

# La filosofía como arte de la medida en Platón

## *Phylosohpy as art of measure in Plato*

Ignacio GARCÍA PEÑA

Departamento de Filosofía, Lógica y Filosofía de la Ciencia  
Facultad de Filosofía  
Universidad de Salamanca

Recibido: 22-09-2006

Aceptado: 03-11-2006

### **Resumen**

El presente estudio analiza algunos aspectos del concepto de *τέχνη* en la filosofía de Platón, así como el intento, siguiendo los pasos de su maestro, de encontrar un tipo de conducta que posea las mismas características que las artes y ciencias, es decir, basado en principios racionales capaces de proporcionar fiabilidad y precisión a nuestras acciones. Los sofistas se preciaban de enseñar una ciencia política que, en opinión de Platón, es propiedad exclusiva del filósofo que conoce las Formas inteligibles y se sirve del cálculo y la medida, componentes indispensables de toda vida buena y feliz.

*Palabras clave:* arte, cálculo, ciencia, experiencia, número, medida.

### **Abstract**

The given work analyses several aspects of the concept *τέχνη* in Plato's philosophy. At the same time, it deals with his attempt of finding a type of behaviour which counts on the same features as arts and science, in other words, a behaviour based on rational principles that will enable us to act accurately and according to our principles. He followed the path of Socrates in the process of the search for such

behaviour. The sophists were proud of teaching a certain political science that, to Plato, is an exclusive property of the philosopher who is acquainted with the intelligible forms and makes use of the right calculation and measure. According to him, these two would be the undeniable components of what we may define as the good and happy life of an individual.

*Keywords:* art, calculation, science, experience, number, measure.

## 1. La insuficiencia de la experiencia

El de τέχνη es uno de esos conceptos omnipresentes en los diálogos platónicos y en gran parte de los textos griegos que conservamos. Sin embargo, en ninguno de ellos encontramos a Sócrates preguntando qué es, pues parece darse por supuesto que todo el mundo comprende el significado de ese término. No obstante, en nuestro actual contexto, no podemos conformarnos con indicar que las traducciones habituales son las de arte o ciencia, ya que un lector contemporáneo entiende que ambos conceptos hacen referencia a actividades muy diferentes y casi opuestas en algunos aspectos. Debemos, por lo tanto, comprender qué es lo que los griegos entendían por τέχνη, a qué tipo de actividades se aplicaba este fundamental concepto. En realidad, intentaré explicar lo que Platón entiende que es y debe ser una τέχνη, para analizar posteriormente una de las especies de este género.

Podemos acudir al *Gorgias* para encontrar una caracterización del concepto, que sabemos que constituía uno de los más importantes del vocabulario sofístico. Al inicio del diálogo, Platón hace decir a Polo que existen entre los hombres “*muchas artes elaboradas hábilmente partiendo de la experiencia. En efecto, la experiencia (ἐμπειρία) hace que nuestra vida avance con arreglo a una norma (kata>τέχνην); en cambio, la inexperiencia la conduce al azar (ἀπειρία de kata>τύχην)*”<sup>1</sup>. Y parece que estas palabras no son una invención sino que transmiten la auténtica opinión de Polo, a juzgar por el testimonio de Aristóteles, quien se muestra de acuerdo en que la experiencia es semejante (ὁμοίον) a la ciencia y al arte (ἐπιστήμη καὶ >τέχνη)<sup>2</sup>. Polo afirma que la experiencia permite que nuestra vida se conduzca según una norma, mientras Aristóteles defiende algo muy similar aunque, como es habitual en él, busca definir los conceptos con mayor precisión: “*El arte, por su parte, se genera cuando de múltiples percepciones de la experiencia resulta una única idea general acerca de los casos semejantes*”<sup>3</sup>. Es decir, el arte, la τέχνη sería el resultado de un proceso de abstracción que se apoya en la expe-

<sup>1</sup> Platón, *Gorgias*, 448c.

<sup>2</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 981a.

<sup>3</sup> *Ib.*

riencia y la trasciende, alcanzando un conocimiento de carácter universal que va más allá de los particulares<sup>4</sup>.

Sin embargo, no es el concepto aristotélico sino el platónico el que aquí nos interesa. Y habíamos acudido al *Gorgias*, precisamente, para indicar la diferencia entre el pensamiento de Platón y los sofistas en este punto. Ya vemos que la *téchnē* se opone, fundamentalmente a la *technē*; pero, antes de analizar esta contraposición, nos detendremos en esa relación entre arte o ciencia y experiencia. Y es que Platón no conecta estos términos, sino que la *empeiria* se vinculará a la *tribhē*, al ejercicio, la práctica, la rutina. En éste, como en casi todos los diálogos en que Sócrates discute con un sofista, la discusión se ha iniciado porque el maestro de Platón quiere saber en qué consiste el arte que ellos afirman enseñar. En esta ocasión, tanto Gorgias, como Polo y Calicles que hablan en su nombre, afirman poseer el arte de la retórica, la *téchnē rētorikhē*, que les permite persuadir a la asamblea en cualquier asunto. Además, pueden conseguir que sus alumnos y discípulos adquieran esta capacidad para imponerse dialécticamente sobre otros en torno a cualquier tema, lo cual, sin duda, les otorgará una posición social muy ventajosa.

Atendiendo a las palabras de Aristóteles y las afirmaciones de los sofistas podemos entrever alguna de las características esenciales de toda *téchnē*, como son la universalidad y la posibilidad, inexorablemente unida a ésta, de ser transmitida y enseñada. Serán éstos los rasgos que más se destacarán en el *Protágoras*, como tendremos ocasión de comprobar. No obstante, nos interesa en este momento señalar las críticas platónicas a todas aquellas prácticas que pretenden hacerse pasar por ciencias o artes. En realidad, tal procedimiento está en conformidad con el espíritu del *Gorgias*, obra en la que, como en ninguna otra, se trasluce el estado de ánimo platónico y su actitud de irritación e indignación hacia la situación política ateniense, de la cual parece juzgar culpables no sólo a los dirigentes sino también a los que se sirven de la inocencia o ignorancia del pueblo para imponer sus intereses. Por eso Platón dejará sus propuestas políticas para más adelante y se centrará, como la primera parte del método socrático, en eliminar las opiniones falsas y perjudiciales para la ciudad: “*Me parece, Gorgias, que existe cierta ocupación que no tiene nada de arte, pero que exige un espíritu sagaz, decidido y apto por naturaleza para las relaciones humanas; llamo adulación a lo fundamental de ella*”<sup>5</sup>. Para aclarar esta cuestión se procederá a establecer una analogía, tan del gusto de Platón, entre cuerpo y alma. Existe un estado de ambos al que llamamos salud y otro opuesto que denominamos enfermedad. Las verdaderas *technai* buscan la salud; en el caso del cuerpo, la gimnasia se encarga de mantenerla y la medicina de restablecerla; en el

<sup>4</sup> Para un análisis del concepto de *téchnē* en Aristóteles y sus antecedentes, véase García Castillo, P., “Aristóteles: el arte como libre representación de la vida humana en acción”, en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, (2006), pp. 5-34.

<sup>5</sup> Platón, *Gorgias*, 463a-b.

caso del alma, el cuidado corre a cargo de la política<sup>6</sup>, en la que podemos distinguir la legislación y la justicia. Al margen de estas artes, existen rutinas o prácticas encaminadas, no al bien, sino al placer. La cosmética, la culinaria, la sofística y la retórica pretenden ocupar el lugar de las *technai* auténticas. La culinaria, por ejemplo, ofrece los alimentos más sabrosos de manera que el paciente puede pensar que el cocinero conoce los alimentos mejor que el médico. Sin embargo, “*no es arte, sino práctica (empeiria), porque no tiene ningún fundamento por el que ofrecer las cosas que ella ofrece ni sabe cuál es la naturaleza (thē fusin) de ellas, de modo que no puede decir la causa (thē aitian) de cada una. Yo no llamo arte a lo que es irracional (αλογον)*”<sup>7</sup>. Un cocinero puede saber qué alimentos gustan más a la gente; pero este conocimiento no es más que la suma de los casos particulares, una especie de estadística que no puede dar razón de sus resultados, simplemente los constata. Es cierto, como se dice en el texto citado más arriba, que se requiere cierta habilidad para destacar en una práctica como ésta, pero todos estamos de acuerdo en que confiaríamos mejor nuestra salud a un médico capaz de comprender las razones de la pérdida o restablecimiento de la salud. El cocinero busca el placer del comensal, no el bien de su cuerpo, que es la salud. El ejemplo, como es evidente, está destinado a mostrar la inconveniencia de la tarea que lleva cabo la retórica en la sociedad ateniense, capaz de persuadir a los ignorantes y de imponer sus intereses particulares bajo la apariencia del bien colectivo.

Subyace aquí la conocida distinción entre ciencia y opinión, *epistēmē* y *doxa*, que no encontramos en los primeros diálogos platónicos, sino que se menciona en el *Gorgias* y el *Menón* para ser desarrollada en la *República*. El cocinero, como el sofista, parte de experiencias concretas y, gracias a ellas, obtiene una opinión que incluso puede ser verdadera y, a efectos prácticos, tan útil como el conocimiento en muchas ocasiones<sup>8</sup>. Sin embargo, sus actividades no pueden equipararse a aquellas que impliquen el conocimiento de la naturaleza de su objeto y de las causas de los efectos que producen. Y es que toda ciencia, para ser tal, no sólo ha de ofrecer ciertas garantías en la predicción de futuros acontecimientos, sino que debe explicar cómo y por qué se han producido los efectos que, precisamente, se habían pronos-

---

<sup>6</sup> Guthrie señala lo paradójico de establecer la política como encargada de la salud y el bienestar del alma, pues parece que el esfuerzo individual no desempeña ningún papel en cuestiones de índole moral como la justicia ni en lo que concierne a su propia alma (*Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1990, vol. IV, p. 228). Si pensamos en el caso del cuerpo, podría hacerse la misma crítica, pues el individuo se encomienda a expertos en cuestiones de salud. Sin embargo, es evidente que la tarea personal consiste en seguir los consejos del que sabe, tanto en el caso del alma como en el corporal. Además, sabemos que existe una analogía entre la justicia de la ciudad y la del alma y esta última es tarea exclusiva de cada uno, al margen de los preceptos del experto en esta materia, que, como sabemos, no es otro que el filósofo. A este respecto, véase, *República*, 441c-443e.

<sup>7</sup> Platón, *Gorgias*, 465a.

<sup>8</sup> Véase, *Menón*, 97a-d.

ticado. “*La culinaria no me parece un arte, sino una rutina, a diferencia de la medicina, y añadiría que la medicina ha examinado la naturaleza de aquello que cura, conoce la causa de lo que hace y puede dar razón de todos sus actos, al contrario la culinaria, que pone todo su cuidado en el placer, se dirige a este objeto sin ningún arte y, sin haber examinado la naturaleza ni la causa del placer*”<sup>9</sup>. No se trata tan sólo de obtener determinados resultados sino de ofrecer una explicación causal, racional. El médico se encarga de curar al enfermo, pero su arte es capaz de proporcionar una explicación de aquello que le ha provocado tal enfermedad y de cómo actúa el tratamiento prescrito en su organismo para el restablecimiento de su salud. El saber técnico ha de poder dar razón (l ogon didónai) de aquello que hace.

Si en el *Gorgias* se rechaza la retórica en cuanto que la verdadera técnica se opone a la mera experiencia que procede por conjetura, en el *Ion*, uno de los diálogos más tempranos, la ciencia y el arte se contraponen a la inspiración poética. Las escasas páginas de la obra están dedicadas a mostrar que el rapsoda está poseído y endiosado (εἰθεός) y no es por ningún conocimiento por lo que compone versos hermosos, sino que se limita a expresar y transmitir el mensaje de las Musas. “*No es una técnica (técnh) lo que hay en ti al hablar bien sobre Homero; tal como yo decía hace un momento, una fuerza divina (θεῖα δυνάμις) es la que te mueve*”<sup>10</sup>. Homero, los poetas y los aedos que cantan sus versos, no tienen conocimiento de las cosas de las que hablan, como la guerra, la navegación o la construcción, pues como hemos visto, aunque la distinción todavía no se había desarrollado en la mente de Platón, podemos decir que aquéllos tienen opinión y no el conocimiento que es requisito fundamental de toda técnica. En el *Ion*, Sócrates hace hincapié en el hecho de que el poeta no es capaz de explicar ni de transmitir su supuesto arte. Siendo esto así, Platón, a pesar de la profunda admiración que muestra siempre por la poesía, no puede permitir que las obras de Homero y los trágicos se utilicen como enciclopedias del saber en las que se eduquen los ciudadanos<sup>11</sup>, como se hace patente en el último libro de la *República*. En casi todos los diálogos de juventud, Sócrates pregunta a su interlocutor por la belleza, la piedad o el valor y la refutación viene siempre determinada por la comparación que se establece con el conocimiento y los procedimientos de artistas y artesanos, analogía de la que seguramen-

<sup>9</sup> Platón, *Gorgias*, 500e-501a.

<sup>10</sup> Platón, *Ion*, 533d.

<sup>11</sup> Suele achacarse a Platón cierta falta de sensibilidad hacia el arte, lo cual resulta, en mi opinión, extremadamente erróneo. Las valoraciones estrictamente artísticas y estéticas siempre son positivas; a lo que el filósofo se opone es a utilizar la poesía como herramienta educativa, puesto que se limita a imitar lo sensible. Para comprender el papel educativo de la poesía griega véase, Havelock, E. A., *Prefacio a Platón*, Madrid, Visor, 1994. Grube también explica que “*no hay conflicto alguno entre filosofía y poesía, en la medida en que la poesía, al igual que los poetas en la Apología, no presenta pretensión alguna de conocimiento*” (Grube, G. M. A., *El pensamiento de Platón*, Madrid, Gredos, 1984, p. 278).

te se servía el Sócrates histórico y cuya reiteración resultaba a algunos irritante: “Habla, en efecto, de burros de carga, de herreros, de zapateros y curtidores, y siempre parece decir lo mismo con las mismas palabras, de suerte que todo hombre inexperto y estúpido se burlaría de sus discursos”<sup>12</sup>.

## 2. El arte de la medida

Para adentrarnos de lleno en el problema que nos ocupa debemos acudir al *Protágoras*. La acción del diálogo transcurre en torno al año 433 a. C., a propósito de una visita a Atenas del sofista. Por entonces, Sócrates es aún joven, mientras Protágoras es un hombre de prestigio en toda Grecia. Se hospeda en casa de Calias, uno de los hombres más ricos de Atenas, lugar al que se dirigirán Sócrates y su compañero Hipócrates y en el que se encuentran otros sofistas bien conocidos, como Pródico o Hippias, además de los interlocutores del *Banquete* a excepción de Aristófanes<sup>13</sup>. La gran reputación de Protágoras asombra a Hipócrates, razón por la que pide a Sócrates que le acompañe a visitarlo, puesto que, según se dice, él es capaz de hacer mejores a los hombres, a pesar de que los honorarios que pide a cambio de esta enseñanza son considerables. Sócrates, como es habitual, desconfía de la imprecisión y ambigüedad de los conocimientos que los sofistas afirman transmitir: “Vas a ofrecer tu alma, para que la cuide (*qerapeusai*), a un hombre que es, según afirmas, un sofista. Pero qué es un sofista, me sorprendería que lo sepas. Y si, no obstante, desconoces esto, tampoco sabes siquiera a quién entregas tu alma, ni si para asunto bueno o malo”<sup>14</sup>. Sócrates quiere advertir a su amigo de la vital importancia de este cuidado que, como hace reconocer a los sofistas en el *Gorgias*, no puede separarse de cuestiones estrictamente morales. El problema es que lo que impulsa a Hipócrates a querer entregar su dinero y su alma no es otra cosa que la fama de Protágoras; en definitiva, las opiniones ajenas, pues él mismo no tiene muy claro qué es y qué enseña un sofista. El escultor enseña escultura y el médico medicina, pero decir que el sofista, como su nombre indica (*sofisthç*), enseña cosas sabias, es pronunciar palabras vacías. Parece, a juzgar por la actitud

<sup>12</sup> Platón, *Banquete*, 221e-222a.

<sup>13</sup> Brochard comenta que el diálogo dedicado a los elogios de Eros, supone “un ataque vívidamente dirigido contra los mismos sofistas que Platón tan a menudo pone en apuros; pero esta vez es en sus discípulos donde los ataca (...) El Banquete es el diálogo de los discípulos: por sus frutos podemos juzgar la enseñanza de los maestros” (Brochard, V, “Sobre el Banquete de Platón”, en *Estudios sobre Sócrates y Platón*, Buenos Aires, Losada, 1945, pp. 50-51).

<sup>14</sup> Platón, *Protágoras*, 312b-c. El *Sofista* se dedica, entre otras muchas e interesantes cuestiones, a dar respuesta a la pregunta que plantea aquí Sócrates. Después de múltiples tentativas, se establece una definición de lo que el sofista realmente es, de acuerdo con la división que constituye la segunda parte del método dialéctico. Véase, *Sofista*, 268c-d.

de Hipócrates, que este término tenía ya ciertas connotaciones negativas, antes incluso de que el propio Platón contribuyese a ello.

Protágoras recibe gustosamente la visita de Sócrates e Hipócrates. Y, aunque éste es quien está interesado en la enseñanza del sofista, será Sócrates quien converse y pregunte en su lugar. Lo que quieren saber es qué beneficio reporta al alumno las enseñanzas que imparte, qué conocimientos adquirirá. El sofista, que ya se ha deshecho en elogios hacia su propia profesión, responde lo siguiente: “*joven, si me acompañas te sucederá que, cada día que estés conmigo, regresarás a tu casa hecho mejor; y al siguiente, lo mismo. Y cada día, continuamente, progresarás hacia lo mejor (to>bel tion)*”<sup>15</sup>. Es muy difícil ser más impreciso a la hora de responder una pregunta. Esta vaguedad lleva a Sócrates a plantear la pregunta que cualquiera haría en esa situación: ¿mejores en qué? Es cierto que las palabras de Protágoras pueden interpretarse de manera que entendamos que ser mejores significa algo así como ser mejores personas, pero eso tampoco aclara en exceso el asunto. Un buen pintor, alguien en posesión de esa τέχνη, podría convertirnos en mejores pintores, pero Protágoras no puede pretender hacer mejores sofistas. Es interesante la distinción, subrayada por Cornford, entre la educación técnica (d̄hmiourgia), adquirida con el propósito de ejercer un oficio, y la educación cultural o moral (paideia), propia de hombres libres que desean cultivarse<sup>16</sup>. La respuesta que ofrece el sofista a continuación resulta tremendamente curiosa, no tanto por lo positivo de sus palabras, lo que dice enseñar, sino por lo que opina que hacen los demás y no debe hacerse: “*Hipócrates, si acude junto a mí, no habrá de soportar lo que sufriría al tratar con cualquier otro sofista. Pues los otros abruman a los jóvenes. Porque, a pesar de que ellos huyen de especializaciones técnicas, los reconducen de nuevo contra su voluntad y los introducen en las ciencias técnicas (eīt̄ tecnaç), enseñándoles cálculos (logismouç), astronomía (astronomian), geometría (geometriān) y música (mousikh̄n)- y al decir esto lanzó una mirada de reojo a Hippias*”<sup>17</sup>. A juzgar por esta última frase, parece que Protágoras dirige esta crítica al propio Hippias, por quien Platón no muestra demasiada estima<sup>18</sup> y quien, sin embargo, da nombre a dos de sus diálogos. La cuestión que se está tratando, que inicialmente es el bien del alma, está, para los griegos, irrevocablemente unida a asuntos de índole política y éstos, como sabrá todo lector de la *República*, dependen en gran medida de la educación. Y, si no fuera por la mirada que Protágoras dirige a

<sup>15</sup> Platón, *Protágoras*, 318a.

<sup>16</sup> Cornford, F. M., *Teoría platónica del conocimiento*, Buenos Aires, Paidós, 1968, p. 167.

<sup>17</sup> Platón, *Protágoras*, 318e-319a.

<sup>18</sup> “*Parece evidente que Hippias gozaba de consideración entre sus contemporáneos. Las mismas referencias platónicas que le suelen poner en ridículo por su vanidad, dejan ver, sin embargo, la imagen de un hombre altamente interesado en adquirir conocimientos y esforzarse en ello*” (Calonge, J., “Introducción”, en Platón, *Diálogos I*, Madrid, Gredos, 1990, p. 371).

Hipias, podríamos pensar que sus palabras iban dirigidas contra el mismo Platón y los métodos de su escuela. Además, debemos destacar la semejanza entre lo que se dice sobre Hipias aquí y las acusaciones contra Sócrates que encontramos en la *Apología*. Allí, se dice que “*Sócrates es malvado y corrompe a los jóvenes* (νεβυζ διαφειροντα)”<sup>19</sup> y aquí Protágoras indica que quienes enseñan este tipo de ciencias abruman o, más bien, ultrajan, arruinan o corrompen a sus alumnos (Ι βωβωται τουε νεβυζ). Los guardianes de la ciudad imaginaria que construye Platón han de educar su cuerpo y su alma por medio de la *gumnastikh'* y la *mousikh'*, con lo que podríamos llamar gimnasia y música, o mejor, educación física y espiritual, pues por música ha de entenderse todo aquello que tiene que ver con las musas<sup>20</sup>. Es una educación básica cuyo objetivo es fortalecer la condición física y armonizar el carácter fogoso que debe poseer todo buen guardián. Es una especie de educación inferior, pues la superior se reserva para el filósofo y, como mencionaremos más adelante, se asienta fundamentalmente en las distintas ramas de la matemática como paso previo a la iniciación en la dialéctica.

Por el momento, nos quedaremos con la idea de que Protágoras considera inútil el método de Hipias<sup>21</sup>, pues parece entender que los números y el cálculo de nada sirven al propósito que él persigue con sus enseñanzas: “*Al acudir a mí aprenderá sólo aquello por lo que viene. Mi enseñanza es la buena administración* (ευβουλιᾶ) *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*”<sup>22</sup>. En primer lugar, el sofista vuelve a destacar que él enseña sólo lo que debe enseñarse, sin distraer la mente del alumno con discusiones acerca de números y cálculos que en nada contribuyen a su objetivo: hacer que los hombres sean mejores ciudadanos, capaces administrar adecuadamente sus asuntos privados y, especialmente, los que conciernen a la polis. Protágoras pretende que sus discípulos sean los más hábiles en el obrar y en el decir, esto es, que puedan convencer a los demás ciudadanos y a los miembros de la Asamblea para que la ciudad se rija por sus opiniones y consejos, algo que cualquier ateniense de la época consideraría el mayor prestigio y uno de los modos de vida más dignos, por la importancia de sus acciones y la fama que reportan estas actividades. En definitiva, se trata de transmitir la ciencia o el arte político, la *tecnh pol i tikh'*, de la cual Sócrates no tenía ninguna noticia. Éste, que la mayoría de las veces no es sino la máscara bajo la que Platón expone sus opiniones, sin duda tiene en mente lo desastroso de la situación política ateniense. La medicina y la escultura progresan notablemente gracias a que los conocimientos se transmiten y se perfeccionan con esa

<sup>19</sup> Platón, *Apología*, 24b.

<sup>20</sup> Véase, *República*, 376e.

<sup>21</sup> Sobre la figura de este sofista, véase Guthrie, *Op. cit.*, vol. III, pp. 273-278.

<sup>22</sup> Platón, *Protágoras*, 318e-319a.



misma comunicación y con la práctica. La acción dramática, hemos dicho, se sitúa en torno al 433, pero Platón redactó el diálogo, casi con seguridad, algunos años antes de su primer viaje a Sicilia en el año 387. El período entre ambas fechas constituye, probablemente, el más desolador y corrupto de la historia de Atenas<sup>23</sup> y esto es algo que los lectores contemporáneos de Platón no podían perder de vista.

La respuesta de Sócrates no consistirá en una argumentación abstracta, sino en recordar a Protágoras la práctica política: en la Asamblea, cuando se discuten cuestiones a las que justamente podemos otorgar el adjetivo de técnicas, la decisión corre a cargo de los expertos, como en la construcción o la medicina, “*y así en todas las demás cosas que se consideran enseñables y aprendibles (μαῖητα' τε καὶ διδάκτα)*”<sup>24</sup>. Está claro que, para Platón, no puede ser τέχνη aquello que no pueda enseñarse. Ni, por supuesto, debemos pedir consejos a quienes no la han aprendido, pues quien no sea experto en construcción y pretenda que se escuche su opinión en la Asamblea se convertirá en objeto de burla. Pero, en lo que respecta a la administración y gobierno de la ciudad, es válida la opinión de cualquiera, sin importar su profesión ni su posición social. Incluso los hombres que son considerados virtuosos, como Pericles, no son capaces de transmitir a sus propios hijos los conocimientos que les han permitido gobernar correctamente la ciudad<sup>25</sup>. Por una vez, aunque sólo en apariencia, Sócrates está de acuerdo con la opinión general de que no existe ninguna τέχνη que convierta a los hombres en mejores ciudadanos y, por ello, nadie es más apto que otro para tales asuntos.

A continuación, Protágoras, que no se ofende con las palabras de Sócrates, como harían otros interlocutores, se muestra tranquilo y deseoso de hacer ver a éste su error: “*¿Pero, os parece bien que, como mayor a más jóvenes, os haga la demostración relatando un mito, o avanzando por medio de un razonamiento?*”<sup>26</sup>. Tan seguro está de sus conocimientos que puede ofrecer su demostración (ἐπίδειξις)

<sup>23</sup> Sobre el contexto político de este período histórico véanse Tovar, A. y Sánchez Ruipérez, M., *Historia de Grecia*, Barcelona, Montaner y Simón, 1978; Struve, V. V., *Historia de la Antigua Grecia*, Madrid, Akal, 1981.

<sup>24</sup> Platón, *Protágoras*, 319b-c.

<sup>25</sup> El mismo argumento aparecerá en *Menón*, 93a-94e, donde se discute si la ἀρετή es enseñable. Esta hipótesis es rechazada al final del diálogo, ya que los buenos gobernantes fueron tales por una recta opinión y no por un conocimiento, pues no pudieron transmitir aquello que les hacía buenos. Guthrie (*Op. cit.*, vol. IV, p. 213) cita la opinión de Adkins, quien piensa que Sócrates ha demostrado que la virtud no se enseña, pero no que no sea enseñable. “*Sobre «que es enseñable, si es un conocimiento», no retiro mi parecer de que esté bien dicho; pero sobre «que sea un conocimiento», observa tú si no te parece verosímil sospecharlo*” (*Menón*, 89d). Se concluye que la ἀρετή no es ἐπιστήμη, y podría parecer falaz el afirmar que, entonces, no es enseñable. Pero, bajo las palabras de Sócrates hay implícito, en realidad, un bicondicional, puesto que el conocimiento es enseñable y lo enseñable es conocimiento.

<sup>26</sup> Platón, *Protágoras*, 320c.

por medio de un mito (μῦθος) o de un razonamiento (λογος)<sup>27</sup>; tanto que, en realidad, hará ambas cosas. Expondrá, en primer lugar, su versión del mito de Prometeo: haciendo una breve síntesis de su discurso, diremos que, en un tiempo remoto, Prometeo y Epimeteo tuvieron que distribuir las capacidades entre las razas mortales, para que todas ellas pudieran sobrevivir. Pero Epimeteo gastó todas con los animales, razón por la que Prometeo, erigido en salvador de los hombres, tuvo que robar el fuego y la sabiduría a Hefesto y Atenea. Así, consiguieron su supervivencia gracias a las muy diversas artes (τέχναι) de las que ahora disponían. No obstante, el entendimiento entre los hombres era nulo, no existían ciudades y se veían indefensos contra el peligro que suponían los otros animales. “Zeus, entonces, temió que sucumbiera toda nuestra raza y envió a Hermes que trajera a los hombres el sentido moral (αἰδώς) y la justicia (dikhē)”<sup>28</sup> e hizo que todos participasen de ellas, pues de lo contrario no habría ciudades ni concordia. La conclusión de este mito es, en consecuencia, que el saber estrictamente técnico o artístico no es común, sino que depende de la enseñanza y la dedicación. Por eso hay expertos en las distintas artes y siempre son pocos los que han de decidir sobre cuestiones de medicina, construcción o escultura. Pero todos, sin excepción, poseemos ese sentido moral, esa sociabilidad que nos permite convivir con los otros y formar ciudades seguras y ordenadas<sup>29</sup>. En efecto, nadie censura a los que no saben esculpir o construir navíos, pero la injusticia es tenida por la peor de las corrupciones. Esto evidencia que, aun siendo un don de Zeus, aun formando parte de la misma naturaleza humana, esa τέχνη politikḗ puede enseñarse y perfeccionarse. El propio Protágoras llega a indignarse por el hecho de que se cultiven fecundamente todas las demás artes, pero a ésta no se le preste la atención debida. Parece, así pues, que la τέχνη que el sofista dice enseñar es algo que ya poseemos, pero que ha de practicarse para que se perfeccione y no se atrofie: en esto consiste su tarea.

En definitiva, la extensa intervención de Protágoras pretende desacreditar las críticas de Sócrates afirmando, sin más, que todos somos expertos en política, por eso todo el mundo puede dar su opinión con legitimidad. En cierto modo, es la propia ciudad la que, por medio de las leyes, del respeto que se inculca a los jóvenes por las mismas y del castigo que se impone a quien las infringe, se encarga de desarrollar ese sentido moral y político que parece ser constitutivo de todo ser humano. No es de extrañar que los hijos de Pericles no sean tan virtuosos como su padre,

<sup>27</sup> Aquí, ambos términos se contraponen, e incluso parecen excluirse. Sin embargo, cualquier lector de Platón reconocerá la importancia del μῦθος, que el filósofo consideraba como parte del λογος. Véase, Brisson, L., *Platón, las palabras y los mitos*, Madrid, Abada, 2005.

<sup>28</sup> Platón, *Protágoras*, 320c.

<sup>29</sup> Para un análisis de este mito, véase el clásico libro García Gual, C., *Prometeo: mito y tragedia*, Madrid, Hiperion, 1995, así como las excelentes interpretaciones que encontramos en Jaeger, W., *Paideia*, Madrid, F. C. E., 1996, pp.497-499, y Nussbaum, M., *La fragilidad del bien*, Madrid, Visor, 1995, pp. 149-158.

pues, si todos fuéramos desde niños instruidos en el arte de tocar la flauta, sería normal que el hijo de un gran flautista no fuese tan bueno como él, de la misma manera que de un flautista mediocre podría surgir un hijo extremadamente hábil.

Podríamos preguntarnos qué tipo de *τέχνη* es ésta que todos poseemos. Protágoras no ha respondido a lo que se le preguntaba. ¿Qué enseña? ¿Por qué se considera a sí mismo experto en asuntos políticos? Es evidente que este arte o ciencia no es comparable al resto de las *τέχναι*; el escultor posee un arte y esto implica que tiene unos conocimientos de los que carece el profano en la materia. ¿No eran los sofistas aquellos que pretendían infundir la vista a unos ojos ciegos?<sup>30</sup> El respeto que Platón siente por Protágoras y la forma de su discurso han impedido que Sócrates interrumpiera al sofista, ya que tendría mucho que objetar. No obstante, se conformará con pedir dos cosas, que la conversación continúe mediante un diálogo en el que las preguntas y respuestas sean breves y una aclaración: “*Decías, pues, que Zeus envió a los hombres la justicia y el sentido moral, y luego repetidamente en tus palabras se aludía a la justicia, la sensatez, la piedad y a todas esas cosas, como si en conjunto formarían una cierta unidad: la virtud*”<sup>31</sup>. Esta cuestión, la de si la virtud o excelencia constituye una unidad con partes diferentes o indiferenciadas, servirá de hilo conductor en lo que resta de diálogo.

Si comparamos las características del discurso de Protágoras con las que ya apuntábamos acerca de la *τέχνη*, entenderemos por qué Sócrates no se muestra convencido. Si recordamos lo dicho a propósito de la distinción entre arte o ciencia y *ἐμπειρία*, resultará claro que la universalidad y la enseñabilidad son tan esenciales como inseparables. Lo particular no es objeto de enseñanza, pues parece que el proceso de toda *τέχνη* es descendente, en el sentido de que ha de aplicarse una teoría, que haya demostrado tener validez general, a un caso concreto, si bien es cierto que, tal como lo entenderá Aristóteles, anteriormente se ha obtenido el concepto universal gracias a un proceso de abstracción que establece, como esa primera parte de la dialéctica platónica que se denomina *συναγωγή*, lo común y universal que se halla disgregado en la diversidad<sup>32</sup>. Protágoras se ha limitado a solventar las objeciones propuestas por Sócrates a propósito de los hechos constatados de que cualquiera opina legítimamente sobre asuntos políticos y de que los mejores políticos

<sup>30</sup> Platón, *República*, 518c.

<sup>31</sup> Platón, *Protágoras*, 329c. Sobre la traducción de *ἀρετή* por virtud véase la nota explicativa de J. Calonge en la traducción citada más arriba (Platón, *Op. cit.*, pp. 522-523).

<sup>32</sup> Platón, *Fedro*, 265d: “*consiste en reducir a una idea única, en una visión de conjunto, lo que está diseminado por muchas partes, a fin de que la definición de cada cosa haga manifiesto aquello sobre lo cual se quiere instruir en cada caso*”. Sin embargo, para Platón, no se trata de abstraer, sino de descubrir, de recordar el *εἶδος*, aunque también es interesante la cuestión de si Platón admitía cierto tipo de abstracción o, por el contrario, atribuía una Forma inteligible, por ejemplo, a los objetos manufacturados. Yo me inclino por la primera hipótesis: véanse, *Fedón*, 102b; *República*, 549a; *Parménides*, 130e-131a; *Político*, 262b-c; *Timeo*, 83c y Aristóteles, *Metafísica*, 1070a.

no son capaces de transmitir su habilidad, su supuesto saber, a sus hijos y discípulos. Sócrates le dice que parece que nadie posee un saber acerca de la política y su respuesta consiste en afirmar que, en realidad, todo el mundo lo posee y que él sólo perfecciona a sus discípulos. ¿Por qué, entonces, la Asamblea no consulta a los expertos como él las cuestiones que atañen al gobierno de la ciudad? ¿Cómo es que, participando todos del sentido moral y la justicia hay asesinos y delincuentes? ¿Acaso saben y no hacen uso de su saber? No puede decirse que Protágoras haya engañado al auditorio, pero tampoco ha resuelto ninguna de las dudas socráticas a pesar de sus intentos. “*Cuando a lo largo del diálogo Sócrates pone en evidencia que Protágoras no sabe ni en qué consiste este arte o ciencia ni de qué partes consta, ni siquiera si es algo que puede enseñarse, queda bien manifiesto que el sofista no es capaz de resolver el problema de la technē moral que Sócrates buscaba*”<sup>33</sup>. En efecto, esta cuestión que, para nosotros, hoy sería de índole estrictamente política, es inseparable del ámbito de la moralidad, especialmente si recordamos que Platón y los griegos entienden que la política ha de encargarse del bienestar del alma del ciudadano. Por eso no debemos pensar que la *τεχνή πολιτική* excluye ningún aspecto moral, pues se trata de establecer principios de conducta para el individuo, principios éticos que le permitan actuar correctamente en la polis y llevar una vida justa y feliz. Fue el propósito al que Sócrates dedicó toda una vida y que Platón, sin duda, quiso continuar y perfeccionar. No debe extrañar, por lo tanto, que el concepto de ciencia política sea reemplazado por el de *αἴθεθ'*, pues se entiende que éste engloba todo aquello que ha de poseer el ciudadano virtuoso.

Así pues, esta *τεχνή* moral y política ha de poseer las mismas características que cualquier otra, de manera que el procedimiento a seguir será el de establecer una analogía entre ésta y las demás *τεχναι*. Y, si hay algo que caracteriza a las artes como la carpintería, la escultura o la arquitectura es el establecimiento de un objeto como fin último de la actividad, de tal forma que la *τεχνή* consiste, en definitiva, en el establecimiento y ejecución de los medios que conducen a ese fin<sup>34</sup>. El carpintero persigue un objetivo concreto y fácilmente identificable, por ejemplo, la fabricación de una silla, de manera que aplicará sus conocimientos para saber cómo tiene que elaborarla, es decir, qué instrumentos necesita y cómo va a emplearlos para que el resultado final sea lo más satisfactorio posible. A pesar de ello, comprobaremos que ni Protágoras ni Sócrates establecen de manera satisfactoria el fin,

<sup>33</sup> Vives, J., *Génesis y evolución de la ética platónica*, Madrid, Gredos, 1970, p. 45. Gran parte de mi interpretación está basada en las páginas de este clásico y brillante trabajo, que estudia las analogías técnicas sobre las que se asienta la ética platónica.

<sup>34</sup> Es interesante a este respecto el pasaje de *Crátilo*, 389b, donde se pone de manifiesto la necesidad de un modelo que sirva de causa ejemplar aunque también, al mismo tiempo, es el fin de su acción. Al margen de la naturaleza del modelo, Aristóteles reconoce que “*del arte se generan todas aquellas cosas cuya forma está en el alma*” (Aristóteles, *Metafísica*, 1032a-b: ἀπο>τεχνῆς δε>γίγνεται οὖν το>εἶδος ἐν τῆ>ψυχῆ).

necesariamente de carácter universal, al que se encamina esta *τεχνη*. Muy al contrario, Sócrates quiere hacer notar algo que le ha llamado la atención a propósito del discurso del sofista; y es que se ha referido a la *αἴσθησις* como unidad y, poco después, como compuesta de partes diferenciadas. Se habla frecuentemente de las virtudes, como el valor, la prudencia o la justicia y se entiende que son diferentes unas de otras, es decir, que alguien puede poseer algunas y carecer de otras, cosa que parece evidente a Protágoras. El valor, por ejemplo, es independiente de cualquier otra virtud, ya que un hombre valiente no tiene por qué ser justo ni piadoso. Sin embargo, ya en el temprano diálogo *Laques*, Platón estableció como conclusión que “*el valor es no sólo el conocimiento (ἐπιστήμη) de lo temible y lo reconfortante, sino, en general, el conocimiento de lo bueno y lo malo de cualquier condición*”<sup>35</sup>, puesto que se hizo evidente que quien se adentra en el campo de batalla sin los conocimientos precisos, en especial de los peligros que corre y del fin último de sus acciones, no es valiente sino temerario. El propósito no es otro que el de reducir las distintas virtudes a un único elemento que las incluya a todas. Tanto en el *Laques* como en el *Protágoras*, la *αἴσθησις* se establece como conocimiento de las cosas buenas y malas (*περί >παντων ἀγαθῶν τε καὶ >κακῶν*). La argumentación de este diálogo transcurre por medio de múltiples ambigüedades terminológicas e incluso falacias socráticas<sup>36</sup> en las que aquí no nos detendremos. Lo que nos interesa es destacar la preocupación que muestra por reducir la pluralidad a unidad; pero, a pesar de que la virtud, que se había equiparado a la ciencia política, se haya revelado como un conocimiento, Sócrates sigue refiriéndose a su objeto en plural, las cosas buenas, aunque es cierto que se ha delimitado considerablemente al asignarle una misma determinación cualitativa.

Introduciendo un giro ciertamente brusco en la conversación, Sócrates, que casi ha convencido a Protágoras de su postura, desea analizar la opinión común respecto al conocimiento, pues no hay muchos que compartan su teoría de que éste es el elemento aglutinador de las virtudes, es decir, que el conocimiento sirva de guía para las acciones del individuo: “*¿Qué opinas de la ciencia? ¿Es que tienes la misma opinión de la mayoría o piensas de modo distinto? (...) cuando algún hombre la posee, creen que no domina en él su conocimiento, sino algo distinto, unas veces la pasión, otras el placer, a veces el dolor, algunas el amor, muchas el miedo, y, en una palabra, tienen la imagen de la ciencia como de una esclava, arrollada por todo lo demás*”<sup>37</sup>. Un sofista como Protágoras, que se precia de enseñar la *τεχνη πολιτικη*, no puede estar de acuerdo con esta opinión, sino que habrá de mostrarse más satisfecho con la explicación socrática de que el conocimiento puede y debe de guiar al hombre en sus acciones. Subyace aquí la conocida tesis de que

<sup>35</sup> Platón, *Laques*, 199c.

<sup>36</sup> Guthrie analiza estos pasajes con detalle y precisión. Véase *Op. cit.*, vol. IV, pp. 217-226.

<sup>37</sup> Platón, *Protágoras*, 352b-c.

quien conoce, como aquí se dice, las cosas buenas y malas, regirá sus actos según este saber y no se dejará dominar por ningún otro elemento. Y, con este texto y estas premisas implícitas, comienza, a mi juicio, uno de los pasajes más brillantes e interesantes de la obra platónica, dedicado a mostrar algunas de las contradicciones que encierra esta concepción popular. Se cree que los hombres pueden ser vencidos por el placer y que, conociendo lo mejor, actúan de otro modo, que resulta ser peor y más perjudicial, puesto que se ven subyugados por un placer que no pueden rehuir.

“¿Qué pasa, Protágoras? ¿No coincidirás tú con la gente que llama malas a algunas cosas agradables y buenas a algunas desagradables? Yo, desde luego, pregunto si, en la medida en que las cosas son agradables, acaso en ese respecto no serán también buenas”<sup>38</sup>. Muchos intérpretes han querido ver aquí una defensa del hedonismo por parte de Sócrates, que resultaría incoherente con lo que dirá en el *Gorgias* y la *República*; sin embargo, considero que tales comentarios no responden a las intenciones platónicas ni a los propios textos<sup>39</sup>. El propio sofista desconfiaba de las palabras de Sócrates, las cuales, por otra parte, no tienen nada de sorprendente: el placer es bueno en sí mismo; otra cuestión es si nos parecería bueno un placer que acarree consecuencias perjudiciales, dolorosas. Protágoras afirma que hay cosas agradables que son malas y otras desagradables que son buenas como, por ejemplo, un tratamiento médico doloroso que nos curará una cierta enfermedad, lo cual es perfectamente coherente con lo que Sócrates afirma. Lo agradable es malo cuando acarrea un dolor mayor. ¿Qué significa, entonces, ser vencido por el placer? Significa no conocer las consecuencias de nuestras acciones, pensar que el placer presente no conlleva un dolor mayor en el futuro. “Si pesas lo agradable frente a lo agradable hay que preferir siempre lo que sea más en cantidad. Si los dolores frente a los dolores, lo menos y en menor cantidad. Si lo agradable frente a lo doloroso, que lo penoso sea superado por lo agradable; tanto si es lo inmediato por lo lejano, como si es lo de lejos por lo de más cerca, hay que elegir la acción en que eso se cumpla”<sup>40</sup>. Habiendo establecido, en virtud de la opinión del vulgo, que placer y dolor son criterios útiles para juzgar la vida buena<sup>41</sup>, nuestras decisiones a la hora de actuar se asemejarán al proceso de comparar pesos en una balanza. Esto, en primer lugar, hace patente que, como siempre defendió Sócrates, nadie hace el mal a sabiendas, sino por ignorancia. En este caso, muestra que no es el placer sino el desconocimiento el que nos impulsa a escoger algo agradable que

<sup>38</sup> *Ib.*, 351c.

<sup>39</sup> He intentado mostrar lo erróneo de estas interpretaciones en García Peña, I., “La evolución de la teoría platónica del placer”, en *Naturaleza y Gracia*, LIII, (2006), pp. 599-646.

<sup>40</sup> Platón, *Protágoras*, 356b.

<sup>41</sup> Que Sócrates no piensa que el placer y el dolor sean criterios adecuados es algo que resultará incuestionable a cualquiera que preste atención a la distinción entre placeres buenos y malos, pues ésta implica un criterio superior a los propios placeres y dolores. Platón afirma que el placer, en sí mismo y al margen de sus consecuencias, es bueno, es un bien, no el bien.

originará dolores mayores<sup>42</sup>. Ocurre que, como en el caso de los sentidos, lo cercano parece a menudo mayor que lo lejano, igual que lo presente puede nublar la percepción de lo futuro. “¿Y si disputáramos sobre lo mayor y lo menor, recurriríamos a medirlo (metreĩn) y, en seguida, abandonaríamos la discusión?”<sup>43</sup>. Cuando las diferencias cualitativas han desaparecido, cuando se ha mostrado la homogeneidad de algo, cosa que Sócrates ha pretendido hacer con la *añeth'*, la elección dependerá, necesariamente, de la cantidad. “Si 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 (hñĩn swthria tou<bibu)? ¿Acaso el arte de medir (h2metrhtikh>teçnh) o acaso el impacto de las apariencias?”<sup>44</sup>. Las posturas iniciales del diálogo se han invertido: Sócrates postula la existencia de un arte universal y enseñable y Protágoras es ahora quien duda de la viabilidad de su proyecto. El símil de la balanza deja bastante claro que el propósito de Platón es el de establecer una guía para nuestra conducta que se asiente en los mismos principios que las *teçnai* comunes y que ofrezca las mismas garantías que éstas. Además, está reclamando para su arte de la medida otra de las características básicas de la *teçnh*, que es la exactitud o *añrĩbeia* y que puede ser proporcionada por un cálculo o una comparación de carácter cuantitativo. El placer y el dolor, tomados aquí provisionalmente como criterio de medida, han de ser simplemente pesados para comprobar qué cantidad es mayor. Sin duda, este pasaje nos recuerda al discurso de Diotima en el *Banquete*, cuando habla del mar de lo bello (peĩ agoç tou<kal ouç, imagen que sugiere poéticamente esta misma idea de homogeneidad. El amante, que no desea otra cosa sino la posesión y procreación en lo bello, si quiere actuar correctamente, deberá considerar los objetos bellos como partes de un inmenso mar en el que las diferencias cualitativas han desaparecido, de manera que pueda escoger, por comparación, aquello que participa en mayor medida de la Belleza inteligible<sup>45</sup>.

Al margen de las características de esta ciencia métrica, que seguiremos comentando, es interesante comprobar que Platón nos la presenta como la mejor garantía de nuestra conducta, como arte salvador de nuestras vidas. Esta concepción soteriológica de la *teçnh* ha llamado especialmente la atención de Martha Nussbaum, quien analiza este concepto, no en oposición a la simple experiencia o rutina, sino a la *tuçh*, al azar y la fatalidad cuyos designios gobiernan la vida humana, tal como se evidencia en la tragedia griega. Según el relato de Protágoras, los hombres se hallaban indefensos ante el resto de animales y las condiciones meteorológicas, que escapaban completamente a su control por carecer de los conocimientos necesarios

<sup>42</sup> En última instancia, ni siquiera la opinión popular es estrictamente hedonista.

<sup>43</sup> Platón, *Eutifrón*, 7c.

<sup>44</sup> Platón, *Protágoras*, 356c-d.

<sup>45</sup> Véase el conocidísimo pasaje de *Banquete*, 209e-212a.

para protegerse, conseguir alimentos de la tierra, curar sus enfermedades o comunicarse con los otros para cooperar. Los dones de Prometeo, por el contrario, otorgaron al hombre una espectacular capacidad de control sobre la contingencia. “*La téchne es, pues, una aplicación deliberada de la inteligencia humana a alguna parte del mundo que proporciona cierto dominio sobre la tuché*”<sup>46</sup>. Pero aquella indefensión que padecían ante la naturaleza, se trasladó a la polis, tal como se muestra al inicio del *Protágoras*, puesto que todos convienen en la necesidad de una *τέχνη* política salvadora. Esto, como podrá imaginarse, no fue una ocurrencia espontánea de Platón, sino el fruto de una larga tradición<sup>47</sup> y el resultado de una situación política insostenible, que comprenderá cualquier lector del *Gorgias* o quien conozca someramente los desastres que el propio Platón presencié durante sus primeros cuarenta años de vida. El filósofo se plantea cómo puede el individuo ser justo y feliz en “*un estado en manos de demagogos. Sócrates hubo de presentarse como el iniciador de la separación entre la moral individual, que él quiso basar en principios absolutos, y la moral de hecho del estado, basada en las pasiones del vulgo, hábilmente manejadas por los políticos*”<sup>48</sup>. El *Protágoras*, en definitiva, supone un intento por establecer cierta objetividad en la conducta humana, por construir una *τέχνη* moral que, del mismo modo que los dones de Prometeo liberaron considerablemente al hombre del dominio de la *tuché*, proteja a los ciudadanos de un relativismo que conduce a flagrantes manipulaciones sociales. En efecto, el arquitecto, el médico y el flautista se someten a unas leyes racionales y objetivas sin el cumplimiento de las cuales no podrán llevar a cabo sus propósitos.

La conclusión del diálogo está destinada a ratificar las tesis socráticas. Respecto a esta ciencia que compara placeres y dolores tanto presentes como futuros, “*¿no os parece que esta apreciación del exceso o del defecto o de la igualdad de uno respecto de otro es, ante todo, un arte de medir?*» «*Necesariamente*» «*¿Y que en cuanto arte de medir es también necesariamente un arte y un saber (τέχνη καὶ ἐπιστήμη)?*» (...) «*Qué arte y ciencia es ésa, ya lo examinaremos más adelante*”<sup>49</sup>. Y no se refiere Platón a la parte final del *Protágoras* sino que, como otras veces, la discusión se aplaza para ser retomada en el futuro. De momento, se conforma con establecer que es una ciencia para confirmar todo aquello que ya había insinuado:

<sup>46</sup> Nussbaum, M., *Op. cit.*, p. 143.

<sup>47</sup> Vives (*Op. cit.*, pp. 56-60) explica con detalle el florecimiento de las *τέχναι*, especialmente en Atenas, que permitió un desarrollo en multitud de ámbitos, que hubiera sido impensable algunos años antes. En los siglos V y IV se escribieron cientos de tratados y manuales sobre pintura, estrategia, dieta o astronomía, cuyos resultados eran infinitamente más satisfactorios que las antiguas prácticas asentadas en lo meramente empírico. En definitiva, los griegos estaban descubriendo y desarrollando los saberes técnicos y su confianza en los mismos fue, sin duda, un factor influyente en el pensamiento socrático y platónico.

<sup>48</sup> *Ib.*, p. 44.

<sup>49</sup> Platón, *Protágoras*, 356c-d.



que, a pesar de las apariencias y opiniones, la inteligencia es rectora de nuestras acciones, que nadie obra mal voluntariamente y que la virtud constituye una unidad homogénea que se asienta, precisamente, en el saber. No obstante, vemos que el análisis pormenorizado de esta ciencia métrica es provisionalmente interrumpido y, además, el asunto por el que habían acudido a ver al sofista queda sin resolver. El lector se queda sin saber si Hipócrates sigue interesado en canjear su dinero por las enseñanzas de Protágoras. Probablemente no. El sofista “*puede asegurar con toda legitimidad que enseña una técnica capaz de acentuar nuestro dominio de la tyché; sin embargo, el carácter interno y plural de sus fines y la ausencia de una medida cuantitativa parecen privar a su arte de precisión y, por tanto, de un auténtico potencial de progreso*”<sup>50</sup>. Esto es cierto y los dos problemas que aquí se comentan están ineludiblemente entrelazados: la ausencia de un cálculo cuantitativo se debe, precisamente, a esa pluralidad de fines, pues se precisa una única medida cualitativa para que la decisión se limite a la cuestión del más y el menos. Sin embargo, como es normal, podríamos plantearnos si, a propósito de la *τεχνή πολιτική* y de la *αἰσθητική* mencionadas en el *Protágoras*, podría establecerse un fin único sin deformar la verdadera naturaleza de los actos morales y políticos, los cuales se caracterizan por un pluralidad de fines entre los cuales, generalmente, hay que elegir. Es cierto que los interlocutores se han puesto de acuerdo en que la virtud es una, pero es difícil aceptar que la moralidad de nuestra conducta pueda medirse en términos de placer y dolor.

### 3. El objeto de la *τεχνή*

Para aclarar un poco este asunto, recurriremos a un texto de Aristóteles: “*la palabra «función» se dice en dos acepciones: en ciertos casos, en efecto, la función es algo distinto del uso; por ejemplo, la función de la arquitectura es una casa, no el acto de construir; la de la medicina es la salud, no la acción de curar o sanar; en cambio, en los otros casos, el uso es la función; por ejemplo, la función de la visión es el acto de ver, y de la ciencia matemática, la contemplación*”<sup>51</sup>. Las distintas *τεχναι* difieren en su obra o función (*εργον*) que, en algunos casos, puede distinguirse del uso (*χρησις*). Lo que quiere expresar Aristóteles es que hay algunas artes cuyo objeto es fácilmente discernible de la acción que llevan a cabo, como en el caso de la arquitectura y la medicina, mientras otras tienen por objeto la actividad misma. La *τεχνή* de la que se discute en el *Protágoras* se asemejará, como manifiesta Platón en múltiples pasajes, a la medicina, aunque no del cuerpo sino del alma, cuyo fin no es otro que la salud. En cierta medida, se destaca también la sepa-

<sup>50</sup> Nussbaum, M., *Op. cit.*, p. 157.

<sup>51</sup> Aristóteles, *Ética eudemia*, 1219a.

ración entre las artes cuyo objeto es exterior y especificable y aquéllas en las que es interno. Está claro que el arquitecto construye una casa y que ésta es enteramente diferente al proceso de edificación. El flautista, sin embargo, parece que no produce nada, sino que lo que valoramos es su misma actividad: “*en efecto, si existe algo externo, claro y especificable por anticipado como resultado final de un arte, la búsqueda de los medios y procedimientos puede ser más definida y precisa que cuando el fin consiste en actuar de cierta manera*”<sup>52</sup>. No obstante, el hecho de que no podamos palpar el objeto que produce un flautista no significa que éste no exista, sino que su obra es un sonido que, además, puede ser objeto de análisis e incluso de medición cuantitativa, ya que ha de reproducir unas notas bien determinadas y en el momento preciso en que debe hacerlo. El caso de la medicina es especial, puesto que el fin es claramente diferente de la actividad misma, pero la salud ha de definirse de manera precisa si se quiere encontrar los medios precisos para llevar a cabo aquella acción de curar. De manera semejante, la *τεχνή* que Sócrates y Protágoras buscaban ha de tener un objeto claro, que suele expresarse mediante esta analogía médica, pero que ya se perfila en el *Eutidemo*: “*era menester que este arte hiciese sabios a los ciudadanos y partícipes del conocimiento, si en efecto quería convertirse en el único arte que, siendo útil, brindase además felicidad*”<sup>53</sup>.

Los primeros diálogos buscaban el objeto de conocimiento que permitiera al hombre saber cómo actuar, pues ésta era la clave de lo que se ha llamado intelectualismo socrático. Sin embargo, como ya se dijo anteriormente, nunca se llegó a establecer un único objeto sino que se hablaba de las cosas buenas y malas (*τα ἀγαθὰ καὶ τὰ κακά*), en plural. “*La solución de la antinomia (...) estaría en subsumir todos estos objetos múltiples en un concepto superior que los incluyera a todos, es decir, hablar simplemente de la areté o del agathón del hombre en cuanto tal*”<sup>54</sup>. Y esto, que ya intentó Sócrates en su discusión con Protágoras con el concepto de *ἀρετή*, cuya larga tradición y múltiples aspectos hacía difícil que integrase los diversos valores particulares, será analizado desde un punto de vista diferente en la *República*. A partir del *Fedón*, se afirma la existencia de entidades inteligibles e inmutables gracias a las cuales se predicen determinados atributos de las cosas sensibles, pues por la participación en la Forma de Justicia o por la presencia

<sup>52</sup> Nussbaum, M., *Op. cit.*, p. 148.

<sup>53</sup> Platón, *Eutidemo*, 292b-c. *Banquete*, 205a: “*Por la posesión de las cosas buenas, en efecto, los felices son felices, y ya no hay necesidad de añadir la pregunta de por qué quiere ser feliz el que quiere serlo, sino que la respuesta parece que tiene su fin*”.

<sup>54</sup> Vives, J., *Op. cit.*, p. 64. Ya ha comentado el autor que “*en la ética no se trata sólo de «saber cómo conseguir»: se trata también de saber subordinar, saber renunciar, saber sacrificar*” (p. 50). Y es que la renuncia y la subordinación serán fundamentales en el *Gorgias*, cuando Sócrates refute a Calicles, y en la *República*, cuando se establezca la naturaleza tripartita del alma, puesto que el bien y la justicia consistirán en un cierto orden (*κοσμός*), que subordina y otorga a cada parte su lugar y tarea natural.

de ésta, podemos decir que algunas cosas son justas<sup>55</sup>. Pero, en la cúspide de la región inteligible, se halla la Forma de Bien, cuya intuición supondrá una guía infalible para la acción<sup>56</sup>. Es el objeto de conocimiento por excelencia y supone la cúspide tanto de la epistemología como de la ética y política de Platón. De lo sensible podemos tener opinión (δόξα), pero lo inteligible es, necesariamente, objeto de conocimiento, de ἐπιστήμη. Por eso, la τέχνη política puede establecerse con una fiabilidad igual o mayor que cualquier otra ciencia. “*El estadista ideal es también el filósofo que ha recobrado la visión de la Forma del Bien por medio de un curso de estudios en el que años dedicados a las matemáticas son el prelude necesario a la dialéctica, la ciencia que es capaz de «dar razón con exactitud de la esencia de cada cosa y puede trasmitirla a otro».* Sólo cuando se haya dominado ésta podrá responderse a la cuestión esencial del Protágoras y el Menón”<sup>57</sup>. Lo inteligible es el objeto universal imprescindible en toda ciencia y la Forma del Bien constituye aquel fin unitario que se requería y que, en adelante, sustituirá al placer y el dolor como criterio último de las decisiones y acciones.

Sin embargo, no podemos detenernos demasiado en la *República*, a pesar de lo cual comentaremos algún pasaje que resulta muy interesante para definir las características del arte de la medida ya mencionado. A partir de los diálogos medios y de madurez, el concepto de τέχνη se torna más racional y teórico en la medida en que se concibe como ciencia que ha de conocer las causas y la naturaleza del objeto de que trata. Pero ya sabemos que Sócrates y Platón consideraban imprescindible el conocimiento de lo que es la Justicia en sí para llegar a ser verdaderamente justo. “*Se ha superado lo que podríamos llamar el estadio práctico de la ética, y se ha llegado a plena conciencia de que para saber cómo hay que vivir hay que saber qué es el hombre, cuál es su naturaleza, qué es el bien, etc.*”<sup>58</sup>. No obstante, considerar que Platón se dedicó entonces a la meditación sobre entes abstractos sin pretensión de aplicar tal conocimiento en la propia realidad sensible sería un error, como demuestran, especialmente, las últimas obras del filósofo.

<sup>55</sup> Para una profundización en la teoría de las Formas o Ideas, así como en la difícil terminología que Platón emplea, véase, Ross, D., *La teoría de las Ideas de Platón*, Madrid, Cátedra, 1986.

<sup>56</sup> Es recomendable la lectura de la *República* al completo y, en especial, de los libros VI y VII. El mito de la caverna y la Forma de Bien son, con seguridad, los temas platónicos que más han sido estudiados, aunque aquí no podemos detenernos en su análisis. De entre las múltiples publicaciones, destacaremos las siguientes: Austin, J. L., “La línea y la caverna en la *República* de Platón”, en *Teorema*, X, 1980, pp. 109 -125, y Pérez Ruiz, F., “La alegoría de la caverna y su sentido”, en *Pensamiento*, 45, 1989, pp. 385 - 424.

<sup>57</sup> Guthrie, W. K. C., *Op. cit.*, vol. IV, p. 259. Sobre la dialéctica platónica también existen innumerables estudios: Stenzel, J., *Plato's Method of Dialectic*, New York, Arno Press, 1940; Robinson, R., *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, Clarendon Press, 1953; Sichirrollo, L., *Dialéctica*, Barcelona, Labor, 1976, pp. 49-74; Peñalver, P., “La dialéctica platónica y la forma del saber”, en *ER. Revista de Filosofía* 11, 1990-1991, pp. 9-27.

<sup>58</sup> Vives, J., *Op. cit.*, p. 120.

Pero no nos interesa tanto el objeto de la *technē* como ésta misma. Sabemos que la dialéctica es el método gracias al cual puede llegarse a la aprehensión de los objetos inteligibles, un proceso en el que el individuo debe aprender a desligarse de las apariencias sensibles. Por eso, los libros centrales de la *República* tienen por objetivo mostrar cómo puede alcanzarse tan elevado conocimiento, cómo se asciende desde lo visible hasta lo inteligible. Y resulta imprescindible “«*aquellos tan general de que usan todas las artes y razonamientos y ciencias; lo que es forzoso que todos aprendan en primer lugar*» «¿*Qué es ello? -dijo*» «-*Eso tan vulgar -dije- de conocer el uno y el dos y el tres. En una palabra, yo le llamo número y cálculo (ἀριθμὸν καὶ λογισμὸν). ¿O no ocurre con esto que toda arte y conocimiento se ven obligados a participar de ello?*» «-*Muy cierto -dijo*»<sup>59</sup>. La introducción del número y el cálculo aporta precisión a las artes, como se ha mostrado, por ejemplo, en la logística militar y en todas aquellas artes que han sabido servirse de la aritmética y la geometría. Vives comenta que, progresivamente, la analogía técnica, tan del gusto de Sócrates, va dejando paso a una concepción más racional de la *technē*, cuyo modelo lo constituirán las ciencias del número y el cálculo y no tanto las artes manuales. No puede negarse que esta concepción guarda una estrecha relación con algunas doctrinas pitagóricas que Platón conoció con mayor detalle gracias a sus viajes a Sicilia. Así, Filolao, por ejemplo, afirma que “*todos los entes conocidos tienen, en verdad, número; pues sin él nada se puede pensar o conocer*”<sup>60</sup>. Los pitagóricos asociaban, como se ve, cognoscibilidad y número y, al margen de la importancia que concedía Platón al concepto de ἀριθμὸν y del papel que ocupa en el conjunto de su filosofía<sup>61</sup>, lo que aquí nos interesa es destacar que las artes que se sirven del cálculo y del número alcanzan una gran precisión, que es lo que está demandando para esa *technē* de la deliberación práctica. Ante la información confusa que nos presentan los sentidos, “*se nos muestran como los remedios más acomodados de ello el medir, el contar y el pesar (μετρεῖν καὶ ἀριθμεῖν καὶ ἰσθῆναι), de modo que no se nos imponga esa apariencia mayor o menor o de mayor número o más peso, sino lo que cuenta, mide o pesa*”<sup>62</sup>. Una vez más, Platón quiere subrayar la diferencia esencial que existe entre el conocimiento y la opinión, entre el modo de proceder de la inteligencia, capaz de calcular y de obtener una medición precisa y, por otro lado, las cambiantes apariencias que nos llegan a través de los sentidos.

<sup>59</sup> Platón, *República*, 522c.

<sup>60</sup> DK 44 B 4. Sobre Filolao de Crotona véase Guthrie, W. K. C., *Op. cit.*, vol. I, pp. 312-316 y Barnes, J., *Los presocráticos*, Madrid, Cátedra, 1992, pp. 447-468.

<sup>61</sup> Sobre los números como entidades intermedias en la filosofía platónica existen distintos estudios, basados, fundamentalmente, en algunos textos de la *República* (525a-527b) y en el testimonio de Aristóteles (*Metafísica*, 987b). Véanse Reale, G., *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, Barcelona, Herder, 2001, pp. 199-216; Monserrat, J., *Platón, de la perplejidad al sistema*, Barcelona, Ariel, 1995, pp. 176-184; y Ross, D., *Op. cit.*, pp. 209-243.

<sup>62</sup> Platón, *República*, 602d.

Una vida adecuadamente ordenada y dirigida ha de ser regida por un conocimiento preciso y fiable.

#### 4. El término medio

Estas cuestiones se retoman y amplían en el *Político*, diálogo en el que un extranjero de Elea conversa con un joven homónimo de Sócrates que sustituye a Teeteto, con el que anteriormente buscó la esencia del sofista, para distinguirla de la del político y del filósofo<sup>63</sup>. En esta obra del período de vejez<sup>64</sup> parece que Platón desea volver al ambiente de los primeros diálogos y muchas de las cuestiones y situaciones nos recordarán necesariamente al *Protágoras*. De nuevo se busca una ciencia política que permita establecer un régimen justo y adecuado, aunque las perspectivas y los presupuestos ontológicos, epistemológicos y metodológicos han variado notablemente. Después de haber mostrado la esencia del sofista, el cual se reveló como un fabricante de apariencias de sabiduría, el método dialéctico se aplicará a la búsqueda del verdadero político; lo que no sabemos es si Platón desechó su plan inicial de dedicar un diálogo a encontrar la esencia del filósofo o simplemente, como parece indicar la *República*, el auténtico político es indiscernible de aquél. El propio autor afirma que el propósito de la obra es la práctica y perfeccionamiento del método: “«¿Por qué hemos emprendido la búsqueda sobre el político? ¿Es por el político mismo por lo que nos la hemos propuesto o, más bien, para hacernos más hábiles dialécticos en todo tipo de cuestiones?» «En todo tipo de cuestiones; esto también está claro en este caso»”<sup>65</sup>. Sin embargo, el estilo dialogado y la habilidad dramática de Platón permiten combinar muy diversos temas de una manera natural y orgánica, especialmente por lo que se refiere a estas dos cuestiones, de manera que cualquier lector descubrirá que política y dialéctica están “tejidas” de manera inseparable.

Lo primero que debemos destacar es la persistencia de la analogía entre política y τεχνή que apareció en los primeros diálogos. Y es precisamente este concepto el que, como en el *Sofista*, sirve de punto de partida para la διαίρεσις, la segunda parte del método dialéctico<sup>66</sup> que pondrán en práctica los interlocutores y, al mismo tiempo, presuponiendo la primera, que establece, o más bien descubre, lo común

<sup>63</sup> Así se manifiesta en *Sofista*, 217a.

<sup>64</sup> Fue compuesta, casi con total seguridad, inmediatamente después del *Sofista* y antes del *Filebo* y el *Timeo*, entre los años posteriores a su segundo viaje a Sicilia y anteriores al tercero, entre 367 y 362 a C.

<sup>65</sup> Platón, *Político*, 285d.

<sup>66</sup> Tal como se expone en *Fedro*, 265e-266c, y de la misma manera en que es aplicada a lo largo de todo el *Sofista*. La división o διαίρεσις es la segunda parte que sucede a la reunión o sunagogh’.

que se halla disperso en la multiplicidad. En el anterior análisis del sofista, el mismo concepto sirve de base al proceso dialéctico, pues Platón entiende que los tres hombres que pretende definir se caracterizan y son tales precisamente por la posesión de una *τεχνη*. Ésta supone la cúspide de la *sunagogh'* omitida aquí y parece abarcar todo conocimiento que capacita al individuo para llevar a cabo una determinada labor. Una vez más, se servirá indistintamente de los términos *τεχνη* y *ἐπιστήμη*. En el diálogo anterior, este género se subdividió en artes productivas y adquisitivas; aquí, sin embargo, se distinguirá entre “una ciencia práctica (*praktikh*) y otra pura y simplemente cognoscitiva (*gnwstikh*)”<sup>67</sup>. Tal división, no obstante, no debe llevarnos a engaño, pues el político se incluye en esta segunda especie, ya que se entiende que su actividad no implica una producción, una *ποιησις*, que conlleve la creación de un objeto, el paso de la inexistencia a la existencia<sup>68</sup>, sino que su actividad está emparentada con la aritmética (*arithmikh*) y las artes que se sirven de ella, como la estrategia bélica. La distinción establecida es, por lo tanto, similar a la que existe entre el obrero y el arquitecto. Su función, en consecuencia, no es la de juzgar o criticar sino la de dirigir. Y así, procediendo mediante divisiones dicotómicas, se llega a la conclusión de que el político es el arte de dirigir, cuidar y pastorear el rebaño humano; definición que habrá de mostrarse completamente insatisfactoria por la imposibilidad de distinguirla de muchas otras, como la agricultura y la medicina, cuya función sería enteramente semejante a la de la política.

Sigue a la constatación de este error un mito cosmológico en el que aquí no podemos detenernos<sup>69</sup>. Se busca entonces una segunda definición, teniendo presente un rasgo fundamental para distinguir al rey, al verdadero político: “Si, entonces, cuando recurre a la compulsión llamamos «tiránico» al arte de brindar cuidados y, en cambio, «político» a aquel que los brinda con aceptación voluntaria, y que es un arte de ocuparse del rebaño de animales bípedos que lo aceptan voluntariamente, a quien posee este arte y brinda este cuidado, ¿no hemos de presentarlo como quien es verdadero rey y político?”<sup>70</sup>. Pero, a pesar de estos intentos, el extranjero no queda convencido con ninguna de las definiciones propuestas y desea iniciar un nuevo camino, comparando el arte de la política con otro que posea sus mismas características. Es decir, que el nuevo procedimiento no consiste en otra cosa que en establecer una analogía con otra *τεχνη*, en este caso con el arte de tejer, de la misma manera que, en el *Sofista*, se buscó la esencia de éste comparándolo

<sup>67</sup> Platón, *Político*, 258e.

<sup>68</sup> Así es como se define en *Político* 258d-e y en *Sofista*, 265b: “Llamamos productiva (*poihtikh*) (...) a toda potencia que llegaba a ser causa de que fuese ulteriormente lo que antes no existía”. El arte práctico se entiende aquí vinculado a la actividad manual.

<sup>69</sup> El lector encontrará un análisis de este mito en Castoriadis, C., *Sobre el Político de Platón*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 126-137.

<sup>70</sup> Platón, *Político*, 276e.

con el pescador de caña<sup>71</sup>. Platón señala así la importancia de establecer un modelo, un paradigma, algo que nos sea bien conocido y tenga una semejanza estructural con el arte que se busca definir. No obstante, da la impresión de que este método presupone, en realidad, el conocimiento de aquello que se supone ignorar, puesto que el paradigma se escoge por la semejanza que existe entre ambas *τεχναί*, lo cual implica necesariamente que se conocen las características de la ciencia política que la hacen similar y análoga al arte de tejer. Platón, que por el frecuente uso de este ejemplo muestra ser un entendido en este proceso de tejer, se sirve ahora del método de la división, aplicándolo a aquél. El tejedor separa y distingue las partes del tejido, la trama y la urdimbre, para, a continuación, unir y entrelazar de manera adecuada las partes duras con las blandas y flexibles para así obtener un tejido resistente y bien confeccionado.

Llegamos así al lugar que nos interesa. El joven Sócrates se sorprende de haber tenido que dar tan largos y pesados rodeos, haciendo divisiones y estableciendo definiciones, para llegar a la simple conclusión de que el arte de tejer es el de entrelazar la trama y la urdimbre. El mito y las divisiones han sido demasiado largos. Pero el extranjero no cree que pueda afirmarse tal cosa sin aclarar previamente otra cuestión: “*Observemos, ante todo, el exceso y el defecto (τῆν τε ὑπερβολὴν καὶ τὴν εἰς εἰς ἴσιν) en general, para poder así, con fundamento, elogiar o censurar las exposiciones a veces excesivamente extensas o, por el contrario, excesivamente breves, en este tipo de discusiones*”<sup>72</sup>. De la misma manera, en el *Protágoras* encontramos un pasaje, aparentemente insignificante, en el que Hipias recomienda que las intervenciones de Sócrates no sean excesivamente cortas ni las del sofista demasiado extensas. Pero ya hemos visto que la consideración sobre el exceso y el defecto no atañe tan sólo a los discursos sino que se convierte en una eficaz herramienta para guiar la propia vida. Y sabemos también que hay un arte que, según se dijo en el *Protágoras*, se encarga de medir y calcular el más y el menos: la *τεχνὴ μετρητικὴ*. No obstante, en el *Político* se introducen notables variaciones respecto a lo que se dijo de este arte en aquel diálogo juvenil, en el que el respeto por las doctrinas del sofista y los elementos de la filosofía socrática no permitían aún una profundización como la que aquí encontramos. Dos aspectos, íntimamente entrelazados, como son los elementos que se miden y el modo de hacerlo, tendrán que ser modificados debido a la gran profundidad y complejidad que ha adquirido la metafísica platónica. El símil de la balanza expresaba con claridad lo que significaba aquel arte de la medida. Sin embargo, cuando se modificase el objeto a medir y cuantificar, cambiaría indefectiblemente el proceso mismo de medición, tal como ya se anticipaba en el *Fedón*: “*Quizá no sea ése el cambio correcto en cuanto a la*

<sup>71</sup> Platón, *Sofista*, 218c-e.

<sup>72</sup> Platón, *Político*, 283c. A propósito de la extensión de los discursos véanse, *Protágoras*, 337c-338e y *Fedro*, 267b.

*virtud, que se truequen placeres por placeres y pesares por pesares y miedo por miedo, mayores por menores, como monedas, sino que sea sólo una la moneda válida, contra la cual se debe cambiar todo eso*"<sup>73</sup>. En el *Sofista*, cuyo objetivo fundamental era ofrecer una definición de éste, que lo diferenciase del político y el filósofo, tuvo que introducirse un largo paréntesis para mostrar que el sofista se refugiaba en la relatividad de algunos conceptos, como el de ser: si se le acusa de decir mentiras, de enunciar lo falso, él responderá que hacer tal cosa es decir lo que no es, y de lo que no es no puede hablarse, sino sólo de lo que es. A pesar de la aparente aporía, Platón resuelve el problema con brillantez, anticipando una conocida concepción aristotélica, al mostrar los distintos sentidos de "ser", el existencial y el atributivo, de tal modo que mentir no supone decir lo que no es, sino decir cosas que son, pero diferentes de como realmente son. De un modo semejante, un arte de la medida que se apoye en el más y el menos, podrá conducirnos a una ambigüedad semejante, debido a la relatividad de estos conceptos. Como se afirma en un pasaje de la *República*, lo grande es tal en comparación con lo pequeño, pero puede ser también pequeño en relación con algo más grande, de la misma manera que el doble puede ser mitad de otra cosa<sup>74</sup>, etc. Pero cuando el más y el menos no sean comparados entre sí, como ocurría en el caso de los placeres y dolores, el símil de la balanza no será tan adecuado: "*Admitamos, pues, que hay un doble modo de ser de lo grande y lo pequeño y dos modos de distinguirlos y que, como poco antes decíamos, no deben tomarse únicamente en su mutua relación, sino, como acabamos de señalar, por un lado se da su relación recíproca y, por otro, en cambio, la relación de ambos con el justo medio (to>metrion)*"<sup>75</sup>. En efecto, ¿cómo mediríamos el exceso y el defecto si no tenemos una medida estable con la cual comparar los casos particulares? Al medir en una balanza, ésta sólo nos responderá "más que" y "menos que", pero nunca "cuánto" y, si lo hiciese, tampoco sería suficiente para saber si el dato que nos ofrece es mucho o poco, demasiado o muy escaso. Para eso necesitamos un patrón inalterable del que no se disponía en el *Protágoras*. La balanza, es cierto, nos ofrece una medida, pero una medida relativa que compara los opuestos. Por el contrario, el término *metrion* designa la norma, lo debido y adecuado, aquel patrón conforme al cual podemos medir el exceso y el defecto. Es decir, supone una medida absoluta, invariable. En la *República*, no cabe duda de

<sup>73</sup> Platón, *Fedón*, 69a.

<sup>74</sup> Véase *República*, 479a-b. En el *Sofista*, la Identidad y la Diferencia se enmarcan entre los géneros supremos de los que participa toda otra Forma, puesto que todas son idénticas a sí mismas y diferentes de las demás. A propósito de esta mención de lo grande y lo pequeño que constituyen, siguiendo el testimonio de Aristóteles (*Metafísica*, 987b), la Díada, el principio antitético de lo Uno, debemos citar la revista *Méthexis*, VI, 1993, dedicada a las doctrinas no escritas de Platón, con interesantes estudios de intérpretes que han profundizado en estas cuestiones, como G. Reale, H. Krämer y T. A. Szlezák.

<sup>75</sup> Platón, *Político*, 283e.



que tal norma es la Forma del Bien, atendiendo a la cual han de actuar los gobernantes de la ciudad ideal, pues el conocimiento de la misma ha de proporcionarles una guía perfecta e infalible de conducta. No obstante, se ha discutido si, en los diálogos de la última época, Platón continúa manteniendo su fe en la existencia de estas entidades trascendentes o, al menos, en la posibilidad de que sean conocidas y de que tal conocimiento pueda aplicarse a este mundo de cambios y apariencias. En cierto modo, parece que esta medida sustituye a la trascendente, pues Platón no hace alusiones inequívocas a la región inteligible, al contrario que en diálogos anteriores. Pero, “*no significa esto necesariamente que se niegue aquel principio trascendente, o que no se considere ya como ideal la posibilidad de referirse a él: pero en la práctica se considera más asequible la referencia a este principio más inmediato de la «justa medida», tó métrion, propia de cada cosa. Si la Idea de Bien representaba la objetivación en el plano metafísico del sumo valor, la «justa medida» representa una objetivación semejante en el plano físico concreto*”<sup>76</sup>. Ambas concepciones resultan ser enteramente compatibles y sería erróneo considerar que Platón abandona su creencia en las Formas, especialmente si se atiende a su evidente presencia en diálogos posteriores a éste, como el *Timeo*. Lo que ocurre es que el interés platónico se ha desplazado del plano teórico de la *República*, a las prácticas políticas concretas, del conocimiento de lo inteligible a su presencia y realización en lo sensible. Afirmar que las artes, como la de tejer y la política, “*cuando preservan la medida, logran que sus obras sean todas bellas y buenas*”<sup>77</sup>, no significa renunciar a la creencia en el Bien y la Belleza como entidades objetivas sino que supone una concepción más adecuada a la realidad sensible y no menos explicativa que, por ejemplo, la del *Fedón*, donde se afirmaba que las cosas son bellas por la presencia de la Belleza o porque participan de esta Forma. Al igual que aquí respecto al arte de la medida, cuando Platón se refiera más adelante a la imperfección y, al mismo tiempo, la necesidad de las leyes, mostrará ese mismo interés por la realidad cambiante y por adecuar a ésta el pensamiento: “*la ley jamás podría abarcar con exactitud lo mejor y más justo para todos a un tiempo y prescribir así lo más útil para todos. Porque las desemejanzas que existen entre los hombres, así como entre sus acciones, y el hecho de que jamás ningún asunto humano –podría decirse– se está quieto, impiden que un arte, cualquiera que sea, revele en ningún asunto nada que sea simple y valga en todos los casos y en todo tiempo*”<sup>78</sup>.

<sup>76</sup> Vives, J., *Op. cit.*, p. 261.

<sup>77</sup> Platón, *Político*, 284b.

<sup>78</sup> *Ib.*, 294a-b. Es la τέχνη y no el νόμος quien puede juzgar y discernir correctamente tanto en general como en los casos particulares. Establecer leyes en la política es como hacerlo en la medicina, aplicando las normas a todos por igual e ignorando las diferencias fundamentales que obligan a un tratamiento específico más adecuado. Sin embargo, en el caso de la política, a pesar de las inevitables imperfecciones, la experiencia demuestra que no es posible una convivencia pacífica sin leyes.

Con todo esto, Platón no hace sino recoger una herencia cultural que veía en la norma y la medida la clave de la salud, la convivencia y la virtud: “*métron es la medida; métrion es lo medido en los dos sentidos del término, lo medido como participio pasado y lo medido como adjetivo (juicioso, prudente)*”<sup>79</sup>. En efecto, el término castellano conserva con bastante fidelidad el doble significado que tenía para los griegos. Y es que Platón conjuga el sentido cuantitativo de la medida con el moral, que tenía ya una larga tradición. Se atribuye a los Siete Sabios el dicho de “nada en demasía” (*mhdēn aīan*) y sabemos también que condenaban, más que ninguna otra cosa, la soberbia, la falta de moderación, de límites, de medida, la *υβρις*; por eso afirmaba Cleóbulo que “*la medida es lo mejor*” (*metron abiston*)<sup>80</sup>. Con todo esto, de nuevo, se anticipa una concepción que se tiene por genuinamente aristotélica, que equipara la virtud al término medio entre el exceso y el defecto<sup>81</sup>.

No obstante todo esto, aunque se pueda pensar que el sentido moral sustituye al cuantitativo, a la inversa de lo que parecía ocurrir en el *Protágoras*, lo cierto es que ambos coexisten y, a veces, no es fácil comprender el significado preciso que el autor quiere dar al concepto. A pesar de todo, Platón está buscando definir la política dando por supuesto que ésta es una *τεχνή*, razón por la que la mensurabilidad y el número han de ser componentes esenciales de la misma, ya que de la medida participa todo aquello que quiera ser ciencia o arte. Sin embargo, parece que hay dos especies diferentes claramente definidas: “*ubiquemos en una de sus porciones a todas aquellas artes que miden en relación con sus opuestos un número, una longitud, una profundidad, un ancho, una velocidad; y, en la otra, a las que miden en relación con el justo medio, es decir, con lo conveniente (prepon), lo oportuno (kairon), lo debido (debn) y, en general, todo aquello que se halla situado en el medio, alejado de los extremos*”<sup>82</sup>. A continuación de este texto, el extranjero afirma que, quien pretenda ejercer este arte, ha de ser capaz de reconocer los elementos comunes en la multiplicidad, distinguiendo las especies que pertenecen a un mismo género, ofreciendo otra breve definición del método dialéctico y de su correcta aplicación. Así, el pasaje sobre el arte (o las artes) de la medida, concluye con unas palabras que nos devuelven al ambiente de la *República*, pues no cabe duda de que el político ha de ser también filósofo y será él quien conocerá lo inteligible e intentará implantarlo en la realidad cambiante. Entre ambas obras hay, no

<sup>79</sup> Castoriadis, C., *Op. cit.*, Madrid, Trotta, 2004, p. 109.

<sup>80</sup> Los asertos de “conócete a ti mismo” y “nada en demasía” aparecen ya en el *Protágoras* (343b), donde Platón establece su propia lista de los Siete Sabios. No obstante, por quien más sabemos de ellos es por Diógenes Laercio, puesto que el libro I de sus *Vidas de los más ilustres filósofos griegos* está dedicado a las biografías y pensamientos de los sabios de la antigua Grecia.

<sup>81</sup> Véase, Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1106a-1109b.

<sup>82</sup> Platón, *Político*, 284e.

obstante, un cambio importante, ya que el político del que aquí se habla no ejercerá su función en una ciudad ideal, sino en una real, por lo que su modo de proceder habrá de ser diferente. En el *Político* parece narrarse el camino de vuelta a la caverna, el descenso a la región sensible en la que el antiguo prisionero debe aplicar o imitar aquello que vio fuera de ella. Platón no hace mención explícita del Bien o la Justicia, sino que prefiere aludir a lo conveniente, lo oportuno y lo debido. Especial interés para la comprensión de este pasaje tiene el concepto de lo oportuno, el *kairos*, lo que se lleva a cabo en el momento preciso y adecuado, concepto que, sin duda, nos recuerda al sofista Gorgias<sup>83</sup>, así como a otra de las máximas de los Sabios, en este caso de Pítaco de Mitilene: conoce la ocasión (*kairos gnōsi*)<sup>84</sup>. Y es que es éste un término que, necesariamente, se halla unido a lo cambiante, puesto que en la región atemporal de las Formas nada significa el momento oportuno, sino sólo en este mundo del devenir. El político real no sólo ha de conocer el Bien y la Justicia, objetos que alcanzará ejercitándose en la dialéctica, sino que ha de “medir” el momento, la ocasión conveniente. Lo oportuno y lo debido aparecen ahora como las imágenes sensibles de aquellas Formas, como la aplicación de las mismas a una realidad con un rango ontológico muy diferente. En cierto modo, se mantienen algunas de las dificultades de entender la política como una *technē*, de otorgarle la exactitud de todas aquellas ciencias que se sirven del número y de la medida. Como hemos visto, ya no sirve la balanza que compara los contrarios, puesto que las cosas y las acciones han de medirse según un patrón estable, absoluto. Pero, como en el caso de las leyes, las Formas se presentan ahora con una rigidez poco adecuada a la flexibilidad del mundo sensible. Es el gobernante, sirviéndose de su particular *technē*, quien debe aplicar, como el buen médico, lo general a lo particular, atendiendo a las características, en muchos casos irrepetibles, que encontramos en la multiplicidad. Así, la metáfora del arte de tejer resulta más apropiada que aquella medición con la balanza, pues el político ha de entrelazar las Formas (que, en cierto modo, constituyen su *nomos*) con los cambiantes acontecimientos. *“Éste es –digámoslo– el fin del tejido de la actividad política: la combinación en una trama bien armada del carácter de los hombres valientes (andreion) con el de los sensatos (swfrohwn), cuando el arte real (basilikh technē) los haya reunido por la concordia y el amor en una vida común y haya confeccionado el más magnífico y excelso de todos los tejidos, y, abrazando a todos los hombres de la ciudad, tanto esclavos como libres, los contenga en esa red y, en la medida en que le está dado a una ciudad ser feliz, la gobierne y dirija, sin omitir nada que sirva a tal propósito”*<sup>85</sup>.

<sup>83</sup> Para un conocimiento preciso de la evolución semántica del concepto de *kairos*, así como el uso que Gorgias hace de él, véase la nota de Antonio Melero en Sofistas, *Testimonios y fragmentos*, Madrid, Gredos, 1996, pp. 159-160.

<sup>84</sup> Diógenes Laercio, I, 79.

<sup>85</sup> Platón, *Político*, 311b-c.

## 5. Los ingredientes de la vida buena

Avanzando hasta el *Filebo*, puede dar la impresión de que Platón estuvo siempre dando vueltas en torno a los mismos asuntos. Y es que, en este diálogo, encontramos el mejor y más detallado análisis del placer, su naturaleza y sus especies. Sócrates dialoga con Filebo y Protarco, a propósito, una vez más, del mejor modo de vida que el hombre puede llevar. Como en el *Gorgias*, la conducta que se entrega al placer se contrapone a la guiada por el solo intelecto (ἡδονῆ frente a φρόνησις) y, como en obras anteriores, Platón no quiere ya ocuparse del Bien objetivo y trascendente, sino de la vida buena. Por eso, nada más iniciar la conversación, se hace evidente que ninguna de las dos posturas defendidas puede otorgar la autosuficiencia que requiere una vida feliz. No soportaríamos una vida llena de prudencia e inteligencia sin placer alguno, ni una vida placentera sin el menor rastro de pensamiento, pues apenas nos daríamos cuenta del placer mismo que experimentamos. «*Ninguna de estas dos vidas, Sócrates, sería, para mí al menos, elegible, ni tampoco, creo yo, le podría parecer nunca a otro*» «*¿Y la que participa de ambas, Protarco, resultado común de la mezcla de de las dos?*» «*¿Dices una vida de placer y también de intelecto y prudencia?*» «*Sí, así la planteo yo*»<sup>86</sup>. Estando de acuerdo en esto, la cuestión a debatir será la de otorgar un segundo puesto en esta vida buena, es decir, la de descubrir cuál de estos dos tipos de conducta contribuye en mayor medida a la bondad de la vida mixta que se ha mostrado como la mejor. Platón, de nuevo, introducirá un paréntesis, aparentemente espontáneo, en la conversación, en el que se combinarán los asuntos éticos con temas metafísicos y cosmológicos. Éstos deben entenderse a la luz del diálogo inmediatamente posterior, el *Timeo*, el cual, a pesar de las notables diferencias, comparte muchos de los temas e ideas del *Filebo*. Antes del análisis detallado de los componentes de la vida buena y de la contribución del placer y la inteligencia a la misma, Platón desea hacer un inciso pero, a diferencia de lo que había hecho en el *Sofista* y el *Político*, no consistirá en una serie de divisiones dicotómicas, sino en una cuádruple división de la realidad. Los dos primeros géneros a los que se refiere son los de límite (πέρας) e ilimitado (ἄπειρον). Éste lo constituye el de todo aquello que admite el más y el menos indefinidamente, de manera que resulta más conveniente hablar de ilimitado que de infinito o indeterminado, puesto que se trata aquí de una indeterminación puramente cuantitativa, como muestran los ejemplos platónicos de rapidez, suavidad o fortaleza, que admiten el aumento y la disminución sin límite alguno<sup>87</sup>. «*En*

<sup>86</sup> Platón, *Filebo*, 21e-22a.

<sup>87</sup> Este concepto de ἄπειρον tiene un claro antecedente en Anaximandro (véanse, DK 12 B 3 y Aristóteles, *Física*, 203a), cuyo sentido se aproxima más al que Platón le otorga en el *Timeo*, donde se dice que la materia sin forma (ἄμορφον) ni cualidad algunas es configurada por el artesano divino, quien introduce el límite, tanto cualitativo como cuantitativo, en ella.

cuanto a lo que no acepte estas calificaciones sino todas las opuestas a ellas, en primer lugar lo igual y la igualdad y después de lo igual, lo doble y todo lo que con relación a un número sea un número o una medida ( $\alpha\iota\iota\mu\omicron\tau\omicron\varsigma$   $\eta\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\omicron\varsigma$ ) con relación a una medida, al incluir todo esto absolutamente en el límite podría parecer que hacemos bien”<sup>88</sup>. Así, el concepto de límite se equipara claramente a la determinación cuantitativa, a todo aquello que posee una medida numérica: lo igual y lo doble están claramente definidos y no admiten el más y el menos. De este modo, parece que los conceptos de límite y número se identifican<sup>89</sup>.

Antes de continuar, resulta oportuno dejar claro que, a pesar de que existe cierta controversia<sup>90</sup>, consideramos que los cuatro géneros aquí establecidos encuentran su prolongación en el relato mítico del *Timeo*. La mezcla de límite e ilimitado constituye el tercero, mientras el cuarto no es otro que la causa de la misma, pues considera Platón que todo lo mezclado ha de ser unido por un agente exterior a los propios componentes. Por lo tanto, resultará ya evidente que el género causa, como se reiterará después, coincide con el artesano divino, el demiurgo, que, introduciendo el límite en lo ilimitado o indeterminado, se convierte en causa de esa mezcla ordenada y proporcionada a la que llamamos universo y cosmos. La materia informe y caótica con la que opera es, sin duda, el elemento de indeterminación por lo que, necesariamente, el límite lo constituyen las Formas inteligibles que el demiurgo toma como modelo a imitación del cual configura aquélla.

El placer, en consecuencia, se situará en el género de lo ilimitado, pues admite el aumento y la disminución indefinidamente. De nuevo debemos recordar el símil de la balanza, que compara contrarios y establece, como sabemos, una medida relativa. La introducción del límite, de la determinación numérica, genera una armonía sin la cual no serían posibles la música ni la salud ya que, a diferencia de aquella imprecisa medición del *Protágoras*, “pone fin a la oposición de los contrarios y, al imponerles un número los hace proporcionados ( $\sigma\upsilon\mu\mu\epsilon\tau\omicron\tau\omicron\varsigma$ ) y concordantes ( $\sigma\upsilon\mu\phi\omega\upsilon\upsilon\alpha$ )”<sup>91</sup>. El límite y la medida otorgan, haciendo una trascripción de los términos griegos, simetría y sinfonía. La inteligencia, que estaba en disputa con el placer, está emparentada con el género de la causa, del mismo modo que en el *Timeo* es una inteligencia, un  $\nu\omicron\upsilon\epsilon\zeta$ , quien se encarga de transformar en orden el desorden. Para Platón, y en general para los griegos, resulta casi impía la idea de que el universo sea un mero producto del azar, teniendo en cuenta la regularidad que en él

<sup>88</sup> Platón, *Filebo*, 25a-b.

<sup>89</sup> No hace falta decir que la filosofía pitagórica es un componente fundamental del pensamiento platónico, especialmente en los dos diálogos a los que nos estamos refiriendo. Véase, DK 58 B 5. Filolao afirma que “la naturaleza en el mundo advino harmónica a partir de ilimitados y limitantes, tanto el universo todo como lo que contiene” (DK 44 B 1).

<sup>90</sup> Guthrie (*Op. cit.*, vol. V, pp. 227-230) discute las diversas opiniones en torno al lugar que ocupan las Formas trascendentes en esta clasificación, así como su relación con el *Timeo*.

<sup>91</sup> Platón, *Filebo*, 25d-e.

contemplamos, la armonía que manifiestan múltiples aspectos de la naturaleza. El orden y la proporción, como el cálculo que se llevaba a cabo gracias a la *τεχνή μετρητική*, están vinculados a una inteligencia. Del mismo modo se nos había dicho en la *República* que “*lo que da fe a la medida y al cálculo será lo mejor de nuestra alma*”<sup>92</sup>, es decir, el elemento racional, capaz de desligarse de las confusas impresiones sensoriales.

Después de esta cuádruple división de los múltiples casos que el lenguaje agrupa en una unidad, a la que sigue un análisis pormenorizado de las especies del placer, queda claro el lugar que ocuparán los contendientes en esta disputa, de manera que el diálogo parece convertirse en una novela cuyo final es conocido por el lector casi desde el comienzo. No obstante, un escritor de la talla de Platón es capaz de mantener el interés, aunque más filosófico que dramático, con un brillante análisis de los placeres y deseos en el que aquí no nos detendremos. Es en la parte final del diálogo donde se decide la cuestión que se planteó al inicio y, para hacer tal cosa, puesto que los interlocutores estuvieron de acuerdo en que la mejor vida es la que combina placer e inteligencia, habrá que examinar también las distintas ciencias y conocimientos para comprobar, como en el caso de los placeres, cuáles son dignos de formar parte de ese compuesto. Esta vez sí encontraremos una *διαίρεσις* en la que el género dividido será el de *ἐπιστήμη*, compuesto por una parte práctica y productiva y otra educativa y cultural. Con esto, como ya mencionamos más arriba, Platón no hace sino acogerse a la tradición griega que separa la instrucción técnica destinada a ejercer un oficio (*δημιουργία*) y la educación cultural (*παιδεία*)<sup>93</sup>, generalmente reservada a los pocos que podían permitírsela e influenciada notablemente por la épica. Lo que se pretende, como hemos indicado, es distinguir las ciencias útiles y válidas para la vida buena de las que no lo son: “*Veamos primero en las técnicas manuales si una parte de ellas no tiene mayor relación con la ciencia y otra menos (...) Por ejemplo, si se apartan de todas las ciencias las del número, medida y peso, lo que quedaría sería, por así decirlo, nulo*”<sup>94</sup>. En estos pasajes se va a hacer hincapié en una de las características de la *τεχνή*, que Platón parece considerar como la más imprescindible de todas: la exactitud o *ἀκρίβεια*. Ninguna ciencia es tan precisa como la aritmética, la ciencia de los números, pues otorga siempre una medida justa e invariable, que ya no es susceptible de aumento o disminución. En efecto, afirma aquí Sócrates, la construcción y todo tipo de carpintería obtienen una enorme precisión, puesto que se sirven de la medida y de instrumentos de medición, como la regla y el compás, consiguiendo que sus productos estén perfectamente elaborados y cumplan su función de la manera más adecuada.

<sup>92</sup> Platón, *República*, 603a.

<sup>93</sup> A propósito de este asunto es obligado recomendar el clásico estudio: Jaeger, W., *Paideia*, Madrid, F. C. E., 1996.

<sup>94</sup> Platón, *Filebo*, 55d-e.

Sin embargo, como se puede imaginar, hay multitud de actividades que no se sirven de medidas ni instrumentos como aquéllos. Se repetirá aquí una idea que ya conocemos: y es que, al margen de la medida y el número, “*sólo nos quedaría el conjeturar (εἰκάζειν) y ejercitar nuestros sentidos con la práctica y cierta rutina (ἐμπειρίη καὶ τινὶ τριβῆν) utilizando además las sagaces habilidades que muchos llaman técnicas, pero que consiguen su fuerza con práctica y trabajo*”<sup>95</sup>. Resulta extraño, a primera vista, que se condenen el esfuerzo y el trabajo que conducen al perfeccionamiento de una actividad. No obstante, sabemos bien por el *Gorgias* lo que Platón quiere expresar: algunas de las llamadas artes, como la medicina, la agricultura, o el arte de tocar la flauta, proceden más por conjetura, por el método de ensayo y error, que aplicando un conocimiento teórico preciso, como hace un carpintero. Nos encontramos ante un nuevo ejemplo de la distinción entre conocimiento y opinión correcta y el ejemplo de la flauta es el más esclarecedor: podemos aprender a tocar una canción comparándola progresivamente con las notas que emitimos, descubriendo cómo hay que situar en ella los dedos para que los sonidos coincidan con los de la canción que intentamos reproducir. Después de mucho esfuerzo, quizá podamos ejecutarla tan perfectamente como el mejor flautista. Sin embargo, a cualquiera le resultará evidente que el conocimiento del músico que ha estudiado las notas y los ritmos, de quien conoce la teoría que después pone en práctica, es muy superior, aunque los resultados, a la larga, puedan ser semejantes.

Pero aún queda una diferencia que señalar a propósito de la exactitud de los conocimientos y de las *τεχναι*: “*La aritmética en primer lugar, ¿no hay que decir que hay una de la masa y otra de los que son filósofos? (...) En efecto, algunos de los que se ocupan de los números cuentan unidades desiguales, como dos ejércitos o dos bueyes, o dos cosas cualesquiera, así sean las más pequeñas o las mayores de todas*”<sup>96</sup>. Encontramos aquí un argumento que recordará a algunas de las tesis de la *República*. La aritmética, máxima representante de ciencia exacta, tiene, no obstante, algo que la diferencia de la verdadera filosofía, a saber, que trabaja con unidades desiguales, que otorga un número a objetos sensibles que son, por definición, diferentes, a pesar de compartir una serie de características. El filósofo, como será evidente, trabajará con unidades que no son desiguales, con objetos, en consecuencia, ajenos al devenir y a la pluralidad. Y es que las ciencias se distinguen tanto por su precisión como por el objeto que producen o del que tratan. Más aún, ese objeto es, precisamente, quien otorga mayor o menor exactitud al conocimiento, al margen de la aplicación de un método adecuado que se sirva de la medida. La *τεχνή* del filósofo, como bien sabemos, no es otra que la dialéctica y sus objetos son los más verdaderos y estables, razón por la que posibilitan un conocimiento preciso. Entonces, “*el cálculo y la ciencia de la medida (λογιστικὴ καὶ μετρητικὴ) que*

<sup>95</sup> *Ib.*, 55e-56a.

<sup>96</sup> *Ib.*, 56d-e.

*emplean la construcción y el comercio, comparados con la geometría que emplea la filosofía y los cálculos de los expertos, ¿hay que decir que cada uno es una sola ciencia o ponemos dos?*"<sup>97</sup>. Está claro que se llega a un acuerdo declarando que la ciencia del filósofo, por el uso de la medida y el número y por la naturaleza de su objeto es diferente y superior a las demás en cuanto a precisión. El conocimiento versa sobre lo estable y la opinión sobre lo cambiante: esta tesis es un lugar común del platonismo y no resulta necesario insistir en ella.

Sócrates recapitula una vez más y, en esta ocasión, se decidirá por fin si está más cercano al bien el placer o la prudencia, sabiendo ya que la vida buena consiste en una mezcla de ambos. La metáfora que se emplea ahora es la del escanciador que mezcla en una jarra el vino y el agua. Y, habiendo distinguido varias especies tanto de placer como de prudencia o inteligencia, Sócrates se pregunta si debe mezclarlas todas o sólo las más puras. Por lo que respecta al conocimiento, hacer esto último supondría introducir en esa jarra la ciencia que versa sobre lo inmutable, una ciencia más divina que humana atendiendo a la naturaleza de sus objetos. Pero, a pesar de todo, como hemos constatado en el análisis del político, Platón está interesado en la vida buena, en la que ha de llevar el individuo concreto en este mundo cambiante y corporal. Por eso debe admitir los conocimientos más impuros, como los que se sirven de unidades desiguales: "*es indispensable, si cada uno de nosotros ha de encontrar cada vez aunque sea el camino a casa (...), si queremos que nuestra vida sea en alguna medida una vida*"<sup>98</sup>. Así, se admitirá la totalidad de las ciencias, pues ningún perjuicio causará, teniendo en cuenta que entre ellas se incluyen las mejores y más precisas. De entre los placeres, en cambio, habrá que excluir aquellos que perturban el buen funcionamiento de la inteligencia.

Nos encontramos, a continuación, con algunos de los pasajes más interesantes de los últimos diálogos platónicos. Ya podemos llenar la jarra con los elementos de los que disponíamos, habiendo rechazado tan sólo algunos placeres perjudiciales, de manera semejante a lo dicho en el *Protágoras*. Pero, aún así, no se ha contestado a la cuestión planteada al inicio: ¿qué contribuye más a la bondad de la mezcla? En cierto modo, todo el mundo sabe qué es lo que la convierte en buena, como si se tratase de preparar un cóctel: "*cualquier mezcla, de lo que quiera que sea, que no consiga la medida y la proporción natural (metrou kai>thę summetrou fu'sewç), necesariamente destruye sus ingredientes*"<sup>99</sup>. Esto tampoco parece resolver el problema, aunque la solución está claramente implícita en estas palabras, conociendo los presupuestos sobre los que se asienta la argumentación platónica. Crombie nos aclara lo que aquí se nos quiere decir sirviéndose de un concepto que no encontramos en estos pasajes, pero que resulta esencial en toda composición o

---

<sup>97</sup> *Ib.*, 56e-57a.

<sup>98</sup> *Ib.*, 62b-c.

<sup>99</sup> *Ib.*, 64d.



mezcla: la fórmula<sup>100</sup>. En efecto, se trate de un pastel de diversos ingredientes, o de la salud de un cuerpo, será la aplicación de una determinada fórmula lo que conseguirá elaborar una buena tarta o mantener un cuerpo sano. Cada uno de los ingredientes ha de incluirse en su justa medida, sin que desvirtúe los demás con su exceso o su defecto. La medida y la proporción son signos inequívocos de belleza y, puesto que no hay bien sin verdad o realidad, la conclusión de Platón será la siguiente: “*si no podemos capturar el bien (το > ἀγαθόν) bajo una sola forma, tomémoslo en tres, belleza, proporción y verdad (kalei kai > summetrij kai > allhqeij), y digamos que con todo derecho podemos atribuir a esta sola unidad el ser causa de las cualidades de la mezcla, y que por ella, porque es buena, la mezcla resulta ser tal*”<sup>101</sup>. Así, la cuestión se resuelve fácilmente: se trata de decidir cuál de los dos elementos en disputa contribuye más a la mezcla y está más emparentado con las cualidades que la hacen buena. Y si hemos dicho ya que la inteligencia es causa de la regularidad del universo y que la parte racional del alma humana está vinculada al cálculo y la medida, está claro quién es el vencedor en esta contienda. El diálogo concluirá con una clasificación de los cinco bienes que cualquiera escogería, siendo el primero lo relativo a la medida (metron), lo mesurado (metrion) y lo oportuno (kairion); después, la proporción, lo hermoso y suficiente; a continuación, el intelecto y la prudencia; el cuarto lugar es para el alma, las technai y las opiniones correctas; el quinto y último, es el de los placeres exentos de dolor. “*Con exactitud aproximada puede entenderse que el primero es lo matemático, lo segundo su plasmación en el mundo del fenómeno, lo tercero los factores intelectuales que lo captan, lo cuarto su aplicación a la esfera de los hechos objetivos, y lo quinto el efecto emotivo que produce por medio de sensaciones estéticas elementales, basadas principalmente en relaciones de forma*”<sup>102</sup>.

## 6. Conclusión

Hay varias cuestiones que pueden sorprender al lector en el final de este diálogo. En cierto modo, Platón parece renunciar a sus teorías anteriores, especialmente a lo dicho en la *República* en torno al Bien, que aquí aparece como un compuesto, como algo aparentemente variable y vulnerable. En efecto, una vez más, todo es cuestión de apariencias. El vocabulario platónico puede, en algunas ocasiones, llevarnos a engaño pero, aunque en el texto anteriormente citado se hable del bien, el resto del diálogo ha de conducirnos a pensar que se trata de la vida buena, del bien

<sup>100</sup> Véase su completo e interesante análisis del *Filebo* en, Crombie, I. M., *Análisis de las doctrinas de Platón*, Madrid, Alianza, 1988, vol. I, pp. 265-282.

<sup>101</sup> Platón, *Filebo*, 65a.

<sup>102</sup> Gomperz, T., *Pensadores griegos*, Barcelona, Herder, 2000, vol. II, p. 607.

del hombre que vive, piensa y actúa en este mundo sensible y cambiante. Ésa es la preocupación del filósofo tanto aquí como en el *Político*, razón por la que tropezamos con pasajes difíciles y confusos que, sin embargo, tienen una sencilla explicación. Es cierto que en la *República* no encontraremos nada parecido a esta naturaleza dividida del bien y ello se debe a que, en aquella obra, Platón no se preocupó de explicitar y comentar el modo en que el filósofo y gobernante actúa en la vida cotidiana. La dialéctica y el conocimiento del Bien y de las Formas inteligibles no se rechazan ni se dejan a un lado en los últimos diálogos, “Platón no reniega de su antiguo idealismo, sino que lo completa. Hay que tener aquella ciencia más elevada, pero esto no quiere decir que haya que descuidar las ciencias inferiores”<sup>103</sup>. En el mismo *Filebo*, a propósito de la distinción entre la aritmética vulgar y la filosófica, se nos dice que “una apunta a lo que nace y perece, mientras que la otra atiende a lo que no nace ni perece, sino que siempre es conforme a lo mismo y del mismo modo”<sup>104</sup>. Aunque, como hemos dicho, parece que siempre se da vueltas en torno a los mismos temas, Platón no desea exponer ni repetir doctrinas que han quedado suficientemente claras. El Bien es esencialmente uno y la dialéctica, que permite llegar hasta él, es un método indispensable para todo filósofo y gobernante que pretenda ser justo y guiar a otros. Pero el conocimiento del círculo perfecto y de las ciencias divinas, como aquí se dice, no nos mostrará el camino a casa, no resolverá, por sí solo, los problemas de la acción ética y política.

Si observamos el progreso del pensamiento platónico en torno a la *techné* y la medida, nos daremos cuenta del importante cambio de las analogías por medio de las cuales lo expresa. El símil de la balanza resultó apropiado en su momento, en la discusión con *Protágoras*, para mostrar que incluso el pensamiento común llevaba implícita la idea de que el placer no es el bien, sino que éste está más emparentado con la inteligencia y que sólo un cálculo, lo más preciso posible, podrá establecer una guía fiable para la acción. Pero, tras las discusiones metafísicas de los diálogos de madurez, Platón desea hacer hincapié en la realidad sensible y en la relación que tiene con la trascendente. Por eso, lo que el político, como cualquier individuo, debe hacer, es mezclar diversos componentes de la mejor manera posible. Deben entrelazarse los caracteres de los hombres en la ciudad, la vida de placer con la de prudencia y pensamiento, la realidad inteligible con la sensible. Como vemos, la cuestión de realizar y poner en práctica el conocimiento de las Formas en un mundo cambiante, de una naturaleza muy diferente, fue algo que preocupó a Platón hasta sus últimos días. Las leyes, dijimos, son imperfectas porque lo universal no puede, en muchos casos, aplicarse a lo individual sin deformar su particular naturaleza. Del mismo modo, lo inteligible no encaja adecuadamente en este mundo sensible, pero podemos aproximarnos al ideal por medio de imágenes e imitaciones. Y esa es la

---

<sup>103</sup> Vives, J., *Op. cit.*, p. 278.

<sup>104</sup> Platón, *Filebo*, 61d-e.

función que cumplen conceptos como los de proporción y medida: éstas no generan el bien, sino que lo representan en una realidad que no admite la perfección propia de las Formas. El principal bien en la vida humana lo constituye lo relativo a la medida, lo adecuado o mesurado y lo oportuno. Generalmente, se presta poca atención a estos aspectos de la filosofía platónica, pero resultará evidente que un concepto como el de *kairos* no es propio de alguien a quien no le preocupa la realidad cambiante sino sólo el estatismo de lo trascendente. La oportunidad, la ocasión y el momento preciso (conceptos claramente temporales) resultan ser componentes esenciales de una vida humana buena. El filósofo siempre buscó el establecimiento de una *techné* que otorgase precisión e infalibilidad a nuestras acciones y decisiones, en virtud del conocimiento de objetos inmutables y verdaderos. Pero la sutileza del pensamiento platónico parece conducirnos a pensar que, aun cuando debemos intentar buscar los conocimientos extremadamente precisos que nos permitan actuar bien y con justicia, quizá no sea posible un bien sin fragilidad.