

EL PARADIGMA EN EL POLÍTICO DE PLATÓN COMO MODELO DE UN MODELO

Ricardo Casas Martínez Almeida*
José María Zamora Calvo**

RESUMEN

En este artículo analizaremos el paradigma del arte de tejer, centrándonos especialmente en *Político* 277d–278e, y la *metretikè téchne* (283b-285d), deteniéndonos en la exposición sobre la destrucción de las artes y la política (284 a-d), para concluir conectando el hilo de esta interpretación con 305c-311d. Tejer caracteres consiste, al fin y al cabo, en formar los irracionales individuales para combinarlos después hábilmente: la tela política está hecha de tendencias humanas justamente orientadas y rectamente ajustadas unas con otras. Las acciones políticas, análogas a las del tejedor, imitan las operaciones dialécticas, ya que consisten en unir y separar correctamente, en tejer la unidad de la ciudad, es decir, la unidad política de la virtud.

Palabras clave: Platón, político, paradigma, arte de tejer, virtud.

THE PARADIGM IN PLATO'S STATESMAN AS A MODEL OF A MODEL

ABSTRACT

In this article we will analyze the paradigm of the art of weaving. We will focus on Plato's Statesman, 277d-278, and on the *metretikè téchne* (283b-285d). There we will connect Plato's discussion on the destruction of Arts and Politics (284a-d), with 305c-311d. To weave characters means to inform irrational individuals to skillfully combine them later on: political weaving is done by fairly pointing and aligning of human trends one to another. Political actions, analogous to those of the weaver, imitate the dialectical operations, for they consist in correctly joining and separating, in weaving the unit of the city, that is, the political unit of the virtue.

Key words: Platón, statesman, paradigm, art to wear, virtue.

* Doctor en Filosofía, Universidad Autónoma de Madrid (UAM). Profesor Departamento de Filosofía de la UAM. Madrid, España.

Correo electrónico: jm.zamora@uam.es

** Doctor en Filosofía, Universidad de Valladolid. Profesor del Departamento de Filosofía de la UAM. Madrid, España.

EL PARADIGMA EN EL *POLÍTICO* DE PLATÓN COMO MODELO DE UN MODELO

El *Político* es quizás uno de los diálogos de Platón del que es posible mostrar más fácilmente su actualidad. Para Rosen (2004, p. 23), “ofrece una anticipación sorprendente de la problemática moderna de la teoría y de la práctica (...) en la concepción y en el espíritu está mucho más cerca de los modernos, y de la situación contemporánea en particular, que lo que está Aristóteles”. Platón es el primero en afirmar la necesidad de una ciencia política diferente a las otras ciencias y en señalar su carácter soberano.

La parte de la ciencia “teórica” que debe poseer el verdadero político es la ciencia dialéctica. Lo mismo que un arquitecto debe poseer la ciencia del cálculo, pero debe, asimismo, ser capaz de aplicarla a los problemas prácticos que conciernen a la construcción de edificios, así también el político debe convertir una ciencia puramente teórica en ciencia prescriptiva.

I. INTRODUCCIÓN (277 D – E)

Cuando Platón introduce el paradigma del arte de tejer pareciéndole el más adecuado para explicar el fenómeno político de su época, se pregunta, sin duda por primera vez en su obra, sobre las razones que le llevan a recurrir a un paradigma. El Extranjero declara que la ausencia de paradigmas imposibilita el conocimiento y sume al hombre en una suerte de sueño no como se nos presenta en otros diálogos como *Lisis* (218c) y *Teeteto* (208b), teniendo el sentimiento de no saber nada en el momento de despertar (*Plt.* 277d).

En este sentido el paradigma es aquello que confiere un sentido al sueño y despierta al hombre de su torpeza, de la impresión que tiene de que su experiencia de las cosas no tiene influencia alguna sobre lo real ni estabilidad (cf. Couloubaritsis, 1995, p. 120). El paradigma asigna así un sentido a la relación del hombre con el mundo, estabiliza las cosas y les proporciona una cierta inteligibilidad. Los filósofos anteriores habían hecho ya la mitad del camino gracias a la práctica de “esquemas” como el del parentesco, el del camino y el del amor a los que el maestro de la Academia añade otros como el del artesano (el demiurgo del *Timeo*).

Como dijimos antes, aludiendo a los modelos matemáticos, nosotros proseguimos este mismo camino elaborando “modelos” que no son ni esquemas empíricos de esta clase ni paradigmas como los que propone Platón en un momento determinado (el paradigma del pescador de caña o el paradigma del arte de tejer, por ejemplo). Nuestros modelos son auténticos dispositivos, usados en ciencias y en otras disciplinas, para dominar lo real o la experiencia e incluso para producir objetos técnicos. Tal y como se introduce el paradigma en el *Político*, especialmente el del arte de tejer, es un dispositivo intermedio entre el esquema empírico y el modelo sofisticado, porque desempeña ya el papel de modelo conservando una dimensión empírica.

Para mostrar la pertinencia de tales dispositivos Platón elabora un paradigma que, a su parecer, es el más básico posible; una suerte de paradigma del paradigma a partir del cual pueden formarse otros paradigmas. El paradigma que el éléata elige es el del aprendizaje de las primeras letras, ya introducido por Platón tanto en el *Sofista* (252e-253a), para ilustrar la cuestión de la mezcla de las cosas, como en el *Filebo* (18b-d), para ilustrar un universal moral que debería buscarse entre el “límite” y lo “ilimitado”. Este será usado posteriormente por Aristóteles en la *Metafísica* (XIII, 10, 1086b-1087a; y I, 9, 993a) en conexión con la teoría platónica de los principios, y esgrimido por Sexto Empírico para afirmar que en él subyace una comparación entre filosofía y lingüística, pues así como los lingüistas deben primero estudiar los elementos del sonido articulado en letras de las sílabas que conforman las palabras, así también los filósofos deben investigar el todo en sus caracteres primarios y analizarlo en algunos elementos (*Adv. Math.* 249-250).

2. EL PARADIGMA DE LOS NIÑOS QUE APRENDEN A LEER (277 E – 278 E)

Cuando los niños aprenden a leer reconocen las letras en las sílabas más breves y fáciles, pero dudan cuando hallan esas mismas letras en sílabas más complejas (278 a).

El mejor camino para llevarlos a conocer las letras que aún no conocen es comenzar por hacerles comparar las letras que conocen en las sílabas breves con las mismas de las sílabas largas – las cuales desconocen – para, posteriormente, mostrar que son las mismas desempeñando funciones distintas, hasta haber mostrado todas las letras conocidas comparándolas con las desconocidas (278b).

Constituir así las letras en paradigmas permitirá identificar todas las letras en todas las sílabas: las iguales como iguales y las diferentes como diferentes (278c). Así pues, se crea un paradigma cuando una misma cosa que se halla en otra diferente y aislada de la primera es objeto de una opinión acertada y, al ser comparada, da lugar a una única opinión verdadera, o cuando identificamos como lo mismo lo que se halla en lo otro. Por ejemplo, la letra “alfa” en la sílaba breve *pálin* y en la sílaba compleja *asýndetos*. En ambos casos aun cumpliendo distinta función (en *pálin* sirve de nexa entre dos consonantes mientras que en *asýndetos* es un prefijo negativo) es objeto de una opinión acertada y, al ser comparada, da lugar a una única opinión verdadera: es la misma letra (278 c).

En este punto los autores discuten sobre los niveles en el uso del término *parádeigma* que se advierten en el texto. Para El Murr (2002, p. 2), el término *parádeigma* tiene en el *Político* desde 277 d en adelante tres significados distintos. El primero, se refiere a la letra conocida por los alumnos y usada por el maestro para aumentar su conocimiento de otras letras y sílabas más complejas (278 b). El segundo, se refiere al arte de tejer, concebido como modelo para descubrir qué es el político (287 b). Pero, obviamente, *parádeigma* se refiere también al proceso de aprender a leer como modelo para descubrir lo que es un paradigma en general (278 c). Según esto, hay tres niveles de paradigmas:

Primer nivel: cualquier letra en una sílaba sencilla.

Segundo nivel: El arte de tejer.

Tercer nivel: El aprendizaje de la gramática en general (repetiendo el procedimiento de 278 a – c).

Tanto para Kato (1995, p. 169) como para Monserrat Molas (1999, p. 139), hay tres niveles en el uso del término *parádeigma*:

Primer nivel: las sílabas simples sirven de paradigma de las sílabas complejas.

Segundo nivel: todo el proceso de aprendizaje de la escritura.

Tercer nivel: el paradigma en sí mismo.

No obstante, lo que sirve de paradigma del paradigma es, en sentido estricto, el segundo nivel, es decir, el proceso de aprendizaje de la escritura. Nosotros abordaremos la cuestión de los niveles del paradigma más adelante. De momento, limitémonos a afirmar que, en este contexto, las sílabas sencillas corresponden al arte de tejer la lana y las sílabas complejas al político y al arte político y que, así como los niños aprenden a identificar las letras de las sílabas sencillas en las sílabas complejas, nosotros aprenderemos qué es el político y el arte político por medio del arte de tejer. El esquema podría ser el siguiente:



Ahora bien, no podemos dejar de preguntarnos el porqué de este paradigma para ilustrar la política. Platón lo retoma porque en el aprendizaje del alfabeto el niño hace el mismo ejercicio de *symploké* con las letras para formar palabras, que el tejedor combinando las artes auxiliares del arte de tejer para crear la urdimbre y la trama que forman el vestido de lana y el político combinando los caracteres fuertes y débiles de los ciudadanos para crear un Estado armonioso.

En el texto conviene llamar la atención sobre dos puntos que pueden llevar a confusión. En primer lugar, en 277d – 278 e se está presuponiendo que el aprendizaje del alfabeto es realmente el modelo de modelos cuando, en realidad, hay un modelo de modelos para cada ejemplo de modelo posible. En segundo lugar, cada modelo es un ejemplo de modelo, pero no un modelo de modelos. Más concretamente, el piloto del navío sirve de ejemplo para el político, pero no para el bombero ni para el futbolista. Si hubiera un modelo de modelos, sería también modelo de todos los ejemplos de modelos, no sólo de todos los ejemplos. Napoleón, por ejemplo, es un caso de político, pero el modelo de modelos del político no es Napoleón (Monserrat Molas, 1999, p. 139).

3. LOS ELEMENTOS Y LOS COMPUESTOS (278 D – E)

No puede sorprendernos el hecho de que si nos sucede esto mismo respecto de los elementos de todas las cosas, en ocasiones nos instalemos en la verdad a propósito de cada elemento individual en algunos compuestos; mientras que, en otras ocasiones,

dudemos sobre todos los elementos que aparecen en otros compuestos. Y, si bien opinamos acertadamente sobre algunas combinaciones, las desconocemos cuando están trasladadas a las sílabas de las cosas reales que son complejas y no son fáciles (278 d). Si sobre los elementos de las cosas partimos, entonces, de opiniones falsas, no podremos alcanzar nunca la verdad. Por lo tanto, debemos comenzar tomando un modelo concreto y, a través de él, ver la naturaleza del modelo en general para, a continuación, trasladar la naturaleza de un modelo sencillo como es el del arte de tejer a la figura del rey y así conocer metodológicamente por medio de dicho modelo en qué consiste la función real para que el sueño se torne vigilia (278 e). Muchos estudiosos han creído ver en este pasaje otro momento de la llamada “Teoría de las Ideas” de Platón. En efecto, la discusión sobre si el pensamiento de Platón es unitario o no, es decir, si mantiene o no la Teoría de las Ideas tal como está formulada en los diálogos de juventud, tiene en este pasaje un vasto campo de batalla (cf. Monserrat Molas, 1999, p. 140). En cualquier caso nos interesa interpretar este fragmento y, especialmente, la frase: “lo que naturalmente le pasa a nuestra alma respecto de los elementos de todas las cosas” (Plt. 278d).

Se ha pensado que dichos elementos son las Formas o Ideas: abstracciones como combinación y separación; pero un oponente podría afirmar con razón que no encuentra aquí testimonio alguno de las Formas en el periodo medio (Guthrie, p. 190). Platón está formulando ahora el método del paradigma exactamente igual que lo que ha ejemplificado y descrito para referirse al tema que le ocupa. Dicho tema es el de las artes prácticas y él está llamando la atención sobre el hecho de que hay ciertas habilidades básicas y elementos que forman parte de ocupaciones muy diferentes. Estos son los elementos a los que aquí se alude. En algunos casos, como por ejemplo el del arte de tejer, son obvios. Pero en otros, entre las distracciones de la vida práctica ordinaria, de la que se ocupa un arte complejo como la política, las habilidades análogas se disfrazan y se ocultan.

Si el político puede ver, a través de la analogía de la urdimbre y la trama en la fabricación del vestido que su primera tarea es la de reconciliar los temperamentos humanos opuestos en una comunidad estable basada en el mutuo acuerdo (310e), se enfrentará con la confusión de la vida política cotidiana con la vista puesta en lo esencial, el fin último. Tal es el uso que hay que hacer del paradigma. No hay que ir a buscar ninguna referencia clara a las Formas-modelo trascendentes y no hace ninguna.

4. EL PARADIGMA DEL ARTE DE TEJER

a) Breve introducción (279 A – B)

El Extranjero retoma el argumento ya expuesto (267e-268a) según el cual quienes se dedican a la crianza humana – panaderos, boyeros, médicos, maestros de gimnasia – le disputan al político su cometido. Para separarlos necesitamos apelar a un modelo cuya función sea la misma que la de la política: el arte de tejer la lana (279 b).

b) *Diáresis aplicada al arte de tejer (279 C – 280 A)*

A continuación el Extranjero aplica el método de división (*diáresis*) que había empleado para dividir las ciencias, al arte de tejer la lana.

Paso 1

El Extranjero parte para la *diáresis* de las cosas que producimos y de las cosas que adquirimos (279c) y son objeto de una producción técnica (Rosen, 2004, p. 158) como lo muestra el contexto (281d), en vez de partir del conocimiento teórico como hizo al dividir las ciencias (258e). Con esta división abordamos el dominio de la finalidad, de lo que Aristóteles denominará más tarde causa final. Pero la forma en que Platón introduce esta problemática aquí (tan distinta de la que presenta en *Fedón*, más cercana a la perspectiva de las causas, o de la que establece en *Filebo* sobre el plano de los principios generales a partir de un intelecto divino), encara la cuestión de la finalidad según múltiples posibilidades cuando, en la problemática de las causas, sometemos estas posibilidades a un eje principal que las agrupa en una causa única, la causa final, en detrimento de la instrumental (Couloubaritsis, 1995, p. 126). Esta diferencia ha dado la impresión de que la única teoría de la causalidad de la Antigüedad era la de la física de Aristóteles – es decir, las cuatro causas – que se refiere a la producción de una obra o al desarrollo de una entidad natural.

Paso 2

Todo lo que fabricamos y adquirimos tiene dos funciones: 1) producir algo y 2) servir de protección contra las molestias (279 c).

Paso 3

Las que sirven de protección se dividen en 1) antídotos divinos y humanos (*alexiphármaka kai theía kai anthrópinan*) y 2) defensas (*problemata*) (279 c).

Paso 4

Las defensas se dividen en 1) armaduras (*pólemon hoplísmata*) y 2) reparos (*phrágmata*) (279 d).

Paso 5

Los reparos se dividen en 1) cortinas (*parapetásmata*) y 2) resguardos contra el frío y el calor (*cheimónas kai kaúmata alexetéria*) (279 d).

Paso 6

Los resguardos se dividen en 1) techos para las casas (*stegásmata*) y 2) abrigo para el cuerpo (*skepásmata*) (279 d).

Paso 7

Los abrigos se dividen en 1) colchones (*hypopetásmata*) y 2) envoltorios (*perikalúmmata*) (279 d).

Paso 8

Los envoltorios se dividen en 1) envoltorios hechos de una sola pieza (*holóschista*) y 2) envoltorios compuestos de varias piezas (*sýntheta*) (279 d).

Paso 9

Los envoltorios compuestos de varias piezas se dividen en dos: 1) los perforados para coser (*tretá*) y 2) los que no están perforados (*áneu tréseos*) (279 e).

Paso 10

Los que no están perforados se dividen en 1) los que están confeccionados con fibras vegetales (*neúrina phytôn*) y 2) los que están confeccionados con pelo (*tríchina*) (279 e).

Paso 11

Los que están confeccionados con pelo se dividen en dos: 1) los que se fabrican adhiriendo sus piezas con agua y tierra (*ýdasi kai gē kolletá*) y 2) aquellos cuyas piezas se atan juntamente unas con otras (*áutoís syndetá*) (279 e). A estos envoltorios hechos con pelo cuyas piezas se atan juntamente unas con otras es a lo que se denomina vestimentas (*himátia*) y al arte que se ocupa de ellas, arte de confeccionar vestidos (*himatiourgiké*) del mismo modo que se denominó arte político al arte que proporciona sus cuidados a la ciudad y así como se confunde el arte de tejer (*huphantiké*) con el arte de confeccionar vestidos (*himatiourgiké*), el arte real (*basilikè téchnē*) sólo difiere en el nombre del arte político (*politikè téchnē*) (280 a).

c) Artes emparentadas con el arte de tejer (280 B – E)

Pero el arte de tejer no ha quedado suficientemente presentado. Para ello, debemos distinguirlo de las artes que cooperan con él. Estas son los elementos que separamos en la *diáíresis* precedente. El Extranjero hace lo contrario de lo que hizo en la primera *diáíresis*.

Al terminar la división de las ciencias hace una recapitulación de principio a fin de los términos escogidos en la *diáíresis* (267a-c). Ahora hace una recapitulación del fin al principio de los términos que ha aislado (280 b), lo cual nos pone ante la naturaleza práctico-productiva de la política, demostrando el error de la premisa de la primera *diáíresis*, a saber, que el conocimiento teórico puro no puede separarse del conocimiento práctico para definir eficazmente la política (Rosen, 2004, p. 149). Pero aquí hay que hacer una puntualización. El Extranjero no parte, como pretende, del final al principio. Si

partiera del último, hubiera seguido el camino siguiente:

1. Envoltorios que se fabrican adhiriendo sus partes con agua y tierra.
2. Envoltorios no perforados confeccionados con fibras vegetales.
3. Envoltorios perforados para ser cosidos.
4. Envoltorios confeccionados con una sola pieza.
5. Abrigos hechos para extender por debajo (colchones).
6. Techados.
7. Cortinas.
8. Armaduras.
9. Antídotos.
10. Protecciones.
11. Cosas que fabricamos.

Pero el Extranjero da los siguientes pasos:

1) Elimina los elementos 1, 7, 10 y 11, de modo que la lista de elementos puestos aparte quedaría como sigue:

1. Envoltorios no perforados confeccionados con fibras vegetales.
2. Envoltorios perforados para ser cosidos
3. Envoltorios confeccionados de una sola pieza.
4. Abrigos hechos para extender por debajo.
5. Techados.
6. Armaduras.
7. Antídotos.

2) No parte del primer elemento, sino del cuarto, y de ahí salta al primero para continuar el orden, que quedaría así:

1. Abrigos hechos para extender por debajo.
2. Envoltorios confeccionados con fibras vegetales.
3. Envoltorios perforados para ser cosidos.
4. Envoltorios confeccionados con una sola pieza.
5. Techados.
6. Armaduras.
7. Antídotos.

3) Introduce vocablos que no figuraban en la *diáresis*. Estos, son:

- *Strómata*: “cobertores”
- *Piletiké*: “enfurtido”, que significa fabricación del tejido por compresión, encolado, costura o trenzado.

- *Skytotomiké*: “arte del zapatero”.
- *Therapeían dermatourgiké*: “arte de curtir”.
- *Téchnais reumatón*: “artes para contener las aguas”.
- *Epithematourgías*: “arte de fabricar cubiertas”.
- *Mageutitikèn*: “arte de la magia”.

4) De este modo, las artes que cooperan con el arte de tejer son las siguientes:

1. El arte de fabricar cobertores distinguiendo entre lo que se echa alrededor (*peribolé*) y lo que se echa por debajo (*hypobolé*).
2. El arte de confeccionar con fibras vegetales.
3. El arte del enfurtido (*piletiké*) y el arte de confeccionar vestidos perforándolos y cosiéndolos, cuya parte principal es el arte del zapatero (*skytotomiké*).
4. El arte de curtir (*therapeían dermatourgiké*) abrigos de una pieza.
5. El arte de fabricar techos, y las artes necesarias para contener las aguas (*téchnais reumatón*) y fabricar cubiertas (*epithematourgía*) para impedir robos y actos de violencia (*klopás kai tás bía práxeis*).
6. Las artes que fabrican defensas (*téchnai phragmatón*)
7. El arte de la magia (*mageutiké*) que versa sobre los antidotos.

Con lo que así hemos aislado el arte de confeccionar defensas de lana (*ereou problématos*) llamado arte de tejer (*hyphantiké*).

d) Distinción del arte de tejer de las artes auxiliares (280 E – 281 B)

Pero el arte de tejer no ha quedado suficientemente definido. El paso siguiente es diferenciarlo de sus artes auxiliares. Para ello hay que distinguir entre el proceso del tejido y la etapa inicial de la confección de vestimentas.

El proceso del tejido consiste en una combinación (*symploké*) mientras que la etapa inicial de confeccionar vestimentas consiste en una disociación (*dialutiké*). En realidad se trata aquí de diferenciar entre el arte de tejer (*hyphantiké*) y el arte de cardar (*xantiké*).

Igualmente hay que distinguir entre el arte de tejer y el arte de confeccionar la trama (*kroké*) y la urdimbre (*stémonos*) y entre el arte de tejer del arte de batanar (*knapheutiké*) y el arte de remendar (*akestiké*) pues estos dos prestan su cuidado y atención al vestido (281b).

e) Diaíresis de las causas y las concausas (281D – 282 D)

El Extranjero trata ahora de distinguir el arte del tejedor, de sus rivales como distinguimos antes el arte político de los suyos. Para ello, desarrolla dos *diaíresis*: una, muy general y la *diaíresis* de la confección del vestido.

f) *Diaíresis* general (281 D – E)

Paso 1

El Extranjero parte de todo aquello que compete a la producción.

Paso 2

En todo cuanto se fabrica hay dos artes: las causas auxiliares o concausas (*synáitia*) de la producción y las causas de la misma (*aitía*). Las concausas, fabrican los instrumentos sin los cuales no pueden hacerse las cosas y las causas, fabrican la cosa misma (281 e).

Las concausas son en este contexto las artes que fabrican las lanzaderas, los husos y todos aquellos instrumentos sin los cuales no puede confeccionarse el vestido.

Las causas son aquellas artes que prestan su atención al vestido y lo fabrican.

g) *Diaíresis* del arte de confeccionar vestimentas (282 A – 283 A)

Paso 1

En el arte de tejer hay dos causas: el arte de batanar que abarca el arte de lavar (*plyntiké*), el de remendar y todo aquello que presta su atención al vestido y el arte de trabajar la lana (*talasiourgía*), que abarca el arte de cardar, el de hilar y cualquier arte que tenga que ver con la producción del vestido (282 a).

Paso 2

El arte de trabajar la lana (*talasourgiké*) comprende dos partes (*dúo tmématá*) y cada una de ellas es por naturaleza parte de dos artes a la vez. El Extranjero explica esto diciendo que el cardado (*xantikòn*), la mitad del arte textil (*kerkistikês hémisu*) y las que separan lo que está unido (*hósa sugkeímena allélon afístesi*), forma parte del arte de trabajar la lana. De este modo quedan dos grandes artes: el arte asociativo (*sygkritiké*) y el arte disociador (*diakritiké*).

Paso 3

El Extranjero toma una parte del arte asociativo que es parte del arte de trabajar la lana y, a su vez, está comprendido en ella y deja aparte todo cuanto pertenece al arte disociador y divide el arte de trabajar la lana en dos partes: parte disociadora y parte asociativa (*diakritikôj te kai sugkritikoj tmémati*).

Paso 4

El Extranjero pide al Joven Sócrates que divida lo que es parte de la combinación y del arte de trabajar la lana (*talasiourgikón*). Una de sus partes es la torsión (*streptikón*) y la otra, el entrelazamiento (*sympletikón*).

La torsión es no sólo la confección (*ergasia*) de la urdimbre, sino también de la trama pues no es posible elaborar esta última sin practicar una torsión (282 d).

Paso 5

Ahora el Extranjero pide al Joven Sócrates definir la urdimbre y la trama de la siguiente manera:

- Identificando la madeja (*kátagma*) de entre los productos del cardado, como lo que es alargado y ancho.
- Identificando la urdimbre como la hebra compacta (*stereòn nêma*) de dicha madeja retorcida por el huso y definir el arte de elaborarla disponiéndola en líneas rectas, que es a lo que se denomina arte de elaborar la urdimbre (*têchne stemononetikè*) (282 e).
- Identificando la trama como la hebra no compacta (*chaúne*) y definiendo el arte de elaborarla, el cual será llamado arte de elaborar la trama (*têchne krokonetikè*) (283 a).
- Por último, definir al entrelazamiento de la urdimbre y de la trama hecho por la parte del arte asociativo comprendido en el trabajo de la lana, al que se le llamará vestido de lana (*esthê tà ereân*) y al arte de confeccionarlo, se le denomina arte de tejer (*têchne hyphantikè*) (283 a).

5. LA METRETIKÈ TÈCHNE (283 B – 285 D)

Si el arte de tejer es el arte de entrelazar la trama y la urdimbre, ¿por qué no se dijo así desde un principio y en cambio se hizo una *diaíresis* para definirlo; luego se la distinguió de las artes emparentadas con el arte de tejer y más tarde se la distinguió de las artes auxiliares de dicho arte? Se inicia aquí una nueva sección del diálogo: es una investigación sobre el arte de medir (*metretikè têchne*), que se aplica tanto al exceso como al defecto de las discusiones filosóficas.

La medida es uno de los conceptos que marcan más profundamente el pensamiento de los griegos. La idea de medida la hallamos en los dominios más diversos de la vida y de la actividad del espíritu helénico: se presenta en las matemáticas, en las artes manuales, en la medicina, en la moral y, consecuentemente, en la política. Por ello no es sorprendente hallarla en Platón con todos sus significados y funciones (Kucharski, 1971, p. 231).

En el *Político* la exposición sobre el arte de la medida, o de la justa medida, se vincula con el tema central del diálogo: la noción de *métrion* es fundamental en él para juzgar una legislación o a un hombre de estado. La cuestión de la medida tampoco es ajena a otros diálogos. En las *Leyes* (690e) aparece muy claramente el nexo de unión entre la política y la justa medida, única norma capaz de definir un buen gobierno; en el *Gorgias* (503a-504e), lo que caracteriza toda técnica es la investigación de lo mejor que se entiende como la disposición ordenada y armoniosa entre el más y el menos; en el *Protágoras* (337e-338b), Hippias recomienda una extensión moderada en los discursos en oposición a los más largos o más breves; en el *Fedro* (267b), Pródico se ríe de aquellos oradores que se vanaglorian

de hacer discursos breves o largos y no hallan el término medio. Por último, Sócrates, en el *Protágoras* (356^a-357b), afirma que en la vida misma cabe hallar medida.

Nos encontramos aquí con un discurso que no es ni una *diáresis*, aunque Platón haga el intento de comenzarla, ni un mito, sino un ejercicio de *phrónesis* ligado a la dialéctica entendida como *diáresis* del mismo modo que el arte de mandar está ligado a las *téchnai* del cuidado y de la ganadería (cf. Rosen, 2004, pp. 165-166).

5.1 Primera división de la *metretiké téchne*: la división de las magnitudes (283 c– d)

Tras afirmar que el arte de la medida trata de la extensión, la brevedad, el exceso y el defecto, el Extranjero propone dividir la *metretiké téchne* en dos partes.

Paso I

La *metretiké téchne* se divide en dos: a) La relación entre lo grande y lo pequeño y b) la relación de ambas magnitudes con aquello que es necesario para producirlo todo.

Ante la extrañeza del Joven Sócrates, el Extranjero afirma que lo que es más grande es sólo más grande que lo más pequeño y lo que es más pequeño es sólo más pequeño que lo más grande, y que el criterio en virtud del cual se distingue lo malo de lo bueno reside en lo que excede a la naturaleza del justo medio o es excedido por ella en palabras o en hechos.

Por tanto, hay que admitir un doble modo de ser de estas dos *ousíai* o naturalezas que son lo grande y lo pequeño: su relación recíproca y la relación de ambas con el justo medio (283 e).

Dividamos nuestro estudio sobre la *metretiké téchne* en tres apartados: 1. Teorías contemporáneas sobre el arte de medir. 2. Los sentidos de *métrion* y *métron* en a) Liddell – scott, b) en Des Places y c) en Lafrance. 3. Relación entre la *metretiké* del *Político* y la *metretiké* del *Filebo*.

5.2 Teorías contemporáneas sobre el arte de medir

Según Santa Cruz (1995, p. 190), Lafrance (1995, p. 89) y Castoriadis (2003, p. 103) la primera *metretiké* pertenece al orden de la cantidad (Lafrance, 1995, p. 95), es una *metretiké* relativa (Santa Cruz, 1995, p. 193) y, como se dirá más adelante (*Plt.* 284e), a ella se refieren las artes que tratan del número, las longitudes, las profundidades, las anchuras y las velocidades y se refiere a la aritmética, a la geometría y a la astronomía (Lafrance, 1994, p. 94), ciencias a las que Platón denomina *sympásas téchnas* (284e). La segunda *metretiké* se aplica a los discursos (283e), a las artes (284a), a las acciones (284c) y en particular a la política (284a, c); es, en cambio, una medida absoluta (Castoriadis, 2003, p. 103) o esencial (Santa Cruz, 1995, p. 194) perteneciente al orden de la cualidad que, como se especifica más tarde (*Plt.* 284e), es lo conveniente, lo oportuno y lo debido. Una

postura similar es la que sostiene Robin (1968, pp. 96-97), para quien hay dos especies del arte de medir, “dos *metretikés*”. Una es cuantitativa y propiamente matemática porque consiste en comparar, el uno con el otro, dos términos de la misma naturaleza, dos números o dos tamaños, de los cuales uno es más grande y otro, más pequeño. La otra es cualitativa y comprende lo grande y lo pequeño o el exceso y el defecto, es decir, dos infinitos para compararlos con “la justa medida” o con “la medida”, es decir, con lo determinado y lo finito. Como puede verse, en esta segunda *metretiké* Robin establece un paralelismo con el *Filebo*: lo grande y lo pequeño es el *ápeiron* y lo determinado y finito, el *péras*.

Según Rosen (2004, p. 167), el Extranjero trata aquí con dos clases de medida: la medida aritmética y la medida no aritmética; quiere mostrar que ambas medidas son necesarias en la actividad técnica y que la medida aritmética se aplica a la *téchne*, mientras que la medida no aritmética estaría reservada a medir la virtud y el vicio. En realidad, el Extranjero no se ocupa directamente del bien y del mal, sino que los menciona aquí para ilustrar el dominio de la estructura tripartita del exceso, del defecto y de la justa medida. El arte de gobernar y el arte de tejer se ponen al mismo nivel no simplemente desde un punto de vista analógico o paradigmático, sino más directamente como actividades intencionales. Una línea de seis pies es más grande que otra que mida cuatro, independientemente de las intenciones que tenga quien mide y compara ambas cantidades. Pero, en el caso de un vestido, no basta con que éste sea más grande o más pequeño que otro vestido, sino que debe convenir a este hombre o a esta mujer; no puede, pues, ser ni demasiado grande ni demasiado pequeño y debe ser cortado con exactitud, porque quien lo lleva debe sentirse cómodo en él. El vestido más grande y el más pequeño son medidos aquí de dos formas distintas: primero, pueden medirse con relación a otro vestido y, en segundo lugar, son mensurables con relación a la persona que lo va a llevar. La persona es aquí la justa medida (Rosen, 2004, p. 167).

Por su parte, Diès (1950, p. xi), Souilhé (1919, pp. 62-64) y Kucharski (p. 1971, 238) se centran en la segunda *metretiké* y afirman que ésta ayuda a fijar una medida entre dos extremos que no son cuantificables y que la proporción que establece produce obras bellas o feas y obras buenas o malas. Las primeras remiten al dominio estético, mientras que las segundas remiten al dominio moral, de modo que podemos decir que hay una *metretiké* estética y una *metretiké* moral, aunque podamos también referirnos a una *metretiké* antropológica y a una *metretiké* epistemológica recogidas por Lafrance, como veremos más adelante.

Basándose en el *Filebo* (56 d–57, Rodier (1969, p. 37) distingue dos clases de matemáticas – las matemáticas vulgares y las matemáticas filosóficas - y dos clases de *metretiké*; a saber: la de las matemáticas, la *metretiké* vulgar, que tiene en cuenta la mutua relación entre la grandeza y la pequeñez (*Plt.* 284e); y una *metretiké* superior que se ocupa, por su parte, de la relación entre lo grande y lo pequeño con la conveniencia o con la justa medida, es decir, la que corresponde a la dialéctica, cuyo objeto es la generación de las Ideas. Rodier llega a esta conclusión porque, para caracterizar la segunda medida, Platón emplea las expresiones *katà tèn tês genéseos anagkaían ousían*. La mayoría de las veces Platón opone directamente la *génesis* a la *ousía* (Rodier, 1969, p. 41; cf. *Plt.* 284e) como el fenómeno

al ser (*Resp.* VII 534a, 525b, *Tim.* 29c). *Ousía* designa la mayor parte de las veces el ser verdadero o la Idea. Una generación que tiene por objeto una *ousía* no puede ser una generación en el sentido físico y sensible de la palabra (Rodier, 1969, p. 39). La *génesis* de la que se trata aquí es, más bien, la generación lógica que constituye la verdadera división y que nos impide poseer, por ejemplo, el ser sin poseer, en consecuencia, el movimiento y el reposo, lo mismo y lo otro, etc.; además, un pasaje del *Filebo* (26d), en el que parece probable que el *miktón* comprenda entre otras cosas las Ideas, y otro del *Sofista* (248c), en el que reprocha a los filósofos de Megara excluir absolutamente la *génesis* de la *ousía*, prueban que Platón se propone hablar de la generación de las Ideas.

El paralelo que establece Rodier (1969, p. 48, n. 4) entre la *génesis* y la *ousía* por una parte y entre la *alétheia* y la *ousía* por otra, y la interpretación de Kucharski (1971, p. 233), que basa su demostración en textos del *Filebo*, el *Timeo* y las *Leyes* proporciona a la segunda *metretiké* una dimensión ontológica (Tordesillas, 1995, p. 105). Según esto, aquélla se erige en esencia de todo. Nada que no tenga relación con el justo medio puede llegar a ser. Aquí se impone hacer una digresión. Para definir “la medida” Platón usa dos términos: *métrion* y *métron*. Con *métrion* quiere caracterizar “la justa medida o el justo medio entre dos extremos” (*Plt.* 283 e, 284 a) y con *métron*, pretende caracterizar la medida que debe preservarse para que las artes puedan producir todo lo bueno y excelente (*pánta agathà kai kalà*) (*Plt.* 284 a).

Los autores dan el mismo sentido de “justa medida” a ambos vocablos.

5.3 La destrucción de las artes y la política (284 a – d)

En el *métrion* radica la esencia de todas las artes y de la política. Por eso todas ellas consideran peligrosa la existencia del más y del menos y el caer en ellos. Por tanto, si el arte político cayese en el más o en el menos, se suprimiría la búsqueda de la ciencia real (284 b).

A continuación el Extranjero relaciona la discusión del no-ser del *Sofista* (241 d-e) con la justa medida (284 e): igual que se admitió que el no ser es, ahora debe admitirse que el más y el menos se relacionan no sólo recíprocamente, sino también con el justo medio, pues si no existiera tal relación no existirían ni el político ni ninguno que tuviera una ciencia. Según Kucharski (1971, p. 235-239), en el *Sofista* es preciso demostrar que el no-ser existe bajo una cierta relación, porque sin ella apenas se hubiera podido tratar sobre los discursos falsos, las imitaciones y los simulacros, es decir, no se hubiera podido definir convenientemente al sofista, que era de lo que se trataba.

En el *Político*, excluyendo lo grande y lo pequeño de toda relación con la justa medida, se cierra toda salida a la investigación sobre la “ciencia real”. Así, lo mismo que en el *Sofista* hay que demostrar que el no-ser existe, en el *Político* se trataría de reconocer la realidad de la justa medida apremiando a ser. Aunque el Extranjero declara que es preciso forzar no sólo al más y al menos a devenir conmensurables el uno al otro, sino también a la justa medida. Ahora bien, es sin duda poco probable que esta formulación del problema no esté vinculada a una concepción determinada de Platón. Haciendo

abstracción provisional de lo que el Extranjero viene a decir sobre la justa medida, se ve que la analogía con el *Sofista* podría presentarse de otra manera: del mismo modo que se fuerza al no-ser a ser, así también es necesario forzar al más y al menos a devenir y, por tanto, a ser conmensurables. Es decir, evidentemente que el más y el menos, que deben hacerse conmensurables, no lo son antes de sufrir este apremio, resultando, por otra parte, que es el más y el menos y no la justa medida lo que sería, al menos en primer lugar, lo pendiente del no-ser en el *Sofista*.

Para Rosen (2004, p. 174), esta relación entre el no-ser y la justa medida es una extraña comparación que nos hace dudar del carácter natural de la misma, aunque el Extranjero se refiera a ella a continuación como indispensable para el arte político y cualquiera de las artes (284 a). En este sentido la justa medida puede interpretarse como un añadido extemporáneo introducido por Platón para responder a una crítica recibida a la primera edición del *Diálogo*, que lo habría hallado desmesurado y excesivo (Monserrat, 1999, p. 160) o como una discusión que no sirve sino para permitir la transición a la política pero que, en el transcurso de las digresiones, se ha perdido o también puede considerarse como un simple apéndice sobre la cuestión del más y del menos. Pero en contra de lo que opina Rosen, esta relación no puede ser ni extraña ni casual. Las nociones de no-ser y justa medida son el eje sobre el que giran las estructuras y los contenidos tanto del *Sofista* como del *Político*: sin ellas no sería posible avanzar en las definiciones que en ellos se pretende buscar. No en vano Platón les adjudica una posición central en ambas obras.

No obstante lo que se ha sostenido acerca de la *metretikḗ téchnē*, a) que el más y el menos se relacionan entre sí y con el justo medio y b) que la existencia de las artes depende de esta última relación, está por encima de la tesis que afirma la existencia del no-ser (284 c). Con ello el Extranjero da por hecho que es necesario tomar en consideración todo lo relativo a la justa medida para hacer este tipo de digresión dialéctica. A continuación el Extranjero afirma que lo que se ha dicho sobre la medida es suficiente pero que alguna vez lo necesitaremos para conocer lo preciso en sí mismo. Friedländer cree ver en esta afirmación una referencia al *Filósofo*, que Platón nunca escribió (Friedländer, 1969, p. 293) o un anticipo del *Filebo* (64d), donde la bondad y perfección son medida y simetría.

No obstante, basta con afirmar: 1) que todas las artes existen y 2) que el más y el menos se relacionan no sólo recíprocamente, sino también con el justo medio, porque hay establecida una relación de correspondencia entre la medida y las artes: si hay medida es porque hay artes y, viceversa, hay artes porque hay medida, de modo que si uno de los dos términos no existiera tampoco existiría el otro (284 d).

6. CONCLUSIONES

Como la calidad de una *pólis* depende de la precisión en la imitación de la ciudad fundada en la ciencia real, se precisa la definición de la ciencia política (*politikḗ epistéme*) (308d-e; 305e) para que pueda realizarse una política próxima a la justicia. El *Político* se centra en esa tarea tras una digresión sobre el universo, los regímenes y los hombres. La ciencia política tiene como único objeto gobernar y no se implica en tareas prácticas (305c-d). La ciencia política que dirige todas las ciencias particulares se ocupa de las leyes y de todos

los asuntos que conciernen a la *pólis* (305d-e). Pero sólo ejerce su función de gobierno uniendo todos los elementos concretos formando un tejido perfecto, combinando armoniosamente todo lo que constituye la sociedad. De este modo, el paradigma del tejido permite delimitar la misión unificadora de la ciencia política. Como el tejedor maneja hábilmente los hilos para constituir una tela al mismo tiempo sólida y flexible, así también el político relaciona entre sí a los hombres para formar una ciudad firme y dócil. Por encima de la *praxis* política, el político es el que proporciona los medios para alcanzar realmente una política de la justicia. Y estos medios, los hilos que permiten tejer la tela, son las leyes.

El ejemplo del tejido permite establecer entre la política y lo irracional en el alma una relación singular. En efecto, la política debe realizar esencialmente el entrecruzamiento de los caracteres (*étthe*) (308e). Ahora bien, hay dos grandes tipos (*eíde*) (307d) de temperamentos humanos. Por una parte, el temperamento extremadamente moderado (307e), que ama la paz que proporciona el aislamiento y que, instalado en la calma de la soledad, vive a gusto (307e-308a). Por otra parte, el temperamento dominante (308a), que ama los riesgos de la guerra y que, movido por un deseo ardiente, se encamina a su propia ruina (308a). Tomados en su estado bruto, tal como la naturaleza los ha formado, estos dos temperamentos son peligrosos para la ciudad, tanto por el exceso que caracteriza a cada uno como por los conflictos que esta diferencia en la exageración puede conllevar (307d-308b). El peligro que acecha al temperamento moderado arraiga en el amor inoportuno, intempestivo (307e), que la quietud hace surgir. El peligro que amenaza el temperamento ardiente proviene del deseo demasiado fuerte (308a) que concierne a una vida belicosa. Y, de estos dos peligros surge otro, el del antagonismo que destroza la ciudad, y que constituye para esta una enfermedad (*nósos*) (307d).

La misión del político modela y combina las disposiciones humanas con el fin de evitar el exceso que los deseos comportan. Para defender la ciudad contra las tendencias que no orienta la razón, es decir, el *éros* inoportuno y la *epiphymía* violenta, el político tiene la obligación de formarlos primero por medio de una educación adecuada (308d-e) y después reunirlos efectuando una síntesis de naturales blandos y de naturales ardientes (308c-311c). De este modo, el fin de la política consiste en la realización de un buen acuerdo de sensibilidades diferentes. La ley, pilar de la organización política, es el medio que permite establecer la armonía, a pesar de la diversidad afectiva de los hombres, por un tratamiento apropiado de la diversidad misma. El análisis de la función política permite profundizar en esta idea fundamental. El político-legislador confía a hombres capaces de educar (308d) a los ciudadanos en los temperamentos diferentes, a fin de que, gracias a la educación, la blandura sea reducida y la fogosidad domeñada, para que, bien educada, la naturaleza humana se abra a las virtudes generosas (308e-309d).

El político se dedica a tejer la tela de la ciudad. Y, en esta función de relación, los hilos que unen y se unen no son extraños a lo irracional psíquico, ya que para unir, el político se sirve no sólo de los hilos divinos que son las opiniones verdaderas y firmes respecto a lo justo, al bien y a lo bello (309c), sino también de esos hilos humanos como los matrimonios, fijados por la ley y destinados a producir temperamentos más aptos para la vida política (310b-311c). En efecto, poniendo juntos un natural tierno y un natural

enérgico, el político crea la condición que genera la mezcla feliz (310e). Y, no obstante, el tejido reclama, antes de otro trabajo de síntesis, la unión de las almas de los ciudadanos por el hilo divino de la opinión verdadera, lo que no consiste tanto en el entrecruzamiento de las afectividades diferentes, ya modeladas por la *paideía*, como en que tan sólo la estructura política puede hacerlas complementarias y, de hecho, fecundas políticamente. Tejer caracteres consiste, al fin y al cabo, en formar los irracionales individuales para combinarlos después hábilmente: la tela política está hecha de tendencias humanas justamente orientadas y rectamente ajustadas unas con otras.

Sin embargo, quedan por definir los procedimientos del tejido político; o, dicho de otro modo, queda por determinar el contenido de las legislaciones. Para ello es indispensable considerar al político no tanto en su relación con la materia social en su conjunto, sino en su función de fundador de las leyes aplicables a casos particulares. Pero, antes de elaborar un sistema de leyes preciso, es necesario investigar la naturaleza humana. La antropología se presenta así como la primera etapa de la actividad legislativa.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Burnet, J. (1900). *Politicus*. Oxford: Oxford University Press.

Castoriadis, C. (2003). *Sobre el Político de Platón*, trad. de Horacio Pons. México: Fondo de Cultura Económica.

Couloubaritsis, L. (1995). Le paradigme platonicien du tissage comme modèle politique d'une société complexe. *Revue de Philosophie ancienne*, 13, 107 – 162.

Diès, A. (1935). *Platon. Le Politique*. Paris: Les Belles Lettres.

Duke Hicken, E. A., Nicoll, W.S.M., Robinson, D.B. & Strachan, J.C.G. (1995). *Opera, I, Politicus*. Oxford: Oxford University Press.

El Murr, D. (2002). La *symploké politiké*: le paradigme du tissage dans le *Politique* de Platon ou les raisons d'un paradigme "arbitraire". *Kairos*, 19, 49 – 95.

Friedländer, P. (1969). *Plato, Vol. 3, the dialogues second and third periods*, Vol. 3, translated from the german by Hans Meyerhoff. Londres: Routledge & Kegan.

Guthrie, W.K.C. (1975). *A History of Greek Philosophy, Vol. 4*, Cambridge: Cambridge University Press.

Guthrie, W.K.C. (1978). *A History of Greek Philosophy, Vol. 5*, Cambridge: Cambridge University Press.

Kato, S. (1995). Imitation and Likeness. En: C. J. Rowe (Ed.). *Reading the Statesman. Proceedings of the Third Symposium Platonicum*. (pp. 162-172). Sankt Augustin: Academia Verlag.

Kucharski, P. (1971). La conception de l`art de la mesure dans le Politique. En: *Aspects de la spéculation platonicienne*. (pp. 231-257). Lovaina.

Montserrat Molas, J. (1999). *El Polític de Plató. La gràcia de la mesura*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.

Rodier, G. (1926). *Etudes de philosophie Grecque*. París: Vrin.

Rosen, S., (2004). *Le Politique de Platon. Tisser la cité*, Avant-propos et traduction de Étienne Helmer. Paris : Vrin.

Rowe, C. J. (1995). *Plato, Statesman*, texto griego traducido y comentado. Warminster: Aris & Phillips.

Santa Cruz, M. I. (1988). *Platón. Diálogos V, Político*. Madrid: Gredos.

Santa Cruz, M. I. (1995). Méthodes d`explication et la juste mesure dans le Politique. En: C. J. Rowe (Ed.). *Reading the Statesman. Proceedings of the Third Symposium Platonicum*. (pp. 190-199). Sankt Augustin: Academia Verlag.