

## LA JUSTA MEDIDA: ENTRE *POLÍTICO* Y *FILEBO*\*

MARÍA ISABEL SANTA CRUZ\*\*

**Resumen:** En este artículo trato de mostrar la diferencia entre el concepto de *tò posón*, la cantidad determinada o proporción matemática, válida en el terreno de las realidades cuantificables, y el concepto de *tò métrion*, la justa medida, válida en el terreno de las acciones humanas, no cuantificables. Argumento relacionando estos dos conceptos que aparecen en *Filebo* con los dos tipos de medida establecidos en *Político*: la que mide contrarios en su relación mutua y la que compara un par de contrarios con *tò métrion*, especificado como lo conveniente, lo oportuno y lo debido.

PALABRAS CLAVE: CANTIDAD, JUSTA MEDIDA, CONTRARIOS, *FILEBO*, *POLÍTICO*

**Abstract:** *In this paper I try to show the difference between the concept of tò posón, mathematical proportion, valid in the realm of quantifiable realities, and the concept of tò métrion, the due measure, valid in the realm of not quantifiable human activities. My argument connects these two concepts from Philebus with the two types of measure discussed in Statesman: that which measures contraries in relation to each other, and that which measures a pair of contraries in relation to the due measure, i.e., what is fitting, the right moment, what is as it ought to be.*

KEY WORDS: QUANTITY, DUE MEASURE, CONTRARIES, *PHILEBUS*, *STATESMAN*

---

\* Versiones más breves de este trabajo fueron presentadas en el *VIII Symposium Platonicum*, Dublín, Irlanda, julio de 2007 y en el *XIV Congreso de Filosofía* de la Asociación Filosófica de México, Mazatlán, noviembre de 2007.

\*\* Universidad de Buenos Aires/CONICET, maritasantacruz@aol.com

En las páginas siguientes me propongo analizar una cuestión que considero crucial en el *Filebo*, uno de los últimos diálogos de Platón. Intentaré poner de manifiesto la naturaleza y el papel que Platón otorga en esta obra a un concepto que aparece claramente tematizado en escritos anteriores y que posee relevancia en el ámbito de las acciones humanas: el concepto de *tò métrion*, la justa medida. Argumentaré para tratar de mostrar que es posible hallar, al menos esbozada o sugerida, una diferencia entre ese concepto y otro que está vinculado con él, *tò posón*. Intentaré defender que, en el contexto del *Filebo*, tanto *tò métrion* como *tò posón* son presentados como el resultado de la imposición de un *péras* sobre un *ápeiron*, pero que mientras *tò posón* es la cantidad determinada o proporción matemática, válida en el terreno de las realidades cuantificables, *tò métrion*, en cambio, es la medida conveniente y oportuna, válida en el terreno de lo no cualificable. Para llevar adelante mi argumento explicaré el modo en que relaciono estos dos conceptos que aparecen en el *Filebo* con los dos tipos de medida que Platón establece en el *Político* (283c 3-284e 10). El primer tipo de medida, cuantitativa, correspondería en el *Filebo* a la cantidad determinada o proporción matemática (*tò posón*), mientras que el segundo tipo de medida, cualitativa, correspondería a la realización de la *justa medida* (*tò métrion*) en el ámbito de las acciones y experiencias humanas (ámbito al que pertenece la vida buena, objeto principal de la indagación del diálogo).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Deseo aclarar, de entrada y para hacer frente a muy posibles objeciones, que, en sus líneas generales, no adhiero a lo que se llama *la nueva interpretación de Platón*, cuyo origen puede hallarse en los monumentales trabajos de Konrad Gaiser y Hans Joachim Krämer, continuados por los así llamados representantes de las escuelas de Tubinga y de Milán. Huelga decir que en lo que respecta a los testimonios y autotestimonios sobre las doctrinas y su importancia para interpretar el contenido de los diálogos y el significado más amplio de la filosofía en Platón, los especialistas siguen debatiendo una cantidad de puntos problemáticos que tienen que ver, ante todo, con la legitimidad de los testimonios y de la tradición indirecta, y, especialmente, con su valor en relación con los diálogos en general y con algunos diálogos en particular, sobre todo los tardíos. Ejemplo de ello es un punto central que se aborda en el presente artículo: el concepto de medida y de justa medida. Sin desconocer, por supuesto, la importancia capital de las contribuciones de los intérpretes

## I

El texto del *Filebo*<sup>2</sup> puede ser dividido en dos grandes secciones: la primera ofrece una serie de consideraciones de corte marcadamente dialéctico, mientras que la segunda nos presenta un tratamiento de carácter ético sobre el placer y la vida buena. Explicar la conexión entre esas dos secciones no es tarea sencilla y constituye un problema que ha sido objeto de diversas interpretaciones.<sup>3</sup> El tema ostensivo del diálogo, típicamente socrático, es la rivalidad entre placer y conocimiento. Placer y conocimiento aspiran, uno y otro, a ser el bien supremo para los hombres y ambos tienen sus respectivos defensores y detractores. Es importante destacar que el objeto de la indagación llevada a cabo en el diálogo no es el bien en general, sino el bien para los seres vivos (*agathòn [...] pàsi zóois*: 11b) y que los interlocutores acuerdan desde el principio que ese bien humano consiste en un estado y disposición del alma (*héxis* y *diáthesis*) y no en un bien externo como salud, belleza o poder (11d). El diálogo pone muy pronto en evidencia la necesidad de llevar a cabo un examen crítico de esos dos conceptos éticos fundamentales —placer y conocimiento— ya considerados y contrapuestos en diálogos anteriores, con el fin de determinar en qué consiste la vida buena.<sup>4</sup>

Sócrates se empeña en convencer a su interlocutor, Protarco,<sup>5</sup> de que tanto el placer como el conocimiento son, cada uno, una unidad que encierra en sí una pluralidad, y que discernir correctamente la multiplicidad en

---

de tendencia *esoterista* —a los que, sin embargo, hago referencia en más de una ocasión—, prefiero atenerme al contenido de los diálogos y evito leerlos desde esa perspectiva.

<sup>2</sup> Para citas y referencias del *Filebo*, seguimos la edición de John Burnet. En el caso del *Político*, la edición es la de E. A. Duke *et al.*

<sup>3</sup> Sobre este punto puede verse, por ejemplo, Hampton, 1990: 1-12.

<sup>4</sup> Para un estudio detallado del tratamiento que hace Platón del placer en diferentes diálogos, véanse Bravo, 2003 y Bossi, 2008.

<sup>5</sup> Sócrates presenta, de entrada, a Protarco como defensor de la tesis de Filebo, para quien el placer y todas las afeciones que le son vecinas constituyen el bien humano, y como encargado de combatir la tesis de Sócrates, según la cual son superiores sabiduría, inteligencia, memoria y todo cuanto le está emparentado (11a-c).

la unidad exige como paso preliminar revisar un problema de carácter metodológico. Así, la discusión previa sobre el placer y el conocimiento (11a-14a) conduce a la presentación de una cuestión metodológica a propósito de lo uno y lo múltiple (14b-20b).

Luego de haber logrado que Protarco admita la necesidad de examinar el tipo de unidad y de multiplicidad que corresponden tanto al placer como al conocimiento, Sócrates da un paso más: es preciso abordar el problema de la unidad y de la multiplicidad en general, para lo cual apela a un método de división, explicado entre 14b y 20b.

El método que Sócrates recomienda y que presenta como “regalo de los dioses a los hombres” (*theôn mèn eis anthrôpous dôsin*, 16c 5) es un método dialéctico, en el que introduce el par de conceptos *péras-ápeiron*, los cuales más adelante tendrán un papel de suma importancia en el diálogo. El método incorpora los procedimientos de reunión y de división. Tales procedimientos ya habían sido planteados en diálogos anteriores (*Fedro*, *Sofista* y *Político*), pero ahora Platón los describe de un modo bastante más complejo y riguroso.<sup>6</sup> Las dificultades que encierra

---

<sup>6</sup> No me detendré en la caracterización del método dialéctico, pues no es relevante para mi argumento, como sí lo es para aquellos intérpretes que, enrolados en la línea esoterista, conectan de modo estrecho el método dialéctico con la medida. Para los principales tipos de interpretaciones que se han hecho de este pasaje, véanse Gosling, 1975: 153-181 y Löhr, 1990: 101-193. Puede decirse que no hay una especificación precisa del método, sino una presentación general de sus exigencias, porque el criterio para la adecuada aplicación del método depende del experto en cada arte. Lo importante es que en las divisiones no debe haber omisiones y se debe obtener la cantidad precisa de las subdivisiones. *Cfr.*, por ejemplo, Frede, 1993: xxv. Para Hackforth, 1945: 26, *Fil.* 16-17 explica el procedimiento de división y luego 17-18 es un intento confuso de ilustrar ese método. J. R. Trevaskis (1960), en cambio, contra la gran mayoría de los intérpretes, considera que en este pasaje no está en juego el método de división. Uno de los argumentos que ofrece es que los tres ejemplos de 16-17 no ilustran los procedimientos de reunión y división, sino que el énfasis está en una clasificación graduada y no en el concepto clase que en última instancia se menciona. Así, desde su punto de vista, *Fil.* 16-17 no tiene que ver con la división, sino con la clasificación en su aspecto más general y lo importante es que Platón aquí encara intermediarios de algún tipo entre Formas e individuos.

han llevado a más de un especialista<sup>7</sup> a pensar que Platón ha integrado este *excursus* sobre el método sin preocuparse por la función que pudiera cumplir en el conjunto del diálogo.<sup>8</sup> En todo caso —y no discutiré este punto— el método no llega al resultado que podría esperarse.<sup>9</sup>

En la conversación que sigue a la descripción del método, Sócrates argumenta en favor de que la vida buena no es la del placer, pero tampoco la del ejercicio del puro pensamiento o del conocimiento, pues el placer también entra en su definición. Así, ni placer ni conocimiento pueden bastarse a sí mismos: la vida buena es una vida mixta, la única que conviene a los seres humanos. Admitido esto, queda aún por decidir cuál de esos dos ingredientes de la mezcla merece la prioridad.

En 23b comienza una sección, quizá la más desconcertante del diálogo, difícil de comprender tanto por sí misma como por la función que cumple en la argumentación y su conexión con las otras partes del diálogo. En 23c, Sócrates introduce los cuatro *géneros*, no sin haber señalado las dificultades de la argumentación subsiguiente. Dice, en efecto, que será una *larga discusión* (*sykhnoû lógou*), nada fácil por el momento (*skhedòn dè oudè rhadíou pány ti nún*) y que habrá de servirse de *otra*

---

<sup>7</sup> Cfr., Striker, 1970: 9, para quien este pasaje, así como el posterior 23-27, que trata de los cuatro géneros, no están conectados con el resto y constituyen dos *excursus* metodológicos. Para una interpretación contraria, cfr., Migliori, 1993: 70 y ss., para quien en este pasaje se plantea el problema de cómo pueden subsistir en una misma realidad predicados opuestos como uno y múltiple, habida cuenta del tratamiento inmediatamente precedente que ha puesto en evidencia la imposibilidad de hablar de modo unitario de realidades que presentan una acentuada diversidad, tales como el placer y la ciencia. Añade Migliori que el pasaje tiene el fin de aclarar en qué consiste esa paradoja, a partir de ejemplos elementales cuyo fin es ilustrar en qué *no* consiste el problema, puesto que Sócrates señala que las verdaderas cuestiones son otras.

<sup>8</sup> Toda esta primera parte del diálogo, consagrada al problema metodológico, es considerada por Frede, 1993: XIII-XV, quien llama *purgatory* a esta sección, dialéctica y metafísica a la vez.

<sup>9</sup> Cfr., 20b: Sócrates desiste de aplicar el método para analizar placer y conocimiento y elige otro camino, apelando al recuerdo de ciertos discursos que alguna vez oyó, según los cuales el bien no consiste ni en el conocimiento ni en el placer, sino en un tercer tipo de vida superior a ambos. Sobre las posibles razones que explican este brusco cambio en el desarrollo del diálogo, véase Hampton, 1990: 36-38.

*máquina de guerra (álles mekhanés)* y de otros proyectiles, aunque algunos puedan ser los mismos. Fija un nuevo *punto de partida (arkhé)* y afirma que puede dividirse la totalidad de las cosas que existen actualmente en el universo (*pánta tà nûn ónta en tô pantí: 23c 4*)<sup>10</sup> en dos, o si se quiere en tres. La primera división efectuada es entre lo ilimitado (*ápeiron*) y el límite (*péras*), un par que ya se había introducido en 16c a propósito del método dialéctico de división y subdivisión. A estas dos primeras clases o géneros (*tôn eidôn tà dúo: 23c 12*) se añade un tercero, constituido de la mezcla de los otros dos (*hén ti symmisgómenon: 23d 1, symmeíxeos: 23d 7*) y, por fin, como cuarto género, la causa (*aitía*) de la mezcla (23d 7).<sup>11</sup>

La cuádruple división de *la totalidad de las cosas que existen actualmente en el universo* no es fácilmente conciliable con el método divino antes descrito, a pesar de la mención en ambos casos de *péras* y *ápeiron*, que son probablemente *esos ciertos proyectiles que pueden ser los mismos*. Además, y desafortunadamente, los términos *péras* y *ápeiron* parecen estar empleados en los dos pasajes con significados diferentes.<sup>12</sup> Tal como Platón la presenta, la cuádruple división parece ser la ontológica más general posible, con la cual en este punto la discusión adquiere un cariz no restringido a lo metodológico.

<sup>10</sup> Gabriela Carone (2005: 85) argumenta para probar que la sección 23c-31a y la cuádruple clasificación son de carácter cosmológico y sostiene que el Todo designa el universo sensible y no incluye las Formas. Insiste en el *nûn*, que, desde su punto de vista, refiere a objetos de nuestra experiencia presente que admiten determinaciones temporales. Otros autores, en cambio, piensan que el Todo incluye las Formas. De esta opinión es, por ejemplo, Migliori (1993: 161) y, desde una perspectiva diferente, Sayre (1983: 161 y ss.), para quien las Formas son un tipo de realidad mixta, de acuerdo con esta clasificación.

<sup>11</sup> Protarco pregunta entonces si no habría que agregar un quinto género, cuyo papel fuera el de operar una *diákrisis*, pero Sócrates sostiene que, por el momento, no es necesario, lo cual sugiere que no excluye por completo este quinto género, sino que difiere su tratamiento porque no resulta relevante para la argumentación. Cfr., Mazzarelli (1975: 60-61).

<sup>12</sup> Según Oliver Letwin (1981) *péras* y *ápeiron* no están empleados de modo consistente a lo largo del diálogo. Cfr., Benitez, 1989: 63-65, Frede, 1993: XXXVIII. Para una interpretación diferente cfr., Gosling 1975: 186-206. Para la consideración de este pasaje como una aplicación del *método divino*, véase Delcomminette, 2006: 201 y ss.

Tras la enumeración de los cuatro géneros, Sócrates propone analizar los dos primeros:

Comencemos por escoger (*dielómenoî*) tres de entre los cuatro, y considerando que dos de ellos se escinden y dispersan cada uno en una multiplicidad, reuniéndolos (*sunagagóntes*) nuevamente a uno y al otro en una unidad, intentemos comprender cómo cada uno de ellos es de algún modo uno y múltiple (*hèn kai pollá*). (23e 3-6)

Se inicia así el examen del *ápeiron* para mostrar cómo —al igual que el límite y el mixto— él es tanto múltiple como uno. El *ápeiron* comprende todo cuanto es ilimitado o indeterminado. En ese género entra todo lo que no tiene medida ni grado definido en sí mismo, todo lo que es susceptible de más y de menos (24e-25a), más y menos que impiden alcanzar o realizar un fin, un término, un *posòn hékaston* o un *métrion* (24c-d). El primer ejemplo que da Sócrates es el de más caliente y más frío, que son *ápeira* porque no tienen un límite (*péras*) ni un fin (*télos*). Su indeterminación se debe a la presencia en ellos del más y del menos (24e 7-25a 5). Pero hay otros términos que no son comparativos, tales como el suavemente y el fuertemente (24c 1-2), lo rápido y lo lento, lo agudo y lo grave (26a 2), que encierran en sí mismos la contrariedad —que es la fundamental— del más y del menos (*mállon te kai hétton*).<sup>13</sup> Es precisamente esta característica —el acoger el más y el menos— la que es común a todas las especies de *ápeiron* y constituye así la unidad de este género buscada por Sócrates.<sup>14</sup> El *ápeiron* es, entonces, la clase de todos

<sup>13</sup> Es un punto problemático si Platón está aquí haciendo referencia a ítems lingüísticos o extralingüísticos. Me inclinaría a pensar que en este contexto Platón no está estableciendo una clara separación entre el plano de los términos y el de su referencia y que probablemente está aludiendo a ítems lingüísticos que se corresponden con ítems no lingüísticos y los nombran.

<sup>14</sup> Sobre el empleo y significación de los comparativos, *cfr.*, Waterfield, 1980 y la crítica que hace Delcomminette, 2006: 351. Neil Cooper (1968: 12-13), quien conecta *Filebo* con *Político* para mostrar los motivos éticos que llevan a Platón a reconstruir el significado de la palabra *bueno* de un modo filosóficamente provocativo, sostiene que Platón, para decir que algo es cuestión de grados, dice que admite el más y el menos. Cooper hace una

los pares de predicados contrarios que se excluyen mutuamente y admiten una gradación, tales como caliente-frío, que constituyen un *continuum* infinitamente divisible. En estos pares, uno de los contrarios ha de ser siempre pensado en referencia al otro. Y que los contrarios son indisolubles es un hecho reforzado por el empleo casi sistemático del dual (24b 1 y 2; b 8; c 2, 3, 5, 6, 7; d 3).

El *péras* es el límite, “lo igual, la igualdad y luego, después de lo igual, el doble y todo cuanto es como un número con respecto a otro número, o una medida con respecto a otra medida” (25a 7-b 1).<sup>15</sup> La imposición del *péras* sobre el *ápeiron* suprime el más y el menos y da nacimiento a un tercer género, mezcla de los dos primeros, que es una *ousía meikté y gegeneméne* (27b 8-9).

Lo igual, lo doble y todo lo que está comprendido en *tò péras* ponen fin a la oposición mutua de los contrarios introduciendo en ellos una medida (*métron*). Pero debe subrayarse que allí donde están presentes el más y el menos, impiden una cantidad determinada (*tò posón*), pero impiden también una justa medida (*tò métrion*). Vale la pena citar el pasaje, que es, desde mi punto de vista, crucial, pues en él *tò posón* y *tò métrion* no están tomados como sinónimos sin más:

En efecto, como lo decíamos hace un momento, si en lugar de hacer desaparecer la cantidad determinada la dejaran instalarse, a ella y a la justa medida, allí

---

distinción entre tres clases de pares de opuestos: 1) los que son mutuamente excluyentes y no admiten ninguna comparación (por ejemplo, *par* e *impar* aplicado a los números); se los puede llamar términos “o/o”; 2) los que admiten, ambos, comparación (por ejemplo, *caliente* y *frío*); los usamos para dividir escalas, que se ordenan según una relación asimétrica transitiva de la forma *ser más R que*. Así no es accidental que Platón hable indiferentemente de lo Más grande y lo Más pequeño como de lo Grande y lo Pequeño (como en *Político* 283c 8), refiriéndose con esos términos a toda la escala, a saber, Tamaño; 3) los *pares asimétricos*, por ejemplo, recto y curvo, perfecto e imperfecto, correcto e incorrecto; usualmente, un miembro del par admite comparación y el otro no. Se puede dar sentido a la forma comparativa del primero como conversa de la forma comparativa del segundo y así puede darse sentido a expresiones tales como *más correcto* o *más recto*.

<sup>15</sup> Lo igual, la igualdad, etcétera, no son las cosas que admiten propiedades opuestas, sino las propiedades opuestas que las cosas reciben. *Cfr.*, Waterfield, 1982: nota *ad. loc.*

donde se encuentran el más, el menos, el violentamente, el suavemente, ellos mismos tendrían que abandonar el lugar en el que estaban (*mè aphanísante tò posón, all'eásante autó te kai tò métrion en tê toû mállon kai hêtton kai sphódra kai eréma hédra eggenésthai, autà érrei taúta ek tês hautôn khóras en hê enên*). (24c 6-d 2)<sup>16</sup>

La mezcla se define, entonces, como un género único constituido por toda la progenie de los otros dos principios.

Y bien, ese tercer género del que hablo, fíjate que lo considero como la unidad de todo lo que los otros dos generan: generación en vista de una realidad (*géné-sis eis ousían*), que se da a partir de las medidas realizadas [producidas] con el límite (*ek tôn metà toû pératos apeirgasménon métron*). (26d 7-9)<sup>17</sup>

La aplicación del límite sobre lo ilimitado es siempre la imposición de un *métron*, de una medida (26d), que vuelve a los contrarios conmensurables y armónicos (25d-26a) y da nacimiento a la mezcla. Aun cuando no se aceptara la distinción que encuentro entre *posón* y *métrion*, entre cantidad determinada y justa medida, hay que admitir que ni la una ni la otra pueden identificarse con el límite, como se ha pretendido, ni con el mixto. La medida no se identifica ni con el límite ni con el mixto, ya que esa imposición de medida con el límite se cumple por la intermediación de una causa, de una *aitía*. Es esta causa la que interviene para producir la medida cuando aplica el límite —que no es él mismo la medida— a lo ilimitado. Regresaré a este punto.

En efecto, a los tres primeros géneros (ilimitado, límite y mixto) hay que agregar un cuarto: la causa de la mezcla, sin la cual toda determinación de lo indeterminado se tornaría imposible. Está claro que la cau-

<sup>16</sup> Subrayo el *te kaí* que coordina *tò posón* con *tò métrion*.

<sup>17</sup> En este pasaje, en el que hay un problema textual, sigo a Burnet, quien, de acuerdo con BTW<sup>2</sup>, imprime *apeirgasménon* en genitivo plural, que modifica a *métron*. Krämer (1959: 160, nota 26) se adhiere a esta lectura. Diès, en cambio, elige, siguiendo W, *apergasménon*, que modifica a *géné-sis*, lectura adoptada por Jean-François Pradeau (2002) en su traducción. Sayre (2006: 159) traduce por “todo llegar-a-ser a partir de las medidas establecidas por el límite (*géné-sin eis ousían ek tôn metà toû pératos apeirgasménon métron*)”.

sa es una causa que produce algo (26e): *tò poiôûn* y *tò áition* coinciden. *Tò poióúmenon* y *tò gignómenon* también coinciden. Esta causa de la mezcla es el *noûs*. No trataré este punto, pero es preciso señalar que en todas estas discusiones el *noûs* es la razón humana que conoce y comprende conceptos (identificada al conocimiento, *epistéme*) y que realiza en cada caso la buena mezcla, y es también la inteligencia demiúrgica, productora de la estructura metafísica del universo. Al hacer referencia a ambos como *noûs*, Platón parece estar sugiriendo que la inteligencia humana está ligada de algún modo a la razón divina que ordena el universo.<sup>18</sup>

La función de la causa, esto es del productor, es generar la medida, o sea, determinar lo indeterminado aplicándole el límite y suprimiendo así la contrariedad del más y del menos, del exceso y del defecto. Es el productor quien elige y lleva a cabo la determinación apropiada en cada caso, el *métron*, según se trate de cosas cuantificables o de cosas cualificables. *Tò posón* y *tò métrion* son producidos ambos, con la imposición del límite, por una causa. La mezcla resulta en algunos casos de una cantidad determinada, mientras que en otros ella no resulta de ésta. Quiero sostener, en efecto, que Platón está admitiendo aquí dos tipos de *métron*: la cantidad determinada o proporción matemática y la justa medida.<sup>19</sup>

Esta distinción entre cantidad determinada y justa medida, que, por cierto, no aparece con toda claridad en el *Filebo*, puede ser leída e interpretada, desde mi punto de vista, a la luz de la caracterización, en el *Político*, de los dos tipos de medidas: la de contrarios en su relación mu-

---

<sup>18</sup> Esto se refuerza por el uso de los mismos términos *péras* y *ápeiron* en la sección epistemológica y en la metafísica. Parece sugerirse que la razón humana puede comprender la estructura del universo precisamente porque está conectada con la razón que creó u ordenó esa estructura. La labor demiúrgica no tiene que ver con la materia, sino que se trata de una inteligencia que crea universales concretos a partir de *ratios* y pares de predicados de universales abstractos.

<sup>19</sup> Beatriz Bossi (2007), cuyas valiosas sugerencias agradezco, ha señalado la diferencia entre *métron*, *métrion* y *symmetría*, y explorado las conexiones entre esos términos en el *Filebo*. Migliori (1993: 463-466), por su parte, puntualiza las diferencias entre mixto, medida e intermedio.

tua<sup>20</sup> y la que se conforma a “la realidad que es necesaria a toda producción (*tèn tês genéseos anankaían ousían*)” (238d 8-9) o *tò métrion*. Intentaré, pues, mostrar de qué modo relaciono en este aspecto el *Filebo* con el *Político*.

## II

*Tò métrion* es por cierto una noción medular en el *Político*, diálogo escrito sin duda después del *Sofista* —cuya continuación natural representa— y, con toda probabilidad, antes del *Filebo*.<sup>21</sup> El propósito ostensivo del diálogo es lograr una definición del arte de la política, que acaba siendo caracterizada, tras sucesivas aproximaciones y correcciones, por analogía con el arte del tejido; pero el tratamiento del tema político resulta admirablemente entretejido con cuestiones de orden ontológico, cosmológico y metodológico. De modo muy general, puede decirse que Platón comienza por exhibir un método de división dicotómica que acaba definiendo al político como pastor de un rebaño humano (257a-268d). A continuación, para poner de manifiesto los errores en los que ha incu-

<sup>20</sup> Sylvain Delcomminette (2005: 347 y 351) traduce por “la communauté de la grandeur et de la petitesse relativement l’une à l’autre” y critica a quienes interpretan la frase como “la participación (de las cosas) en el grandor y la pequeñez, una en relación con la otra”.

<sup>21</sup> En un artículo publicado en 1980, Waterfield (1980: 276-280) defiende la temprana datación de *Filebo* que, según él, junto con *Timeo*, debe ubicarse inmediatamente después de *República*. Su argumentación reposa especialmente en consideraciones doctrinales. Entre ellas recurre a un análisis comparativo de algunos elementos presentes en *Filebo* y en *Político*. Sostiene que en *Filebo* 24-26 hay cierta confusión en el análisis de algunos adjetivos, principalmente comparativos como *ápeira*, confusión que no se habría producido si el *Filebo* hubiera sido escrito después del *Político*. Cfr., Striker (1970: 56-57). Waterfield añade, retomando a Gilbert Ryle, que como un filósofo no puede pasar de claridad a oscuridad en un mismo punto, el *Filebo* debe preceder a *Político*. En su introducción a la traducción del *Filebo* (1982: 11), admite que la mayor parte de los estudiosos creen que el *Filebo* es uno de los últimos diálogos de Platón y, como duda de ello, no pretende convencer a los lectores de su propia tesis. Así, piensa que el diálogo puede ser leído y comprendido sin referencia a otros diálogos de Platón.

rrido el Joven Sócrates y corregir esa definición inicial, introduce un largo y bello mito sobre la reversión periódica del universo (268d-277a), tras el cual ofrece como modelo para caracterizar a la política como el arte de tejer, no sin antes definir en qué consiste un modelo o paradigma y cuál es su función (277a-283c). No es mi intención, dentro de los límites de este trabajo, detenerme en el análisis de esos tres métodos puestos en práctica en el diálogo —división, mito, paradigma—,<sup>22</sup> sino concentrarme en la sección que se inicia en 283b, dedicada a caracterizar el arte de medir y la justa medida.

En 283b, punto que constituye no sólo el centro material sino también dinámico del diálogo (Diès, 1966: XLIV), se introduce, como si se tratara de una digresión, que a menudo se toma erróneamente por tal, la cuestión del arte de la medida y de la justa medida.<sup>23</sup> El tema se presenta, de entrada, a propósito de los discursos que acaban de pronunciarse, pues el Extranjero, quien estima necesario justificar el hecho de haber dado una serie de rodeos e incurrido en digresiones aparentemente inútiles durante la conversación, señala la conveniencia de hallar un criterio que permita determinar si hay que elogiar o denostar la extensión mayor o menor de lo debido (*toû déontos*: 283c 5) en los discursos. Se admite la conveniencia, entonces, de abocarse a un examen de la longitud y de la brevedad en general y de todo lo que es exceso y defecto (*pásēs huperokhês te kai elleípseos*: 283c 11-d 1).<sup>24</sup> Con todo ello tiene que ver el arte de la medida (*metretiké*: 283d 1), que, tal como se dice inmediatamente, es doble. En efecto, en ella es preciso distinguir dos partes:

<sup>22</sup> Me he ocupado del tema en Santa Cruz, 1995.

<sup>23</sup> El *Político* en su conjunto bien podría ser tomado como una serie de variaciones en torno a la justa medida. Cfr., Davis, 1967: 320. Para un examen de esta noción, véanse Kucharski, 1960; Lafrance, 1995; Tordesillas, 1995 y Delcomminette, 2005.

<sup>24</sup> En el *Protágoras* (337c-338b) y en el *Fedro* (267b) la noción de *tò métrion* se aplica a la extensión de los discursos. En el *Político*, esta noción se toma en toda su riqueza y tiene un alto alcance ontológico Kucharski, 1971: 231-33. La expresión *exceso y defecto*, empleada dos veces en este inicio (una vez *huperbolén* y otra *huperokhé*, y poco después otra vez *huperbolé* en 285b 7-8) no aparece nunca más en el corpus, salvo en *Protágoras* 356a 2-3, donde se usa en un sentido no directamente relacionado con la medida. Cfr., Sayre, 2006: 140.

la primera es la que mide grandeza y pequeñez ateniéndose a sus relaciones mutuas; la segunda es la que se conforma a “la realidad que es necesaria a toda producción<sup>25</sup> (*tò dè katà tèn tês généseos anankaían ousían*)” (283d 8-9).<sup>26</sup> La primera corresponde al orden de la cantidad, la segunda al orden de la cualidad.

---

<sup>25</sup> Traduzco génesis por *producción* apoyándome en *Filebo* 27a, donde Platón dice explícitamente que entre *tò poióúmenos* y *tò gignómenon* hay sólo una diferencia nominal.

<sup>26</sup> La expresión presenta dificultades y ha sido traducida e interpretada de diferentes maneras. Así, mientras Diès, por ejemplo, traduce por “les nécessités essentielles du devenir”, Skemp, recurriendo a una perífrasis tal vez demasiado libre, vierte por “and another section concerned with their size in relation to the fixed norm to which they must approximate if they are to exist at all”. Entre otras traducciones cabe mencionar las de Delcomminette (2005: 347) “l’être nécessaire du devenir”, Waterfield “The division takes account [...] on the other hand on the fact that there does exist something which is a necessary prerequisite for qualities to occur”, Rowe: “the other [part correspond] to what producing things necessarily is” (*cf.*, 207, nota *ad. loc.*), Lafrance (1995: 96) “selon l’essence (nature, réalité) nécessaire du devenir”, Brisson y Pradeau (2003: 141) “et de l’autre [part] ce qui est réellement nécessaire à l’engendrement des choses”. Sayre (2006: 145) ha señalado la ambigüedad de esta expresión, que podría hacer referencia, o bien a la generación de la justa medida ella misma, o bien a la generación de las cosas que exhiben la justa medida. En sus respectivas traducciones, Diès, Rowe y Skemp se inclinan por esta segunda opción, mientras que —indica Sayre (nota 4)— Seth Benardete prefiere la justa medida misma y Benjamin Jowett oscila y traduce de diferente manera en 284d 6. Annas y Waterfield (1995: 44), por su parte, no menciona en 284d 6 la generación (y traduce por “against the phenomenon of due measure”). Sayre (2006: 145) traduce por “the inception of due measure” y sostiene que se trata de la justa medida que se hace manifiesta en los productos que son generados con arte. Se apoya para hacer su opción en 284a 5-b 2, que hace de la justa medida responsable de la producción (generación) de las cosas buenas y malas. Krämer (1959: 160) traduce la expresión por “das notwendige Sein des Werdens”, sostiene que ella se aclara ampliamente a partir de *Filebo* 26d, donde se caracteriza al tercer género mixto de *péras* y *ápeiron* como *génesis eis ousían ek tòn metà tou pératos apeirgasménon métron*, y remite también a *Filebo* 54c y a *Sofista* 219b, donde la esencia de toda *poíesis* se define de modo semejante. Para la determinación de *anagkaía* atribuida a la *ousía*, remite a *Timeo* 47e y 68e.

La primera medida es relativa y, como luego se dice, es el género de medida al que se refieren todas las artes que tienen que ver con números, longitudes, profundidades, anchos, espesores<sup>27</sup> (284e 4-5), esto es, aritmética, geometría y astronomía.<sup>28</sup> La segunda, en cambio, puede considerarse medida “absoluta” o “esencial” (Miller, 1980: 66), que no tiene ya que ver con la relación mutua entre los términos, sino con sus relaciones con la justa medida, τὸ μέτρion, que, como se especifica más adelante, es lo conveniente, lo oportuno, lo debido, y todo lo que se ubica en el medio entre los extremos (πρὸς τὸ μέτρion καὶ τὸ πρόπον καὶ τὸν κairὸν καὶ τὸ δέον καὶ πάνθ'hopósa eis τὸ μέσον apokísthe τὸν eschátton: 284e 6-8).<sup>29</sup> Esta segunda metrética permite, entonces, fijar una medida entre extremos que no son cuantificables. Y tal medida, propia de esta segunda metrética, no podría referirse entonces a la cantidad propiamente matemática: ella representa la media, no de cantidad, sino de cualidad.<sup>30</sup> Es por ello que, como se dice enseguida, sólo según la justa medida —cuya realización comporta, por cierto, dificultades (284a 9)— es posible distinguir entre buenos y malos (283e 5).<sup>31</sup> Lo oportuno, lo conveniente, lo debido —nociones que especifican aquello en lo que consiste la justa medida— deben ser tales siempre para alguien, para algo, en vistas de un fin determinado y en circunstancias precisas.<sup>32</sup> La atención de Platón

<sup>27</sup> Leo aquí, con Diès, *pakhútetas* (BW) y no la variante de T, *takhutêtas*, seguida en la edición de Burnet y en la de Duke *et al.*

<sup>28</sup> *Cfr.*, Lafrance, 1995: 94. Sin duda, Platón piensa en esas ciencias cuando emplea la expresión *sympásas tékhnas* (284e 4).

<sup>29</sup> Hay, sin duda, una ambigüedad en el pasaje, ya que no está explícito si lo que se halla en el medio entre los extremos es un miembro más de la serie o bien sirve como caracterización más general o como explicación de lo conveniente, lo oportuno y lo debido. Krämer (1959: 161) defiende esta última lectura. *Cfr.*, la observación de Miller (1980: 66 y 131, nota 55) sobre este pasaje y la crítica que formula a la interpretación ofrecida por Krämer.

<sup>30</sup> Lafrance, 1995: 95. Migliori (1996: 342 y ss.) considera que esta segunda metrética es de carácter ontológico-axiológico.

<sup>31</sup> Para una remisión a *Filebo* 64e, *cfr.*, Krämer, 1959: 160.

<sup>32</sup> Para la clásica relación entre *kairós* y *metrion*, *cfr.*, Guillaumaud, 1988. Para la vinculación entre *kairós* y la preocupación por la eficacia del actuar humano, *cfr.*, Trédé, 1992: 20.

—dado el contexto y propósito del diálogo— se centra en la segunda clase de medida: no se trata de una relación mutua entre contrarios, sino de una relación con una medida respecto de la cual las cosas pueden ser superiores o inferiores.<sup>33</sup>

El orden de las acciones humanas no es mensurable cuantitativamente. A diferencia de lo que sucede con aquellas cosas que son lo que son —esto es, grandes o pequeñas— en razón de sus relaciones mutuas, en las acciones humanas el ser *más* y *menos* no depende de sus relaciones mutuas, sino de su relación con un cierto y determinado patrón de medida,<sup>34</sup> que es la justa medida o *lo mesurado*. En el ámbito de las acciones humanas no puede pretenderse exactitud matemática ni cuantificación en general y, si se quiere hablar de algún tipo de exactitud, ella sería, paradójicamente, una exactitud variable, pues depende de cada caso.<sup>35</sup> Las acciones, en efecto, deben producirse y ser *evaluadas* según el criterio de la justa medida, esto es, según sean convenientes, oportunas, debidas. Y si se niega la posibilidad de la relación de lo grande y lo pequeño con la justa medida, se destruye inmediatamente la posibilidad de la existencia de todas las artes y de sus obras (284a y ss.). El Extranjero insiste en la necesaria interdependencia entre las artes y la justa medida: ellas se requieren mutuamente, no pueden darse las unas sin la otra. De la justa medida, en efecto, dependen las artes (284a 5: *tàs tékhnas*), tanto la política (284a 7: *politikén*; 284c 2: *politikón*) como el arte de los discurs-

---

<sup>33</sup> Cfr., Lafrance (1995: 95). Según Sayre (2006: 182), en cambio, no pueden distinguirse los dos tipos de medida según cantidad y cualidad, pues el primer tipo de medida, según su interpretación, compara contrarios entre sí, con independencia de que sean cuantitativos o cualitativos. Desde una perspectiva diferente, también Migliori (1996: 342 y ss.) sostiene que no corresponde trazar la distinción entre ambas metréticas en términos de cantidad y cualidad.

<sup>34</sup> Podría objetarse que *patrón de medida* tiene connotaciones cuantitativas y no parece inmediatamente comprensible en términos cualitativos. Empleo la expresión *patrón de medida* en un sentido más amplio, con el significado de *paradigma*, esto es, modelo o canon, por comparación con el cual deben considerarse los casos particulares para decidir en qué medida se acercan o se alejan de él.

<sup>35</sup> Como el justo medio de Aristóteles, que está, sin duda, prefigurado en el *Político*.

sos (283e 4: *en lógois*) y el tejido, actividades, todas ellas, que pertenecen al dominio de la praxis humana (284c: *perì tàs práxeis*).<sup>36</sup>

Varios puntos de interés deben señalarse:

- 1.- *Tò métrion* es un concepto que sólo tiene vigor en el ámbito de realidades en devenir, existentes en el tiempo, cosas sometidas a génesis, particulares. Y el tipo de génesis del que se trata (según los ejemplos dados por el Extranjero: artes, obras buenas y malas, discursos, arte de tejer y especialmente la política) son actividades propias de la praxis humana. Las realidades inmutables e invisibles —como son las Formas— no admiten *métrion*, tal como lo ponen de manifiesto las palabras mismas del Extranjero (*cfr.*, *tà gignómena*: 285a 2; *pánth'hopósa éntekhna*: 285a 3-4). No es fortuito, pues, que Platón aborde el tema de la justa medida en un diálogo consagrado al arte política así como a los discursos humanos, que corresponden al ámbito de la praxis.
- 2.- La justa medida es algo que en cada caso debe producirse (*pròs tèn toû metríou génesin*: 284c 1, 284d 6; *óntos gignómenon*: 283e 5). No es un patrón fijo ni inmutable; no es una Forma,<sup>37</sup> sino que se produce o se genera cuando una acción o un discurso la superan, son superados por ella o la realizan. No es algo estable, dado de una vez para siempre, sino que, por el contrario, en cada caso se produce de un modo diferente: nada puede ser conveniente, oportuno o debido, a

<sup>36</sup> Insistimos en que la justa medida rige en el ámbito práctico. Para Krämer (1959: 161-162; 244 y ss.), en cambio, a estas artes pertenece también la propedéutica dialéctica, tal como se presenta en las discusiones metodológicas anterior y posterior a este *excursus*. Krämer conecta también el medio con el método diairético, que es el que realiza, precisamente, la división correcta ateniéndose al medio. Pero en este punto, como en su interpretación en general —que tiene la desventaja de eclipsar la perspectiva especialmente práctica del tratamiento que en *Político* se hace de la justa medida— Krämer está siempre guiado por su postura básica frente a los textos platónicos y por su constante búsqueda de reconstrucción de una enseñanza oral separada de lo escrito.

<sup>37</sup> Miller, 1980: 66. *Cfr.*, Ferber, 1995: 68. La posición que adopta Guthrie (1978: 189-195) es diferente. En este punto Kucharski (1971: 249-254), siguiendo a Diès, sostiene que el plano ontológico al que corresponde la justa medida y el arte de la medida es el mismo que el plano del *mixto* del *Filebo*, que es aquel de la reunión de los contrarios.

menos que lo sea en determinadas circunstancias y en determinado contexto concretos.

- 3.- El Extranjero insiste en la necesaria interdependencia entre las artes referidas a actividades humanas y la justa medida: unas no pueden existir sin la otra. Y establece luego una comparación con el *Sofista* (242d-e): así como a propósito del sofista, para salvar el argumento se debió forzar al no ser a ser, así también, en el *Político*, para salvar el argumento se deberá forzar al más y al menos a tornarse conmensurables en relación con la justa medida (284b 6-c 4), tarea que se anuncia más difícil.<sup>38</sup>
- 4.- Puesto que en el ámbito de las acciones humanas no se puede pretender exactitud matemática, se deja de lado el examen de lo exacto en sí (*autò takribés*), que no responde al propósito de la indagación presente. Tras haber caracterizado las dos metréticas y haber establecido la correlación entre la existencia de las artes y la posibilidad de medir lo grande y lo pequeño en relación con la justa medida, el Extranjero remite la discusión para otro momento, diciendo “que será preciso un día lo que acaba de decirse para la demostración [o la exhibición] concerniente a la exacto en sí (*pròs tèn perì autò takribès apódeixin*)” (284c 8-d 2).<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Sobre el alcance del parangón entre *Sofista* y *Político*, véase Kucharski, 1971: 235 y 239-241. El paralelo es bastante particular, pues si en el *Sofista* nos hemos visto forzados a admitir que el no ser es, en *Político* no se trata de que nos veamos forzados a admitir la existencia de *tò métrion*, sino que tendremos que admitir que el más y el menos se tornan conmensurables entre ellos y en relación con *tò métrion*.

<sup>39</sup> No concuerdo con la interpretación ofrecida por Rowe (1995: 208, nota *ad loc.*) —seguida por Delcomminette (2005: 349)—, quien traduce por “la demostración exacta sobre ese tema”, donde “ese tema” es la justa medida. La remisión ha sido interpretada de diversas maneras por diferentes autores. Para Gaiser (1980: 57), por ejemplo, se trata de una explícita remisión a las doctrinas orales sobre los principios, mientras que para E. Wyler (1968: 36) el pasaje remite al *Parménides* y según Paul Friedländer (1969: 293) se trata de una referencia al diálogo *Filósofo* o de una anticipación del *Filebo* 64 y ss. Para Migliori (1996: 343-344), esta remisión es al *Filósofo*, nunca escrito, en el que esta temática debería *necesariamente* desarrollarse y que debió tratar la Medida en tanto tal,

- 5.- Dos problemas quedan sin respuesta en esta sección del *Político*: a) por qué el segundo tipo de medida es necesario para la existencia de las artes que tienen que ver con las actividades humanas, y b) por qué hay una dependencia de las artes respecto a la exactitud.<sup>40</sup>

### III

Regresemos ahora al *Filebo* y tratemos de acercarlo al *Político*. Se ha sostenido que puede establecerse una estrecha conexión entre el par ilimitado-límite del *Filebo* y los dos tipos de medida del *Político*. Lo ilimitado, cuya característica es la de incluir todos los contrarios que sólo pueden ser comparados entre sí, sería el equivalente de la primera medida, relativa, del *Político*. Y, por su parte, el límite, que produce una progenie en conjunción con lo ilimitado, sería el equivalente del segundo tipo de medida, *absoluta*, del *Político*, en tanto ella contribuye esencialmente a la generación al proveer medidas gracias a las cuales los contrarios se tornan determinados y así conmensurables entre sí.<sup>41</sup> A tales afirmaciones puede objetarse, a propósito de lo ilimitado, que la relación entre

---

ya que —sostiene siguiendo a Krämer— el Principio es la exactísima medida, una meta-medida, más allá aun de los números matemáticos. En tal sentido, Migliori afirma que el reenvío explícito a ese diálogo, cuya no escritura no es accidental sino necesaria, constituye una manifestación particularmente clara de la remisión a la tradición oral.

<sup>40</sup> Sayre (2006: 146) sostiene que para comprender este punto, que queda sin explicar, resulta de inestimable ayuda el *Filebo*. Piensa, además, que es posible que aquí se anticipe la discusión de la exactitud de las artes presente en *Filebo* 55e-59c. Indagar este asunto —añade— lleva al arte de la dialéctica, que en *Filebo* 57e-58e se revela como la más exacta de las artes y su exactitud tiene que ver con dividir según formas.

<sup>41</sup> Esta interpretación es la propuesta por Sayre (2006: 178-179), quien identifica seis formulaciones de la justa medida en *Político*. Sostiene que límite e ilimitado se mezclan para producir una progenie, pero ésta puede pertenecer a diversos dominios, con lo cual formas particulares de límite se mezclan con formas particulares de ilimitado para dar como resultado diferentes mixtos. En el caso de las acciones humanas, una forma central de límite es la justa medida, que marca la diferencia entre buenos y malos en ese dominio. Añade que en *Filebo* 24c 8 la justa medida se menciona como una forma de límite. Pero la

contrarios en lo ilimitado precede a la introducción de la medida, ya que donde hay más y menos hay siempre flujo y no puede haber cantidad determinada ni justa medida. Por otra parte, en lo que toca al límite, puede objetarse que él determina a lo indeterminado sólo por la acción de la causa, que es la que, aplicando el límite a lo ilimitado, produce e impone la medida. Así, contra la tesis que identifica lo ilimitado de *Filebo* con el primer tipo de medida del *Político* y el límite de *Filebo* con el segundo tipo de medida del *Político*, me inclino a pensar que el primer tipo de medida del *Político* es en el *Filebo* equivalente a la imposición de *tò posón*, la cantidad determinada, en el dominio de las cosas cuantificables, mientras que el segundo tipo de medida del *Político* se corresponde con el concepto de *tò métrion* presente también en el *Filebo*, esto es, la justa medida en el dominio de las cosas no cuantificables sino cualificables, como las acciones y afecciones humanas.

Tal como antes señalé, en el *Político* se deja sin examinar lo exacto en sí (*autò takribés*) porque no responde al propósito de la indagación que se está llevando a cabo. Aunque hay quienes han querido ver allí una posible alusión a las doctrinas no escritas, bien puede aceptarse, con algunos estudiosos<sup>42</sup> que la observación del *Político* es una suerte de anun-

---

justa medida no es la única forma de límite que remite al segundo tipo de medida del *Político*. En *Político* 284b 1 no aparece *métrion* sino *métron*, la medida en general, cuya preservación es condición para la producción de cosas buenas y bellas. Y luego se mencionan otras formas particulares de límite que deberían invocarse en otras circunstancias. Hay longitudes que son *adecuadas* para tipos particulares de discurso, tópicos que deben tratarse de modo *oportuno*, procedimientos *requeridos para* la indagación racional, etcétera. En resumen, concluye Sayre (2006: 178-179), “lo que esas consideraciones indican es que el ser que se dice necesario para la generación en *Político* 283d8-9 es el Límite en el sentido del *Filebo* y que hay varias formas de Límite que incluyen (pero no se limitan a) la justa medida presentada en las formulaciones de 2 a 6”.

<sup>42</sup> Tesis ya avanzada por Paul Natorp, sostenida por Delcomminette (2005: 350). Sayre (2006: 146) acerca el pasaje a lo que Platón dice de la exactitud de las artes en el *Filebo* 55e-59c. Sostiene que el examen del tema conduce al arte de la dialéctica, que en *Filebo* 57e-58e se presenta como la más exacta de las artes, cuya exactitud tiene que ver con la división según Formas. Migliori (1996: 340) considera que lo exacto en sí es una Forma.

cio programático del *Filebo* 55e-59c, donde el concepto de *akríbeia* se emplea con el fin de clasificar las ciencias.

Al igual que en *Político* y *Sofista*, en *Filebo* no se establece distinción entre *epistéme* y *tékhne*,<sup>43</sup> pero sí se traza una importante diferencia entre formas puras e impuras de conocimiento y entre las artes que trabajan por rutina y conjetura y aquellas que se sirven de formas precisas de medida (*Filebo* 55d y ss.). En todas las disciplinas el grado de precisión matemática determina su nivel de pureza. Si de todas las artes se eliminaran los elementos matemáticos (esto es, lo que ellas contienen de ciencia del número, de ciencia de la medida y de ciencia del peso), lo que de ellas quedaría sería muy pobre. “Lo que restaría después de esa exclusión sería, en efecto, usar conjeturas (*eikázēin*) y ejercer nuestros sentidos por experiencia y rutina (*empeiríai kaí tini tribê*)” (55e 1-6). Platón subraya la inferioridad de los aspectos puramente empíricos de las ciencias aplicadas, tales como el arte de la flauta. Hay grados de precisión y exactitud (*akríbeia*, *saphéneia*)<sup>44</sup> —y en consecuencia de verdad (*alétheia*)— entre las diferentes artes, pero también dentro de cada arte. Y la exactitud de cada arte depende del tipo de número y de medida de la que se sirva. Por lo demás, la correlación entre el grado de exactitud de las ciencias y la naturaleza de sus objetos es esencial (*Filebo* 57b y ss.). En efecto, las ciencias cuyo objeto adviene y perece son menos verdaderas que aquellas cuyo objeto permanece siempre enteramente el mismo por naturaleza.

En *Filebo* —como en *República* (522c-531c)— Platón también insiste en la necesidad de mantener a las matemáticas mismas libres de todo elemento empírico, pero establece una distinción entre dos tipos de matemáticas: una para el vulgo, la empírica y otra para los filósofos, la científica. La matemática vulgar, empírica, se ocupa de unidades desiguales (dos ejércitos, dos bueyes), mientras que la matemática superior se ocupa de unidades iguales (56d-e). Como bien sostiene Lafrance (1995:

<sup>43</sup> Sobre este punto, véase Sayre, 2006: 192-193.

<sup>44</sup> *akríbeian*: 56b 5; *akríbeías*: 56c 5; *akríbésteron*: 57c 3; *saphestéran*: 57b 6; *tò saphés*: 57c 1; *akríbeíai kaí alethéiai*: 57d 1-2; *saphéneian*: 57c 7; *akríbeís*: 57e 3; *tò saphès kaí takribès kaí to alethéstaton*: 58c 3; *akríbestéra*: 61d 8.

94),<sup>45</sup> no puede identificarse la segunda metrética del *Político* con las matemáticas superiores del *Filebo*. Los dos tipos de matemáticas distinguidos en *Filebo*, puesto que ambos trabajan cuantitativamente, desdoblan, por así decirlo, la primera metrética de *Político* y ninguna de ellas tiene que ver con el dominio de la cualidad, esto es, el de la acción humana y la producción artística y técnica.

Las ciencias del número y de la medida son más exactas que las otras, pero, sin embargo, por encima de ellas se encuentra la ciencia dialéctica (*he toû dialégesthai dúnamis*: 57e 6-7).

Es claro que cualquiera sabría de qué ciencia estoy hablando: la del ser, de la realidad verdadera y que se mantiene siempre idéntica a sí misma por naturaleza, todos cuantos poseen inteligencia, aunque sea poca, la consideran con mucho la más verdadera. (58a 1-5)

Sin duda, el arte de los filósofos, la dialéctica, es superior en exactitud y en claridad al de los no filósofos. Su objeto es *tò saphès kai tò akribès kai tò alethéstaton* (58c 2-3; *cfr.*, 61d-e). Pero al hombre no le basta el solo conocimiento de lo inteligible: una vez que posee las ciencias más altas, debe acoger todas las otras (62a-d). Todas las ciencias son admitidas, siempre y cuando se posean las que son exactas. Tomemos a un hombre —dice Sócrates— que comprende qué es la justicia en sí misma, que puede concebir todas las otras realidades inteligibles y tiene la capacidad de dar razón de ellas. ¿Tendrá suficiente ciencia si puede dar cuenta del círculo o de la esfera divinos en sí mismos sin saber qué es la esfera de los hombres y lo que son nuestros círculos? Y en la construcción de una casa, ¿podrá prescindir de servirse de otras reglas y de otros círculos? Y a ello deberá añadirse la música y otras técnicas llenas de conjetura y empíricas. Es preciso abrir la puerta a todas las ciencias “si queremos que nuestra vida sea en alguna medida una vida” (62c 3-4), tal como responde Protarco.

El placer no es la primera posesión valiosa; tampoco es la segunda, “sino que hay que sostener que el primer puesto le toca en cierto modo a

---

<sup>45</sup> Lafrance critica la interpretación de Georges Rodier, para quien la segunda metrética tendría por objeto la generación lógica de las Ideas.

la medida, a la justa medida y a lo oportuno y todo cuanto se le asemeja (*métron kai tò métrion kai kaírion kai pánta hopósa toiaûta khrè nomízein tinà hédion herêsthai*)” (66a. Sigo la edición de Diès). El texto está aquí corrupto: los manuscritos dan, después de *nomízein*, *tèn aídion herêsthai*, que comporta una laguna.<sup>46</sup> Aunque acepto que sea discutible, subrayo el uso del artículo *tò* delante de *métrion* y tomo los *kai* como epexegeticos, con lo cual sugiero que en este pasaje *tò métrion* aparece como una especificación del *métron* y *kaírion* estaría, a su vez, especificando —como en *Político*— a *métrion*. Este pasaje, junto al que cité al principio (24c-d, donde se menciona *tò posón* y *tò métrion*) son en los que me apoyo fundamentalmente para establecer una diferencia en *Filebo* entre cantidad determinada y justa medida, diferencia que, sin lugar a dudas, aparece explícitamente en *Político*.

En *Político* queda, sin duda, abierto el problema acerca de cuál es el criterio que permite decidir en uno u otro determinado caso —una acción, por ejemplo— si se ha realizado efectivamente la justa medida. En verdad, parece que *tò métrion* es un criterio de medida que no puede él mismo ser medido o evaluado. Aunque no esté dicho expresamente, las observaciones del Extranjero al terminar el desarrollo de la sección sobre la justa medida (283c-285c) parecen indicar que la producción de la justa medida exige el conocimiento de patrones absolutos —¿las Formas?,<sup>47</sup> ¿el bien?— así como el conocimiento del contexto en el cual han de ser aplicados. Así, podríamos decir que se está insinuando aquí que la corrección de las acciones y de los discursos —del político, por ejemplo— supone la instanciación de algún patrón absoluto, es decir, su acomodación al contexto concreto en el que se realiza.<sup>48</sup> La tarea del político

<sup>46</sup> Hay diversas tentativas de restauración del texto. Cfr., Delcomminette, 2006: 622, nota 13; Mazzarelli, 1975: 161, nota *ad loc.*; Gosling, 1975: 137-138; Hampton, 1990: 85, 124-125, nota 7; Hackforth, 1945: 139; Pradeau, 2002: 300, nota 320. Véase también la conjetura propuesta por Vancamp, 2002: *tèn ídion* (sc. *hédran*) *hidrústhai*.

<sup>47</sup> Sobre la disparidad de interpretaciones acerca de la presencia de las Formas en *Político*, cfr., Migliori, 1996: 334-340, quien para probar su tesis de la persistencia de la teoría de las Ideas en este diálogo lleva a cabo un análisis textual.

<sup>48</sup> Para Miller (1980: 66), se trata de la realización más plena posible de la Forma en los límites de un determinado contexto y, en tal sentido, la justa medida estaría llamada a llenar el abismo ontológico entre Formas y particulares.

perfilado en el diálogo consiste en producir, al organizar la ciudad, la justa medida. Pero la ciudad a organizar no es una ciudad ideal, sino una concreta, que se da en un contexto histórico determinado, cuyas condiciones el político debe conocer para poder así aplicar un patrón —generando una justa medida— en ciertas y determinadas circunstancias. Su obra de organización tiene así un carácter intermediario entre el orden de lo inmutable y el de lo mutable, propio del ámbito de lo humano.<sup>49</sup> Como se afirma en las páginas finales del *Filebo*, la medida es el mejor ingrediente de la vida buena. La buena mezcla exige el conocimiento y la realización de la medida.<sup>50</sup> Y para realizar la medida parece que es preciso conocer lo exacto en sí (¿la Forma?, ¿el Bien?), pero este conocimiento —como se observó— no es el único que se requiere cuando se trata de una vida humana, en la que nada es mensurable con exactitud matemática.

---

<sup>49</sup> Este aspecto parece ponerse en evidencia en un pasaje más adelante, donde el Extranjero (E.) debe justificar ante el Joven Sócrates (J. S.) que el verdadero político debe gobernar sin leyes (293 e). E. “—En cierto modo, es evidente que la función legislativa compete al arte real; lo mejor, sin embargo, es que imperen, no las leyes, sino el hombre real dotado de prudencia (*metà phronéseos*) ¿Sabes por qué? J.S. —¿Qué quieres decir? E. —Que la ley jamás podría abarcar con exactitud (*akribôs*) 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” (294a 6-b 6). El arte política consiste, no en la aplicación de formas absolutas que valgan para siempre, sino en la organización de la ciudad ateniéndose, en cada caso, a la conveniencia o inconveniencia (*enkairías te péri kai akairías*: 305d 3-4). El arte política supone, pues, tanto el conocimiento de patrones como el de la naturaleza de los agentes y del contexto en que llevan a cabo sus acciones.

<sup>50</sup> No comparto el parecer de aquellos intérpretes que, interpretando el diálogo a la luz de los testimonios de las doctrinas no escritas, consideran que la justa medida es la primera y fundamental manifestación del Uno-Bien, principio de orden y de realidad. Para una interpretación en esta línea, *cfr.*, Migliori, 1993: 465-466, por ejemplo.

## BIBLIOGRAFÍA

- Annas, Julia y Robin Waterfield (eds.) (1995), *Plato Statesman*, traducción de Robin Waterfield, Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press.
- Benitez, Eugenio (1989), *Forms in Plato's Philebus*, Assen/Maastricht, Holanda, Van Gorcum.
- Bossi, Beatriz (2008), *Saber gozar. Estudio sobre el placer en Platón*, Madrid, España, Trotta.
- Bossi, Beatriz (en prensa), "Platón y el diálogo entre los placeres y la inteligencia (a propósito de *Filebo* 62 d–67 b)", comunicación presentada en el *Congreso Influencia de las Éticas Griegas en la Filosofía Contemporánea*, Madrid, octubre de 2007.
- Bravo, Francisco (2003), *Las ambigüedades del placer. Ensayo sobre el placer en la filosofía de Platón*, Sankt Augustin, Alemania, Academia Verlag.
- Brisson, Luc y Jean-François Pradeau (presentación y traducción) (2003), *Platon. Le politique*, París, Francia, Flammarion.
- Burnet, John (ed.) (1901), *Platonis Opera*, vol. II, Oxford, Reino Unido, Oxford University Press.
- Carone, Gabriela (2005), *Plato's Cosmology and its Ethical Dimensions*, Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press.
- Cooper, Neil (1968), "Pleasure and goodness in Plato's *Philebus*", *Philosophical Quarterly*, vol. 18, núm. 70, pp. 12-15.
- Dancy, Russell M. (2007), "The limits of being in the *Philebus*", *Apeiron*, vol. 40, pp. 35-70.
- Davis, Morris (1967), "The *Statesman* as a political dialogue", *American Journal of Philology*, vol. 88, núm. 3, pp. 319-331.
- Delcomminette, Sylvain (2006), *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*, Leiden, Holanda, Brill.
- Delcomminette, Sylvain (2005), "La juste mesure. Étude sur les rapports entre le *Politique* et le *Philèbe*", *Les Études Philosophiques*, vol. 3, pp. 347-366.
- Diès, Auguste (1966), *Platon, Philèbe*, texto establecido y traducido por Auguste Diès, cuarta edición, París, Francia, Les Belles Lettres.
- Duke, E. A. et al. (eds.) (1995), *Platonis Opera*, vol. I, Oxford, Reino Unido, Oxford University Press.
- Ferber, Rafael (1995), "Für eine Propädeutische Lektüre des *Politicus*", en Christopher Rowe (editor, traductor y comentador), *Plato: Statesman*, Warminster, Reino Unido, Aris & Phillips, pp. 63-75.
- Frede, Dorothea (1993), *Plato: Philebus*, traducción, introducción y notas de Dorothea Frede, Indianapolis/Cambridge, Estados Unidos/Reino Unido, Hackett.
- Friedländer, Paul (1969), *Plato. The Dialogues. Second and Third Periods*, Princeton, Estados Unidos, Princeton University Press.
- Gaiser, Konrad (1980), "La teoria dei principi in Platone", *Elenchos*, núm. 1, pp. 45-75.

- Gosling, J. C. B. (traducción, notas y comentarios) (1975), *Plato Philebus*, Oxford, Reino Unido, Clarendon Press.
- Guillamaud, P. (1988), "L'essence du *kairos*", *Revue des Études Anciennes*, vol. 90, pp. 359-371.
- Guthrie, W.K.C. (1978), *Historia de la filosofía griega*, vol. V: *Platón, segunda época y la Academia*, traducción de Alberto Medina González, Madrid, España, Gredos.
- Hackforth, R. (1945), *Plato's Examination of Pleasure*, Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press.
- Hampton, Cynthia (1990), *Pleasure, Knowledge, and Being. An Analysis of Plato's Philebus*, Albany, Estados Unidos, SUNY Press.
- Krämer, Hans (1959), *Arete bei Plato und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg, Alemania, Universitätsverlag/Carl Winter.
- Kucharski, P. (1960), "La conception de l'art de la mesure dans le *Politique*", *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, pp. 459-480. Reimpresión en (1971), *Aspects de la spéculation platonicienne*, París, Francia, Publications de la Sorbonne, pp. 231-257.
- Lafrance, Yvon (1995), "Métrétique, mathématiques et dialectique en *Politique* 283 c-285 c", en Christopher Rowe (ed.), *Reading the Statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Alemania, Academia Verlag, pp. 89-101.
- Letwin, Oliver (1981), "Interpreting the *Philebus*", *Phronesis*, vol. 26, núm. 3, pp. 187-206.
- Löhr, Gerhard (1990), *Das Problem des Einen und Vielen in Platons "Philebos"*, Gotinga, Alemania, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Mazzarelli, Claudio (1975), *Platone, Filebo*, traducción y comentarios de Claudio Mazzarelli, Torino, Italia, Marietti.
- Migliori, Maurizio (1996), *Arte politica e metretica assiologica. Comentario storico-filosofico al Politico di Platone*, Milano, Italia, Vita e Pensiero.
- Migliori, Maurizio (1993), *L'uomo fra piacere, intelligenza e bene. Comentario storico-filosofico al Filebo di Platone*, Milano, Italia, Vita e Pensiero.
- Miller, Mitchel H. (1980), *The Philosopher in Plato's Statesman*, The Hague, Holanda, M. Nijhoff.
- Pradeau, Jean-François (traducción y presentación) (2002), *Platon, Philèbe*, París, Francia, Flammarion.
- Rowe, Christopher (1995), *Plato: Statesman*, traducción y comentarios de Christopher Rowe, Warminster, Reino Unido, Aris & Phillips.
- Santa Cruz, María Isabel (1995), "Méthodes d'explication et la juste mesure dans le *Politique*", en Christopher Rowe (ed.), *Reading the Statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Alemania, Academia Verlag, pp. 190-199.
- Sayre, Kenneth (2006), *Metaphysics and Method in Plato's Statesman*, Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press.

- Sayre, Kenneth (1983), *Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved*, Princeton, Estados Unidos, Princeton University Press.
- Skemp, Joseph Bright (traducción, ensayo introductorio y notas al pie) (1952), *Plato's Statesman*, Londres, Reino Unido, Routledge & Kegan Paul.
- Shiner, Roger (1974), *Knowledge and Reality in Plato's Philebus*, Assen, Holanda, Van Gorcum.
- Striker, Gisela (1970), *Peras und Apeiron. Das Problem der Formen in Platons Philebos*, Gotinga, Alemania, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tordesillas, Alonso (1995), "Le point culminant de la métrétique", en Christopher Rowe (ed.), *Reading the Statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Alemania, Academia Verlag, pp. 102-111.
- Trédé, Monique (1992), *Kairos: L'à-propos et l'occasion (Le mot et la notion d'Homère à la fin du ivème siècle avant J.-C.)*, París, Francia, Klincksieck.
- Trevaskis, J. R. (1960), "Classification in the *Philebus*", *Phronesis*, vol. v, núm. 1, pp. 39-52.
- Vancamp, Bruno (2002), "New light on an old crux: Plato's *Philebus* 66a 8", *Classical Quarterly*, vol. 52, pp. 288-390.
- Waterfield, Robin (1982), *Plato: Philebus*, traducción con introducción, Londres, Reino Unido, Penguin Books.
- Waterfield, Robin (1980), "The place of the *Philebus* in Plato's dialogues", *Phronesis*, vol. 25, pp. 270-305.
- Woodruff, Kendal M. (2007), "Plato's different device: reconciling the one and the many in the *Philebus*", en Gary Alan Scott (ed.), *Philosophy in Dialogue. Plato's Many Devices*, Evanston, Estados Unidos, Northwestern University Press, pp. 152-173.
- Wyler, E. (1968), "The *Parmenides* is the *Philosopher*", *Classica et Mediaevalia*, vol. 29, pp. 27-39.

**María Isabel Santa Cruz:** Es doctora en Historia de la Filosofía por la Universidad de París I-Sorbonne. Profesora titular consulta de Filosofía Antigua, directora del Instituto de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires e Investigadora Superior del CONICET (Argentina). Es miembro del Comité Ejecutivo de la *Internacional Plato Society*. Ha publicado en Argentina y otros países numerosos trabajos —libros y artículos— sobre temas de filosofía antigua, en especial Platón y Plotino. Ha participado en numerosos encuentros internacionales de la especialidad y ha dirigido y dirige proyectos de investigación, becarios y tesis de doctorado.

D. R. © María Isabel Santa Cruz, México D.F., julio-diciembre, 2009.