiurgo del *Timeo* pone amistad entre los cuatro elementos por medio de la proporción (32c). Con ello, logra que a pesar de estas diferencias converja en identidad consigo mismo.

<sup>863</sup> En el *Político* Platón monta una campaña para hacer del *kairós* una característica del político sabio, en vez de que lo sea del sofista (Cfr. Lane: 1998: 132). Así pues, Platón toma el término del terreno de la sofística para apropiárselo filosóficamente.

<sup>864</sup> En la *República* también está presente el tema del *kairós*, entendido como el momento correcto para lograr una realización perfecta de un determinado trabajo o acción. Por ejemplo en *R.* 374c se menciona el no dejar escapar el momento oportuno para la plena realización de una tarea (οὐ παριείς τοὺς καιροὺς καλῶς ἀπεργάσασθαι).

<sup>865</sup> Y, en general, de toda *génesis*. ¿qué sentido tendría la producción de un ente sin considerar en absoluto el contexto espacio temporal al que está destinado?

<sup>866</sup> Si bien '*kairós*' puede tener un sentido normativo, su significado parece haberse deslizado hacia lo temporal ya para el *S IV*. (Cfr. Lane, p. 133).

ejemplo, respecto de las obras y acciones, el que sean tranquilas y sosegadas (*bradéos kai malakós*) es apreciado como la virtud de la moderación (*sophrosyne*), a condición de que se den oportunamente (*en kairw* – *Plt.* 307b). Y viceversa: “...cuando estas dos condiciones se nos dan inoportunamente (*akairas*), trastocamos el sentido de cada una de ellas, y los reprobamos...” (*Plt.* 307b).<sup>867</sup> El tema de la oportunidad se vuelve entonces crucial en la descripción de toda *technē* que busca que sus productos sean buenos. Vale la pena recordar el discurso de Protágoras, cuya moral parece hacer suya Platón según lo que venimos indicando:

Yo conozco muchas cosas que son nocivas a los hombres: alimentos, bebidas, fármacos y mil y mil cosas más, y otras útiles. Y ciertas cosas son indiferentes para los hombres, pero no para los caballos. Y unas sólo para los bovinos, y otras para los perros. Y algunas para ninguno de esos, sino para los árboles. Unas cosas son buenas para las raíces del árbol, pero malas para los tallos, como el estiércol, que es bueno al depositarse junto a las raíces de cualquier planta, pero que si quieres echárselo a las ramas o a los jóvenes tallos, todos mueren. Además, por ejemplo, el aceite es malo para todas las plantas y lo más dañino para el pelaje de todos los animales, en general, y en cambio resulta protector para los del hombre y para su cuerpo. Sí, el bien es algo tan variado y tan multiforme (οὐτῶ δὲ τί ἐστὶν τὸ ἀγαθὸν καὶ παντοδαπόν), que aun aquí lo que es bueno para las partes externas del hombre, eso mismo es lo más dañino para las internas. Y, por eso, todos los médicos prohíben a los enfermos el uso del aceite, a no ser una pequeñísima cantidad en lo que vayan a comer, la precisa para mitigar la repugnancia de las sensaciones del olfato en algunas comidas y platos. (*Prt.* 334a5-c6)

Por su estructura ontológica al hombre puede no serle bueno el aceite, pero para un hombre enfermo podría serlo en cierta medida. Podrá verse, entonces, que no es por casualidad que en nuestro diálogo Platón parezca abusar de la partícula “*nun*”, como si quisiera remarcar la importancia del “ahora” y, sobre todo, la necesidad de adecuarse a las circunstancias imprevisibles que trae consigo la actualidad. Esto también es consistente con su propuesta de un segundo recurso, pues hacer valer las normas y leyes tradicionales ante la ausencia del político sabio es una forma de responder a lo necesario o conveniente en el contexto. Así pues, la incorporación de las categorías de *tó déon*, *tó kairón*, *tó chréon* y *tó prépon* son una muestra de la conciencia del cuidado que requiere el discernimiento práctico y llama poderosamente la atención que el punto anticipe la concepción aristotélica. En efecto, el estagirita, al explicar la virtud, asegura que ésta no se ejerce siempre de la misma manera. Por ejemplo, respecto de la valentía y el miedo, afirma que el valiente tema las cosas como es debido (ὡς δεῖ) y según la razón lo admita (ὡς ὁ λόγος ὑπομενεῖ) en vista de lo que es noble (τοῦ καλοῦ ἕνεκα) (*Ethica Nicom.* 1115b10). Por otra parte, algunos temen más o menos (de lo debido) o temen lo que no se debe, cuando no se debe, por el motivo que se debe, ni cómo y cuándo se debe (1115b10). Muchas de estas determinaciones son dependientes del aquí y el ahora, son kairológicas y “convencionales”. Por ello, como los asuntos humanos son particulares y disímiles, los agentes deben considerar lo oportuno (τὸν καιρὸν σκοπεῖν - 1104a5).

Lo dicho acerca del *kairós* en relación al entretendido de los caracteres como parte de la *poiēsis* política tiene mayor importancia aún respecto de la tarea coordinadora del político. En efecto, no sólo se trata de entrelazar caracteres —el aspecto netamente ético y sustantivo de la *pólis*— sino de coordinar actividades, lo cual también equivale a un entrelazamiento sin el

<sup>867</sup> En 307b vuelve a insistir en las acciones que caen en un exceso o defecto respecto de *tou kairou* (*Plt.* 307c).

cual no cabe hablar de vida política. Para explicar este punto, mencionaremos tres elementos. En primer lugar, Platón clasifica las actividades en dos grandes categorías, las que son *katá ten pólin* y las que no son tales, es decir, las que son intrapolíticas y las extrapolíticas. No es que las segundas sean irrelevantes para la vida política, al contrario, son la condición material de la misma pero, precisamente por ello, no tienen la especificidad de lo político. La tarea del político es coordinar estas actividades, sobre todo las intra-políticas (cfr. *Plt.* 287b).<sup>868</sup> En segundo lugar, la distinción conceptual entre causa y con-causa, vale decir, entre causa principal y causas auxiliares (cfr. *Plt.* 281ce).<sup>869</sup> Con esta diferencia puede argumentar que las que son meramente auxiliares con respecto al objetivo productivo principal, no pueden comandarse a sí mismas, sino que requieren ser comandadas y coordinadas por una actividad concedora del objetivo último y de todas sus circunstancias. Por último, el concepto de *kairós*, el cual, juntamente con el de conocimiento de la medida, legitima la posición de la política como arte real. En efecto, una de las funciones a las cuales Platón parece prestar mucha atención en la medida en que definen específicamente a la política respecto de sus rivales, es la capacidad para determinar lo oportuno del discurso y la acción:

He aquí, pues, la conclusión que se ha de tomar a la vista de todas las ciencias expuestas. Ninguna de ellas apareció como ciencia política. En efecto, la que es realmente ciencia política no tiene por misión “hacer”, sino dirigir a las que están capacitadas para ese hacer, sabedora de cuál sea el momento oportuno o inoportuno para comenzar o llevar adelante los importantísimos negocios que surgen en las ciudades, mientras que la misión de las demás se reduce a cumplir lo que les fue ordenado. (*Plt.* 305cd)

### 6.5.2. Distribución de la Justicia

Según el concepto de Platón, el auténtico político o varón real es el que quiere y es capaz de “gobernar con virtud y ciencia, distribuyendo exactamente a todos la justicia humana y divina en vez de ultrajar, matar, maltratar a cada instante a quien de nosotros le venga en gana” (*Plt.* 301d). El principio de justicia que hace valer Platón es el de “dar a cada uno lo suyo”. Dentro de una visión organicista, la *dikē* consiste en respetar las diferencias sustantivas de los entes y responder a sus necesidades. Es evidente que sólo el verdaderamente sabio puede cumplir con esta tarea de distribuir la justicia de modo perfecto. El paradigma de tal distribuidor justo es el dios Krónos, lo cual nos es indicado por la analogía que se establece entre su reino y el del filósofo sabio a partir del término clave *eudaimonía*. En efecto, recordemos que el reino de Krónos era descrito como feliz (*ἄλυπος* – 272a), gracias al cuidado del dios. Igualmente, en el *Político* se nos dice que “... si llegara a existir dicho hombre tal como nosotros decimos, sería amado, y administraría en un gobierno constantemente feliz la única constitución perfectamente justa” (*ἐπεὶ γενόμενόν γ’ ἂν οἶον λέγομεν ἀγαπᾶσθαί τε ἂν καὶ οἰκεῖν διακυβερνῶντα εὐδαιμόνως ὀρθὴν ἀκριβῶς μόνον πολιτείαν* - *Plt.* 301d). El verdadero filósofo, aproximado a dios por su sabiduría, cumpliría en principio igualmente con su tarea, la *epiméleia*, a la perfección. Y la perfección consiste en que el entrelazado, coordinación o distribución sean equilibrados y proporcionados, de

<sup>868</sup> “...κατὰ πόλιν αὐτὴν τῶν τε συναίτιων καὶ τῶν αἰτίων” (*Plt.* 287b).

<sup>869</sup> “Hay dos artes en relación con todo lo que se produce (*δύο τέχναις οὐσας περὶ πάντα τὰ δρώμενα θεασώμεθα* (...)) Una, causa cooperadora de la producción, otra, la causa por sí misma (*τὴν μὲν γενέσεως οὐσαν συναίτιον, τὴν δ’ αὐτὴν αἰτίαν*)” (*Plt.* 281d).

modo tal que no sólo se de a cada elemento lo suyo, sino que el producto final sea lo medurado.

La analogía con Krónos es sumamente útil para aclarar la función distributiva. En 271d se afirma que el dios “dirige y cuida” el todo, pero lo hace diferenciando regiones (τοῦ κόσμου μέρη διειλημμένα) que han sido distribuidas (διαλαμβάνω) a diferentes δαίμονες. Esto revela, por un lado, la capacidad de distinguir cada cosa κατὰ γένη (según su naturaleza propia, la medida natural). Por otro lado, muestra la capacidad de coordinar una organización jerárquico-funcional aprovechando la *dýnamis* propia de los elementos, utilizándolos como causas operativas y cooperativas. En el mito, los *daímones* son ejecutores vicarios, que realizan la *práxis* política propiamente dicha, pero comandados por el dios, quien representa la causa principal. La *metrētikē* del dios es un conocimiento de medidas exactas, proporcionando a cada quién lo necesario según su naturaleza y de modo pertinente según la ocasión. Esta es la justicia que requiere de una “igualdad geométrica”, aquella que garantiza una organicidad al trazar límites a cada componente facilitando la realización de su *dýnamis* propia. Este tipo de justicia distribuye según la capacidad, y es el fundamento sobre el cual Platón criticaba la isonomía democrática, pues aparentemente ésta sería una mera igualdad aritmética. En su estructura, es lo mismo que la justicia distributiva o Διανομή aristotélica, es decir, un reparto a cada uno según corresponde.<sup>870</sup>

Pero una vez más hay que considerar la ausencia de semejante sabio (o análogamente, según el mito, la ausencia del dios).<sup>871</sup> El político empírico en el mejor de los casos aspira a imitar lo ideal y su *metrētikē* consistirá en medir orientándose al logro de un justo medio: “Necesario es,... que nos reunamos para redactar leyes escritas, siguiendo las huellas de la constitución real y verdadera” (*Plt.* 301e). El juego entre lo divino y lo humano, lo eidético y lo empírico, recuerda las lecciones del mito cosmológico: el dios se ha retirado, pero ha dejado en el *kósmos* la “huella” de su racionalidad, que éste debe “recordar” para seguir su camino lo más ordenadamente posible.<sup>872</sup>

El mito del *Político*, no olvidemos, nos presenta al dios Krónos quien gobierna al *kósmos* a través de *daímones*. Esta imagen resulta hermenéuticamente multifuncional. Por un lado, es un paradigma para la política tanto como lo es el arte de tejer. En efecto, con ello Platón nos muestra la jerarquía y la organización del *kósmos*, donde la causa divina preside, desde una postura teórico-vigilante, y los *daimōnes* vienen a ser las con-causas operativas. Los hombres finalmente, junto con otros animales, son los diferentes tipos de seres que son objeto del cuidado diferenciado por parte de los *daimōnes*. Pero la imagen del mito no sólo puede servir para explicar la necesidad de una jerarquía, sino también para mostrar la posición del filósofo auténtico. En efecto, por un lado está el dios, ser y causa suprema, en el otro extremo están *hoi anthrōpoi*, la horda sin discernimiento que se deja llevar por la *dóxa*. Pero, en el medio, como *metaxú*, está el filósofo auténtico. En el lenguaje del mito, por tanto, le corresponde la categoría de *daimōn*, pues éste es, en el pensamiento tradicional y en el de

<sup>870</sup> Cfr. Arist. *Ethica Nicom.* 1131b5-15.

<sup>871</sup> “Mas, ahora (*nun*) que, según decimos, no surge en las ciudades rey comparable al que nace en las colmenas... único sin más ...” (*Plt.* 301de).

<sup>872</sup> La frase μεταθέοντας τὰ τῆς ἀληθεστάτης πολιτείας ἔχνη de *Plt.* 301e recuerda el pasaje 273a-b, donde se explica cómo, al ser “abandonado por dios”, el *kósmos* prosiguió su marcha ordenadamente “recordando en lo posible la enseñanza de su creador” (τὴν τοῦ δημιουργοῦ καὶ πατρὸς ἀπομνημονεύων διδαχὴν εἰς δύναμιν – *Plt.* 273b).

Platón, el que cumple la mediación entre dioses y hombres.<sup>873</sup> En este caso, es el que cumple la mediación entre lo inteligible y lo empírico, el que debe llevar a cabo la gran *poiēsis*, la creación de la obra más medida y bella, la *pólis*. Sin embargo, a pesar de que el mito nos dice que el filósofo es el único que puede, como los daimones protectores, ser el verdadero *phylax* de los humanos, el hecho es, como nos dice repetidas veces Platón, que el filósofo parece ausente. Ante esta situación surge el segundo recurso: si no queda dios ni *daimones*, si la razón y la sabiduría misma no son visibles en tiempos oscuros, el deber es mantenerse firmemente apegado a los vestigios de racionalidad, que son las leyes tradicionales.

En función de redondear y dar fin a nuestra argumentación, terminaremos este capítulo con un análisis más profundo del tema de la legislación.

### **6.5.3. Análisis de la Legislación en tanto puesta en práctica de una *metrētikē kairológica***

La legislación es un arte subordinada a la política. Es una con-causa pero se caracteriza, junto con la retórica y la estrategia, por no ser autónoma en virtud de que sabe hacer lo suyo, pero no tiene conocimiento de cuándo se pertinente su acción, ni hasta qué punto ni de qué manera. A través de ella la *pólis* se mantiene y conserva. La noción de que la ley es el fundamento de la *pólis* es muy antigua. Entre los filósofos la encontrábamos ya en Heráclito, quien afirmaba que “es necesario defender la ley como si se tratara de la muralla de la ciudad”. Esta imagen ya llevaba en sí la idea de que en el acto mismo de demarcar las fronteras de la ciudad se la estaba protegiendo de su desintegración, pues la ley al poner límites articula y delimita la identidad política. Así pues, en la medida en que la legislación delimita y articula, es evidente que el producto, una ciudad bien legislada, es pensable como *érgon* y, por tanto, susceptible de ser *metriōn*. Pero precisamente porque delimitan a una *pólis* entre otras y articulan a un *dēmos* específico, la actividad legisladora debe realizarse atendiendo a *tó métron* y *tó kairon*.

Es en relación al tratamiento de la legislación como se percibe con mayor claridad un rasgo de la política al que hemos venido refiriéndonos sucesivamente. Se trata de la aparente oscilación entre una postura empírico-pragmática y una teórica y racional sobre la realidad política. No se trata de una dualidad de aspectos irreconciliables, sino de la polaridad de una misma realidad. Lo eidético es lo óptimo y mejor, pero no siempre es realizable. Por tanto, se recurre al *deuteros plous*, un recurso que mantiene lo mejor en condiciones empíricas deficitarias. Lo perfecto puede estar ausente, pero tampoco de modo radical, de otro modo la realidad no existiría como *kósmos* ni en la naturaleza ni en la sociedad. Lo eidético, lo perfecto, tiene la presencia de una huella. En el caso de la política dicha huella son las antiguas leyes, que deben ser seguidas como segunda opción.

El tratamiento que hace Platón de la ley es lo más paradójico del diálogo. Esta característica se patentiza sobre todo en la afirmación de que el verdadero político “hace de su arte ley” (*Plt.* 297a). Sostenemos aquí que dicha aproximación al tema de la ley revela la tensión entre lo eidético y lo empírico, entre lo exacto y lo inexacto, entre una medida natural y el medio aproximativo, en otras palabras, refleja un intento de Platón por reconciliar su concepción epistémica fuerte de la política con una que sea capaz de responder a la heterogeneidad y contingencia de los asuntos humanos.

<sup>873</sup> En sintonía con el concepto de *erōs* en el *Banquete*.

**a) La tesis: Hacer de su arte ley.**

Platón es consciente de que la justificación de esta chocante afirmación requiere tener en mente un punto que se ha venido presuponiendo desde el principio: que el poder real es una ciencia (τὴν βασιλικὴν ἀρχὴν τῶν ἐπιστημῶν εἶναι τινα ἔφαμεν, οἶμαι) (*Plt.* 292b). Platón subraya que éste es el único y correcto criterio a considerar, aclarando que en la conversación se ha procedido así, “sin olvidar la ciencia” (ἐπιστήμης οὐκ ἐπιλανθανόμενοι) (cfr. *Plt.* 292c). Por tanto, de este mismo presupuesto se hace depender su rechazo o no rechazo de la observancia de leyes. Al adjetivarla como “alguna ciencia” (*tina epistēmōn*), evidencia que no es “mera ciencia política”, sino otra ciencia que, como veremos, es muy especial pero que, no obstante, no nombra directamente. Así, la presenta como ἐπιστήμη περὶ ἀνθρώπων ἀρχῆς (292d) afirmando que es τῆς χαλεπωτάτης καὶ μεγίστης κτήσασθαι (la más grande y difícil de adquirir) (*Plt.* 292d). En virtud de ello es escasa, patrimonio de uno o muy pocos (cfr. 292e-293a); actúa buscando el bien, el mejoramiento y la salvación de cuerpo o alma: ἐπ’ ἀγαθῷ τῷ ... βελτίῳ ποιοῦντες ἐκ χειρόνων (293b-c); finalmente, es verdadera y no mera opinión (293c). Estos calificativos nos hacen sospechar que se trata de aquella misma ciencia obtenida al culminar el *curriculum* de la *República*, es decir, una ciencia que conduce al sistema del Todo.

El desarrollo del *Político* está como enmarcado por dos afirmaciones, hechas cercanas al principio (258b) y al final (292b), que muestran la insistencia de Platón en recordar que el único criterio válido para determinar qué merece denominarse arte real o política, es de tipo epistémico. Esto mostraría la confianza de Platón en la autosuficiencia del saber teórico para responder ante los asuntos humanos. Y, no obstante, pretendemos mostrar aquí que esta apreciación debe ser al menos matizada. En los términos del diálogo, la política es una *epistēmē gnostikē epitaktikē*. Ahora bien, si es comprensible que Platón conciba que el mando solo queda legitimado por el saber, lo que no resulta tan evidente es que el conocimiento (aun cuando sea acerca del todo) justifique un gobierno sin leyes. Esta afirmación sonaba retadora en un contexto “*philonómico*” como el mundo de la *pólis* y el joven Sócrates se encarga de expresar su descontento con tamaña desmesura: «Tus demás afirmaciones, extranjero, parecen medidas; pero eso de pretender que se debe gobernar sin leyes resulta un tanto duro de oír» (*Plt.* 293e). Platón argumenta su punto, y es en el contexto de dichos desarrollos que encontramos una muestra de la referida tensión entre lo eidético-perfecto y lo empírico-imperfecto en relación al concepto platónico de la ciencia política.

**b) Argumento de la jerarquía.**

Platón recurre a un presupuesto introducido entre 304a y 305d: hay un grupo de ciencias afines y valiosas (τὰ τίμια καὶ συγγενῆ) que son las últimas en ser separadas para aislar al político. Estas son separadas en virtud de la comprobación de una relación jerárquica que se establece entre la política y las *téchnai* a las que ésta dirige.<sup>874</sup> La base de dicha jerarquía es que las ciencias afines desconocen cómo y cuándo deben usar sus productos o capacidades. Por ello lo primero que expresa Platón es que la legislación es parte intrínseca de la política, e incluso parece sugerir una identidad al afirmar que, en cierto modo, τῆς βασιλικῆς ἐστὶν ἡ νομοθετικὴ (*Plt.* 294a). No obstante, la aparente identidad queda disuelta al considerar que se ha establecido previamente, por un lado, la mencionada relación jerárquica y, por otro, una

<sup>874</sup> Argumento que ya ha aparecido en *Euthd.* 291b, donde Sócrates afirma que la ciencia buscada o ciencia real subordina al arte militar, al retórico, al económico, porque no éstos “hacen”, pero no saben cómo usar las cosas que hacen, en cambio la política sí.

distinción conceptual entre causa y con-causa. Esta dicotomía da estructura al concepto de jerarquía y permite mostrar cómo tales ciencias quedan separadas, pero subordinadas (ὡς ἕτερον εἶδος ὄν, ὑπηρετοῦν μὴν ταύτῃ. – *Plt.* 304d). En virtud de dicho ordenamiento, la política tiene primacía sobre las *téchnai* a las que subordina en calidad de con-causas y a las cuales dirige en virtud de su conocimiento del *télos* o *fin común*. La fuerza de este argumento radica en la comparación de las *téchnai* con la política respecto al dominio de los fines. Solo una *technē* que se ocupe del fin de los fines, la *pólis*, puede mandar a las otras que se ocupan exclusivamente de sus objetos particulares, como ocurre con la *nomotetikē*. La causa en sí de la *pólis* se entiende en términos teleológicos, no por sus componentes materiales. Y es el arte política en tanto *epistēmē gnostikē* y *epitaktikē* que conoce el fin al que se dirigen todos los quehaceres subordinados. Pero lo que más interesa a Platón aquí es destacar esa primera *quasi* identidad para luego deslindar la diferencia entre la política (arte real) y la *nomotetikē*, rebajando las pretensiones de esta última: τὸ δ' ἄριστον οὐ τοὺς νόμους ἐστὶν ἰσχύειν ἀλλ' ἄνδρα τὸν μετὰ φρονήσεως βασιλικόν” (“... lo mejor no consiste en que las leyes detenten el poder, sino el varón real dotado de inteligencia” - *Plt.* 294a). La política científica es el extremo de lo perfecto, la legislación tal como se da tradicionalmente es el extremo de la política empírica.

### c) Argumento del despotismo legal.

Otro argumento tendiente a destacar la prioridad de la ciencia con respecto a las leyes puede describirse como el del despotismo legal. Este apunta a los *límites* de la ley y se centra en la relación entre la norma y su objeto. La idea es mostrar que la naturaleza de la ley es totalmente heterogénea respecto de los asuntos humanos que ella debe legislar:

una ley no podría nunca abarcar a la vez con exactitud lo mejor y más justo para todos, y luego dictar la más útil de las normas; porque las desemejanzas entre los hombres y los actos, y el hecho de que nada goza jamás, por así decirlo, de fijeza entre las cosas humanas, no permiten que ningún arte, sea el que sea, imponga en cuestión alguna ningún principio absoluto valedero para todos los casos y para todo tiempo. (*Plt.* 294a-b)

ὅτι νόμος οὐκ ἂν ποτε δύναιτο τὸ τε ἄριστον καὶ τὸ δικαιοτάτον ἀκριβῶς πᾶσιν ἅμα περιλαβὼν τὸ βέλτιστον ἐπιτάττειν: αἱ γὰρ ἀνομοιότητες τῶν τε ἀνθρώπων καὶ τῶν πράξεων καὶ τὸ μηδέποτε μηδὲν ὡς ἔπος εἰπεῖν ἡσυχίαν ἄγειν τῶν ἀνθρωπίνων οὐδὲν ἔδωκεν ἀπλοῦν ἐν οὐδενὶ περὶ πάντων καὶ ἐπὶ πάντα τὸν χρόνον ἀποφαίνεσθαι τέχνην οὐδ' ἡντινοῦν.

La ley tiene pretensión universal, es para todos, πᾶσιν. No tiene *dýnamis* (οὐκ ... δύναιτο) para abarcar lo más excelente y lo más justo para todos. No puede hacerlo de un solo golpe. No puede hacerlo con exactitud. Parece haber un dilema: O la ley decide legislar universalmente, tal como es su naturaleza, pero quizá sea injusta con lo particular. O el legislador busca hacer justicia a lo particular, pero traiciona la exigencia universal de la legalidad. Platón expone de inmediato las razones: primero, por la desemejanza de los hombres y de sus acciones, segundo, por la inestabilidad de los asuntos humanos. Pero la desemejanza e inestabilidad de los asuntos humanos hacen inútil a esa misma ley que, en su generalidad, es incapaz de dar cuenta de los fenómenos particulares y cambiantes. Pero en realidad no tiene por qué hacerlo, pues su naturaleza es normativa, no descriptiva ni explicativa. Es la naturaleza misma de la ley, por tanto, la que traza una asimetría imborrable. Precisamente por ser norma, la ley está obligada a ser universal (una afirmación universal es por sí misma una legislación que dice cómo deben ser las cosas). Y es aquí



donde Platón señala una especie de contradicción pragmática, pues por su esencia la ley legisla buscando el bien, τὸ ἄριστον y τὸ δικαιοτάτον, y sin embargo, no necesariamente lo obtiene. Quizá por este problema es que Platón desarticula lo más noble o bueno (τὸ τε ἄριστον), lo más justo (τὸ δικαιοτάτον) y lo más útil (τὸ βέλτιστον). Lo más excelente podría no ser justo en ciertos casos. La ley no puede abarcar (περιλαβὼν), dice Platón, lo universal y lo particular a la vez. El pasaje es de por sí valioso porque lleva a reflexionar sobre la naturaleza de la ley y sus límites. Pero señalar éstos no es lo mismo que un fracaso de lo eidético, fundamento del legislador científico (que sigue a los principios inteligibles y perfectos). La ley es un instrumento normativo y es, al fin y al cabo, sólo *nómos* (convención) o *grámmata*, no se identifica con los principios metafísicos del filósofo. Es importante tener este punto en cuenta, lo cual no parece hacerse siempre, a juzgar por algunas traducciones del pasaje en cuestión. En efecto, Gonzáles Laso traduce: el hecho de que “... nada goza jamás, por así decirlo, de fijeza entre las cosas humanas, no permiten que ningún arte, sea el que sea, imponga en cuestión alguna ningún *principio absoluto* valedero para todos los casos y para todo tiempo” donde el término “principio absoluto” puede ser mal interpretado en el sentido de entidad metafísica, haciéndonos pensar en el fracaso de los archaí más valiosos. Y, en realidad, no es así, pues no es eso lo que se sigue del texto, donde la expresión “οὐδὲν... ἀπλοῦν” de *Plt.* 294b es indeterminada, y no se refiere a principios metafísicos sino normativos.

Cuando el argumento de Platón destaca la asimetría que existe entre la naturaleza normativa de la ley y la naturaleza multiforme e inquieta de los fenómenos que legisla, encontrando que la ley en tanto universal dice siempre lo mismo a la par que los acontecimientos humanos son siempre contingentes, describe este rasgo de la ley con un ejemplo perturbador: ella se comporta como un déspota, precisamente por recurrir al tipo de principios que acabamos de ver que no son adecuados para *ton anthrōpinen*, a saber, principios con pretensión de ser absolutos o simplificadores (*aploōs*): válidos “para todos los casos y para todo tiempo”:

No obstante vemos que la ley tiende precisamente a ese principio, como un hombre creído de sí mismo e ignorante, que a nadie consiente hacer nada contra su propio dictamen, ni deja que nadie le pregunte, ni aun en el caso de que a alguien se le presente una situación más favorable que la supuesta en sus ordenanzas”. (294bc).

(τὸν δὲ γε νόμον ὀρῶμεν σχεδὸν ἐπ’ αὐτὸ τοῦτο συντείνοντα, ὥσπερ τινὰ ἄνθρωπον αὐθάδη καὶ ἀμαθῆ καὶ μηδένα μηδὲν εἶδοντα ποιεῖν παρὰ τὴν ἑαυτοῦ τάξιν, μηδ’ ἐπερωτῶν μηδένα, μηδ’ ἄν τι νέον ἄρα τῷ συμβαίειν βέλτιον παρὰ τὸν λόγον ὃν αὐτὸς ἐπέταξεν) (294b-c).

Analizando pues la naturaleza de la ley, parece que su inherente “despotismo” la convierte, paradójicamente, en algo ciego e irracional. Por otra parte, es perfectamente comprensible que esta intransigencia legal responda al imperativo de poner orden, imprescindible para la vida política. Pero no por ello Platón deja de destacar, y con mucha claridad, aquellas dos características de la ley que, curiosamente, describen también al tirano, quien es la contra-imagen de las virtudes del filósofo. En efecto, en su rigidez y terquedad, la ley se cierra al aprendizaje (ἀμαθῆ), al diálogo con otro, a la refutación y a la investigación (αὐθάδη). En segundo lugar, el ejemplo destaca por contrapartida la naturaleza de los asuntos humanos y la forma como Platón los comprende. En efecto, la *práxis* es de tal modo que en ella νέον ἄρα ... συμβαίειν, lo nuevo acontece (*Plt.* 249c). Estas expresiones indican claramente que Platón entiende que la *práxis* implica acontecimiento (τὸ συμβεβηκός, contingencia, azar) y novedad

(τί νέον lo nuevo, extraño o no familiar). El verdadero político es sensible a este tipo de realidad y es esa la razón que justifica que pueda, o deba, ir en contra de sus propias ordenanzas, si es en vistas de *to béltiston*, lo mejor (cfr. *Plt.* 296d). Dicho de otro modo, dado que en los asuntos humanos siempre cabe esperar lo inesperado, el verdadero político no se aferrará absolutistamente a las leyes que, en su universalidad normativa, no pueden dar cuenta de lo contingente ni particular. De este modo, cobra algún sentido la propuesta de que el verdadero político “hace de su arte ley”. En efecto, gran parte del interés de Platón en esta argumentación parece estar en la reivindicación de la superioridad del arte del filósofo, quien estaría legitimado a sobreponerse a las leyes. Ese interés puesto más que nada en el poder del arte del filósofo quizá le impidió profundizar en las consecuencias teóricas que abría la referencia a lo *symbebēkós*.

Ahora bien, nos parece que el asunto no es tan simple. Hemos dicho que ante lo inesperado se responde con el arte del filósofo. Pero por éste entendemos la dialéctica captadora de esencias, aliada de la “segunda *metrētikē*” que mide según la “esencia necesaria de la génesis”. Tal vez su conocimiento de lo exacto le permite percibir la relatividad de tá *grammata* y le facilita la adecuación a lo particular. No obstante, el problema que se viene señalando es, precisamente, que frente a la contingencia de los asuntos humanos ningún arte impondrá principios absolutos, y si los principios normativos de la ley y costumbre ya son un obstáculo, cuánto más no lo serán los principios absolutos metafísicos. Esto nos obliga a inferir que cuando Platón afirma que el político “hace de su arte ley” no se refiere a la dialéctica, ni a la segunda *metrētikē* en su versión primera, (esencialista). Sugerimos que Platón propone más bien las otras versiones de la *metrētikē* (de la tercera a la sexta), si es cierto, como hemos argumentado, que en ellas se define un concepto no exacto y más bien adecuado a la contingencia. “Hacer de su arte ley” equivaldría, entonces, a responder con un arte de la medida que mide según lo oportuno y debido y conveniente, atento a los acontecimientos particulares y su contexto y, en la medida de lo necesario, transgrediendo las normas y tradiciones vigentes. Una *metrētikē* de este tipo podría ser expertamente aplicada por el filósofo pero, a falta de éste, sólo cabe confiar en la intuición y experiencia del político empírico. Pero esta última solución tampoco parece satisfactoria, pues la expresión “hacer de su arte ley” apunta claramente al arte del filósofo, del cual, por definición, carece el político meramente empírico. En otras palabras, el este último no tiene arte alguna que pueda sobreponer a la ley, y de hacerlo expone a la *pólis* a la inestabilidad. Su *metrētikē* intuitiva, en el mejor de los casos, no puede superar a la *metrētikē* del filósofo, incluso cuando éste debe suspender lo exacto y conformarse con “lo suficiente” e inexacto.

Un punto parece claro: Platón propone una política que reconoce lo contingente y al menos intenta responder a sus demandas como *akribós*. Conoce la necesidad de adecuarse al caso particular. Más tarde Aristóteles volverá sobre el tema: τὸν νόμον βοηθόν, ἐπιεικῆς ἐστὶ (*Ethica Nicom.* 1138a5).

#### **d) Argumento de la desemejanza e inquietud y la novedad.**

En efecto, es por sorprendernos con lo nuevo y contingente que Platón describe los asuntos humanos en términos de “... las desemejanzas entre los hombres y los actos, y el hecho de que nada goza jamás, por así decirlo, de fijeza...” “... ἀνομοιότητες τῶν τε ἀνθρώπων καὶ τῶν πράξεων καὶ τὸ μηδέποτε μηδὲν ὡς ἔπος εἰπεῖν ἡσυχίαν...” (294b). La política tiene que contar también, entonces, con la ausencia de ἡσυχία, con la fragilidad de la *práxis*, así como con la ἀνομοιότητες, la pluralidad y sus variaciones. Creemos que en el *Político* se atestigua

un interés claro por parte de Platón en concebir a la política como un arte capaz de corresponder a este llamado peculiar de los asuntos humanos. La “tiranía” de la legalidad debe ceder el lugar a la plasticidad co-respondiente del arte político. Si Platón se atreve a afirmar que el verdadero político hace de su arte ley es en vistas a una relación de correspondencia con los asuntos humanos. Pero, si esto es así, ¿seguimos hablando de la política como *epistēmē gnostikē* exclusivamente? Habría que ver si la ciencia política teórica es capaz de esta correspondencia puesto que sus principios son aún más absolutos que lo que son las leyes. Es en este sentido que se da la necesidad de pensar en la segunda *metrētikē*, tal como hemos sugerido, como un arte que ayuda a realizar fenoménicamente la medida natural, como una métrica orientada a lograr lo medido considerando factores como la resistencia de la materia así como la adecuación a la oportunidad. Si esto es así, la *metrētikē* no se identificaría solo con el arte del filósofo (su ciencia sistemática y su *dýnamis* dialéctica), sino también con un arte que lo auxilia en las decisiones relativas a la *poiēsis* política, a los casos particulares.

e) **Negación de ley aploōs.**

Siendo así las cosas, Platón concluye que ningún arte, incluida la legislación que aquí discutimos, puede declarar principios absolutos o simples (*ἀπλόος*). Esto se aplica, por supuesto, a la misma ciencia política. Pero reiteramos que Platón no sugiere negar principios metafísicos, sino leyes o normas, es decir, convenciones o artefactos humanos, lo cual es evidente por su constante referencia al *nómos*, *grámmata* y costumbres tradicionales.<sup>875</sup> Igualmente, lo que niega de estos principios normativos (legales) es su naturaleza *ἀπλόος*, el que sean tomados como algo simple y absoluto. En efecto, se pregunta el extranjero: “οὐκοῦν ἀδύνατον εἶ ἔχειν πρὸς τὰ μηδέποτε ἀπλᾶ τὸ διὰ παντὸς γινόμενον ἀπλοῦν;” (*Plt.* 294c) Aquí hemos optado por traducir la frase como sigue: “¿no es lo que nunca es simple incapaz de conformarse con lo que siempre resulta simple?”, pues de ese modo se es más fiel al significado de términos clave como *aploōs*, a diferencia de la traducción de González Laso, quien al preferir “invariable” a “simple” parece cometer un error más que escoger un término equivalente, además de perder la riqueza de un término que evoca un uso aristotélico similar.<sup>876</sup> Lo que nunca es simple ni absoluto no puede “llevarse bien” con lo complejo y relativo o cambiante. La ley simple y absoluta no puede dar cuenta de lo complejo y contingente. La política fue definida al principio del diálogo como *epistēmē gnostikē*, ciencia teórica no comprometida con la *práxis* (entendiendo por ello acción o producción). En este sentido, es conocedora de la estructura del todo y de lo eterno, los límites formales o eidéticos. No obstante, por su objetivo, fue definida también como ciencia que manda (*epitaktikē*) en función de la génesis. Así, se involucra desde el comienzo con la producción, aunque lo sea de modo indirecto, a través de su función directiva con respecto a *téchnai ergatikoi e hyperetikoí*. El punto relevante de esto es que al involucrarse con la génesis del todo político y su conservación, ella entra en lo espacio temporal. Y por ello la connotación poiética del término *technē*, que usa indistintamente con *epistēmē*, empieza a resonar fuertemente en su discurso. La política es *technē* creadora de algún *érgon*. Como tal, tiene comercio con la materia, y por ello debe tener en cuenta la tendencia de ésta a la entropía. Debe también ser capaz de manejar la mediación entre la materia y sus principios teóricos así

<sup>875</sup> *Katá grammata* o *chorís grámmata* (*Plt.* 293a), *katá nómous* o *àneu nómon* (293c), *patriois éthesi* (295a).

<sup>876</sup> La traducción de María Isabel Santa Cruz nos parece de hecho correcta: “¿No es, entonces, imposible que se adapte bien a lo que jamás es simple aquello que se mantiene constantemente simple?” (*Plt.* 294c (cfr. Platón, 1988. *Diálogos. Político*. Trad. M.I. Santa Cruz. Madrid: Gredos.

como sus reglas prácticas o técnicas (procedimentales). Por lo mismo, el político debe mantener una relación crítica con las *téchnai hyperetikoí* y debe ser capaz de relativizarlas. Esto es lo que propone Platón con respecto a las leyes: relativizarlas, entendiendo que la *nomotetikē* es sólo un arte diaconal en la medida en que es incapaz de auto-dirigirse para adecuarse a las contingencias y diferencias de la materia. Esto que decimos se aplica a la *pólis* en tanto *érgon*, cuyo bien es buscado por el político.

Pero la *pólis*, en tanto es un todo, está constituida por individuos, y el bien de la comunidad debe tener en cuenta, también, al bien de cada uno de ellos, lo cual plantea la tensión entre ambas demandas (la cual no puede obviarse a pesar de la primacía ontológica y moral de la *pólis*). Platón reconoce por ello el problema de la asimetría entre el “todo” (*pásin*) y el “cada uno” (*hékastos*). El político debe dar a cada uno lo suyo, y esto implica el reconocimiento de las diferencias, de la inestabilidad de los asuntos humanos y de su complejidad. Es ante estas características, que la rigidez, simplicidad e identidad consigo misma de las leyes podría resultar no sólo ineficiente sino injusta. Pero no sólo las leyes quedan en entredicho, sino la *epistēmē* misma del político, pues si ésta se circunscribe al conocimiento de lo eterno y exacto, ¿podrá ser eficiente para distribuir la justicia a cada uno? Sospechamos que la respuesta de Platón aquí se relaciona con la del *Filebo*, donde reconoce la necesidad de trabajar no sólo con los entes puros, sino con los mixtos y defectuosos de la realidad empírica.

Dada la diversidad e inestabilidad de lo humano ¿será posible sostener la perfecta compatibilidad entre bien común e individual, entre lo bueno, lo justo y lo mejor? El político sabio puede conocer lo que es bueno para toda la *pólis* y lo que es bueno para cada individuo, pero ¿puede armonizar la persecución del uno con los otros? ¿No corre el riesgo de producir un bien común a costa de la injusticia con los individuos? Platón habría reconocido estas tensiones, y es por ello que la ley se le presenta con las dos caras de Jano y su tratamiento es complejo y diferenciado: no se trata, simplemente, de estar o a favor o en contra de la ley, como reductivadamente creen el *dēmos* y el joven Sócrates. Es plausible que la concepción de la segunda *metrētikē* como arte de medir en vista a *tò métrion* se relacione con estos intereses. Ella ayudaría a la pura ciencia política teórica a aproximarse a decisiones relativas a la producción y su contexto.

El concepto básico de la crítica platónica es aquí lo *aploōs*. Al ser *aploōs*, la ley se comporta con inflexibilidad e intolerancia hacia lo diferente. Ya hemos observado que estos defectos corresponden a la figura del tirano tal como es descrito en la *República* y, también, que son las características contrarias a las virtudes del filósofo.<sup>877</sup> Igualmente llamativo, pero comprensible, es que el núcleo de la crítica a las leyes coincida con el de la crítica a la escritura en el *Fedro*.

Efectivamente, parece que entre la crítica del *Político* a la ley y la crítica del *Fedro* a la escritura, subyace un argumento común, el que sostiene que ambas, ley y escritura, son formas solidificadas del *lógos*, y por tanto deficientes, tanto para la *práxis* común como para la filosófica. Veamos. La escritura es simplemente un recurso para hacer recordar al que ya sabe acerca del tema de lo escrito: γεγραμμένους τοῦ τὸν εἰδῶτα ὑπομνησαι (*Phdr.* 275d). Es un signo o indicio exterior de algo que ya ha sido pensado, investigado y trabajado por el alma inteligente. En este sentido, la función de la escritura aparece similar a la función de las

<sup>877</sup> Cfr. *R.* 576a y ss.

leyes cuando se definen como *memoranda*, pues éstas se justifican en parte como ayuda para el que no sabe cómo proceder en ausencia del político sabio.<sup>878</sup> En segundo lugar, lo que el *Fedro* dice de la pintura, comparándola con la escritura, podría ser afirmado también de las leyes: “si les preguntas, contestan con solemne silencio” (ἐὰν δ’ ἀνέρη τι, σεμνῶς πάνυ σιγᾷ) (*Phdr.* 275d). Ello ocurre “como si hablaran inteligentemente, pero cuando les preguntas queriendo aprender de ellas, señalan siempre una y la misma cosa” (ὅς τι φρονοῦντας αὐτοὺς λέγειν, ἐὰν δέ τι ἔρη τῶν λεγομένων βουλόμενος μαθεῖν, ἔν τι σημαίνει μόνον ταῦτόν ἀεὶ) (*Phdr.* 275d). Pues bien, la ley es igualmente *ámathe*, no puede aprender, y no permite que se le cuestione, ni que se diga nada nuevo contra su previa ordenanza. En tercer lugar, agrega que las palabras escritas “no saben a quién es necesario hablar y a quién no. Y cuando es tratada injustamente siempre necesita la ayuda del padre, ya que ellas solas no son capaces de defenderse ni de ayudarse a sí mismas” (οὐκ ἐπίσταται λέγειν οἷς δεῖ γε καὶ μὴ. πλημμελούμενος δὲ καὶ οὐκ ἐν δίκῃ λοιδορηθεὶς τοῦ πατρὸς ἀεὶ δεῖται βοήθοῦ: αὐτὸς γὰρ οὔτ’ ἀμύνασθαι οὔτε βοηθῆσαι δυνατὸς αὐτῷ) (*Phdr.* 275e).

Igualmente en el *Político* el joven Sócrates confirma: “es verdad que la ley obra con cada uno de nosotros de una manera *atechnōs*” (ἀληθῆ: ποιεῖ γὰρ ἀτεχνῶς καθάπερ εἴρηκας νῦν ὁ νόμος ἡμῖν ἐκάστοις”). Lo que quiere decir es que la ley, en tanto razón solidificada, no es *technē*. Parece claro que se está presuponiendo un concepto activo y reflexivo de *technē* y, más bien, no se la identifica con un cuerpo de reglas ya establecidas. Es en tanto técnica dinámica y reflexiva que ésta permite distinguir y dar a cada uno lo que le corresponde. Es claro que Platón pide la inteligencia activa, el discurso vivo y animado (τὸν λόγον... ζῶντα καὶ ἔμψυχον) (*Phdr.* 276a). Lo que se exige aquí es un *lógos* “... que escriba con ciencia en el alma deseosa de aprender...” (μετ’ ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ) (*Phdr.* 276a). Según el *Fedro* es el discurso dialéctico el que puede discernir a quién es necesario hablar y con quién se debe callar (ἐπιστήμων δὲ λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ) (*Fedro* 276a). La dialéctica enseña la verdad suficientemente (*hikanós*). Ella es la que capta las Formas o *eidē* en virtud de su *dýnamis* diacrítica, que no es meramente formal sino también moral. En conclusión, según nuestra interpretación, es esa misma dialéctica la que constituye el arte del filósofo al cual Platón coloca por encima de la ley.

Así pues, la dialéctica consiste en el conocimiento de las esencias o naturalezas de las cosas, y es gracias a ese saber que el actor o hablante puede en principio ofrecer a cada uno lo que le corresponde. No obstante, ya un ejemplo de la *República* había sugerido que no siempre el conocimiento exacto de lo que corresponde a cada uno puede guiar nuestra acción de modo tal que el resultado sea un acto justo: Lo más justo y lo mejor no son idénticos. Siendo algo lo mejor, podría resultar no ser justo en determinadas circunstancias. En casos en que ocurren esas discrepancias, se diría que un conocimiento del *kairós*, imposible de determinar de acuerdo a reglas fijas previas, es lo que nos salva de una acción mala o injusta. Una situación tal sería, entonces, el lugar propicio para la segunda *metrētikē* tal como se presenta en la sexta formulación, midiendo según el logro de un resultado medido (*to métrion*) y *to kairón*. “No bastan las distinciones eidéticas lógicamente perfectas”: esa parece ser la moral del *Político* desde el punto de vista del análisis metódico, como hemos mostrado en el capítulo I. Es necesario medir según el valor, por eso se recurre a la segunda *metrētikē*, que pone en juego estándares eidéticos según las primeras formulaciones, o se dirige al *télos* de un

<sup>878</sup> Como cuando el médico, al ausentarse, deja unas pautas escritas para que el paciente sepa cómo proceder ante determinadas eventualidades.

producto bueno, según las cuatro últimas. Pero, además, es necesario discernir sobre el producto en su contexto. Es necesario tener en cuenta las desemejanzas e inestabilidad, lo nuevo y contingente de los entes y fenómenos reales. El tema se hace evidente en el ejemplo de la *República*, según el cual la norma inflexible de dar a cada uno lo suyo se ve “sorprendida” por la reciente e impredecible manía del que reclama “su cuchillo” (lo suyo) para asesinar a alguien. Este conocimiento del *kairós* no va a reemplazar el poder de la dialéctica, pero éste queda limitado a lo eterno (la captación precisa de los límites o determinaciones eidéticas) mientras que el *kairós* implica una consideración de las esencias insertadas en un mundo de interacción contingente y plural, donde las reacciones y consecuencias están lejos de ser previsibles y simples. Platón no desarrolla con amplitud este tema, pero es evidente que le preocupaba la transición de la idea a la forma en la medida en que la ciencia real debe dar órdenes en función de producir una buena *pólis*. A diferencia de autores como Stern, que interpretan esta relación entre lo teórico y lo práctico directamente como *phrónesis*, nosotros creemos que es más fiel a la letra y espíritu del *Político* interpretar que el saber adecuado para responder a esta situación es la *metrētikē* ya que ella, como hemos visto en este capítulo, tiene dos caras de Jano: la medida exacta (ontológica) y la medida como *télos* a ser logrado, produciendo un ente mesurado teniendo en cuenta las características particulares del caso.

En suma, no se trata de negar la pertinencia de la ley, sino de rechazar la actitud despótica del que no permite nada *παρὰ τὴν ἑαυτοῦ τάξιν*, que no admite cuestionamientos ni adecuación a *to symbebēkós* y *neós*. Es la ley tomada como *aploōs* la que es *atechnōs* y se convierte en obstáculo para la *praxis*. Efectivamente, en el citado pasaje de *República* I afirma Sócrates: “... pero hablando de esta misma justicia, ¿iremos a afirmar sin cualificación (*aploōs*) que ella consiste en decir la verdad y dar a cada uno lo suyo?” (*τοῦτο δ’ αὐτό, τὴν δικαιοσύνην, πότερα τὴν ἀλήθειαν αὐτὸ φήσομεν εἶναι ἀπλῶς οὕτως καὶ τὸ ἀποδιδόναι ἂν τίς τι παρά του λάβῃ.*) (R. 331c). Platón sugiere, más bien, que estas acciones serán en algunas ocasiones (*ἐνίοτε*) calificadas como justas y, en otras, como injustas. Lo que se debe evitar es la simplificación y la absolutización. Como decíamos, el hecho de que se reconozca que en el plano de la *praxis* no podemos hablar de las cosas sin cualificación no pone en tela de juicio a las ideas ni a la dialéctica. Esta última aspira al saber exacto, por ello es capaz de dar razón de las esencias, puede enseñar y dirigir hacia el *télos*. Sin un conocimiento semejante la política no podría ser ciencia real, supremamente directiva y coordinadora. Pero, a su vez, un mero conocimiento de esencias universales, fijas e idénticas a sí mismas no puede bastar, no enseña el “camino a casa”: ¿de qué serviría la justicia *aploōs* si necesitamos calificarla de acuerdo a las circunstancias específicas de la acción? Tendríamos que concluir entonces que la dialéctica no se identifica con la segunda *metrētikē*, puesto que sólo es conocimiento de esencias y principios, es eidéticamente discriminadora, mas no da cuenta de la inserción de la cosa en la temporalidad, función que parece reservada a la *metrētikē*, al menos en su sexta formulación.

#### f) Legislación “blanda”: *παγύτερος*.

Entonces, la crítica al absolutismo de la ley no tiene como efecto rechazarla en su totalidad, ello sería absurdo. Pero igualmente lo sería la pretensión de legislar para cada caso específico. Platón mantiene a la ley como elemento crucial en el ordenamiento político, es el límite (*peras*) que se debe imponer a la materia ilimitada de las acciones para estructurarla como una red de fines. La postura de Platón frente a la ley sería entonces mixta, como mixta

es la realidad misma, mezcla de *peras* y *ápeiron*, de cuerpo normativo limitante y materia humana inestable y desemejante.

En esta línea, sostenemos que Platón hace una concesión al sentido común cuando se refiere a cómo legislan *nun*, ahora, los políticos con ciencia. Así ofrece una versión flexibilizada y más blanda de la ley, cuando recurre al ejemplo de *la technē gymnastikē* (294d), que es ciencia directiva y terapéutica del cuerpo como la política lo es del alma. Analizando sus ordenanzas (*ἐπιτάξεις*), encuentra lo siguiente: “No juzgan indicado particularizar con cada individuo, prescribiendo a cada cuerpo lo que le convenga, por el contrario, piensan que se debe dictar en bloque la orden común útil a todos los cuerpos, de acuerdo con el mayor número de casos y de individuos.” (ὅτι λεπτοργεῖν οὐκ ἐγχωρεῖν ἡγοῦνται καθ’ ἓνα ἕκαστον, τῷ σώματι τὸ προσήκον ἐκάστω προσιτάττοντες, ἀλλὰ παχύτερον οἴονται δεῖν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ ἐπὶ πολλοὺς τὴν τοῦ λυσιτελοῦντος τοῖς σώμασι ποιεῖσθαι τάξιν (294d-e).

El argumento en esta ocasión afirma que lo conveniente no es legislar particularmente para cada individuo, sino que se dicten órdenes para la mayoría (*ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ ἐπὶ πολλοὺς*) y de modo grueso o tosco (*παχύτερον*). Es de notar la coincidencia de este planteamiento con el de Aristóteles en la *Ética Nicomáquea*, sobre todo porque se suele asumir que existe una contraposición en cuanto al método entre Aristóteles y Platón. En realidad, en el mencionado texto el *Estagirita* recomienda que la indagación sobre el bien sea de carácter general o esquemático (*τύπων*) y afirma que la indagación de la verdad práctica debe ser por modelos esquemáticos (*παχυλῶς καὶ τύπων τἀληθῆς ἐνδείκνυσθαι* – 1096b20).

Ahora bien, lo manifestado en *Político* 294d-e por Platón no contradice lo dicho anteriormente acerca de que lo mejor no es la ley sino el arte del político sabio. Aquí no está Platón reponiendo el absolutismo de la ley, más bien la relativiza y refiere, además, esta práctica a los expertos gimnastas, dotados de *technē*. Son los sabios quienes rechazan la rigidez de leyes *aploōs* en favor de una legislación *παχύτερον*, tosca o esquemática. Precisamente porque se trata de normas, que se escriben (*γράμματα*), es que conviene hacerlo con la conciencia de la eventual necesidad de relativizarlas convenientemente. Y ésa es la práctica corriente, nos indica expresamente el extranjero con el uso del término *nun* en 294e.

El caso del político que legisla para mantener la justicia en su rebaño es similar: “No será capaz, si imparte órdenes en conjunto, de atribuir con exactitud a cada uno en particular lo que le conviene” (*μὴ ποθ’ ἰκανὸν γενήσεσθαι πᾶσιν ἀθροῖς προσιτάττοντα ἀκριβῶς ἐνὶ ἐκάστω τὸ προσήκον ἀποδιδόναι*) (*Plt.* 295a). Aquí se señala la imposibilidad de compatibilizar la universalidad de una ley (para todos) con una distribución exacta a cada uno de lo que le corresponde en tanto individuo. Quizá el político perfecto puede legislar *πᾶσιν* y *ἀκριβῶς ἐνὶ ἐκάστω*, ya que en principio está dotado de una teoría completa y perfecta acerca del todo y además es experto en la transición dialéctica de lo uno a lo múltiple. Pero aunque pudiera ser posible, aún tiene que contar con lo que acontece contingentemente y con la resistencia de la materia. La pauta es, entonces, una legislación que no aspira a la exactitud sino más bien es esquemática, puesto que así se deja en libertad al arte político para intervenir en el momento oportuno en búsqueda de lo conveniente y de un mejoramiento moral. Es el mismo político sabio quien ha de legislar de este modo grueso ya que, como dice el extranjero,

¿Cómo, en efecto, podría darse jamás, Sócrates, alguien capaz de permanecer toda la vida junto a cada uno, dictándole con precisión la norma que le conviene? Puesto que, en caso de ser capaz de ello, a mi juicio, cualquiera de los que poseen efectivamente la ciencia real, con dificultad llegaría a crearse obstáculos a sí mismo redactando esas aludidas leyes” (Plt. 295b).

Por ello, más bien, “seguiré, ..., el bien de la mayoría y la mayor frecuencia de casos, y así, sólo de modo esquemático, terminará por establecer la ley para cada uno, ya sea dictándola en textos escritos, ya sin escribirlas, legislando simplemente según las tradiciones nacionales” (ἀλλὰ τὸ τοῖς πολλοῖς γε οἶμαι καὶ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ πῶς οὐτωσὶ παχυτέρως ἐκάστοις τὸν νόμον θήσει, καὶ ἐν γράμμασιν ἀποδιδούς καὶ ἐν ἀγραμμάτοις, πατρίοις δὲ ἔθει νομοθετῶν) (295a). Vemos que Platón no sólo acepta una ley flexible sino incluso apela a lo tradicional (las costumbres nacionales), como haciendo una concesión pragmática al sentido común y a las “leyes instituidas como resultado de una larga experiencia” (Plt. 300b). A fin de cuentas, el tiempo que han permanecido las leyes que rigen a la *pólis* ahora (*nun*) es una demostración de su eficacia. Pero la apelación a leyes ancestrales no escritas puede interpretarse de otro modo, ya que pone en la mira al antiguo fundador de la *pólis*, figura que generalmente es asociada a un hombre sabio. Este, en el acto fundador, ha dejado su huella en la variedad inestable y contrapuesta de lo humano constituyéndola como una comunidad con determinado carácter, apertrechándola de instrumentos para aventurarse con el menor peligro en el mar infinito de la desemejanza. En efecto, lo que ocurre en el origen, en el tiempo primordial en que el *kósmos* es extraído desde el caos, viene a ser similar al evento restaurador del pastor divino por medio del cual salva al mundo: “... el dios que lo ordenó, al verle en difícil trance, temeroso ya de que víctima de la tempestad y deshecho por la confusión acabe por hundirse en el mar insondable de la desemejanza, se sienta de nuevo al timón y, cambiando las partes enfermas y dispersas en el primer ciclo que el mundo realizó por sí solo, lo ordena y, enderezándolo, lo deja al fin inmortal y exento de vejez (Plt. 273de).

#### g) Memoria y conservadurismo legal.

Por lo dicho, cuando el Extranjero pregunta por qué es necesario legislar (ποτ’ οὖν ἀναγκαῖον νομοθετεῖν) (294c) si se ha evidenciado los límites de la ley, responde que la razón es “ὑπομνήματα γράφειν”, para dejarle una guía o recuerdo al que no sabe. Esta descripción de la ley como *hypomnème* le da sustento teórico a la propuesta del “segundo recurso” (*deúteros plous*). *Hypomnème*, término que ya aparecía en el *Fedro*, consiste en un tipo limitado de memoria, aquella cuya característica es no ser dinámica sino cristalizada. Un monumento al héroe es *hypomnème*, una conversación que intenta aclarar la grandeza de un ciudadano es auténtica memoria. Sócrates hace referencia a este tipo de conversación investigadora en referencia al autoconocimiento.<sup>879</sup> Por cierto que esta última puede llevar a respuestas radicales, porque su motivación es la investigación de la verdad. Pero el problema aquí no es éste, sino el carecer de un guía o de la formación adecuada, pues dichas conversaciones pueden perderse en trivialidad o manipulación. Esta forma de pensar es propia de un pensador que, como Platón, desconfiaba de la autonomía racional del *démos*. Por ello, su visión le conduce a suponer que, en ausencia de los auténticos filósofos, sólo queda el recurso de la *hypomnème*. El *démos*, considerado “menor de edad”, debe seguir la huella marcada por el buen filósofo y el buen legislador. Ante la ausencia del político dotado de la

<sup>879</sup> Pasaje donde hace referencia a cómo “nos mantenemos recordándonos a nosotros mismos, voluntariamente”, para que diferentes pretensiones consideradas permanezcan en la memoria (Cfr. *Phlb.* 19d).



verdadera ciencia, el político empíricamente existente debe atenerse a las leyes que el primero ha dejado (295c). Así es como Platón formula la idea del segundo recurso, una especie de concesión pragmática, afirmando que las buenas leyes, ya vigentes, serán la norma que los políticos empíricamente existentes seguirán como modelo. Platón ejemplifica este punto con la imagen de un médico que deja una prescripción para varios meses a su paciente al ausentarse, deja un *memorándum*. El político es como el médico, actúa *katá technē*. La función de ambos es terapéutica, sus fines son la *epiméleia*, por ello toman en consideración el bien de los objetos de su cuidado. Así, si han de alejarse y estar ausentes por un tiempo, dejan una norma que permita cubrirlos previsoramente. El hombre por sí sólo puede contar, al menos, con una pauta que ha resultado empíricamente validada. La analogía no es arbitraria porque para Platón no sólo el político es como un médico, sino que la condición de la *pólis* empírica es de enfermedad.

El ejemplo que hemos señalado es importante porque enfoca dos aspectos diferentes. Efectivamente, el *memorándum* es una previsión protectora de la acción futura que se plantea considerando la ausencia del sabio, pero la vida sigue su propio camino y la norma prescrita, por la rigidez que le caracteriza, podría volverse obstáculo. Hay pues que relativizar la ley y la tradición. El ejemplo mencionado lo pone de manifiesto: si el médico llega antes de tiempo, ¿seguirá exigiendo que se cumplan fielmente sus prescripciones aún si la condición del enfermo ha cambiado para mejor? Es evidente que las acciones han de ser determinadas de acuerdo a situaciones distintas en el tiempo. Platón refleja la conciencia de este punto en la abundancia de detalles temporales y contingentes que ofrece en sus ejemplos. El individuo *atechnōs* es descrito como el que toma en consideración “lo otro” (*állos*) (cfr. 295d), (*ἕτερος*) (cfr. 295e), lo inesperado (*pará ten elpída - ἐλπής*), el acontecimiento de circunstancias nuevas y mejores que la anterior (*συμβαίνόντων ἄλλων βελτιόνων*) causadas por cosas del tipo tan aparentemente caprichoso como los vientos (295d) o cosas que ocurren cuando *παρὰ τὴν ἐλπίδα τῶν ἐκ Διὸς ἑτέρως πως τῶν εἰωθότων γεγόμενα* (contra lo esperado, por acción divina, sobreviene otra situación contraria a lo acostumbrado) (295d). Aquí la mención de las “cosas de Zeus” sirve precisamente para enfatizar lo que cae totalmente fuera de las posibilidades predictivas del ser humano. Uno de estos casos es la *theía Moira*. El filósofo debe estar atento a la irrupción de este *kairós*, porque puede ser el momento inesperado y adecuado para contribuir al advenimiento de la plenitud del bien en la *pólis*.

La *technē*, tanto médica como política, en la medida que se vincula a la producción del bien de un cuerpo determinado, toma en cuenta al tiempo y discierne la ocasión propicia para cada procedimiento terapéutico. Los modelos eternos deben entrar en la finitud. Por eso debe notarse que el *memorándum* es sólo eso, no debe ser absolutizado. La ley plantea el problema de que al configurar a la comunidad compromete las líneas de acción futuras mientras que, en virtud de la naturaleza de los asuntos humanos, es necesario dejar una puerta abierta a la transformación. No obstante, debe tener en cuenta el otro extremo: no debe perderse de vista que la ausencia de ley conduce a la arbitrariedad y caos. Así Platón nos presenta una “dialéctica de la ley”, la doble cara de Jano de la ley respecto de una realidad política que se mueve entre *péras* y *ápeiron*, entre la necesidad de una medida exacta y la realidad de una medida aproximativa. Parece que la moral que debemos deducir es que el sabio es el que encontrará *to métrion* entre la rigidez inmovilizadora y el flujo desintegrador. El segundo recurso es conservador y queda justificado como protección ante la ignorancia.

#### h) *Kairós* y transgresión de las leyes.

Que el político técnico sea sensible y responda a estas situaciones haciendo de su arte ley significa que tiene dominio del *kairós*, de aquello que no está previsto en reglas o principios absolutos. Si bien es cierto que los intérpretes del diálogo se pronuncian acerca de un *kairós* objetivo, nuestra impresión es que el *kairós* es más bien un elemento que escapa a la *theōría*. La alegoría del matrimonio, a la que ya hicimos referencia, parece aludir al hecho de que, por más que la *theōría* matemático musical sobre el Todo implique el conocimiento de los *arithmoí*, cifras que dan la clave de proporciones adecuadas para los entrelazamientos necesarios en la *pólis*, no obstante cabe, por un lado, la posibilidad de ser sorprendido por lo inesperado, por τὸ συμβεβηκός, a lo cual habrá que saber responder con pertinencia, es decir, de modo oportuno. Por otro lado, cabe que se presenten condiciones adecuadas o inadecuadas para emprender determinadas acciones, pero a los políticos científicos puede pasárseles por alto tales oportunidades. Sin duda, todo indica que para Platón incorporar la noción de *kairós* era crucial para apropiarse del concepto sofístico para intentar subsumirlo bajo la objetividad científica. Pero, aun así, era necesario asumir el *kairós* temporal, a menos que la ciencia política se arriesgue a ser incapaz de responder ante las exigencias de la realidad política. Si bien la oportunidad espacio – temporal apunta a una situación que no podemos controlar o predecir, ha de suponerse que el conocimiento teórico de la estructura del mundo y sus regularidades debe garantizar la perspicacia y atención para que el político pueda captarlo cuando se presenta. En el *Político* Platón debe haber razonado de modo semejante a como hizo en el *Filebo*: hay que incorporar lo temporal e impredecible “si es que queremos encontrar el camino a casa”.

Ahora bien, en virtud de esta responsividad kairológica, el político con *technē* es potencialmente transgresor respecto de sus propias antiguas normas y, por descontado, puede βιάζεσθαι παρὰ τὰ γεγραμμένα καὶ πάτρια. El político sabio, ἔχων δὲ ὀρθῶς τὴν τέχνην, παρὰ τὰ γεγραμμένα τὸ βέλτιον ἀναγκάζει (teniendo la *technē* correcta, puede forzar contra las leyes en vista de lo mejor) (296b), en vistas a *béltious nómous* (296a). La condición que a los ojos de Platón hace justa esta βία es que se oriente a ἕτερα δικαιότερα καὶ ἀμείνω καὶ καλλίω, (hacia otras leyes mejores y más justas y bellas) (296c). La terminología resalta aquí no solo la alteridad, sino que sugiere la idea de “progreso” a lo mejor. Entonces, el arte que le permite a Platón decir que el sabio hace de su arte ley, bien puede ser la segunda *metrētikē*, entendida como arte de medir según la *ousía* necesaria de la génesis (lectura esencialista), sin menoscabo de una *metrētikē* entendida, también, según el *télos* del medio y lo oportuno a su contexto. Actuar bien, pues, no es fácil. La cautela que, según hemos pretendido demostrar, muestra Platón respecto de los asuntos humanos, indicaría que Platón ha anticipado la comprensión aristotélica de que “*polachós tò poiein légetai*” (*Ethica Nicom.* 1136b). La práctica de las virtudes no es fácil pues, por ejemplo, no se trata sólo de ser justo, sino de serlo “de cierta manera”.

## 6.6. FILOSOFÍA Y POLÍTICA.

Aun cuando hemos intentando esclarecer la chocante propuesta de que el auténtico político “hace de su arte ley”, nos queda la inquietud de cuál es realmente este arte capaz de semejante licencia: ¿se refiere a la dialéctica, a la metrética en alguna de sus versiones, se refiere a un cuerpo de conocimiento logrado por la *theōría*? Platón nos hace ver que, a lo largo de la argumentación del *Político*, ha procedido “sin olvidar un instante la ciencia”, la más grande y difícil. Estos adjetivos apuntan a la ciencia que se consigue al culminar el *curriculum* de estudios filosóficos. Una ciencia de este tipo es un sistema de la totalidad de lo existente.

Este es el fundamento teórico que Platón requiere para el político-demiurgo y sin el cual el *kairós* dejaría de ser la respuesta intuitiva de un sabio ante la contingencia para convertirse en casualidad pura y arbitrariedad. Platón se apropia de la kairológica sofística pero transformándola y ello gracias a su irrenunciable fundamento científico. La ciencia en virtud de la cual el político hace de su arte ley, bien podría entonces ser interpretada como la *theōria* del todo, el sistema matemático-musical que describe al *kósmos* proporcionado. Y, sin embargo, la sola *theōria* no hace al político, pues ocurre con él lo que se nos dice en *Filebo*: un hombre que conoce el círculo en sí y no el círculo imperfecto, para nosotros, sería ridículo:

Sea un hombre que ha captado la esencia de la justicia, con una capacidad de expresión acorde a su capacidad de intelección y además igualmente competente para concebir todos los demás seres.

¿Tendría éste suficiente ciencia al poder dar cuenta del círculo y de la propia esfera divina aunque ignore esta esfera humana y los círculos estos, e incluso en la construcción de una casa pretenda utilizar igualmente los otros círculos y reglas? (Phlb. 62a)

Así pues, recaemos una vez más en la moneda de dos caras, en la ambivalencia de una *epistēmē-technē* que es teórica-práctico/poiética, que conoce la naturaleza eterna de la medida (o las medidas: *áarithmoi*, proporciones) tanto como el *métrion*, la medida conquistada en lucha contra la materia resistente. Nos sale al paso una vez más, con ello, la figura del político-sabio-pero-ausente junto a la del político empíricamente existente y pragmático.

En conclusión, vemos que la ley se mueve entre dos extremos. Ella legisla universalmente, por lo cual no puede atender a cada caso particular. Si atendiera a éstos, dejaría de ser ley. Por otro lado, cuando aparece τὸ συμβεβηκός, el buen político debe poder responder pertinentemente, lo cual quizá le lleve a transgredir las leyes en busca de lo mejor en aquella situación. Es claro que Platón no está recomendando ningún extremismo, sino *to métrion*. Lo mesurado en este caso es el respeto a la “sacralidad” de la ley, pero abierto a la posibilidad de una transgresión de la misma en respuesta al *kairós* temporal y considerando siempre que “emprenden una acción en la confianza de que resulta más útil” (Plt. 300d).

Pero aún queda otra posibilidad por explorar. Como se sugirió anteriormente, quizá el arte que hace de sí mismo ley puede ser denominado también dialéctica. Pensamos que esta hipótesis es plausible apoyándose en el σχῆμα que traza Platón a partir de 297e con el fin del explicar por qué, acabando de argumentar que el sabio hace de su arte ley, luego propone que se debe respetar celosamente las leyes bajo pena de muerte a sus transgresores. En este esquema ilustra el cuadro inverso al ideal platónico del gobierno del sabio (otra vez una contra-cara). Por ello comienza por la constatación de los prejuicios del vulgo y la antipatía de éste hacia los filósofos, la cual es parte del rechazo generalizado de la democracia al principio de especialización técnica. Efectivamente, la prohibición de que los *éntechnoi* gobiernen va paralela a “convocar una asamblea” y por último “... permitir a los profanos y obreros de todas clases que emitan su dictamen sobre navegación y enfermedades ... Y las decisiones que hubiere tomado la multitud a este respecto (...) las escribiremos en columnas y estelas o bien sin escribirlas, las adoptaremos por costumbres nacionales (ἄγραφα πάτρια θεμέvous ἔθη) y por ellas nos guiaremos en adelante para siempre...” (298c-e).

La cita de arriba nos revela una curiosa hermandad entre la no improbable veleidad de la multitud ignorante y el celo dogmático que puede llegar a tener por “lo escrito”, es decir, por sus propias (quizá equivocadas) reificaciones. Así como el punto álgido para la democracia consiste en la exigencia platónica de que el único gobierno bueno es el del que tiene *epistēmē politikē*, el punto igualmente crítico para la propuesta platónica consiste en que la democracia reifica a los inexpertos y proscribire a los investigadores: “... si se descubre que alguien investiga el arte del timonel y la náutica, o la higiene y la verdad sobre la influencia de los vientos, el calor y el frío, contra las leyes escritas, o que utiliza como sea sobre tales cuestiones, en primer lugar, a ese hombre no se le llamará médico ni timonel, sino meteorólogo, hablador de sutilidades, sofista.” (299b). Estas son, obviamente, denominaciones polémicas, difamatorias, las mismas que se esgrimieron en contra de la actividad crítica de Sócrates. Obviamente, éstos serán acusados y juzgados por investigar y enseñar las artes terapéuticas como medicina o política, y se les castigará incluso con la muerte, οὐδὲν γὰρ δεῖν τῶν νόμων εἶναι σοφώτερον (“porque en ningún caso se puede ser más sabio que las leyes”) (299e).

Para el punto de vista que Platón refuta, las leyes son lo absoluto y no hay nada superior a ellas. Aquí ya no se trata del argumento contra la universalidad ciega de la ley, es decir, no es una crítica al legalismo despótico, sino que lo que está en tela de juicio es el dogmatismo del *dēmos*, el cual sacraliza a la ley. Todos pueden apropiarse del arte de la náutica, medicina o cualquier otro –nos explica- si aprenden γεγραμμένα καὶ πάτρια ἔθη (299d). Este es el pensamiento típicamente democrático, el defendido por Protágoras, que asume que el saber político es “natural” porque es una especie de ósmosis política de las leyes. Nótese que en este caso el punto de vista es distinto al de la defensa (relativa) del conservadurismo legal que señalamos anteriormente, justificado como segunda opción en función de la protección ante la ignorancia. Aquí encontramos, al contrario, una denuncia del conservadurismo que impide salir de toda ignorancia, porque corta las alas al que desea emprender la investigación, al que está en camino de la ciencia. Se trata de un conservadurismo que nace de la presencia del sabio, no de su ausencia. En estas líneas creemos nosotros que se respira la noción de la filosofía como actividad crítica radical, actividad que, como ha señalado Hannah Arendt, trae consigo “el peligro del pensar” y que aparece como un tempestuoso viento que derriba todas las seguridades.<sup>880</sup>

Volviendo al esquema delineado por Platón (algo así como una historia filosófico-política de Atenas) se muestra que la democracia confía en su sentido común y por eso el mismo Platón nos dice que se dejan guiar por leyes y costumbres nacionales. Pero la otra cara de esta moneda es la absolutización a-crítica, que se convierte en intolerancia frente al *zētein*, la investigación: si se descubre τις ... ζητῶν φαίνεται παρὰ τὰ γράμματα (299b), es sancionado hasta con la muerte. Y esto lleva al siguiente paso en el que Platón reflexiona ya no sobre artes terapéuticas, pues el argumento se ha vuelto universal:

si del mismo modo tuviésemos que ver realizarse según normas escritas la cría caballar, o cualquier otro tipo de cuidado rebañego, o la náutica u otra parte cualquiera incluida en la ciencia del servicio, o el juego de fichas, o el conjunto de la aritmética, ya sea pura, ya trate

<sup>880</sup> Cfr. Arendt: 2010: 198-190. Nuestra referencia a Arendt resulta curiosa, pues ella coloca como ejemplo de dicha actitud al Sócrates de la oralidad y la renuncia a la escritura, no a Platón, a quien denomina más bien “literato”, y quien encargó a la *orthē philosophía* la articulación de una *theōria* completa y perfecta sobre la justicia.

del plano, del sólido o del movimiento –en relación con todas estas ciencias-, ¿qué es lo que terminaría por suceder, si se llevasen de ese modo, según normas escritas, y no según arte? (Plt. 299d-e)

ἢ καὶ τίνα ἵπποφορβίαν αἰὶ κατὰ συγγράμματα θεασαίμεθα γιγνομένην ἢ σύμπασαν ἀγγελαιοκομικὴν ἢ μαντικὴν ἢ πᾶν ὅτι μέρος διακονικὴ περιείληφεν, ἢ πεττεῖαν ἢ σύμπασαν ἀριθμητικὴν ψιλὴν εἴτε ἐπίπεδον εἴτ' ἐν βάθει εἴτ' ἐν τάχεσιν οὐδ' ἄν ποτε, — περὶ ἅπαντα ταῦτα οὕτω πραττόμενα τί ποτ' ἂν φανεῖη, κατὰ συγγράμματα γιγνόμενα καὶ μὴ κατὰ τέχνην; (Plt. 299d-e)

La respuesta de Platón, en boca del joven Sócrates, es bastante dramática:

Está claro que todas las artes desaparecerían por completo de nuestra vista, y jamás en el futuro podrían renacer, por culpa de esa ley que se obstina en impedir la investigación, de suerte que la vida, que ya es ahora difícil, en tal ocasión acabaría por hacerse totalmente invivable. (299e)

δῆλον ὅτι πᾶσαι τε αἱ τέχναι παντελῶς ἂν ἀπόλοιτο ἡμῖν, καὶ οὐδ' εἰς αὐθις γένοιτ' ἂν ποτε διὰ τὸν ἀποκωλύοντα τοῦτον ζητεῖν νόμον: ὥστε ὁ βίος, ὃν καὶ νῦν χαλεπός, εἰς τὸν χρόνον ἐκεῖνον ἀβίωτος γίγνοιτ' ἂν τὸ παράπαν. (299e)

Aquí ya no se tematiza la antipatía de la democracia hacia la especialización epistémica, sino la naturaleza intrínseca de la *technē* o *epistēmē*. Se sostiene que la investigación es una condición de las *téchnai*, y que implica *transgresión* de las normas tradicionales de esas mismas *téchnai* (*grámmata*). “Hacer de su arte ley” es poder ir contra las mismas normas del arte. ¿Dónde radica una *dynamis* transgresora semejante? ¿En todas y cada una de las *téchnai*, o sólo en la *technē politikē*? De *facto*, no parece que los técnicos ni los científicos tradicionales se dediquen a una investigación transgresora de sus normas. Nos parece más probable que Platón aquí tenga en mente sólo un tipo de *entechnos* o *epistemōn*: el filósofo, el *dialéctico*. La *República* describe el trabajo de la dialéctica como un avanzar que va destruyendo las hipótesis, es decir, todo aquello que se da por sentado sin aclarar su fundamento. ¿Por qué no pensar que la dialéctica toma como problemas y no como hipótesis a las leyes, destruyendo su positividad por medio de la investigación? De ese modo, impulsa a alcanzar una visión cada vez más determinada de la realidad práctica.

Sugerimos que esta interpretación puede apoyarse en el pasaje 299e, donde se afirma que si se prohíbe la investigación “la vida, que ya es ahora difícil”, se haría “totalmente invivable”. Esta frase es un eco de 274c, cuando se afirma que fue para evitarnos las dificultades de la vida que se nos dieron los dones técnicos y “la necesaria enseñanza e instrucción: el fuego de Prometeo” (274c). La tercera pieza que reúne todo está en el *Filebo*: allí se dice que el don prometeico, un fuego esclarecedor (φανοτάτω τινὶ πυρί – *Phlb.* 16c), es la dialéctica. Reuniendo las piezas: el arte se nos dio para enfrentar las dificultades de la vida, la investigación transgrede sus normas para responder a los nuevos retos, la dialéctica es la más crítica de las artes, capaz de autocriticarse y hacerlo con las demás, pero en relación al conocimiento de lo superior. Así pues, el arte supremo es la dialéctica, con su potencial diacrítico y destructor de las afirmaciones simples, que dicen algo sin decir nada y que, por tanto, no se adecuan a la complejidad de lo real.

Por otro lado, al afirmarse que la sujeción de la *technē* a sus propias normas es autodestructiva, creemos que esta sorprendente forma de argumentar es una prueba de que en este diálogo la dimensión poiética de la política cobra importancia creciente. Pues las normas escritas sólo pueden convertirse en obstáculo para la *technē* desde un punto de vista operativo y creador, ya que desde otra perspectiva son, más bien, lo que hace a la *technē* enseñable. Como toda actividad involucrada con la producción de un *érgōn*, ella debe considerar la materia, que en este caso es ton *anthrōpinen*, y ya se ha visto que esto se caracteriza por la inestabilidad y la desemejanza. Mencionamos la materia porque allí reside, precisamente, el *rationale* del argumento. Las reglas o normas escritas destruyen la capacidad de respuesta de las *téchnai* ante las desemejanzas y diferencias que, en distintas circunstancias temporales, se presentan como retos al poder demiúrgico del hombre *éntechnos*. La *grámmata* de los técnicos no asegura contra aquello que sorprende como nuevo, diferente y cambiante. No se ve por qué otro motivo podría Platón renegar de las normas en relación a la *technē*, a no ser por este problema de la asimetría entre la ley y la realidad. Habría que suponer, entonces, que el investigador está mucho más preparado para responder a las exigencias de la materia que el hombre con *technē* que se apega conservadoramente a sus normas escritas.

Por último, esta interpretación se ve reforzada por otro argumento con el cual Platón sin duda la relacionaba. Cuando en un pasaje anterior introduce su concepto de *metrētikē*, el arte de la medida, afirma que si no medimos según el justo medio, las artes se destruirían. Según este argumento hay una interdependencia entre *téchnai* y to *métrion*. Quien no considera medir según el medio entre el exceso y el defecto nunca podrá producir buenas obras. Entonces, se infiere que habiéndose ofrecido dos condiciones imprescindibles para la *technē*, la investigación y to *métrion*, éstas deban ser consistentes entre sí. ¿Lo son en efecto? ¿Es compatible la idea de que no hay *technē* sin investigación transgresora de normas con la idea de que no hay *technē* sin medir en vistas del justo medio? Opinamos que, en efecto, ambas ideas se complementan. Cuando Platón, anteriormente, afirma que la condición de la política es que sea ciencia, y no cualquiera sino la ciencia suprema, la más difícil, verdadera, terapéutica, se enfatiza, al parecer, su dimensión teórica. Como *eidōtos*, el político sabio aporta el conocimiento de las estructuras, los límites, las proporciones y los números que le permiten dirigir a las otras *téchnai*. El sabio conoce la medida natural y eterna de las cosas. Pero hay dos caras de Jano. Cuando Platón afirma que el político hace de su arte ley es porque busca la responsividad kairológica de éste, en tanto *poiētēs*, hacia la materia. “Hacer de su arte ley” es sostener que, aunque conozca como teórico la medida exacta, en su intento por “hallar el camino a casa”, es decir, traer a génesis el bien para la vida humana (la *pólis* buena), debe enfrentar la inquietud de los asuntos humanos y, tal vez, conformarse con lograr un *métrion* como producto, como una realidad medida, es decir, como un equilibrio precario conquistado en lucha contra el exceso y el defecto, lo totalmente otro que la medida objetiva. De ser esta interpretación válida, el arte que hace de sí misma ley también podría ser la segunda *metrētikē*, el arte de medir según la medida natural y orientándose al logro -al *télos*- de lo medurado, considerando siempre lo oportuno y lo conveniente. De no ser así, siempre queda abierta la puerta al segundo recurso, propio de los tiempos de ausencia del filósofo.

## CONCLUSIONES

- El diálogo *Político* es una obra construida de modo que el lector se confunda y tenga la impresión de que la conversación sigue un curso errático. Esta característica no se debe a fallas del autor sino que sirven a la finalidad de que el lector reflexione sobre la importancia de la crítica previa de presupuestos y de la decisión acerca de los puntos de partida del análisis dialéctico. De no hacerlo, se corre el riesgo de llegar a malas definiciones. Estas resultan injustas con la realidad (unilaterales o distorsionantes) y propician, consecuentemente, tratos injustos hacia personas y cosas.
- Además del interés expreso de definir al ‘político’, el diálogo tiene otros objetivos no tan evidentes, pero de gran importancia. Por un lado, Platón se propone criticar un tipo específico de prejuicios por su influencia negativa en la investigación dialéctica: aquellos que dependen de la formación matemática tal como era conocida en tiempos de Platón. Desde un punto de vista procedimental, la matemática tradicional impone su mecanismo operativo como un lastre que no permite captar la diferencia entre la validez formal y la verdad. Desde la perspectiva ontológica, la matemática tradicional no alcanza a captar la sustancia de lo real, al limitarse a una concepción cuantitativa y no cualitativa, perdiendo con ello un ingrediente fundamental de lo real: el bien y el valor. Según la segunda perspectiva, se apunta a la incapacidad de la matemática corriente para captar diferencias valorativas debido a que se limitan a una comparación recíproca de magnitudes, desconociendo la posibilidad del contraste con estándares axiológicos. El problema está indicado al inicio del diálogo, cuando Sócrates pregunta irónicamente a Teodoro cómo él, el más “fuerte geómetra”, incluye en un mismo conjunto a tres especies tan distintas entre sí desde una perspectiva valorativa (sofista, político, filósofo). Por todo lo dicho, *El Político* apunta a la necesidad de relativizar la concepción tradicional de la matemática para comprenderla como paso previo o, más audazmente, como parte de un desarrollo más complejo y rico de la matemática, re-definida por Platón como ciencia sistemática ligada al Ser, la Verdad y el Bien.
- El segundo objetivo de Platón, mucho menos evidente y que hemos propuesto más especulativamente, es el de sugerir la existencia de una mediación entre lo eidético y lo empírico, tema ligado a la creencia de Platón de que hay una unidad de todas las cosas (*Banquete*) pero que, en nuestro diálogo, es referida a la realidad política. Así, las tres figuras del “sofista”, el “político” y el “filósofo” expresan una mediación, del mismo modo que debe haberla entre las Ideas, las cosas sensibles y alguna realidad *metaxú*. Igualmente, debe haber un tránsito desde la medida esencial o natural hacia la medida empírica y contingente, a través de alguna realidad *metaxú* que sería, en este caso, el “justo medio” (*tó métrion*).
- Es útil confrontar entre sí los diálogos platónicos que tematicen con cierta extensión la *metrētikē* o arte de la medida porque una lectura transversal del tema evita hacer interpretaciones unilaterales de ese concepto fundamental para el arte político. Específicamente, la confrontación del diálogo *Protágoras* con el *Político*, respecto de dicha noción, permite descartar la idea de que a través de su concepto de *metrētikē* Platón ofrece una concepción matemático-cuantitativa de la realidad, marginando las diferencias cualitativas y valorativas. El propósito del diálogo *Protágoras* no es aportar una solución definitiva a la contingencia e inmanejabilidad de los problemas prácticos a través de su reducción a índices cuantitativos. Dicho diálogo pretende ser una exposición irónica de las consecuencias negativas de tomar en serio la tesis protagórica del “*homo – mensura*”. En este diálogo no se procede a una crítica argumentativa de la tesis del “hombre – medida”, sino que ésta es “puesta en

escena” de modo que se exhibe a los actores (*hoí anthrōpoi*) como una pluralidad de avatares idiosincráticos de la medida protagórica.

- El “mito” cosmológico introducido en el diálogo *Político* no es una pieza accesoria y prescindible, sino elemento crucial del concepto platónico de “política” además de ser clave para la doctrina metafísica de la mediación entre lo eidético y lo empírico. Así, su función en el todo del texto va más allá de lo que otros autores han interpretado, es decir, no se limita a ser un recurso a la narrativa tradicional con la intención de complementar el proceder lógico-dialéctico otorgando el horizonte de sentido que este último es incapaz de ofrecer.
- El “mito” aporta la parte “dogmática” de la propuesta platónica, por ejemplo, la noción de que el *kósmos* es lo más perfecto entre las cosas generadas y que así como éste sigue las huellas implantadas en él por el dios, del mismo modo el ser humano debe acolitarse al *kósmos*. Se trata de imitar su perseverancia en seguir las pautas de racionalidad que le ha implantado el dios. Se trata de imitar su inercia, no su autonomía, como quieren interpretar los lectores de Platón que pretenden acomodarlo a los ideales modernos. Ya en este nivel se observa una temática orientada a la mediación, pues los planos de la divinidad, el *kósmos* y el hombre y su mundo (la *pólis*) se presentan como jerarquizados pero vinculados (mediatizados) por el recurso mimético.
- La presencia de figuras míticas como “los dioses” y “los *daimones*”, la cual se nos antojaría arcaizante e innecesaria, obedece más bien a la necesidad teórica de comprender la mediación entre niveles de realidad y evitar el reduccionismo empirista. Sobre la base metafísica del vínculo entre dioses, *daimones* y hombres, se intenta comprender las relaciones entre el hombre común, los filósofos y la divinidad, así como entre los hombres comunes, el filósofo y la legislación: así como el *kósmos* sigue la ruta marcada por el dios, aunque éste se ausente, del mismo modo, en ausencia del político-filósofo, los “meros hombres” deben imitar la verdadera constitución que éste dejó o deben, al menos, imitar las antiguas leyes y tradiciones antes que crear nuevas leyes según su arbitrio.
- El “mito” nos alecciona acerca de la necesidad del ser humano de estar bajo la tutela de “lo mejor”: los filósofos auténticos, los *daimones*, el dios. Nos alecciona acerca de la decadencia a que tienden los humanos, como todo lo generado. Evidencia, por tanto, que Platón se coloca frente al optimismo de Protágoras y su defensa de la autonomía humana basada en las *téchnai*. Muestra, por el contrario, que las *téchnai* en manos de los “meros hombres” son deficientes y requeridas de una orientación hacia el bien y la verdad. Necesitan de una *technē* o *epistēmē* eminente que se coloque sobre la medida antropológica. No es *homo mensura* sino *deus mensura* la opción correcta.
- La apelación a un viejo modelo de política, el del “rey-pastor”, es ambivalente y problemática. Platón recoge elementos positivos de la política pastoral, como la idea de que la política es ante todo *epiméleia* y que requiere, por tanto, una relación jerárquica entre el que sabe cuidar y los que son objeto paciente del cuidado, ignorantes de dicho saber. En ese sentido, el modelo pastoral sintoniza con el “pesimismo antropológico” de Platón (¿qué fue *in crescendo* paulatinamente en su mente?). El modelo pastoral reúne la idea de política como arte epistemológicamente respaldado y como arte terapéutico, cuyo fin indeclinable es el bien de la *pólis*, entendido en términos de virtud holística.



- El rechazo del paradigma pastoral no es en virtud de sus notas despóticas sino por su infertilidad explicativa. Es demasiado simple y no permite dar cuenta de las relaciones complejas de la política, es decir, de las articulaciones y jerarquía entre distintas actividades y sus saberes correlativos. El paradigma del tejedor, en cambio, es perfectamente análogo a la política, cumple con las condiciones que, según Platón, debe tener un modelo para que funcione eficientemente como paradigma explicativo.
- El paradigma del tejedor permite mostrar a la política como una actividad supremamente coordinadora y holística, que entrelaza distintos niveles de actividades particulares junto con sus fines propios, en función de su contribución al objetivo final de crear y conservar una buena *pólis*. El paradigma del tejedor explica la razón de la jerarquía en términos epistémicos, es decir, justifica la preeminencia del tejedor-filósofo en base a su conocimiento supremo del fin último de todas las actividades
- La política es descrita como arte de la trama porque su finalidad es percibida de modo holístico: Platón no la entiende como *práxis* espontánea realizada por actores autónomos. Influenciado por cierto nivel de pesimismo antropológico, cree que la política requiere de la dirección de los sabios y expertos. En contra de los valores igualitarios de la democracia y de su principio “isoprático”, propone una visión de subordinación jerárquica al más sabio y privilegia ante todo la “idiopraxia”.
- A pesar de todo, Platón somete a crítica el modelo pastoral. Es consciente de sus tonos despóticos y por ello niega un retorno al antiguo pastor, cuyo despotismo paternalista puede dar paso insensiblemente al tirano devorador de hombres. Vislumbra igualmente el peligro que cree intrínseco a la democracia, a la cual describe como caldo de cultivo de nuevos pastores, demóticos e igualmente tiránicos, que basan su poder en estrategias “bio-políticas” o “psico-políticas”.
- Dada la desconfianza que Platón parece haber desarrollado con respecto a la mayoría humana, su propuesta política, si bien apela finalmente al modelo del tejedor y no del pastor, no abandona a este último totalmente. Platón no parece incómodo ante la “bio-política”, es decir, la estrategia de mantener un pueblo económicamente satisfecho y psicológicamente tranquilo, razones por las cuales admite que se alimente al *démos* con los mitos necesarios para lograrlo. Esto parece chocar con la idea de una *pólis* moralmente buena, una *Kalípolis*, pero no necesariamente. Platón no se esmera en generar una moralidad reflexiva al modo socrático, sino meramente una virtud holística.
- La sugerencia perturbadora de que Platón, con su modelo del tejedor (la *pólis* como taller idioprático) y su remanente del modelo pastoral, pueda admitir sin rubor una “psico”- o “bio- política”, deben comprenderse en el contexto de la estructura del diálogo, en el cual hay una polaridad persistente, que se da entre lo perfecto, inteligible y más valioso, por un lado, y lo imperfecto, sensible y decadente, por otro lado. Por tanto, toda propuesta del diálogo debe ser pensada según la condición o el “tiempo” (Krónos o Zéus; presencia del dios o abandono; paternalismo o autonomía humanista). Si bien es cierto que para él una *pólis* que es mera “ciudad de cerdos” no es un buen espacio para que crezca la musa filosófica, quizá puede aceptarla si ella permite la vida teórica de unos cuantos filósofos, en cuyas manos se colocará.
- Platón enfrenta el problema lógico de la determinación dialéctica del político recurriendo a la figura de la rivalidad, que evoca la lucha de Odiseo contra los pretendientes a su trono. Esto indica que Platón está tras el título, para la política, de ciencia eminente, real (*Basilikē*). La figura de los rivales, en el fondo, revela que la

polémica de Platón es contra la concepción democrática de la política, pues al encontrar en el paradigma del tejido un modelo que le permite discriminar con claridad qué ciencias o artes deben quedar subordinadas, cuál puede asumir el rol de suprema coordinadora y por qué, puede justificar sus argumentos contra la “promiscua” isopraxia democrática.

- La justificación de la pretensión a ciencia real reposa en tener acceso al objetivo último de la política (el bien común) el cual sólo puede ser conocido por el *theōrós*, el verdadero filósofo, quien conoce la estructura del *kósmos* y los principios metafísicos supremos. Sólo el que ha cumplido con el *currículum académico*, que lleva hasta los primeros principios, el Ser y la verdad perfecta, califica como auténtico buen político.
- La exigencia teórica que se le plantea al candidato a rey-filósofo no implica que se deje de lado una orientación práctica: sería ridículo que no supiese encontrar el camino a casa, es decir, a los asuntos prácticos con su característica contingencia e inestabilidad. Es por esto que se introduce en el diálogo el concepto de *metrētikē* o “arte de la medida”, esencialmente ligado a todo proceso genético o productivo y, a fortiori, a la política en su dimensión de creadora de la trama política.
- La *metrētikē* no coincide con la matemática, pero es una noción ligada a ella. En tanto arte de medir, puede ser entendida en todo caso como una “parte” de las matemáticas. Igual que la matemática, la *metrētikē* puede dividirse en vulgar y filosófica. Las de tipo vulgar no son irrelevantes pero no son el punto que interesa a Platón, pues se limitan a medir cantidades recíprocamente entre sí y tienen un enfoque meramente cuantitativo. Las de tipo filosófico o superior si son relevantes, pero plantean una dificultad interpretativa: siguiendo la pauta de la *República*, el político debe conocer el contenido teórico matemático-musical proporcionado por el ascenso y descenso dialéctico. Sin embargo, siguiendo la pauta del *Político*, lo que la política requiere es el arte de la medida (superior) que implica medir según esencias pero también según el “justo medio” (*tó métrion*) y lo oportuno (*tó kairón*) ¿Coinciden entonces la matemática superior (filosófica, académica) de la *República* con la *metrētikē* (segunda, cualitativa) del *Político*?
- El diálogo *Político* tiene como trasfondo tácito una concepción “gradualizada” de la realidad. Cosmológicamente, esto se refleja en tres etapas: la edad de Krónos, presidida por el cuidado del dios; la edad de Zeus, que trae consigo el abandono de dios y el recurso de los a sus propias técnicas; en el medio, la apelación a un mediador entre lo divino y lo meramente humano, un *metaxú* o *daimon*, que puede comunicar a los hombres con lo mejor del mundo eidético e intentar realizar en la materia inestable la belleza eterna de las Ideas.
- En función de la visión “gradualizada”, todo el diálogo está marcado por tensión y polaridad, que da la impresión a primera vista de ambigüedad. La *metrētikē* es afectada por esta característica. En principio Platón considera una metrética que podría coincidir o identificarse con la matemática superior de la *Academia*. En ese sentido, ella mide “según la esencia necesaria del devenir”, concepto que se vincula al de la matemática metafísica, donde el número es un constitutivo ontológico. No obstante, al toparse con la ausencia del sabio, Platón considera una metrética menos exigente, que mide según el “justo medio” sin una base científico – objetiva, sino basándose en intuición y experiencia, como la mayoría de productores.
- Pero la opción por la metrética intuitiva es algo más que una concesión resignada al pragmatismo empírico. En realidad, si Platón ofrece seis formulaciones o variaciones de la *metrētikē*, no es por capricho o casualidad, sino que ello puede corresponder a un aspecto de su proyecto metafísico global, es decir, a su intento por pensar la

mediación entre lo inteligible y lo sensible, lo eidético y lo empírico, lo perfecto y lo imperfecto.

- Por añadidura, aun cuando se cuente con el político perfecto, éste debe lidiar con la “materia” de los asuntos humanos y la *pólis* y, por ello, su metría y matemática no pueden recluirse en la esfera de esencias inmutables y círculos perfectos, sino que deben “descender” a tratar con lo imperfecto y producir el *métron* como *métrion*, como el tipo de medida o equilibrio que es posible conseguir entre los hombres.
- Considerando que la estructura del diálogo *Político* muestra una polaridad, ejemplificada con los tiempos de Krónos y Zeus, es decir, de la presencia del dios pastor y de su ausencia, hemos sugerido que la misma polaridad se encuentra en el concepto de *metrētikē*. Esto obedece al hecho de que Platón considera dos situaciones: la de la política perfecta, presidida por el auténtico político que es el filósofo dotado de ciencia teórica *suprema* y capaz de crear la *pólis* a través de la mediación de sus subordinados, por un lado. Por otra parte, la de la política imperfecta, decadente, abandonada por dios y por los buenos políticos. Esto exige, entonces, una mediación entre los dos extremos. El *metaxú* es lo intermediario entre resignarse a una política mala y destructiva o idealizar con el “angelismo político” del rey-pastor. Platón se coloca en la situación de un presente político empobrecido pero urgido de dirección y, por ello, en ausencia de la primera opción (el político científico), propone la segunda mejor opción (intermedia): la apelación a la imitación de las buenas leyes y costumbres de antaño. Es eso, o abandonarse al capricho de advenedizos y manipuladores sofistas.
- En la medida en que Platón hace un “giro” hacia los asuntos humanos y toma en cuenta un segundo recurso “pragmático”, se ocupa de describir dichos asuntos en términos adecuados a su naturaleza contingente. No podemos afirmar entonces que desconozca la naturaleza peculiar de dichos temas, sino que más bien los caracteriza como el ámbito donde aparece lo nuevo (*neós*), lo inesperado (*pará tón elpidou*), lo accidental (*symbebēkós*). Por ello, afirma con un lenguaje que inspirará a Aristóteles, estos temas se deben tratar para la mayoría (*epí tou polú*) y de modo grueso (tipo) y esquemático o laxos (*pachúlos*).
- Platón aspira a “matematizar la *práxis*”, pero no en el sentido de la cuantificación cartesiana, sino en tanto concibe un sistema metafísico matemático-musical como el tipo de teoría adecuada para dar cuenta de la naturaleza “cósmica” del todo político. El número es la cifra de proporciones que a su vez se estructuran armónicamente entre sí, y constituirían el almacén inteligible de una buena *pólis*, tal como lo hacen respecto del *kósmos*. Pero Platón considera, también, la penuria del “ahora político”, signada por la ausencia de los sabios, y en ese caso confía las riendas de la *pólis* a los políticos empíricos que sepan guardar fidelidad a las antiguas leyes y costumbres.
- En cuanto a la Ley, Platón proclama la primacía del filósofo y su arte, facultándolo a transgredir la ley cuando es conveniente y oportuno para la *pólis*. Esto evidencia un privilegiar lo kairológico, componente tan importante de la metría como es el medir según el justo medio.

## BIBLIOGRAFÍA

### 1. FUENTES PRIMARIAS

- PLATO**  
1924 *Laches. Protagoras. Meno. Euthydemus.* Vol. II. LAMB, W. R. M.(trans.)  
Loeb Classical Library. Massachusetts : Harvard University Press.
- PLATO**  
1925 *Lysis. Symposium. Gorgias.* Vol. III. LAMB, W. R. M. (trans.)  
Loeb Classical Library. Massachusetts: Harvard University Press.
- PLATO**  
1934 *Republic.* Books 1- 5. Vol. V SHOREY, Paul (trans.)  
Loeb Classical Library. Massachusetts: Harvard University Press.
- PLATO**  
1935 *Republic.* Books 6- 10. Vol. VI SHOREY, Paul (trans.)  
Loeb Classical Library. Massachusetts: Harvard University Press.
- PLATO**  
1925 *Statesman. Philebus. Ion.* Vol. VIII. Fowler, Harold N. and W. R. M. Lamb (trans.)  
Loeb Classical Library. Massachusetts: Harvard University Press.
- Otras ediciones consultadas :**
- PLATON.**  
1954 *Cartas.* Edición bilingüe (Griego-español). Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1954.
- PLATON**  
1955 *El Político.* Traducción de LASO, Manuel Gonzáles. Instituto de Estudios Políticos.
- Hippias Mayor, Fedro.* Edición bilingüe (Griego-español). Juan David García Bacca (Traducción y estudio introductorio). México: Universidad Autónoma de México.
- PLATON.**  
2000 *Gorgias.* Edición crítica, traducción, introducción y notas de ramón Serrano Catarín y Mercedes Díaz de Cerio Díez. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- PLATON.**  
1970a *El sofista.* Edición bilingüe (Griego-español). Antonio Tovar (Traducción e introducción). Madrid. Instituto de estudios Políticos.
- PLATON**  
1990 *Teeteto.* Edición, prólogo, traducción y notas de Manuel Balasch. Edición bilingüe. Barcelona: Anthropos / Madrid: Ministerio de Educación y ciencia.
- PLATON**  
1997 *Diálogos.* Vol. I. Apología, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hippias menor, Hippias mayor, Laques, Protágoras. Introducción de Emilio Lledó; Traducción y notas de J. Calonge Ruiz; E. Lledó y C. García Gual.
- PLATON**

1998 *Diálogos*. Volumen V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político. Traducción, introducción y notas de María Isabel Santa Cruz, Alvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero. Madrid: Gredos.

**PLATON**

1999a *República*. Traducción de Fernández Galiano, Manuel.. Madrid: Alianza Editorial

**PLATON**

1999b *Timeo*. Traducción, introducción y notas de Conrado Eggers Lan. Buenos Aires: Ediciones Colihue.

**También se ha consultado:**

PERSEUSCOLLECTION - GREEK AND ROMAN MATERIALS

<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:collection:Greco-Roman>>

**2. FUENTES SECUNTADIAS**

**ADAN, Oscar.**

1999 *Κατα την της γενεσεως αναγκαιαν οφουσιαν. Arete como eficacia del tránsito ontológico en Platón*” *ARETÉ*. Vol. XII, N°1- 2, pp. 31-56..

**ARENDT, H.**

2010 *La vida del espíritu*. Barcelona, Paidós.

**ARISTOTELES**

1970 *Metafísica*. Edición Bilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, Volumen I.

1985

*Ética nicomáquea. Ética Eudemia*. Introducción por Emilio Lledó Iñigo. Traducción y notas por Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos.

1957

*Aristotle's Politics*. Oxford, Clarendon Press.

**BOUDOURIS, K J.**

1997 *Plato's Political Philosophy*. Athens: International Center for Greek Philosophy and Culture.

**BARLETT, Robert, C.**

2003 “Political Philosophy and Sophistry: An Introduction to Plato's Protagoras.” *American Journal of Political Science*, Vol. 47, No. 4, pp. 612- 624. Consultado el 16 de Julio de 2008.  
<<http://www.jstor.org/stable/3186122>>

**BECK, Martha.**

2006 *Tragedy and the philosophy of life. A response to Martha Nüssbaum*. The Edwin Mellen Press, Vol. I, Protagoras.

**BERNADETTE, Seth.**

2000 *Plato's Laws*. Chicago: The University of Chicago Press.

**BRUELL, Charles.**

1994 “On Plato's Political Philosophy”. *The Review of Politics*, Vol. 56, N° 2, Spring, pp. 261 – 282.

**BUBNER, Rüdiger.**

- 1994 “Plato, Justice and Pluralism”. *Memorias del XII Congreso interamericano de filosofía*. GUTIÉRREZ, Carlos (Ed.). Sociedad Interamericana de Filosofía. Sociedad Colombiana de Filosofía. Bogotá: Universidad de los Andes.
- BUNDRICK, Sheramy D.**  
2008 “The Fabric of the City: Imaging textile Production in Classical Athens. In : Hesperia”. *The Journal of the American School Of Classical Studies at Athens* Vol. 77, No2 (Apr. – Jun) 283-334. Consultado el 14 de abril 2013.  
<[www.jstor.org/stable/40205750](http://www.jstor.org/stable/40205750)>
- BURNYEAT, Miles.**  
2000 “Plato on Why Mathematics is Good for the Soul”. *Proceedings of the British Academy*, pp. 103 - 181. Consultado el 05 de enero del 2012.  
<<http://groups.apu.edu/theophil/Merrick/Phil495%20Reading/>>
- CASTORIADIS, C.**  
2002 *Sobre el Político de Platón*. Buenos Aires: F.C.E.
- CORNFORD, F.M.**  
1903 “Plato and Orpheus”. *The Classical Review*, Vol. 17, N° 9, pp. 433 – 445. Consultado el 13 de marzo de 2001.  
< <http://www.jstor.org/stable/69665>>
- COULOUBARITSIS, Lambrós.**  
1982 « Le paradoxe du philosophe dans la 'Republique' de Platon ». *Revue de Métaphysique et de morale*, vol. 87, N° 1pp.. 60 -81.
- 1995 « Le paradigme platonicien du tissage Comme modèle d'une société Complexe » *Revue de philosophie ancienne*, Tome XIII, n°2, pp. 107 - 162.
- DECHARNEUX, B.**  
1995 « Le bon politique et la bonne constitution ou les chemins de l'invisible ». *Revue de philosophie ancienne* Tome XIII, n°2; pp. 163-185.
- DELCOMINETTE, Sylvain**  
2006 *Le Philèbe de Platon. Introduction à l' agathologie platonicienne*. Leiden - Boston: Brill.
- DODDS, E.R.**  
1945 “Plato and the Irrational”. *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 65, pp. 16-25. The Society for the Promotion of Hellenic Studies. Consultado el 08 de noviembre de 2011.  
<<http://www.jstor.org/stable/626336>>
- DORTER, K.**  
1994 *Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues. The Parmenides, Theaetetus, Sophist, and Statesman*. Berkeley: University of California Press.
- GRISWOLD, Charles, JR.**  
1989 *Politike Episteme in Plato's Statesman*, ANTON, John P. PREUS, Anthony, Eds . *Essays in Ancient Greek Philosophy. Plato, III*. New York. State University of New York.; p. 141.
- GRUBE, G. M. A.**  
1973 *El pensamiento de Platón*. Madrid: Gredos.
- GUTHRIE. W.F.K.**  
1967 *Los filósofos griegos*. México: FCE.

- 1991 *Historia de la filosofía griega*. Vol. IV. Madrid: Gredos.
- GUTIERREZ, R.**  
2009 Dialéctica, koinonía y unidad. República V y las hipótesis I y II del Parménides Studos platônicos : sobre o ser o aparecer, o belo e o bem / Marcelo Perine, org. -- São Paulo : Edições Loyola, 2009 Publishing
- 2009 El retorno a la caverna, el justo medio y el conocimiento de las imágenes, República 519b 7 - 520c 3 [Eunoia] : Estudios de filosofía antigua : un homenaje a María Isabel Santa Cruz / Alfonso Correa Motta, José María Zamora, editores. Bogotá : Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía, 2009.
- 2007 ¿Por qué leer a Platón? EN: ¿Por qué leer filosofía hoy? / Miguel Giusti, Elvis Mejía, eds. -- Lima : PUCP, 2007
- HARE, R. M.**  
1991 *Platón*. Madrid: Alianza Editorial,
- HEIDEGGER, M.**  
1953 *La doctrina de la verdad según Platón* / Tr. castellana por Juan David García Bacca. Santiago de Chile, Ed. Universitaria.
- HEGEL, G.W.F.**  
1987 *Lecciones sobre historia de la Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- HELLER, A.**  
1983 "El drama de Platón". En: HELLER, A. *Aristóteles y el Mundo antiguo*. Barcelona: Península.
- HESÍODO**  
1986 *Teogonía; Trabajos y días; Escudo; Certamen* / Introd., tr. y notas: Adelaida y María Angeles MARTÍN SÁNCHEZ. Madrid: Alianza.
- HIPOCRATES**  
*Sobre la Medicina Antigua*.
- HOFFMAN, Michael**  
1993 "The "realization of the due-measure" as structural principle in Plato's Statesman. *Polis, Newsletter of the Society for the Study of Greek Political Thought*". 12.1-2: pp. 77 - 98. Consulta: 03 de enero del 2013.  
< [http://works.bepress.com/michael\\_hoffmann/20](http://works.bepress.com/michael_hoffmann/20)>
- HOWLAND, Jakob**  
1993 *The Republic: The Odissey of Philosophy*. New York: Twayne Publishers.
- IZUMI, Chiye, March**  
2012 "The Role of stereometry in Plato's Republic". *Plato 11. The Internet Journal of the International Plato Society*. Consulta: 03 de enero de 2013.  
< <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/spip.php?article102>>
- KAHN, Charles.**

- 1995 “The place of the Statesman in Plato’s later work”. En ROWE, Christopher, ed. *Reading the statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, pp. 49 – 62.
- KERCH, Thomas M.**  
2008 *Being Dear To God: Due Measure And Moderation In Late Plato*. Disertación doctoral. Washington, DC
- KRAUT, R.**  
1999 *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LAFRANCE, Yvon.**  
1995 “Métrétrie, mathématiques et dialectique en Politique”. En ROWE, Christopher (ed.) *Reading the Statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 89 – 101
- LANE, M. S.**  
1998 *Method and Politics in Plato’s Statesman*. Cambridge University Press.
- LOBKOWICZ, N.**  
1966 *Theory and Practice. History of a concept from Aristotle to Marx*. Indiana: Notre Dame.
- LUCCIONI, Jean.**  
1959 *La Pénsee politique de Platon*. Paris: Presses Universitaires de France.
- LURI, Guillermo**  
2001 *Prometeos. Biografías de un mito*. Madrid: Editorial Trotta.
- MACINTYRE, A.**  
1994a *Historia de la Etica*. Barcelona: Paidós.
- 1994(b) *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*. Barcelona: EIUNSA,
- McCLAIN, Ernst.**  
1974 1974 Consulta: 10 de marzo 2011.  
<<http://www.jstor.org/stable/8433638>>
- MARQUEZ, Xavier.**  
2006 “Measure and the Arts in Plato’s Statesman”. PLATO 6. *The Internet Journal of the International Plato Society*. (2005). Consulta: 03 de enero de 2013.  
<<http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/spip.php?article64>>
- MARTIN, R. H.**  
1943 “The Golden age and the KYKΛΟΣ ΓΕΝΕΣΣΩΝ (cyclical theory) in Greek and Latin literature”. Greece and Rome, Vol. 12, N° 35/36. *Cambridge – The Classical Association*. Cambridge University Press. Consulta: 10 de junio de 2012.  
<<http://www.jstor.org/stable/642051>>
- MELLING, D.**  
1991 *Introducción a Platón*. Madrid: Alianza Editorial.
- MIGLIORI, M.**  
1992 “La scuola di « Tubinga-Milano » per una nuova imagine in Platone” *Il cannocchiale. Revista di sudti filosofici* No 1, Gennaio – aprile ; pp. 121-142.



- 1996 *Arte política e metretica assiologia. Commentario storico-filosofico al "Politico" di Platone.* Prefazioni di Hans Krämer. Milano: Vita e Pensiero.
- 1998 “L’ Idea del bene nel Filebo”. *Studi in memoria de Antonio Possenti.* Università degli studi di Macerata / Istituti editoriali e poligrafici Internazionali, Roma, pp. 429 – 457.
- 2000 *Dialettica e Verità. Commentario filosofico al "Parmenide" di Platone.* Prefazioni di Hans Krämer, Milano: Vita e Pensiero, 2ª ed.
- MILLER, M.**  
2004 *Dialectical education and unwritten doctrines in Plato’s Statesman.* Las Vegas: Parmenides publishing.
- MORRISON, J.S.**  
1941 “The place of Protagoras in Athenaian Public Life! (460- 415 bc); *The Classical Quarterly*, 35: pp. 1-16.
- NIETO HERNANDEZ, P.**  
2000 “Back in the cave of the Cyclops”. *The American Journal of Philology*, Vol. 121, No 3; pp. 345-366.  
[Http://www.jstor.org/stable/1561773](http://www.jstor.org/stable/1561773)  
Consultado el 03-05-2013.
- NUSSBAUM, M.**  
2001 *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy.* 2nd ed. Cambridge University Press.
- OATES . Whitney J.**  
1936 “The Doctrine of the Mean”. *The Philosophical Review*, Vol. 45, No. 4 pp. 382/398. Consulta: 10 de noviembre, 2010.  
<<http://www.jstor.org/stable/2180489>>
- PORATTI, A.**  
1993 *Diálogo, Comunidad y Fundamento. Política y Metafísica en el Platón inicial.* Buenos Aires: Editorial Biblos.
- REEVE, C.D.C.**  
1988 *Philosopher-kings. The argument of Platos's Republic.* New Jersey: Princeton University Press.
- ROSS, D.**  
1989 *Teoría de las Ideas de Platón.* Madrid: Cátedra.
- ROOCHNIK, D.**  
2005 “Residual ambiguity in Plato’s statesman”. *PLATO 5. The Internet Journal of the International Plato Society.* Consulta: 03 de enero de 2013.  
<<http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/IMG/pdf/Roochnik.pdf>>
- ROWE, Ch.**  
1995 *Reading the Statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum.* Akademie Verlag.
- SANTA CRUZ, M. I.**  
1995 “Méthodes d’explication et la juste mesure dans le Politique”; pp. 190 - 199. En ROWE, Christopher, *Reading the Statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum.* Akademie Verlag. Sankt Agustin.

- 2002 “Racionalidad y Mecanismo. Una lectura de Político y Leyes X”. N° 26, *Estudios de Filosofía*. Universidad de Antioquia.  
<<http://saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/Antioquia/026/Antioquia-026-03.pdf>>
- 2009 “La justa medida: Entre Político y Filebo”. *Signos .Filosóficos*, Vol. XI, N 22, pp. 75 – 100. Universidad Autónoma Metropolitana. México  
<<https://www.google.com/url?q=http://www.redalyc.org/articulo.oa%3Fid%3D34316032004>>
- SAXONHOUSE, A.**  
1976 “The tyranny of reason in the world of the Polis”. *The American Political Science Review*. September, Vol. 82; N° 4.
- SAYRE, Kenneth.**  
2005 “Excess and Deficiency at Statesman 283C-285C”. *PLATO 5. The Internet Journal of the International Plato Society*. (2005). Consulta: 03 de enero de 2013.  
<<http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/spip.php?article58>>
- SLEZÁK, Thomas.**  
2000 *Leer a Platón*. Madrid: Alianza Editorial.
- SMITH, Nicholas D.**  
1988 *Plato. Critical Assessments*: London - New York: Routledge.
- TAMINIAUX, Jacques**  
1995 *Le théâtre des philosophes. La tragédie, l'être, l'action*. Grenoble: Jérôme Millon.
- TAYLOR, Charles.**  
1996 *Las fuentes del Yo*. Buenos Aires: Paidós.
- TORDESILLAS, Alonso**  
1995 “Le point culminant de la Métrétique”. En ROWE Christopher, ed. *Reading de the Statesman, Proceedings on the III Symposium Platonicum*. Sankt Augustin; Academia Verlag, pp. 102 – 111.
- TUCIDIDES**  
1990 *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Introducción general de Julio Calonge Ruiz. Traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch,
- VALLEJO C. A.**  
1996 *Platón, el filósofo de Atenas*. Barcelona: Montesinos.  
<<http://www.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/29/29-04.pdf>>
- VERNANT, Jean Pierre.**  
1992 *Los orígenes del pensamiento griego* / tr. del francés Marino Ayerra Barcelona : Paidós Ibérica.
- VIDAL-NAQUET, P.**  
1978 "Plato's Myth of the Statesman, the Ambiguities of the Golden Age and of History." *Journal of Hellenic Studies* 98; pp. 132-141.
- VLASTOS, G.**  
1981 *Platonic Studies*. New Jersey, Princeton University Press. 2d. Edition.
- WERNER Schulze**

- 2007 “History of Harmonic Thinking. Symmetry: Art and Science”. *Buenos Aires Congress*, 2007. Consulta: 03 de enero de 2013.  
<<http://www.mi.sanu.ac.rs/vismath/BA2007/sym93.pdf>>
- WOLIN, S.**  
1973 *Política y Perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político.* Buenos Aires: Amorrortu, 1973.
- YANG, Moon-Heum**  
2012 “How Arithmetic is useful for understanding the Good as the Principle of Forms in Plato’s Republic”. *Plato 11. The Internet Journal of the International Plato Society*. Consulta: 03 de enero de 2013.  
<<http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/spip.php?article104>>
- ZUCKERT, Catherine**  
2005 “The Stranger’s Political Science v. Socrates’ Political Art”. *Plato 5. The Internet Journal of the International Plato Society*. Consulta: 03 de enero de 2013.  
<<http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/spip.php?article57>>

