

**PRESUPUESTOS PARA LA APLICACIÓN  
PRÁCTICA DE UNA TÉCNICA DE LA MEDIDA  
EN EL *FEDÓN* Y EL *FILEBO* DE PLATÓN**

**Daniel Pons Olivares**

Universitat de les Illes Balears

daniel.pons@uib.es

**RESUMEN:** El ser humano se encuentra, según Platón, en un estado intermedio en el que, pudiendo vislumbrar, con dificultad, el modo de existencia divina, debe permanecer atado en todo momento a los rigores imprecisos de este mundo. Se encuentra, entonces, el animal humano, entre lo numérico y más perfecto y lo propiamente indeterminado. Con la previa socrática —en la *Apología*— de que «una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre», *diálogo* y, sobre todo, *diairesis* serán las técnicas de discernimiento filosófico-matemático propuestos por el Platón más maduro para determinar el lugar del hombre en un progreso de felicidad. Técnicas, en especial la *diairesis*, que también hará extensivas a un proyecto de configuración matemática de la *polis* y, por tanto, del bien general en algunos de los diálogos tardíos. En este artículo se analiza el camino que lleva a la revelación del *diálogo* y de la *diairesis* como los instrumentos más adecuados para el hombre, en cuya práctica vital no cabe despreciar, en cualquier caso, técnica alguna, ya sea más bien pura o impura, en una línea de comprensión y puesta en práctica de las medidas y de los medios de la felicidad humana, esto es, en un proceso de consecución del verdadero bien para el hombre.

**ABSTRACT:** According to Plato, human beings are in an intermediate state in which they can glimpse, with difficulty, the way of divine existence and are tied to the imprecise rigors of this world at all times. Thus, human beings find themselves between the numerical and most perfect and the indeterminate itself. Using Socrates' Apology premise, «The unexamined life is not worth living», *dialogue* and especially *diaeresis* are the techniques the more mature Plato proposes for a mathematical-philosophical discernment to determine man's place in a progress of happiness. In some of his later dialogues, these techniques, especially *diaeresis*, also extend to a mathematical configuration of the *polis* and thus, of the general good. This article analyses the road that leads to the revelation of *dialogue* and *diaeresis* as the most appropriate tools in man's life; however no technique, whether pure or impure, must be neglected in understanding and applying the measures and means of human happiness, i.e., the process of attaining man's true well-being.

## 1. Consecuencias epistemológicas de la antropología platónica: hacia una ética del conocimiento

En el *Fedón*, entre las cuestiones relativas a una ontología primordial y a la escatología, Platón afianza una antropología metafísica fundacional en el pensamiento occidental. En ella, destaca la consideración dualista de la naturaleza humana, de manera que, en lo concerniente a la capacidad epistémica del hombre,

«El alma cuando utiliza el cuerpo para observar algo, [...] por medio de un sentido, entonces es arrastrada por el cuerpo hacia las cosas que nunca se presentan idénticas, y ella se extravía, se perturba y se marea como si sufriera vértigos, mientras se mantiene en contacto con esas cosas [...] En cambio, siempre que ella las observa por sí misma, entonces se orienta hacia lo puro, lo siempre existente e inmortal, que se mantiene idéntico [...] ¿A esta experiencia es a lo que se llama meditación?»<sup>1</sup>

Ciertamente. Sin embargo, al modo quasi divino en que podemos entender aquí meditación, parece claro que, por lo general, no meditamos ni en una mínima medida. Seguramente se está pensando en todo momento, de un modo u otro, pero meditando no, de tal modo, porque el mundo en que vivimos es, ante todo, material, y, si bien «el alma es lo más semejante a lo divino», irremediamente «el cuerpo es lo más semejante a lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble y que nunca está idéntico»<sup>2</sup>. «Lo puro, lo siempre existente e inmortal», al parecer, no es lo propio —la naturaleza única— del hombre. El de lo puramente inteligible e idéntico es, en suma, un cierto no-lugar para el hombre. Este es el motivo por el que el sabio ha de volver forzosamente a la caverna después de haber vislumbrado el fulgor de la luz en su centro,<sup>3</sup> porque en realidad no tiene sitio a donde dirigirse ni donde quedarse aparte de éste mundano —si no es, de algún modo, mediante la liberación del alma tras la muerte<sup>4</sup>.

El estado de pura meditación no es permanente en el hombre; sin embargo, la experiencia de la luz puede que transforme permanentemente, en su percepción del mundo, el sentido de todo lo que hasta el momento podía valorar sólo entre sombras. En definitiva, «lo que dentro de lo cognoscible se ve al final, y *con dificultad*<sup>5</sup>, es la Idea del Bien [...] que es necesario tenerla en vista para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público»<sup>6</sup>. Pero esta *Idea* se advierte «con dificultad», de manera que

«Conocen, pues, los amantes del saber —dijo— que cuando la filosofía se hace cargo de su alma, está sencillamente encadenada y apresada dentro del cuerpo, y obligada a examinar la realidad a través de éste como a través de una prisión, y no ella por sí misma, sino dando vueltas en una total ignorancia»<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> *Fedón*, 79c-d.

<sup>2</sup> *Fedón*, 80b.

<sup>3</sup> *República*, 516e, 517c-d.

<sup>4</sup> *Fedón*, 81a.

<sup>5</sup> Énfasis mío.

<sup>6</sup> *República*, 517c.

<sup>7</sup> *Fedón*, 82d-e. Continúa Sócrates diciendo, refiriéndose al lugar del filósofo bajo estas condiciones: «reconocen los amantes del saber que, al hacerse cargo de la filosofía de su alma, que está en esa condición, le exhorta suavemente e intenta liberarla, mostrándole [...] que lo que observe a través de otras cosas que es distinto en seres distintos, nada juzgue como verdadero», *ibid.*, 83 a-b.

Parece claro, en todo caso, que al ser humano le es dado ser ahí, con «lo mortal, multiforme, irracional, soluble y que nunca está idéntico», de modo que lo que en verdad atañe al hombre puede que sea la tarea de perfeccionamiento de su capacidad de examen en la penumbra y no ya la luz en un sentido absoluto de conocimiento.

Por supuesto, siempre es arriesgado extraer nuevas consecuencias de un texto de peso en la tradición del pensamiento occidental de todos los tiempos. No obstante, la tesis que me atrevo a sostener aquí, dejando a un lado cualquier promesa platónica de purificación del alma en el plano escatológico, es la siguiente: si, como vemos, el alma ha de permanecer en mayor o menor medida entorpecida por la intromisión del cuerpo mientras el hombre se mantenga con vida en este mundo, entonces el verdadero bien de la filosofía para el hombre, la verdadera luz y revelación por la que «poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público», esto es, en todo orden de la práctica vital, habrá de ser, en primer lugar, una clara conciencia de la ignorancia como propia del modo de ser del hombre. La única definitiva —puesto que posible— sabiduría consistiría, pues, en el reconocimiento tanto de lo imperfecto en la naturaleza humana como de su inclinación a un modo de perfección estática —en último término imposible para el hombre mundano—, con el objeto de impedir que el ansia de ésta pueda convertirse en perjuicio.

Advierte Sócrates, el más sabio de los hombres:

«Tal vez va a parecer a alguno de vosotros que bromeo. Sin embargo, sabed bien que os voy a decir toda la verdad. En efecto, atenienses, yo no he adquirido este renombre por otra razón que por cierta sabiduría. ¿Qué sabiduría es esa? La que, tal vez, es sabiduría propia del hombre; pues en realidad es probable que yo sea sabio respecto a ésta. Éstos, de los que hablaba hace un momento, quizá sean sabios respecto a una sabiduría mayor que la propia de un hombre o no sé cómo calificarla. Hablo así, porque yo no conozco esa sabiduría»<sup>8</sup>.

La única nociva o perversa ignorancia puede que sea, en verdad, la del que no sabe que no sabe, es decir, la del que cree saber lo que no sabe, la de la necedad y la soberbia;<sup>9</sup> la inocente ignorancia de Sócrates, la docta ignorancia, es, en cambio, la del filósofo, consciente de la limitación de nuestro saber y, por ende, la del suyo propio. Sócrates, como él mismo declara, es ignorante, pero en este caso, y sólo en este caso, la ignorancia es justo lo contrario de la ingenuidad, de la miopía, de la estrechez de miras. El filósofo

---

<sup>8</sup> *Apología*, 20d-e.

<sup>9</sup> *Sofista*, 229c; *Apología*, 29b. Y, en el plano político, también la de aquel que, no habiendo tomado conciencia verdadera —es decir, por la vía de una sincera prospección epistémica— de su ignorancia, la asume sin embargo como dogma de fe y cede su voluntad a los mandatos de una instancia superior, totalmente desconocida pero supuestamente iluminada. En este caso, la aceptación de la ignorancia no conduce a la evidencia de una única naturaleza humana por la que aprestarse a un trabajo de progreso común desde el reconocimiento de la dignidad personal de todo hombre en ese conjunto, sino sólo a una desvertebrada conciencia de rebaño fácilmente instrumentalizable. Cuando se unen esta generalizada falsa conciencia de la ignorancia de muchos con la inconsciencia de la propia ignorancia por parte de unos pocos, la perversidad política y la crueldad inusitada de ciertos regímenes adquieren un asentimiento fuertemente arraigado y extremadamente difícil de doblegar. En estos casos, el mal es simplemente «banal», según el calificativo que le otorga Hannah Arendt.

ama el saber tal como es, lo ama verdaderamente, en su estatuto de discurso inacabado. El diálogo queda, por tanto, abierto a la vida; la meditación sobre el *logos*<sup>10</sup> y su mediación se muestran como una vía de apertura al ser general del hombre. Sócrates aporta, de este modo, una respuesta sin contenido teórico específico para la pregunta por el conocimiento: la Verdad es una actitud epistémica para la práctica existencial del hombre.

## 2. Conocer para vivir en el *Filebo*: la *diairesis*, primera técnica de conocimiento

Planteada una inicial antropología platónica, el personaje Sócrates propondrá, en el *Filebo*, «poner de manifiesto un estado y disposición del alma capaces de proporcionar una vida feliz a todos los hombres»<sup>11</sup>, esto es, un modo de ser auténticamente digno para cualquier hombre atendiendo a los condicionantes que le son propios.

En primer lugar, la advertencia de Sócrates es clara: «no te fíes de ese razonamiento, que reduce a unidad todas las cosas absolutamente opuestas»<sup>12</sup>. En este diálogo, el personaje Sócrates aparece cansado de juegos conducentes a aporía, propios de la juventud aún no bien experimentada en la filosofía<sup>13</sup>, acaso como reflejo de un primer Sócrates en los diálogos tempranos de Platón. En esta ocasión, Sócrates se muestra sobrio, conciso y analítico en todo momento. El objetivo es el desarrollo de una cuestión de suma importancia para el hombre: no tanto el alumbramiento abstracto de los conceptos como el establecer la forma de ser más adecuada para conducirse en la vida. Como afirma Goldschmidt, no se busca en esta ocasión el Bien, sino el bien vivir en este mundo sometido al devenir y a la *doxa*<sup>14</sup>. Para ello, se hace necesario desarrollar una *metrike techne*, anunciada ya en el *Protágoras*, que nos permita hallar el género de lo medido<sup>15</sup> e incluir en él toda elección referente al placer y a cualquier otro aspecto relativo a una vida buena.

<sup>10</sup> Entendido no como «razón» estricta (*ratio*), sino como «palabra», «razonamiento» y diálogo.

<sup>11</sup> *Filebo*, 11d. El *Filebo* ha sido considerado por Guthrie un diálogo «aburrido», en mayor medida aún que el *Político*, GUTHRIE, W. K. C. (1992): p. 254, y, junto con Grote, también «oscuro», problemático y por momentos desconcertante, *ibid.*, p. 216. Sin embargo, el análisis de los placeres, tema central en el *Filebo*, pronto se descubre como espacio en el que confluyen términos fundamentales de la antropología y la epistemología platónicas: cuerpo y alma, divinidad y humanidad, unidad y pluralidad, límite e ilimitado, la medida, la belleza, la verdad, el *logos*, la prudencia... hacen de éste un diálogo de crucial importancia para el análisis de la ética socrático-platónica.

Para Jan Patocka, el *Filebo* responde a «una necesidad vital de entenderse con la penuria fundamental de la vida, mientras se tiene que actuar sin saber cómo hacerlo», PATOCKA, J. (1991): p. 205. «La crítica platónica al placer trata de resolver la naturaleza y finalidad de éste utilizando la diairesis o división como posibilidad ejemplar para obtener una precisión del proceso que aparece, que se desoculta como “placer” hedónico», PELÁEZ PÉREZ, C. E. (2001): p. 18.

<sup>12</sup> *Filebo*, 13b.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 14d-e.

<sup>14</sup> GOLDSCHMIDT, V. (1971): pp. 239-241.

<sup>15</sup> De lo limitado frente a lo ilimitado y, en este caso, desmesurado, impreciso, en tanto que admite más y menos, «magnitud e intensidad, frecuencia y escasez», *Filebo*, 52c. De aquí puede extraerse que lo medido es propiamente el bien en Platón, es decir, lo adecuado en cada caso antes que un término medio matemático entre dos puntos cualquiera.

Pero los hombres, incluso los que son considerados sabios, invierten su tiempo en consideraciones acerca de cuestiones como lo uno, lo múltiple e, inmediatamente las cosas ilimitadas, «y se les escapan las de en medio, en las que queda demarcado el que desarrollemos nuestras conversaciones dialéctica o erísticamente»<sup>16</sup>.

Frente al universo, también corpóreo<sup>17</sup> pero compuesto de elementos en estado y medida admirables, en el hombre cada uno de estos elementos «está en [tan] pequeña y pobre medida, que de ningún modo y en ningún sentido es puro y que carece de la capacidad digna de su naturaleza»<sup>18</sup>. Frente al género de lo uno, de lo puro y perfecto<sup>19</sup>, el hombre permanece en la mezcla. Pero en el género común, en el de la mezcla de límite e ilimitado, caben también salud y armonía<sup>20</sup> en cierto grado.

La posición de Sócrates en esto es contundente:

«Sóc.- De ningún modo somos sabios por una u otra de estas cosas, ni por reconocer su carácter ilimitado, ni por reconocer su carácter unitario. En cambio, saber qué cantidad tiene y qué cualidades es lo que nos hace a cada uno de nosotros gramáticos»<sup>21</sup>.

Es decir, nos hace verdaderos conocedores de la estructura de la cosa para su uso y conducción en la vida. Para alcanzar este practicable conocimiento del sabio<sup>22</sup>, en vistas a la consecución del mayor bien para el hombre, se hace necesario, pues, progresar en la técnica que, como un don, fue lanzada «por los dioses antaño por medio de un tal Prometeo junto con un fuego muy brillante», «hasta que uno vea no sólo que la unidad del principio es una y múltiple e ilimitada, sino también su número»<sup>23</sup>, su forma «media», su medida, lo más precisamente posible, en cada expresión del espíritu humano.

Esta es una técnica de distinción fácil de indicar pero extremadamente difícil de seguir, y el camino más bello, del que Sócrates es «enamorado desde siempre, pero, muchas veces ya, me ha abandonado y me ha dejado sin salida»<sup>24</sup>. No obstante, dirigir la atención a lo que hay “en medio” es requisito fundamental en este caso, puesto que hablamos del hombre, del hombre concreto que vive en el mundo, para el que ni el intelecto absolutamente divino ni el placer meramente animalizado le reportan el bien adecuado a su naturaleza<sup>25</sup>. El hombre, en cualquier caso, es el único ser sobre la tierra capaz de gozar intelectualmente de los placeres<sup>26</sup> y conducirlos, de este modo, hasta su mayor bien posible, hasta su máximo de virtud, de manera que el verdadero bien para el hombre se encuentra en un punto medio, en una mezcla de placer y de inteligencia y prudencia, como forma de vida suficiente y verdaderamente elegible<sup>27</sup>.

<sup>16</sup> Ibid., 16e-17a. Con ‘erística’ se hace referencia al método discursivo que es propio de los sofistas, fundado en la *eris* o ‘disputa’. A ella opone Platón la dialéctica, correspondiente al verdadero indagador de la verdad y, en concreto, al filósofo, por medio del diálogo y el acuerdo.

<sup>17</sup> *Filebo*, 29d-e.

<sup>18</sup> Ibid., 29b-c.

<sup>19</sup> Ibid., 52d ss. y 59c.

<sup>20</sup> Ibid., 31c-d.

<sup>21</sup> Ibid., 17b.

<sup>22</sup> O, más bien, del *filo-sofo*.

<sup>23</sup> *Filebo*, 16c-d. Cf. *Político*, 274 c.

<sup>24</sup> *Filebo*, 16b-c.

<sup>25</sup> Ibid., 20b.

<sup>26</sup> Ibid., 20c.

<sup>27</sup> Ibid., 22a-b.

En la vida mixta conviene determinar, pues, la cantidad y la cualidad apropiadas de cada ingrediente. De ahí que se deba imponer el intelecto en segundo lugar, después de la mezcla, sobre el placer, para regir, mediante el desarrollo de la técnica con base matemática, el discernimiento del grado de verdad relativo a cada caso. Aunque imperfecto, todo hombre está llamado a hacer uso de su *logos*, a través del método dialéctico, para una cura de ignorancia<sup>28</sup>, pues la auténtica y deleznable ignorancia es «tener una falsa opinión y estar engañados sobre los asuntos de gran importancia»<sup>29</sup>. El *logos* insta al hombre a elegir bien en vistas a su plenitud, esto es, a no elegir «contra la naturaleza de lo verdaderamente elegible, contra su voluntad, por ignorancia o por alguna otra desafortunada necesidad»<sup>30</sup>, y, por supuesto, «cualquiera escogería con mayor agrado lo relativo a la medida, lo mesurado, lo oportuno y todo lo semejante»<sup>31</sup>.

En este sentido, la *diairesis* es la técnica o método métrico-lógico de discernimiento de la división y la composición de los elementos<sup>32</sup> para la elección de la medida más cercana al Bien en la práctica vital del hombre, esto es, para la felicidad. En el ejercicio de la técnica diairética, que permite la elección de lo más puro en lo impuro de la mezcla, lo inferior en la escala del ser se mezcla con lo auténtico, haciendo de la vida una existencia lograda sin desconocer el elemento de la afección, del placer como principio biológico<sup>33</sup>.

La elección de la medida apropiada requiere, sin duda, una ardua tarea de juicio, si bien en esto consiste el compromiso con el quehacer filosófico. En ello, convendrá no despreciar ciencia ni técnica alguna que pueda ser útil<sup>34</sup>, ni aun cuando pueda ser considerada por sí misma inferior o impura, «si cada uno de nosotros ha de encontrar cada vez aunque sea el camino a casa» y «si queremos que nuestra vida sea en alguna medida una vida»<sup>35</sup>. La salvaguarda última de esta elección, por la que la mezcla sea tal y no «un auténtico revoltijo, una verdadera desgracia para aquellos que la posean»<sup>36</sup>, debe aportar la proporción y la belleza en la excelencia de la prudencia, que se aplica a lo concreto, a la experiencia práctica<sup>37</sup>. El empleo de la ciencia para el desarrollo de la técnica —cualquier técnica— y el empleo de la técnica filosófico-matemática en todo orden de conocimiento para una ciencia auténtica<sup>38</sup> es el precepto más sabio para una vida buena. Y tanto si el esfuerzo que supone hacer uso de la técnica de la distinción es o no

<sup>28</sup> De reconocimiento y ajuste de la limitada capacidad humana que se asocia al cuidado del alma.

<sup>29</sup> *Protágoras*, 358c.

<sup>30</sup> *Filebo*, 22b.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 66a.

<sup>32</sup> La *diairesis* puede definirse como la técnica de análisis de lo uno y lo múltiple, de las divisiones y subdivisiones sucesivas de géneros en especies. Uno de los primeros atisbos de este método dialéctico se encontraría en Heráclito, cuando se refiere a los hechos «que yo voy describiendo, descomponiendo [*diaireon*] cada uno según su naturaleza y explicando cómo se halla», HERÁCLITO, fr. 1, en BERNABÉ, A. (2001): p. 129.

<sup>33</sup> *Filebo*, 35a ss.

<sup>34</sup> Cf. *Político*, 268d-e.

<sup>35</sup> *Filebo*, 62b-c.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 64d-e.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 65a ss.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 55d ss.

recompensado de manera definitiva<sup>39</sup>, hay una máxima que resta en todo momento incommovible: que «una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre»<sup>40</sup>.

### 3. Diálogo y consenso: segunda técnica y piedra de toque del conocimiento verdadero

En cualquier caso, el examen y la crítica —la criba, la distinción— del verdadero conocimiento, debido al carácter imperfecto del hombre, no se realiza suficientemente de forma aislada. Por este motivo, la búsqueda filosófica revela también su sentido como método *dialógico y dialogante*, ya que, por un lado, se realiza por medio del *logos* —«a la manera», «en la forma» o «a través de» la palabra— y porque implica, ante todo, una actividad compartida en la que todo hombre completa al hombre y en la que el avance de una de las partes en la palabra es efectivo, en último término, por la sucesión de intercesiones en una cadena ordenada de comunicaciones<sup>41</sup>.

El *logos* es, de este modo, «discurso verdadero que emerge del diálogo [...] El diálogo posibilita la condición para que aparezca lo verdadero, lo que se oculta detrás de lo falso, del *lógos* irreal»<sup>42</sup>.

Filosofar adquiere un carácter de compromiso apasionado con y hacia el conocimiento en el que destaca el descubrimiento de sus límites y que exige un considerable esfuerzo metódico en la búsqueda sincera del consenso, del acuerdo, del placer que conlleva la concordia<sup>43</sup>, incrementado, si cabe, por la feliz constatación de que uno mismo se enriquece en tanto que desarrolla sus propias inclinaciones racionales y comprende más ampliamente su vida.

En este orden ético del conocimiento, el verdadero discernimiento filosófico ayuda, en todo caso, a convivir con la conciencia de *límite*: de capacidad «limitada», por un lado, al tiempo que, por otra parte, insta a reducir con empeño —a limitar— la imprecisión que subyace en cierta medida a todo conocimiento. A partir de aquí, la definición estricta de *conocimiento* podría ser la de la conciencia máximamente reducida en cuanto a su imprecisión, y todo conocimiento —de algo— participaría, en mayor o menor medida, de este ideal real de conocimiento<sup>44</sup>. Pero, como hemos visto, la conciencia

<sup>39</sup> Cuestión ésta que, para Platón, puede que esclarezcamos sólo en el momento de la muerte.

<sup>40</sup> *Apología*, 38a.

<sup>41</sup> En *Político*, 277a, se indica que, en el proceso de la disquisición filosófica, la conclusión «no debe parecerse bien a ti solo, sino también a mí, en común contigo».

<sup>42</sup> PELÁEZ PÉREZ, C. E. (2001): p. 19. Para este autor, «El Filebo es el diálogo en cultivo, el cuerpo sanó por un alma que hace de su existencia el límite», *ibid.*, p. 23.

<sup>43</sup> El acuerdo es en los diálogos de Platón indicador del descubrimiento de una verdad. El *Critón* constituye un excelente testimonio de esto; en él, fórmulas de asentimiento del estilo de «Es evidente», «podría decirlo», «Así lo pienso», «Lo afirmamos», «Sea», «Me parece acertado lo que dices», «En efecto, permanece», no constituyen meros recursos retóricos, sino verdaderos e ineludibles peldaños para la consecuente progresión en el *logos* por mediación del acuerdo. A su vez, «en verdad, para quienes hacen algo en común es agradable el acuerdo», *Político*, 260b.

<sup>44</sup> Ponerle un límite al conocimiento no debe entenderse aquí, por tanto, en un sentido negativo, sino como una exigencia para el progreso en la capacidad epistémica del hombre. La disposición al conocimiento revela en esto su carácter liberador de la discordia, en tanto que posibilitadora del punto de equilibrio necesario para la convivencia y el acuerdo en el conocimiento.

máximamente reducida para la práctica vital se logra, en primer lugar, por medio de la penetración existencial de la naturaleza humana y por la asunción de que una hipotética resolución última del conocimiento implicaría seguramente la finalización de la vida misma para el hombre<sup>45</sup> y el inicio, si cabe, de un estado de existencia distinto y superior.

En cualquier caso, «El alma al detentar lo existente como un género de su constitución [con el cuerpo], halla en la mezcla la posibilidad del diálogo con ella misma, con lo otro y lo idéntico»<sup>46</sup>. El hombre adquiere, tras evidenciar su corporeidad, el reconocimiento necesario y la posibilidad de purificación para alcanzar su forma de ser más elevada. El diálogo se establece, pues, también, entre cuerpo y alma, y gracias a su oposición y discernimiento como entidades distintas<sup>47</sup>.

A sabiendas, ahora sí, de que es el hombre el ser «limitado» capaz de limitar en cierta medida el universo de lo ilimitado mediante una técnica filosófico-matemática, si hemos de hacer caso también en esto a Sócrates, el hombre, mientras vive, puede que sea ignorante y que viva en tanto que ignorante, pero también puede llegar a ser razonablemente sabio y dichoso gracias a la filosofía y a su técnica de distinción, pues el conocimiento se practica como arte de la vida<sup>48</sup>.

#### 4. Consecuencias del conocimiento filosófico para el ejercicio de la política. El lugar del sabio en la vida ciudadana

Después de todo, adquiere sentido la conocida advertencia a la entrada de la Academia: «No entre aquí quien no sea geómetra»<sup>49</sup>, así como la progresiva profundización en la mística pitagórica del número y de la medida platónica.

<sup>45</sup> Es el conocido sentido de la filosofía como *meditatio mortis*. De hecho, según Platón, el filósofo, en su momento de plenitud, se encuentra por fin dispuesto para la muerte, *Fedón*, 67c-68b.

<sup>46</sup> PELÁEZ PÉREZ, C. E. (2001): p. 21.

<sup>47</sup> El pensamiento, a través del diálogo, funciona como un *pharmakon*, que a un tiempo es veneno y remedio, pues propicia tanto la evidencia de la propia ignorancia como la comprensión necesaria para una convivencia pacífica y satisfactoria, esto es, la inteligencia adecuada para actuar bien atendiendo a unos condicionantes existenciales dados.

<sup>48</sup> El sabio sabe practicar el conocimiento. Se pueden destacar numerosas referencias a la relación indisoluble entre el saber y el saber hacer en los *Diálogos* de Platón —el saber hacer del médico, *Fedro*, 268c, el del gimnasta, *Critón*, 47a-c, el del navegante, el tejedor, el político—, de manera que el sabio se asocia habitualmente al experto y, de este modo, el conocimiento al arte, a la demiurgia, paradigma fundamental para la posibilidad del conocimiento del mundo en el *Timeo*. Asimismo, cabe recordar el carácter de utilidad que adopta la virtud en Platón, *Menón*, 88c-d. En Jenofonte, la utilidad se une además claramente a la belleza y a la bondad, hasta el punto de poder juzgar lo bello y bueno por su grado de utilidad, *Recuerdos de Sócrates* III, 8, 7-10; *Banquete* V, 5-7. Todo esto no nos debe extrañar si pensamos en la definición que posteriormente hará Aristóteles de la virtud: «Se ha de notar, pues que toda virtud lleva a término la buena disposición de aquello de lo cual es virtud y hace que realice bien su función; por ejemplo, la virtud del ojo hace bueno el ojo y su función (pues vemos bien por la virtud del ojo); igualmente, la virtud del caballo hace bueno el caballo y útil para correr, para llevar el jinete y para hacer frente a los enemigos. Si esto es así en todos los casos, la virtud del hombre será también el modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza bien su función propia», *Ética nicomáquea*, II, 6.

<sup>49</sup> Esta lema clásico del platonismo nos la transmite Aelio Arístides, orador y escritor griego del siglo II, añadiendo que su sentido era el de que no entrara nadie que no fuera justo, «pues la geometría investiga la igualdad y la justicia», cf. SAFFREY, H. D. (1968).



La geometría es lo afín al límite, en el sentido de orden y de justicia. Ya en el *Gorgias*, Sócrates advierte a Calicles de la siguiente forma:

«Dicen los sabios, Calicles, que al cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobiernan la convivencia, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia, y por esta razón, amigo, llaman a este conjunto «cosmos» (orden) y no desorden y desenfreno. Me parece que tú no fijas la atención en estas cosas, aunque eres sabio. No adviertes que la igualdad geométrica tiene mucha importancia entre los dioses y entre los hombres; piensas, por el contrario, que es preciso fomentar la ambición, porque descuidas la geometría»<sup>50</sup>.

Todo esto tiene, por supuesto, algunas importantes consecuencias para el ejercicio de la política. En la *República*, Platón ya había iniciado, en cierta manera, una «matematización» ideal del Estado, ideal que continuará concretando en algunos diálogos posteriores, especialmente en el establecimiento de la figura del *Político*.

A pesar de su tono más bien seco, áspero, o quizás precisamente por esto, en el *Político*, Platón abandona en gran medida el mito para dedicar su labor prospectiva al ordenamiento de la *polis* y de las funciones y características ideales del estadista de acuerdo con los dictámenes racionales de un arte de la medida, de la técnica de separación dicotómica de las partes afín al arte de tejer —en este caso, como sistema, entretejer la urdimbre política<sup>51</sup>.

La justa medida se reconoce, en todo momento, como el criterio básico —sin el cual no pueden existir las artes, la existencia de las cuales confirma efectivamente la norma<sup>52</sup>. Sin embargo, pese a que al comienzo de su discurso, retornando por un momento al mito, funde en el origen la intervención rectora de Cronos como rey del mundo<sup>53</sup>, y aun cuando allá en el *Timeo* postule la regularidad de la materia organizada geoméricamente por la intervención de un demiurgo ordenador, tampoco puede dejar de reconocer Platón los trastornos ocasionados por el movimiento —a veces abandonado— del mundo, puesto que ser corpóreo<sup>54</sup>. Asimismo, tampoco puede negar que, pese a que emplee la ciencia y la justicia con miras a conservar íntegra la ciudad, como la única recta forma de gobierno<sup>55</sup>, entre los hombres no existe rey ideal<sup>56</sup> y las formas de gobierno se van sucediendo en la historia, sin que deba extrañarnos que las ciudades sufran muchos desastres, a pesar de que en su constitución sean naturalmente estables, como un barco cuando a veces naufraga<sup>57</sup>.

---

<sup>50</sup> *Gorgias*, 507e-508a.

<sup>51</sup> *Político*, 279c, 283a-d.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 283e-285b. «Lo que excede la naturaleza de la justa medida y lo que es excedido por ésta tanto sea en palabras como en hechos, ¿acaso no diremos que es en esto en lo que verdaderamente se diferencian muy bien entre nosotros los malos y los buenos», *ibid.*, 283e.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 269c.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 270a.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 293d-e.

<sup>56</sup> Cf. *ibid.*, 275b-c.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 302a-b.

En las *Leyes*, pese a su reconocida incomensurabilidad de estatismo —no dialogante— con el mundo<sup>58</sup>, parece que Platón se decide finalmente por el edicto autoritario de la norma escrita para todo ámbito de la vida ciudadana<sup>59</sup>.

Pero quizá porque el sabio<sup>60</sup>, al contrario que el auténtico ignorante, sabe cómo conducirse en la vida y, disponiendo de la capacidad diairética, discierne lo mundano en la conciencia de no poder desligarse de ello hasta la muerte, es consciente también de que en los asuntos humanos no hay ninguna verdad plenamente persuasiva a la que acogerse<sup>61</sup>.

En definitiva, parece que el motivo por el que Platón ha podido ser tildado de enemigo de la sociedad abierta<sup>62</sup>, fue haber desatendido por momentos, y aun con la mejor de las voluntades, la medida de la concreción humana de la técnica, deseando el valor de la matematización del discurso político más allá de sus límites no perfectamente definidos de aplicabilidad.

Sorprende que Sócrates, por su parte, se considerara «uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política y el único que lo practica en estos tiempos»<sup>63</sup>. Se puede decir, eso sí, que su máxima preocupación no eran tanto todos y cada uno de los asuntos de la política fáctica que le tocó vivir como la ciudad misma<sup>64</sup>. Política era, de este modo, la actividad para la que formaba a sus discípulos no más que haciéndolos mejores personas, según es su testimonio en la *Apología*<sup>65</sup>. Desde este punto de vista, la propuesta socrática debió ser la de construir, mediante el trato personal con sus conciudadanos, un espacio patriótico abierto en el que nadie pudiera creerse depositario de la verdad en contra de nadie y que impeliera íntimamente al esfuerzo conjunto por el bien de una comunidad de hermanada diversidad unida por la esperanza del consenso. La riqueza del *logos* aquí, en la tierra, puede que consista precisamente en esa verdad como proyecto común de diálogo, en una tal promesa de reconfortante apertura que, para poder ser puesta en marcha, precisa de una profunda e insistente crítica de las raíces de todo supuesto conocimiento, de una cura de la rigidez que lleva a la intolerancia, a la incomprensión, a la falsa sabiduría, al totalitarismo.

El aparente fracaso último de la razón epistémica en este mundo se compensa moralmente por la conciencia de la unidad de la naturaleza del hombre en su imperfección,

<sup>58</sup> *Ibid.*, 294c.

<sup>59</sup> La cuestión de la relación entre la *República* y las *Leyes*, debido a algunas aparentes contradicciones entre ambas posiciones, «no es extraño que se haya convertido en una de las más debatidas de todas las relacionadas con la exégesis platónica en los últimos dos siglos y que aún hoy lo siga siendo, tal como lo demuestra un reciente libro de Christopher Bobonich (*Plato's Utopia recast. Hois later ethics and politics*. Oxford, 2002)», LISI, F. L. (2003).

<sup>60</sup> Si es que de algún modo existe, y, en ese caso, seguramente como filósofo.

<sup>61</sup> Quizás también por esto ningún verdadero filósofo querría hacerse cargo del gobierno del Estado, *República*, 519b-521b, dispuesto en la tan difícil tesitura de tener que discernir y elegir, en el orden de lo relativo a la práctica vital, no sólo el bien propio, sino también la norma adecuada al bien general, en el que no cabe justicia idéntica para todos, *Político*, 294a-b.

<sup>62</sup> Parfraseando a POPPER, K. R. (1994).

<sup>63</sup> *Gorgias*, 521d.

<sup>64</sup> *Apología*, 36c.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 30b.

razón que hace inútil la disputa gratuita y, en suma, diluye el odio de posturas encontradas al mostrar la imposibilidad de arrogarse opiniones como verdades fraticidas.

Sabiduría, en sentido pleno, «se le debe otorgar sólo a los dioses»<sup>66</sup>, y en el límite de la sabiduría posible para el hombre puede que siga restando siempre Sócrates, quizá en aporía, pero junto al hombre concreto, sin desmerecer nunca el diálogo, sino potenciándolo y observándolo en un progreso posible de la comunidad sólo a partir del cambio personal con vistas a la propia felicidad, esto es, desde el ejercicio de la técnica en este margen, en buena medida impreciso, de *peras* y *apeiron* al que no concierne *Verdad* ni absolutización definitiva, sino trabajo constante, moderación y vida examinada.

## Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES (1985): *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, Gredos, Madrid.
- BERNABÉ, A. (2001): *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*, Alianza, Madrid.
- GOLDSCHMIDT, V. (1971): *Les dialogues de Platon*, P.U.F., París.
- GUTHRIE, W. K. C. (1992): *Historia de la Filosofía Griega V. Platón. Segunda época y la Academia*, Gredos, Madrid.
- JENOFONTE (1993): *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología*, Gredos, Madrid.
- LISI, F. L. (2003): «La relación entre la República y las Leyes», Comunicación-Seminario permanente de la SIFG, Madrid, consulta 12/01/06.
- PATOCKA, J. (1991): *Platón y Europa*, Península, Barcelona.
- PELÁEZ PÉREZ, C. E. (2001): «Aproximación al “Filebo” de Platón». *Revista de Ciencias Humanas*, nº 29, Universidad Tecnológica de Pereira, Sta. Fe de Bogotá, pp. 18-23.
- PLATÓN (1986): *Diálogos II: Gorgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón. Crátilo*, Gredos, Madrid.
- PLATÓN (1986): *Diálogos III: Fedón. Banquete. Fedro*, Gredos, Madrid.
- PLATÓN (1986): *Diálogos IV: República*, Gredos, Madrid.
- PLATÓN (1992): *Diálogos V: Parménides. Teeteto. Sofista. Político*, Gredos, Madrid.
- PLATÓN (1992): *Diálogos VI: Filebo. Timeo. Critias*, Gredos, Madrid.
- PLATÓN (2002): *Diálogo I: Apología. Critón. Eutifrón. Ion. Lisis. Cármides. Hipias Menor. Hipias Mayor. Laques. Protágoras*, Gredos, Madrid.
- POPPER, K. R. (1994): *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona.
- SAFFREY, H. D. (1968): «Ageômetrêtos mêdeis eisitô: une inscription légendaire», *Revue des Études grecques*, nº 81, pp. 67-87.

---

<sup>66</sup> *Fedro*, 278d.