

<https://doi.org/10.21555/top.v720.2935>

Defining the Statesman by Thinking of the
Dialectician? Notes on the Capabilities of
Paradeigmata in Plato's *Statesman*

¿Definir al político pensando en el dialéctico?
Notas acerca de las capacidades de los
paradeigmata en el *Político* de Platón

Lucas Álvarez
Universidad de Buenos Aires
Argentina
lucasmalvarez@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-7571-6941>

Recibido: 28 - 08 - 2023.
Aceptado: 21 - 01 - 2024.
Publicado en línea: 19 - 02 - 2025.

Cómo citar este artículo: Álvarez, L. (2025). ¿Definir al político pensando en el dialéctico? Notas acerca de las capacidades de los *paradeigmata* en el *Político* de Platón. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 72, 41-66. <https://doi.org/10.21555/top.v720.2935>.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

In the framework of the discussion about the potential identification of the statesman with the philosopher in the post-*Republic* Platonic dialogues, this paper focuses on the approach proposed in *Statesman*. Specifically, it focuses on the use of a methodological resource, *parádeigma*, to which the interlocutors appeal to define the statesman. In this sense, we contribute to the discussion by identifying a series of contact points that unite the characterization of the statesman with that of the philosopher-dialectician that emerges in Plato's late works.

Keywords: Plato; statesman; *paradeigma*; philosopher; dialectics.

Resumen

En el marco de la discusión en torno a la eventual identificación del político con el filósofo en los diálogos platónicos post-*República*, en este trabajo nos concentramos en el enfoque propuesto en *Político*, puntualmente en el uso de un recurso metodológico (el *parádeigma*) al que apelan los interlocutores para definir al político. En ese sentido, contribuimos a la discusión identificando una serie de puntos de contacto que unen esa caracterización del político con la del filósofo-dialéctico que emerge en la obra tardía de Platón.

Palabras clave: Platón; político; *parádeigma*; filósofo; dialéctica.

Examina esto, ¿qué otra cosa es soñar sino que uno, ya sea dormido o despierto, tome lo que es semejante a algo no como semejante sino como aquello mismo a que se asemeja?
(*Resp. V*, 476c1-5)

En el libro V de *República*, frente a la opinión inveterada y a pesar de la ola de carcajadas y desprecio que pudiera generar, Sócrates expone la pieza clave de su proyecto: el gobierno de los filósofos. Allí advierte que “a no ser que los filósofos sean reyes de la ciudad, o los que ahora llamamos reyes y señores filosofen” (*Resp. V*, 473d4-5) no habrá fin para los males en las ciudades.¹ Siendo esa una piedra basal de su proyecto político, muchos se han preguntado si Platón respeta esa advertencia o la termina descartando en los diálogos considerados posteriores a *República*. Algunos intérpretes entienden que, en *Político*, aunque no explícitamente, Platón reconfirma esa posición, pues el gobernante caracterizado a lo largo de la discusión debe poseer el mismo tipo de conocimiento del filósofo, razón por la cual uno y otro se fusionan (cfr. Klein, 1977, p. 200). Otros comentaristas juzgan que, en ese diálogo tardío, el gobernante no es identificado con un filósofo (que preferiría estar haciendo filosofía), sino con un mero gestor político cuya pericia consiste en la capacidad de orquestar las actividades de otros expertos, y aunque el diálogo comience con el problema de la distinción entre el sofista, el político y el filósofo, lo cierto es que tampoco se ofrece una discusión explícita sobre el carácter de la filosofía como tal (cfr. Schofield, 1999, p. 216; 2006, pp. 178-9).² Con ese tipo de lecturas en nuestro horizonte, en este trabajo buscaremos realizar algunos aportes para comenzar a responder si efectivamente y en qué medida, en *Político*, Platón deja de lado o no la yuxtaposición de filósofo y político, así como la reflexión sobre la naturaleza de la propia filosofía. Para

¹ La traducción es de Divenosa y Mársico (Platón, 2005).

² En la misma dirección, Zuckert (2005, p. 8) juzga que el Extranjero demuestra que el gobernante no posee ni el conocimiento de refutar a otros que Sócrates señala en *Gorgias* como parte del verdadero arte político ni el conocimiento de las Formas que se señala en *República* como parte esencial del conocimiento filosófico. Cfr. además Griswold (1989, 143, n. 13).

responder esos interrogantes creemos necesario detenernos, en un primer apartado, en el uso de un recurso metodológico que posibilita la definición del político; hablamos del uso de los *paradeigmata*. En el segundo apartado exploraremos las capacidades que estos *paradeigmata* podrían poseer no solo para definir al político, sino también al filósofo-dialéctico. Por último, dirigiremos nuestra atención hacia una serie de notas que el Extranjero de Elea considera fundamentales en la labor del político (como combinar, armonizar y medir), notas que también podrían revelar la singular tarea del dialéctico.

Un juego de *paradeigmata*

En *Sofista* y *Político*, diálogos vinculados cronológica, dramática y temáticamente, Platón incorpora una novedosa herramienta metodológica y didáctica con el nombre de *parádeigma*. En el *corpus platonicum*, ese término suele ser utilizado para indicar una característica de las Formas. Así, por ejemplo, en *República*, Sócrates sugiere que los futuros filósofos gobernantes deberán servirse del “Bien en sí” como un “modelo” (*parádeigma*, *Resp.*, 540a9) para organizar el Estado, los particulares y a sí mismos (cfr. *Prm.*, 132d1). Sin embargo, en aquellos dos diálogos tardíos los sentidos del término *parádeigma* son otros. Un empleo pre-platónico de la misma noción por parte de Heródoto puede clarificar esos novedosos sentidos. Al referirse a las obras del santuario de Delfos adjudicadas a la familia de los Alcmeónidas, el historiador señala que estos “hicieron construir el templo con más lujo del que preveía el proyecto [*paradeigmatos*]” (*Hist.* V, 62.3).³ En ese contexto, el término en cuestión también podría traducirse como “plano” o “maqueta”, dado que una maqueta representa un modelo a escala reducida de una determinada construcción. De un modo análogo, los *paradeigmata* que introduce el Extranjero en *Sofista* y *Político* operan como modelos simples y pequeños de objetos más “grandes” y dificultosos.⁴ Así se entienden tanto su objetivo didáctico —ayudar al iniciado (Teeteto, en un caso; el joven Sócrates, en el otro) a enfrentarse a cuestiones para las que no

³ La traducción es de Schrader (Platón, 1981).

⁴ Sobre los problemas de elegir el término “ejemplo”, cfr. Sayre (2006, p. 97). El sustantivo griego παράδειγμα se forma a partir de la adición del sufijo resultativo *-ma* a una raíz verbal y, por ende, supone un *paradeiknúnai*, i. e. una comparación de alguna cosa con otra. Cfr. Liddell, Scott y Jones (s. v. *parádeigma* y *paradeiknúnai*).

está preparado (la caracterización del sofista o la del político)— como su ubicación en el umbral de las investigaciones, pues su fin es preparar una especie de excursión a un terreno desconocido partiendo de uno ya explorado. Y esa excursión es entendida en términos epistemológicos: los modelos, de los que ya se tiene una opinión verdadera, posibilitan la obtención de una nueva opinión del mismo tipo, pero aplicada al objeto dificultoso (cfr. *Plt.*, 278a-c). Concretamente, el Extranjero propone como *paradeigmata*, en principio, un pescador con caña —en el caso de *Sofista*— y la técnica del tejido —en el caso de *Político*—, modelos de los objetos a definir: el sofista y el político respectivamente.

Tal y como sugiere Goldschmidt (1947, pp. 29-40), esos *paradeigmata* comportan dos dimensiones: una conceptual o temática y otra metodológica. Con respecto a la primera, la definición de los modelos favorece la inteligibilidad del objeto dificultoso en la medida en que pone en evidencia, de manera clara, simple e imparcial, un rasgo clave de dicho objeto (el pescador, por ejemplo, pone al descubierto una nota esencial del sofista, la de ser un cazador de jóvenes, mientras que el tejido ilumina la capacidad del político de combinar elementos). En relación con la otra dimensión de los *paradeigmata*, ocurre que las medidas adoptadas para definirlos revelan un procedimiento útil que se transferirá a la definición del concepto dificultoso (en ambos diálogos, ese procedimiento es el de la división, aunque con algunas diferencias) y, en ese sentido, habitúan al inexperto a dicho procedimiento (cfr. Goldschmidt, 1947, pp. 23-26 y Gill, 2012, pp. 1-4).

Ahora bien, en el caso específico de *Político*, más allá de esa estructura argumental que se inicia con el estudio del tejido y tiene como blanco el arte político, lo cierto es que, justo antes de emprender su caracterización final, el Extranjero pregunta si “¿es por el político mismo por lo que nos la hemos propuesto o, más bien, para hacernos más hábiles dialécticos en todo tipo de cuestiones?” (*Plt.*, 285d4-6).⁵ El joven Sócrates se inclina por la última alternativa; el Extranjero acepta su propuesta e incluso la refuerza advirtiendo que un crítico imaginario que pudiera cuestionar la extensión de la discusión debería demostrar que una conversación breve permite convertir a sus participantes en hábiles dialécticos (*Plt.*, 287a3). Este pasaje ha desconcertado a más de un intérprete, pues parece trastocar los objetivos del diálogo y obliga a preguntarse si la política

⁵ La traducción es de Santa Cruz (Platón, 1988).

representa el verdadero objetivo que debe inteligirse o si, en realidad, los interlocutores tienen otros objetivos en mente. Algunos comentaristas han pensado que aquella pregunta del Extranjero representa una trampa por parte de Platón y que el interés predominante del diálogo sigue siendo la cuestión política; otros sugieren que la definición del político, aun poseyendo cierta importancia, es un objetivo secundario relegado frente a la conversión en hábiles dialécticos, mientras que un último grupo entiende que la disyuntiva entre dialéctica y política es falsa dado que ambas cuestiones son centrales y la originalidad del diálogo radicaría en su entrelazamiento.⁶

A nuestro juicio, es la última de esas alternativas interpretativas la que más se ajusta al texto platónico que, por un lado, nunca olvida la importancia del arte político y de su definición, pero que, por otro lado, se preocupa sobremanera por cuestiones metodológicas e insiste en que el objeto a definir es tan importante como el procedimiento utilizado, ya que este permite resolver todo tipo de problemas (*Plt.*, 285c-d). Ahora bien, ese entrelazamiento de política y dialéctica que se deja ver en aquella pregunta del Extranjero estaría formando parte del propio uso de los *paradeigmata* que venimos comentando. Así piensa El Murr (2009), para quien la definición del político — primer objetivo al que se pretendía arribar — funciona a su vez como un nuevo *parádeigma*, esta vez del método dialéctico.⁷ En efecto, si el Extranjero termina sosteniendo que el político cumple con la tarea de entrelazar tendencias antinómicas del carácter humano, ello parece iluminar la naturaleza del propio método dialéctico que, a los ojos de Platón, se ocupa de entrelazar Formas en los razonamientos. No obstante, El Murr añade que, mientras que la tarea del político apunta solo a la resolución de la contrariedad, la dialéctica busca articular Formas de acuerdo con sus múltiples relaciones de

⁶ Defienden la primera alternativa Castoriadis (2002, p. 88) y Skemp (1952, pp. 66-67); la segunda, Rowe (1995, p. 23), De Chiara-Quenzer (1998, p. 108), Sayre (2006, pp. 28-35) y White (2007, p. 236, n. 13); la tercera, Santa Cruz (1988, p. 487), Lane (1998, pp. 194-202) y El Murr (2009, p. 118).

⁷ Lane (1998, pp. 61-62) sostiene una lectura similar al sugerir que el Extranjero plantea un uso de *paradeigmata* en tres etapas: una etapa A, donde el aprendizaje de las letras opera como *parádeigma* de los *paradeigmata*; una etapa B, donde el tejido opera como *parádeigma* del político, y un último nivel C, donde el arte político — que es una realidad “grande” — ejemplifica realidades aún más grandes.

comunicación para alcanzar así la definición de un objetivo. Finalmente, El Murr (2009, pp. 125-127) aclara que, en *Político*, Platón no busca definir la dialéctica *tout court*, pero sí hacer pensar al lector acerca de la relación entre la ciencia política y la forma más alta de conocimiento.

Teniendo en cuenta lo anterior, ahora puede entenderse por qué era necesario detenernos en el uso de los *paradeigmata*, dado que nuestro propósito es indagar las relaciones entre política y filosofía en el diálogo *Político*. Lo que resta es precisar, en primer lugar, las razones que podrían haber conducido a Platón a la postulación de tal juego de *paradeigmata* (el tejido como modelo de la política y la política como modelo de la dialéctica); en segundo lugar, si el entrelazamiento como práctica que parece unir las labores del político y del filósofo solo comporta los sentidos que le adjudica El Murr y, en tercer lugar, considerar si Platón, a la hora de pensar la definición del político como un modelo de la dialéctica, no pone en juego otros rasgos —más allá del entrelazamiento— que estarían uniendo sendas labores.

El diálogo *Filósofo* como utopía

Según entendemos, los términos de la relación entre política y dialéctica planteada por medio de un *parádeigma* podrían ser rastreados hasta la introducción misma del diálogo *Político*. Allí Teodoro advierte a Sócrates que deberá triplicar su agradecimiento —en cuanto concluyan las presentaciones del sofista, del político y del filósofo—, pero Sócrates le replica que ha caído en un error al atribuir igual importancia o dignidad a esos tres sujetos que, por su valor intrínseco, distan entre sí mucho más de lo que puede expresarse en los términos geométricos en los que él está pensando (257a1-b4). Como sucede en numerosos diálogos platónicos, cuyas primeras líneas anticipan cuestiones clave de la discusión (cfr. Clay, 1992, pp. 113-30 y Gonzalez, 2003, pp. 15-44), aquí también Sócrates parece establecer de manera proléptica que uno de los ejes de la argumentación será el de la relación entre el político y el filósofo (el sofista ya ha sido definido), relación entendida en términos de proporciones o medidas. En efecto, son esas relaciones proporcionales las que gobiernan el uso de *paradeigmata*: la definición del político supone una relativa dificultad que requiere el uso de un modelo, pero ella funciona, al mismo tiempo, como un objeto de cierta simplicidad comparado con la verdadera complejidad de la dialéctica.

Allende el argumento específico de *Político*, aquellas primeras líneas del diálogo (junto a otras ubicadas también al comienzo de *Sofista*) han

sido leídas como el anuncio de una trilogía que se coronaría con un diálogo prometido, pero nunca escrito por Platón, titulado *Filósofo* (cfr. Cordero, en Platón, 1988, p. 335, n. 10).⁸ En relación con la ausencia de esa obra, mientras que algunos comentaristas parecen entender que la misma existencia de un diálogo *Filósofo* resulta imposible porque no es viable representar a uno de su especie, otros juzgan que Platón retuvo su escritura con la intención de estimular a sus lectores a combinar las piezas de un retrato que se encontraría disperso en su obra tardía (cfr. Rowe, 1995, p. 177; Frede, 1996, pp. 149-50; Blondell, 2002, p. 324, n. 39).⁹ Así, por ejemplo, en *Sofista* el filósofo estaría emergiendo a través de la práctica de la dialéctica propuesta por el Extranjero y, de hecho, este personaje afirma abiertamente que, buscando al sofista, han encontrado primero al filósofo (*Soph.*, 253c6-9). Por su parte, *Político* estaría contribuyendo a la conformación del retrato del filósofo partiendo justamente de la figura que le da título al diálogo como un modelo a pequeña escala. Esa podría ser entonces una de las razones que impulsaron a Platón a proponer ese singular uso de los *paradeigmata*.

Proponer un modelo sencillo del filósofo solucionaría dos series de problemas que, para Platón, comporta ese sujeto: es alguien difícil de definir y, al mismo tiempo, se presta a malentendidos. En cuanto a la primera dificultad, y en términos generales, podríamos decir que la dialéctica como ciencia suprema que define la labor del filósofo no admite un punto de vista externo que enuncie sus principios, razón por la cual cuando algún personaje pretende describirla el texto se vuelve oscuro.¹⁰ Asimismo, recordemos que, en *Sofista*, Sócrates advierte de

⁸ Sobre la imposibilidad de que la obra haya sido escrita y perdida, cfr. Gill (2012, p. 1, n. 2). Notomi (1999, p. 24), por su parte, sostiene que no hay evidencia textual que confirme que Platón haya tenido la intención de escribir tal diálogo. En relación con los pasajes que parecen anunciar dicha trilogía, cfr. *Sph.* (217a, 218b6-c1, 253b9-254b6 y 258b2-3) y *Plt.* (257a1-c2).

⁹ Tal como me ha sugerido uno/a de los evaluadores de este trabajo, aquí podría pensarse en la mayéutica presentada, por ejemplo, en *Teeteto*, dado que es un método que requiere que el interlocutor (en este caso el lector) intervenga para que se propicie el avance filosófico.

¹⁰ Así piensa Zaks (2018, p. 77), para quien la oscuridad de esa descripción tiene la virtud de enviar a quien busca disiparla a todas las formas en las que se ha practicado la dialéctica en los diálogos de Platón, pues solo refiriéndose a esa práctica pueden aclararse sus principios. Delcomminette (2006, p. 92) cita los pasajes de *Resp.* (VII 532e-535a) y *Phlb.* (57e-59d) como pruebas que demuestran

manera explícita que el filósofo no es alguien fácil de discernir (*Soph.*, 216c). En ese sentido, el *parádeigma* viene a allanar el camino hacia una posible identificación de ese esquivo sujeto, ofreciendo paralelos que permiten entrever su quehacer. No obstante, el mismo recurso metodológico apunta a solucionar la segunda dificultad que Platón hace evidente también en *Sofista*: los ignorantes no son capaces de reconocer a un filósofo ya que pueden confundirlo con un político, un loco o un sofista (*Soph.*, 216d; cfr. Dixsaut, 2000, pp. 218-220). Los *paradeigmata* tienen justamente como destinatarios a esos legos que no pueden, por ejemplo, comprender quién es un político y menos aún quién es un filósofo. Dada esa ineptitud, se les brinda modelos a pequeña escala, maquetas que favorecen la inteligibilidad de un objeto complejo. Y si el tejido representa para el joven Sócrates una instancia familiar que se yuxtapone a algo más complejo, como la política, esta a su vez resulta más simple y conocida que la dialéctica como quehacer definitorio del filósofo.

Si el origen de un *parádeigma*, tal como sugiere Campbell (1867, p. 83), depende de la presencia de un mismo rasgo en dos cosas separadas, rasgo que, correctamente concebido, produce un juicio verdadero sobre cada una de esas cosas, entonces ahora es tiempo de precisar los rasgos concretos que estarían en juego en la relación entre política y dialéctica planteada implícitamente por el Extranjero.

Combinar, armonizar y medir: tareas del político (y del dialéctico)

En *Político*, luego de varios intentos infructuosos por definir al sujeto que le da título al diálogo,¹¹ el Extranjero introduce la técnica del tejido como un *parádeigma* para facilitar la tarea (279b). La puesta en relación del tejido con la política no es una elección original por parte de Platón,

que la imposibilidad de describir adecuadamente la dialéctica resulta del hecho de estar situada en la cumbre de todas las ciencias.

¹¹ Téngase en cuenta que, por medio del método divisorio, los interlocutores llegan a una primera definición del político como pastor del rebaño humano (*Plt.*, 267d), pero esa definición no logra identificar su rasgo distintivo y, por ello, es abandonada. A continuación, el Extranjero propone un extenso mito para revertir los errores cometidos, alcanzando así una segunda definición que ve al político como un sujeto que brinda cuidados a un rebaño humano que lo acepta de manera voluntaria (*Plt.*, 275b).

pues ya en las Panateneas —unas de las fiestas más importantes de Atenas— la procesión central culminaba con el ofrecimiento a la diosa Atenea de una túnica recién tejida que simbolizaba la *pólis* democrática (cfr. Rosenstock, 1994, p. 368). Además, esa imagen es retomada en la literatura por Aristófanes, quien, en *Lisístrata*, incorpora el tejido para hablar de la “fabricación” de una ciudad (cfr. El Murr, 2002, p. 61 y Blondell, 2017, p. 34). La originalidad de la propuesta platónica radica en la capacidad que se le otorga a ese *parádeigma*. En primer lugar, el tejido no solo viene a revelar el quehacer esencial de la política (*i. e.* la combinación de elementos), sino que también ilumina la vinculación que se establece entre aquella y una serie de técnicas competidoras y afines. El tejido ofrece un modelo tanto para distinguir al político de toda una miríada de rivales que buscan ocupar su rol como para descubrir la función arquitectónica que cumplirá la ciencia política frente a ciertas técnicas (*Plt.*, 279a-283; cfr. Couloubaritsis, 1995, p. 124). En segundo lugar —y esta es la hipótesis que estamos defendiendo—, el propio tejido también termina iluminando, a través de la figura del político, el quehacer del dialéctico. Podría conjeturarse que, de nuevo, el tejido no solo va a echar luz sobre la tarea combinatoria de esa ciencia filosófica, sino que además ofrecería un modelo para distinguir la dialéctica de otras prácticas y pensar su posición jerárquica dentro de los diversos tipos de conocimiento,¹² pero aquí solo nos ocuparemos de la cuestión combinatoria.

Al introducir el *parádeigma* del tejido, el Extranjero utiliza los términos *huphantikós* y *húphasma* (*Plt.*, 279b2 y 4), aunque, a la hora de especificar en qué radica exactamente esa técnica (para poder separarla así de las artes afines y de aquellas que pretenden ocupar su lugar), afirma que el proceso del tejido consiste en una “combinación” (*sumploké*; *Plt.*, 281a3), y luego aclara que esa combinación lo es de la trama y de la urdimbre (*Plt.*, 283a3-b5). En griego, el término *sumploké*, a diferencia

¹² En repetidas ocasiones, Platón busca diferenciar la dialéctica de prácticas como la erística o la retórica utilizando, para referirse a la disputa entre ellas, el término *amphisbétésis* (*Euthd.*, 296e1 y 305d3; *Grg.*, 451d9 y 425d6), misma noción que usa a la hora de señalar la disputa o la pretensión que ostentan ciertos rivales frente al político (*Plt.*, 268a6, 268c3, 275b3 y 279a3). Con respecto a la posición de la política y de la dialéctica en el vértice de diversas jerarquías, cfr., respectivamente, *Plt.* (292d y 303e-305d) y el argumento en *Phlb.* (55e-57d) que analizaremos *infra*.

de *huphantikós* y sus cognados, es utilizado para señalar cualquier tipo de entrelazamiento de elementos (cfr. Rowe, 1995, p. 204). En *Político*, el Extranjero emplea esa noción por primera vez en 278b2 para referirse a las combinaciones de ciertas letras en el contexto de la explicación de la utilidad de los *paradeigmata*, luego en 281a3 para especificar la esencia del tejido y, a partir de ese punto, en reiteradas oportunidades hasta el final del diálogo con el objeto de definir la tarea específica del político (cfr. *Plt.*, 282d5, 306a1, 308e2, 309b7, 309e10 y 311b7). Por ejemplo, exhorta a su interlocutor a determinar en qué consiste el “entrelazamiento” (*sumploké*, 306a1) ejecutado por el arte real; puntualiza que el político ordena y dirige a ciertas técnicas subordinadas indicándoles a cada una las tareas necesarias “realizar el entrelazamiento [*sumploké*] que debe ejecutar” (308e2) y, en las últimas líneas del diálogo, advierte que el fin del tejido político es “la combinación [*sumplakén*] en una trama bien armada del carácter de los hombres valientes con el de los sensatos” (311b7). En esta última intervención del Extranjero, los caracteres por combinar suponen tendencias opuestas entre sí que retoman los mismos términos que definían la propia combinación del tejido, pues las naturalezas que poseen valentía son, por su dureza, como la urdimbre, mientras que aquellas que tienden a la medida son blandas como la trama (cfr. 309b7 y Kamtekar, 2021, pp. 217-238).

En suma, luego de una larga discusión acerca de cómo definir el trabajo del político, acerca de qué imágenes utilizar para iluminar y delimitar su quehacer, es la noción de *sumploké* la que termina revelando la diferencia esencial entre un político y cualquier otro sujeto que pudiera asemejarsele. Esa noción supone la función de combinar elementos, en particular elementos opuestos entre sí que conforman una ciudad.¹³ Es de notar que el término *sumploké*, que adquiere tal relevancia en *Político*, atrajo la atención de Platón recién en sus obras tardías, registrándose su mayor uso en este diálogo y, en segundo lugar, en *Sofista*.¹⁴ Sin poder entrar en los detalles de un examen por demás complejo, juzgamos necesario revisar el uso de *sumploké* en ese

¹³ Rowe (2018, p. 326) entiende que, desde una perspectiva amplia que considera los enfoques ofrecidos en *República*, *Político* y *Leyes*, el tejido de los caracteres valientes y moderados es solo una parte de la tarea del político, pero una de crucial importancia.

¹⁴ Cfr. *Tht.* (202b5), *Sph.* (259e6 y 262c6), *Plt.* (281a3, 306a1, 308e2 y 309e10) y *Lg.* (833a2).

diálogo que, como advertimos, está estrechamente vinculado a *Político*. En *Sofista*, el término hace su primera aparición en el marco de una discusión sobre la posible existencia de las imágenes. El Extranjero se atreve a señalar que ellas son lo que realmente no son, a lo que Teeteto responde que, siendo así, “es de temer que el no-ser esté entrelazado con el ser mediante una combinación [*sumploké*]” (240c1). Como puede observarse, la noción de *sumploké* vuelve a comportar, como lo hizo en *Político*, una combinación de elementos opuestos entre sí, aunque, en este caso, de los elementos más opuestos que existen —el ser y el no ser—, lo que a los interlocutores les parece insólito e imposible (dado el *dictum* parmenídeo). El Extranjero se encargará entonces de demostrar que esa asombrosa *sumploké* puede explicarse por los diversos entrelazamientos que mantienen los llamados “géneros mayores”, en particular, el Ser y la Diferencia,¹⁵ pues aquel no ser no es absoluto, sino relativo, un no ser garantizado por el género de lo diferente. El segundo uso del término *sumploké* que aquí queremos examinar se da justamente en referencia a esos entrelazamientos.

En el contexto de un análisis del discurso, el Extranjero sostiene que el *lógos* depende de esa “combinación (*sumploké*) mutua de las Formas” (*Soph.*, 259e6). Considerando los objetivos de este trabajo, no nos vamos a detener en las diversas interpretaciones que dispara esa sentencia,¹⁶ pues lo que aquí interesa es el planteo de la necesidad de una ciencia que se ocupe de esa *sumploké*. Tengamos en cuenta que, para demostrar que las Formas se combinan, el Extranjero se ocupó primero de rechazar dos hipótesis según las cuales nada tiene la capacidad de comunicarse con nada bajo ningún aspecto y todo tiene la capacidad de comunicarse con todo (cfr. Marcos de Pinotti, 1995, pp. 139-144). Luego, abrazó una tercera

¹⁵ Reforzando los paralelos planteados, en el segmento 251a-259e, donde el Extranjero expone la mezcla o comunicación entre los géneros, se utilizan varias veces términos vinculados con *súmmixis* (*Soph.*, 252b6 y e2, 253c2, 254e4 y 259a4), una familia de términos que también es usada en *Político* para referirse a la mezcla de los diversos sujetos y sus virtudes (*Plt.* 309b2 y 7).

¹⁶ Por un lado, aparece el problema de en qué consiste específicamente esa relación entre el discurso y la interrelación de las Formas (si la *sumploké* es condición de posibilidad, modelo o causa del discurso), luego el de la relación entre aquella sentencia y los ejemplos (con Teeteto como sujeto) que presentará el Extranjero más adelante. Al respecto, más allá del trabajo seminal de Ackrill (1955) y de los aportes de Cornford (1935), Moravcsik (1960) y Peck (1962), cfr. Zaks (2016) para una reposición actualizada de la bibliografía secundaria.

alternativa: que algunas cosas se mezclan y otras no (*Soph.*, 251e-252e). Y, en tercer lugar, partiendo de esa última hipótesis y considerando que es necesaria una ciencia para estudiar qué géneros concuerdan con otros y cuáles no (*Soph.*, 253b9-c2), se embarcó junto con Teeteto en un ejercicio dialéctico. En consecuencia, del pasaje que se extiende de 254b a 259e se desprende que la ciencia dialéctica asume como tarea identificar la mezcla no irrestricta que acontece a nivel eidético (específicamente en el caso de los “géneros mayores”: Ser, Reposo, Movimiento, Identidad y Diferencia), las diversas combinaciones o disyunciones que se dan entre los géneros (por ejemplo, determinar que entre Movimiento, Reposo y Ser, las dos primeras no pueden combinarse, mientras que la tercera se combina con ambas). Cabe señalar que esa tarea dialéctica está precedida por una advertencia clave: el Extranjero entiende que, buscando al sofista, corren el riesgo de haber encontrado primero al filósofo (*Soph.*, 253c6-9). En efecto, el filósofo parece ser el encargado de revelar la *sumploké*, una condición de lo real que cobra tal importancia que Platón le hace decir al Extranjero que a aquellos que intentan negarla no es necesario refutarlos, pues su enemigo está dentro suyo: al hablar ya suponen la combinación que buscan negar (*Soph.*, 252b-c).

A partir de este somero examen del uso del término *sumploké* en estos dos diálogos tardíos, no puede soslayarse el hecho de que Platón, al definir el quehacer político, haya apelado a la misma noción utilizada para revelar el trabajo del filósofo. Prolífico en el uso de argumentaciones analógico-comparativas (cfr. Louis, 1945 y Pender, 2003), resulta particularmente llamativo que Platón haya seleccionado —de su arsenal de imágenes para construir metáforas y símiles— una misma noción para indicar que la tarea del político y la del dialéctico suponen una *sumploké*: el primero debe construirla en la ciudad, el segundo debe revelarla en el campo eidético.¹⁷ Y así como no podría haber ni discurso ni filosofía sin esa red de relaciones entre los entes eidéticos, tampoco podría haber ciudad sin ese tejido de caracteres contrapuestos (cfr. Sayre, 2006, p. 133). Por otra parte, cuestionando lo sostenido por El Murr (2009, pp. 109-135), entendemos que, en sendos casos, Platón parece privilegiar

¹⁷ Sayre (2006, p. 94) señala que, para Platón, (a) la combinación de sustantivos y verbos (señalada en *Sofista*), (b) la combinación de caracteres fuertes y suaves, y (c) el entrelazamiento de urdimbre y trama son especies diferentes de un mismo arte genérico, pero no advierte que también la dialéctica, en *Sofista*, supone combinaciones.

una particular condición de esos elementos entrelazados: su oposición. El político debe combinar lo valiente y lo moderado, mientras que el filósofo logra combinar el ser y el no ser. Es cierto que, en *Sofista*, el Extranjero deja entrever que el dialéctico pone en evidencia todo tipo de entrelazamientos, pero no puede negarse que la combinación más significativa, aquella que representa el escollo a superar, es una *sumploké* de elementos opuestos. Retomando nuestros objetivos, queda claro que, si la definición de la ciencia política puede ser leída como un *parádeigma* de la dialéctica, la noción de *sumploké* juega un rol central. El Extranjero utiliza la imagen de una combinación de elementos contrarios —surgida del tejido— para explicar la labor política y, por elevación, también la dialéctica. Cabe indagar ahora si en la formulación de ese *parádeigma*, la combinación es el único rasgo en común puesto en juego.

Concentrémonos de nuevo en la delimitación de la figura del político. Hacia el final de la discusión, el Extranjero señala que una vez que el gobernante cuenta con el material definitivo para producir su tejido,¹⁸ *i. e.* cuenta con esos sujetos de naturaleza valiente y mesurada, su tarea será “poner en armonía [*sunarmosaméne*] la parte de sus almas que es de origen eterno con un lazo divino y, después su parte de origen animal, esta vez con lazos humanos” (*Plt.*, 309c1-3). El mismo personaje aclara que, gracias a los lazos divinos, ciudadanos de carácter dispar se impregnan de opiniones comunes sobre lo bello, lo justo y lo bueno, mientras que gracias a los lazos mortales ciudadanos de carácter dispar se unen en matrimonio y en la crianza de sus hijos. Más allá de los posibles significados de esos enigmáticos lazos (cfr. El Murr, 2021, p. 251), nos interesa señalar que el corazón de la labor del político supone, en última instancia, una armonización de opuestos. Esa actividad es referida con el participio *sunarmosaméne*, que proviene del verbo *sunarmózo*, que expresa la idea de armonizar o encajar componentes diversos (cfr. Liddell, Scott y Jones, *s. v.* *sunarmózo*). En ese sentido, sin establecer preferencias jerárquicas de una virtud sobre otra y manteniendo los dos temperamentos constantemente yuxtapuestos, el político-tejedor crea la unidad de la ciudad a partir de la diversidad (cfr. Blondell, 2017, p. 39 y Lane, 1998, p. 173).

¹⁸ El material al que se enfrenta el político en esta etapa ya ha sido preparado por los educadores que han descartado todo aquello que se resiste a mezclarse y atemperado las tendencias antagónicas (*Plt.*, 308d1-309b7).

Al igual que ocurre con el término *sumploké*, *sunarmózo* y sus cognados se tornan frecuentes recién en los diálogos tardíos de Platón (aparecen solo una vez en *Protágoras* y tres en *República*, pero se multiplican en *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Timeo* y *Leyes*). En *Timeo*, por ejemplo, el verbo es utilizado para indicar cómo el Demiurgo, con el fin de construir el cuerpo del mundo, armonizó (*sunarmóttousin*, 32b3) los cuatro elementos en una misma relación proporcional, logrando así amistad entre ellos.¹⁹ Considerando ese uso, podría pensarse que, en *Político*, Platón sugiere una imagen de la política como actividad demiúrgica que crea la ciudad al armonizar sus elementos (cfr. El Murr, 2021, p. 250). Sin embargo, es posible vincular aquel uso de *sunarmózo* en *Político* con una aparición clave del mismo término en *Sofista*. En este diálogo, ubicado estratégicamente entre la afirmación según la cual algunos géneros pueden mezclarse y otros no y la presentación de la dialéctica, el Extranjero ofrece el ejemplo del alfabeto; afirma que “algunas letras armonizan [*sunarmóttei*] con otras, mientras que otras son discordantes” (*Soph.*, 253a1-2).²⁰ El personaje platónico tiene en mente la formación de palabras —pues para lograrla deben considerarse las combinaciones posibles e imposibles de las letras (cfr. Trevaskis, 1966, p. 105)—, y apunta a demostrar que es necesaria una técnica que determine cada una de las posibilidades. En el caso del alfabeto, ello es competencia de la gramática; en el caso de las Formas —objetivo hacia el que apunta el ejemplo del alfabeto—, lo será de la dialéctica, y así lo hace saber en un pasaje dificultoso, pero de vital importancia que aquí no analizaremos en detalle (cfr. Cornford, 1935, p. 238).²¹ Allí sostiene que la dialéctica se ocupa de indicar con rectitud qué géneros “concuerdan” (*sumphoneí*; *Soph.*, 253b11) con otros y cuáles no lo admiten. A pesar de apelar al término *sumphonéo* por sobre *sunarmózo*, resulta claro que el caso de la gramática, cuyo fin es precisar las armonizaciones de las letras, opera como una ilustración de la dialéctica que debe identificar las posibles armonizaciones entre los géneros eidéticos (cfr. Hampton, 1990, p.

¹⁹ Sobre las posibles conexiones entre esa propuesta de *Timeo* y la filosofía de Empédocles, cfr. Menn (2010).

²⁰ Recordemos que, en *Político* (278b5-c1), Platón retoma el ejemplo de las letras incorporando en él las categorías de lo diferente y lo igual, claves en la ontología de *Sofista*. Al respecto, cfr. Lane (1998, p. 67).

²¹ Existe una abundante literatura acerca de este pasaje. Cfr., por ejemplo, Gómez-Lobo (1977) y Dixsaut (2001).

33). La consumación de esa tarea representa, según Cordero (2016, p. 169), la trama del discurso filosófico, discurso del que los interlocutores de *Sofista* brindan una práctica real al escoger algunos de los géneros más importantes y examinar su potencia de comunicación (cfr. *Soph.*, 254b-259e).

En conclusión, político y dialéctico vuelven a coincidir en los términos de la labor que los distingue. En efecto, si en *Político*, el resultado esperable del tejido que debe realizar el gobernante es una armonización, en *Sofista* se deja entrever que la tarea central del filósofo es la de revelar las diversas armonizaciones del campo eidético. Este último diálogo ofrece, como señalamos, una muestra de esa dialéctica en acción, pero podemos referirnos a otro diálogo del mismo período tardío de la obra platónica que nos permitirá vislumbrar los alcances de esa ciencia filosófica en su búsqueda (y producción) de armonizaciones. Hablamos de *Filebo*, donde los sentidos que comporta la noción de *sunarmózo* permitirán comprender la tarea que Sócrates emprende al discutir con Protarco.

Sin entrar en los detalles de una argumentación que ha despertado numerosas controversias entre los intérpretes, advirtamos que, en *Filebo*, Sócrates —discutiendo los posibles lugares del placer y el pensamiento en la vida buena— introduce de manera abrupta una división de todo lo que existe en cuatro géneros o clases: lo ilimitado, el límite, la mezcla y la causa.²² Al referirse a la clase del límite, el personaje platónico afirma que ella comprende “lo igual y lo doble y todo lo que pone fin a la oposición de los contrarios, y que, al imponerles un número los hace proporcionados y concordantes [*súmphona*]” (*Phlb.*, 25d12-e2).²³ Y ofrece a continuación ejemplos de “cosas bellas” proporcionadas y concordantes, como la salud, la música, las estaciones del año y las cualidades del alma (*Phlb.*, 25e-26b). Como puede notarse, esta clase del límite supone la imposición de un componente aritmético que hace cesar la oposición inestable de contrarios (pertenecientes a la clase de lo ilimitado) logrando así una *súmphona*, i. e. una concordancia entre partes

²² Algunos autores conjeturan que lo dividido son objetos de nuestra experiencia que admiten determinaciones temporales, i. e. el universo físico —cfr. Hackforth (1945) y Carone (2005)—, mientras que otros suponen que Sócrates divide absolutamente todo lo que es, incluyendo las mónadas inteligibles —cfr. Sayre (1983), Migliori (1993) y Hampton (1990)—.

²³ La traducción es de Boeri (Platón, 2012).

discordantes. Aunque es cierto que el término *sunarmózo* no aparece, es evidente que esa *súmphona* es el resultado de una armonización de componentes diversos efectuada por el límite. De hecho, hemos visto que, en *Sofista*, el Extranjero —al referirse a la tarea de la dialéctica— utiliza la noción de *súmphona* para indicar la concordancia entre los grandes géneros en paralelo a la armonización de las letras señalada justo antes.

A juicio de Delcomminette (2006, p. 235), mientras que lo ilimitado corresponde a la condición en la que algo se encuentra antes de que la inteligencia lo haya determinado, el límite supone la acción determinante del pensamiento. En ese sentido, no hay que forzar la lectura del diálogo para conjeturar que el rol de ese límite como operación del pensamiento es aquello que encarna el propio Sócrates a lo largo de la discusión en su tarea por lograr una concordancia entre el placer y el pensamiento. El proyecto ético de *Filebo* reside justamente en el intento por conciliar esos componentes (cfr. Carone, 2005; Bravo, 2003; Lefebvre, 2007), y Sócrates apunta a realizarlo demostrando que i) ni una vida privada de pensamiento ni una privada de placer pueden conformar una existencia genuinamente dichosa, ii) esa vida dichosa solo puede corresponder a una mixta compuesta de ambos elementos, iii) existen ciertos placeres (los mezclados, los irreales y semi-reales, los falsos y los malos) que hay que descartar y otros (los puros, los reales, los verdaderos y los buenos) que deberán ser aceptados en la vida buena, y además iv) existen ciencias eternamente idénticas e inmutables y otras menos exactas que deberán ser aceptadas (ambas) en la vida buena (*Phlb.*, 20b, 21b-e, 22b, 31b-55c y 61b-62b). Consciente de su tarea, el propio Sócrates se presenta como un artífice que, por medio de mezclas recíprocas, fabrica artefactos (*Phlb.*, 59d-e), y junto a Protarco se embarcan en el trabajo final de construir la vida mixta partiendo de los materiales que tienen ante sí. Que toda su tarea está enmarcada por una serie de reflexiones y usos del método dialéctico conduce a pensar que Platón, en *Filebo*, vuelve a vincular la dialéctica —como lo había hecho antes en *Sofista* y *Político*— con una labor de armonización y concordancia de contrarios (*Phlb.*, 16b-17a y 57e-59d).²⁴ En definitiva, es por medio de esa dialéctica

²⁴ Más allá de unas pocas voces que se han alzado en contra —cfr. Trevaskis (1960) y Gill (2010)—, existe un acuerdo general según el cual el método aludido en *Filebo* y los practicados en *Sofista* y *Político*, salvo diferencias no sustanciales,

que los interlocutores logran dar con la mezcla más bella, único bien supremo del hombre.

El breve repaso que hemos hecho del argumento de *Filebo* abona nuestra hipótesis acerca de las posibles vinculaciones entre la definición del político en el diálogo homónimo y la figura del filósofo-dialéctico en las obras tardías de Platón. Si el corazón del quehacer político había quedado delimitado por el uso de combinaciones y armonizaciones de elementos opuestos, en *Sofista* y *Filebo* el método propio del filósofo no solo es caracterizado, sino también practicado bajo esos mismos términos. Mientras que el político se encarga de combinar y armonizar lo valiente y lo moderado, el dialéctico hace lo propio con el ser y el no ser o con el placer y el pensamiento. Sin embargo, si retomamos el argumento de *Filebo* y específicamente las conexiones que parecen establecerse entre la dialéctica y la medición, el diálogo de Sócrates y Protarco puede robustecer aún más nuestra hipótesis de lectura.

Recordemos que, según Sócrates, la clase del límite está compuesta por lo igual, lo doble y “todo lo que respecto de un número sea un número o una medida respecto de una medida [*métron*]” (*Phlb.*, 25a7-b1). La acción que ejerce el límite sobre lo ilimitado supone entonces la imposición de un *métron* que hace conmensurables y armónicos los contrarios, y da lugar a la mezcla (*Phlb.*, 25d-26a). Ahora bien, más adelante en el diálogo, ese mismo *métron* reaparece como criterio determinante —por vez primera en la obra de Platón (cfr. Moss, 2019, pp. 219-35)— a la hora de ponderar especies de conocimiento. Estableciendo una jerarquía que comienza con los ejemplos de la música y la medicina en la parte más baja, se eleva a la carpintería y luego a la aritmética popular, a la aritmética filosófica y, finalmente, a la dialéctica, Sócrates deja en claro que la medición es el criterio que diferencia a unas de otras (*Phlb.*, 55e-57d). Es midiendo (y no conjeturando) como es posible garantizar fiabilidad, constancia, claridad y precisión. La carpintería se diferencia y eleva por sobre la música por su uso de la medición, pero, a su vez, ese uso está sujeto a ciertas restricciones en su aplicación y, por ello, es deficiente en relación con la aritmética filosófica que supone una forma más exigente de medición al apelar a unidades abstractas, imperceptibles y uniformes (cfr. Carpenter, 2015, pp. 190-200).

pueden ser identificados —cfr. Moravcsik (1979), Hampton (1990), Delcominette (2006) e Ionescu (2019)—.

En su lectura del pasaje, varios intérpretes han entendido que el criterio de la medición no es aplicable cuando Sócrates introduce la dialéctica, pues con ella estaría anexando un nuevo criterio, el de los objetos de conocimiento (cfr. Hackforth, 1945, p. 114 y Gosling, 1975, pp. 222-223). No obstante, aquí seguimos la lectura de Delcomminette y Moss, para quienes, a pesar de la ausencia de confirmación explícita, la medición sigue siendo esencial incluso al llegar a la cima de la jerarquía. Para ambos autores, si la dialéctica prevalece por sobre las demás formas de conocimiento es justamente en virtud de cierta medición, de cierta precisión, algo que Sócrates deja entrever cuando aclara a Protarco que lo que están buscando en ese momento es una ciencia que “inspecciona la claridad, la ‘exactitud’ [akribés] y lo más verdadero” [*Phlb.* 58c3] (cfr. Delcomminette, 2006, p. 527 y Moss, 2019, pp. 229-232). Asimismo, podría pensarse que el criterio de la medición y el de los objetos se fusionan, ya que la dialéctica es la especie más pura de medida porque ella identifica la medida más pura: su objeto es lo que realmente es, lo que siempre permanece igual por naturaleza (*Phlb.*, 58a, 59a y 61e). Por otra parte, teniendo en cuenta que, para Sócrates, la ciencia del número, la ciencia de la medida y la ciencia del peso están estrechamente ligadas (*Phlb.*, 55d-e), podría pensarse que la vinculación entre dialéctica y medición fue anticipada en la primera presentación del método, donde se insiste en que lo que diferencia al método divino es el establecimiento del “número” (*arithmós*; *Phlb.*, 16d8) exacto de especies que constituyen un campo dado.

La dialéctica entonces se ocupa de la medición en su más alto grado, y la labor metodológica emprendida por Sócrates en *Filebo* supone una aplicación concreta de ello al establecer qué “medidas” de placer y de pensamiento deben conformar una vida buena. Si, como sugerimos, lo que este personaje está buscando desde el comienzo de la discusión es la constitución de esa vida buena cuyos ingredientes son el placer y el pensamiento, lo que busca es una mezcla. Y una mezcla, tal como él mismo advierte, que “no consiga la medida [*métrou*] y la proporción natural, necesariamente destruye sus ingredientes y ante todo a sí misma” (*Phlb.*, 64d-e).

Ese rasgo concedido a la dialéctica en *Filebo* nos permite arribar a un último punto de contacto con el quehacer del político, pues el mismo procedimiento de medición se erige en una de sus herramientas clave. Retomemos el argumento de *Político*. Con el objeto de hallar un criterio que permita determinar si se han excedido o no en la extensión de sus

discusiones sobre el tejido como *parádeigma* de la política, el Extranjero presenta el “arte de la medida” (*metretiké*; *Plt.*, 283d1). Advierte de inmediato que dicho arte es doble: una de sus especies mide grandeza y pequeñez considerando sus relaciones mutuas, mientras que la otra se encarga de las relaciones con un “justo medio” (*tò métrion*; *Plt.*, 284e6) que viene a ser lo conveniente, lo oportuno, lo debido, y todo lo que se sitúa en medio de extremos. Allende la discusión sobre si una de esas especies trata exclusivamente con números, mientras que la otra lo hace con extremos no cuantificables (cfr. Santa Cruz, 2009, p. 89),²⁵ lo que aquí interesa destacar es que la *metretiké* se introduce en el argumento de *Político* desde una perspectiva que podría denominarse metadialógica — dado que viene a determinar la correcta longitud de la propia discusión en curso—, pero luego pasa a formar parte del aparato conceptual que el Extranjero propone para caracterizar al sujeto político.

Promediando la discusión, el Extranjero propone que la ciencia política se diferencia del resto de ciencias porque ella no actúa por sí misma, sino que gobierna a las que tienen el poder de actuar, contando con la capacidad de “determinar cuál es el momento oportuno [*egkairía*] o no para comenzar en la ciudad las actividades más importantes” (*Plt.*, 305d2-4).²⁶ E inmediatamente después parece anunciar el fin de la larga división, concluyendo que es esa ciencia a la que podremos llamar con toda justicia “política” (*Plt.*, 305e6; cfr. Rowe, 1995, p. 238). El político resulta así un experto en el aspecto temporal del justo medio incorporado páginas atrás, un especialista del momento oportuno, de la sincronización, pues conoce, por ejemplo, cuándo es mejor momento de apelar a la retórica y a la diplomacia, cuándo es mejor iniciar la guerra, etc.²⁷ Cabe indicar aquí que esa ciencia política, si bien no supone la realización de acciones por sí misma (dado que se ocupa de controlar

²⁵ Sayre (2006, p. 182), en cambio, entiende que 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.

²⁶ Como ya sugerimos, y en línea con El Murr (2009, p. 123), puede pensarse que el arte de tejer también oficia como modelo de la política en este caso, ya que también el tejido tiene una función arquitectónica en relación con otras técnicas.

²⁷ Según Brisson y Pradeau (2003, p. 265), la política es la justa medida de todas las otras técnicas, sin ser ella ninguna de las otras, dado que decide el momento justo de la puesta en acción de todas ellas.

a aquellos facultados para actuar), es capaz de situar el conocimiento objetivo del justo medio en las circunstancias particulares, mudables y enmarañadas de la temporalidad (cfr. Lane, 1998, pp. 145-146).

Es posible ahora poner nuevamente en paralelo las figuras del político y del dialéctico en cuanto a su uso de la medición. Así como el político es definido como el sujeto capacitado para identificar el justo medio en el que el resto de las técnicas debe actuar, la dialéctica queda delimitada, frente al resto de conocimientos, como esa ciencia capaz de inspeccionar la medida más pura y, en su práctica efectiva en *Filebo*, como la ciencia que logra identificar el justo medio en el que el placer y el pensamiento conforman una vida buena. En suma, dialéctica filosófica y técnica política se distinguen del resto de ciencias y técnicas (que quedan por debajo de su respectiva posición jerárquica) por su conocimiento y manejo de las medidas, de los justos medios.²⁸

Conclusiones

Comenzamos este trabajo señalando la controversia que existe en torno a la eventual identificación del político con el filósofo en los diálogos platónicos post-*República*. En nuestro recorrido detectamos que, en *Político*, al definir al sujeto homónimo, al determinar los rasgos esenciales de su quehacer que permiten diferenciarlo de cualquier otro sujeto, Platón apela a notas muy específicas que, en otras obras del mismo período, están al servicio de la caracterización y puesta en práctica de la dialéctica. Ello podría habernos conducido a concluir que el político y el filósofo-dialéctico se identifican, pero, siguiendo la propuesta de algunos intérpretes, ubicamos esos puntos de contacto entre sendas caracterizaciones en el marco de un recurso metodológico como el *parádeigma*, cimentado sobre una axiología y una pedagogía concomitantes. En efecto, lo que se ofrece como modelo de un objetivo a definir representa algo de menor valía y más simple que dicho objetivo, y ello porque la función del modelo es facilitar la comprensión del objeto dificultoso a un interlocutor inexperto. Si la definición del político funciona entonces como una especie de *parádeigma* de la dialéctica, eso

²⁸ Lane (1998, p. 202) entiende que la vinculación entre política y dialéctica puede leerse en términos “metadialógicos”, en la medida en que las mismas habilidades que Platón insiste en que debe poseer un verdadero político, especialmente su conocimiento del justo medio, son las mismas que ejemplifican los protagonistas al producir una definición correcta del político.

nos obliga a aceptar dos consecuencias. En primer lugar, que no existe una identificación entre las figuras en cuestión, en la medida en que el político resulta un sujeto más simple y distinto del filósofo-dialéctico (así como el tejedor lo era del político).²⁹ En segundo lugar, que, aun siendo diferentes, el político sí comparte rasgos esenciales con el filósofo,³⁰ lo que justamente le permite desempeñar la función de modelo.

Según sugerimos, esas vinculaciones entre modelo y objetivo no pueden entenderse aisladas de la escritura incumplida del diálogo *Filósofo*. Suponiendo que Platón dejó inconclusa la trilogía con el fin de estimular a sus lectores a que armen el retrato del filósofo disperso en su obra tardía, *Político* sería una pieza clave de la composición. Dado que los *paradeigmata* llevan —al decir del propio Extranjero— del sueño a la vigilia (cfr. *Plt.*, 277c), dado que ellos permiten obtener un juicio verdadero sobre el objetivo dificultoso, pareciera ser que, a través de los rasgos que refieren a la capacidad de combinar elementos, de armonizar contrarios y de apelar al justo medio, el *parádeigma* del político inicia un camino de esclarecimiento de la figura del filósofo. En ese sentido, el Extranjero de Elea como flamante interlocutor de los diálogos tardíos vendría a echar luz sobre el quehacer de ese filósofo, en primer lugar, ejecutando la dialéctica en *Sofista* y, en segundo lugar, ofreciendo un modelo del propio filósofo-dialéctico a través del político-tejedor en el diálogo *Político*.

Antes de concluir, repitamos que, a nuestro juicio, esa función que cumple la caracterización del político no hace del diálogo que lleva su nombre una mera excusa para esclarecer la dialéctica: aquella caracterización posee su propio peso y es uno de los objetivos que, ya al comienzo de *Sofista*, habían programado los interlocutores. Lo que sí parece sugerir *Político* es un singular juego en el que la política solo puede ser definida por la dialéctica y esta, a su vez, utiliza esa definición como un modo de autoesclarecimiento. En ausencia de una instancia superior que le dicte sus principios, la dialéctica se sirve de la política

²⁹ Larivée (2019, p. 22) habla de distintas opciones abiertas por el texto (que el filósofo y el político sean la misma persona; que el político comparta cosas con el filósofo, pero sean dos sujetos distintos; que el filósofo sea aquel que aconseja al político) y que inclinarse por alguna de ellas en detrimento de las otras supondría mutilar el texto platónico.

³⁰ Esa posición anticiparía la propuesta explícita de *Leyes* (964b-c). Al respecto, cfr. Larivée (2019, p. 20).

para exhibir algunos de los rasgos que la definen. No obstante, lo que ocurre es que ese esclarecimiento propio de la vigilia, ese juicio verdadero acerca del filósofo-dialéctico, quedan por fuera del diálogo, como si el *parádeigma* que representa el político apuntara a un espacio extradiagético en el que el lector debe cumplimentar la tarea. Una tarea que consiste en no tomar lo que es semejante como aquello a lo que se asemeja, una tarea que parte de lo que los une para identificar, en última instancia, lo que los diferencia, ese punto en el que la dialéctica no puede reducirse a la política.

Bibliografía

- Ackrill, J. (1955). Sumplokh Eidwn. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 2, 31-35. <https://doi.org/10.1111/j.2041-5370.1955.tb00325.x>
- Blondell, R. (2002). *The Play of Character in Plato's Dialogues*. CUP. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511482472>
- Blondell, R. (2017). The Politics of Weaving in Plato's *Statesman*. En E. Kyprianidou (ed.), *Weaving Culture in Europe* (pp. 27-51). Nissos Publications.
- Bravo, F. (2003). *Las ambigüedades del placer. Ensayo sobre el placer en la filosofía de Platón*. Academia Verlag.
- Carone, G. (2000). Hedonism and the Pleasureless Life in Plato's *Philebus*. *Phronesis*, 45(4), 257-283. <https://doi.org/10.1163/156852800510225>.
- Carone, G. (2005). *Plato's Cosmology and its Ethical Dimensions*. CUP.
- Carpenter, A. (2015). Ranking Knowledge in the *Philebus*. *Phronesis*, 60, 180-205. <https://doi.org/10.1163/15685284-12341283>.
- Castoriadis, C. (2002). *On Plato's Statesman*. Stanford University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511933707.006>
- Clay, D. (1992). Plato's First Words. En F. Dunn y T. Cole (eds.), *Beginnings in Classical Literature* (pp. 113-130). CUP.
- Cordero, N. (2016). *Platón contra Platón. La autocrítica del Parménides y la ontología del Sofista*. Editorial Biblos.
- Cornford, F. (1935). *Plato's Theory of Knowledge*. Routledge & Kegan Paul.
- Couloubaritsis, L. (1995). Le paradigme platonicien du tissage comme modèle politique d'une société complexe. *Revue de Philosophie Ancienne*, 13(2), 107-162.
- De Chiara-Quenzer, D. (1998). The Purpose of the Philosophical Method in Plato's *Statesman*. *Apeiron*, 31(2), 91-126. <https://doi.org/10.1515/APEIRON.1998.31.2.91>.

- Delcomminette, S. (2006). *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*. Brill. https://doi.org/10.1163/9789047409137_002
- Dixsaut, M. (2000). Images du philosophe. *Kleos*, 4, 191-248.
- Dixsaut, M. (2001). *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Vrin.
- El Murr, D. (2002). La *symploke politike*: le paradigme du tissage dans le *Politique* de Platon, ou les raisons d'un paradigme arbitraire. *Kairos*, 19, 49-95.
- El Murr, D. (2009). Politics and Dialectic in Plato's *Statesman*. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 25, 109-135. <https://doi.org/10.1163/22134417-90000114>.
- El Murr, D. (2021). *Kingly Intertwinement*: 308b10–311c10. *Plato's Statesman*. P. Dimas, M. Lane y S. Sauvé Meyer (eds.), *A Philosophical Discussion* (pp. 239-260). OUP. <https://doi.org/10.1093/oso/9780192898296.003.0012>
- Frede, M. (1996). The Literary Form of the *Sophist*. En C. Gill y M. McCabe (eds.), *Form and Argument in Late Plato* (pp. 135-151). OUP. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198240129.003.0006>
- Gill, C. (2010). Dialogue Form and Philosophical Content in Plato's *Philebus*. *Plato's Philebus*. En J. Dillon y L. Brisson (eds.), *Selected Papers from the Eighth Symposium Platonicum* (pp. 47-55). Academia Verlag.
- Gill, M. (2012). *Philosophos. Plato's Missing Dialogue*. OUP.
- Goldschmidt, V. (1947). *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*. Vrin.
- Gómez-Lobo, A. (1977). Plato's Description of Dialectic in the *Sophist* 253d1-e2. *Phronesis*, 22(1), 29-47. DOI: <https://doi.org/10.1163/156852877X00164>.
- Gonzalez, F. (2003). How to Read a Platonic Prologue: *Lysis* 203a–207d. En A. Michelini (ed.), *Plato as Author. The Rhetoric of Philosophy* (pp. 15-44). Brill. https://doi.org/10.1163/9789047401834_004
- Griswold, C. (1989) *Politiké epistémé* in Plato's *Statesman*. En J. Anton y A. Preus (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*. III (pp. 141-167). State University of New York Press.
- Hampton, C. (1990). *Pleasure, Knowledge, and Being. An Analysis of Plato's Philebus*. SUNY Press.
- Heródoto. (1981). *Historia. Libro V. Terpsícore*. C. Schrader (trad.). Gredos.
- Heródoto. (2013). *Histories Book V*. S. Hornblower (ed.). CUP.
- Ionescu, C. (2019). *On the Good Life: Thinking through the Intermediaries in Plato's Philebus*. Sunny Press. <https://doi.org/10.1515/9781438475080>

- Kamtekar, R. (2021). Weaving together Natural Courage and Moderation: 305e8-308b9. En P. Dimas, M. Lane y S. Sauvé Meyer (eds.), *Plato's Statesman: A Philosophical Discussion* (pp. 217-238). OUP. <https://doi.org/10.1093/oso/9780192898296.003.0011>
- Klein, J. (1977). *Plato's Trilogy. Theaetetus, the Sophist and the Statesman*. University of Chicago Press.
- Lane, M. (1998). *Method and Politics in Plato's Statesman*. CUP. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511518492>
- Larivée, A. (2019). Taking Frustration Seriously. Reading Plato's *Statesman* as a Protreptic to Political Science. En B. Bossi y T. Robinson (eds.), *Plato's Statesman Revisited* (pp. 11-34). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110605549-002>
- Lefebvre, R. (2007). *Platon, philosophe du Plaisir*. L'Harmattan.
- Liddell, H. G., Scott, R. y Jones, H. S. (1996). *A Greek-English Lexicon*. OUP.
- Louis, P. (1945). *Les métaphores de Platon*. Les Belles Lettres.
- Marcos de Pinotti, G. (1995). *Platón ante el problema del error. La formulación del Teeteto y la solución del Sofista*. Fundec.
- Menn, S. (2010). The *Timaeus* and the Critique of Presocratic Vortices. En R. Mohr y B. Sattler (eds.), *One Book. The Whole Universe. Plato's Timaeus Today* (pp. 141-150). Parmenides Publishing.
- Migliori, M. (1993). *L'uomo fra piacere, intelligenza e bene. Commentario storico-filosofico al Filebo di Platone*. Vita e Pensiero.
- Moravcsik, J. (1960). *Sumplokh Eidwn and the Genesis of lógos*. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 42, 117-29. <https://doi.org/10.1515/agph.1960.42.2.117>
- Moravcsik, J. (1979). Form, Nature, and the Good in the *Philebus*. *Phronesis*, 24, 81-104. <https://doi.org/10.1163/156852879X00054>
- Moss, J. (2019). Knowledge and Measurement. *Philebus* 55c-59d. En P. Dimas, R. Jones y G. Lear (eds.), *Plato's Philebus: A Philosophical Discussion* (pp. 219-235). OUP.
- Notomi, N. (1999). *The Unity of Plato's Sophist*. CUP. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107297968>
- Peck, A. (1962). *Plato's Sophist: The sumplokê tôn eidôn*. *Phronesis*, 7, 46-66.
- Pender, E. (2003). Plato on Metaphors and Models. En G. Boys-Stones (ed.), *Metaphor, Allegory and the Classical Tradition* (pp. 55-82). OUP. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199240050.003.0004>
- Platón. (1867). *The Sophistes and Politicus*. L. Campbell (ed.). Clarendon Press.

- Platón. (1945). *Plato's Examination of Pleasure (The Philebus)*. R. Hackforth (ed.). CUP.
- Platón. (1952). *Statesman*. J. Skemp (trad.). Routledge.
- Platón. (1975). *Philebus*. J. Gosling (trad.). Clarendon Press.
- Platón. (1988). *El Sofista*. N. Cordero (trad.). Gredos.
- Platón. (1988). *Político*. M. I. Santa Cruz (trad.). Gredos.
- Platón. (1995). *Statesman*. C. Rowe (trad.). Aris & Philip.
- Platón. (2003) *Le politique*. L. Brisson y J.-F. Pradeau (trads.). Flammarion.
- Platón. (2005). *República*. M. Divenosa y C. Mársico (trads.). Losada.
- Platón. (2012). *Filebo*. M. Boeri. (trad.). Losada.
- Rosenstock, B. (1994). Athena's Cloak: Plato's Critique of the Democratic City in the *Republic*. *Political Theory*, 22, 363-90. <https://doi.org/10.1177/0090591794022003001>
- Rowe, C. (1995). Introduction. En C. Rowe (ed.), *Reading the Statesman* (pp. 11-28). Academia Verlag.
- Rowe, C. (2019). 'Moderation' and Courage in Plato's *Politicus* (305e-311c). En B. Bossi y T. Robinson (eds.), *Plato's Statesman Revisited* (pp. 309-326). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110605549-019>
- Santa Cruz, M. (2009). La Justa Medida: entre *Político* y *Filebo*. *Signos Filosóficos*, 11(22), 75-100.
- Sayre, K. (1983). *Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved*. PUP.
- Sayre, K. (2006). *Metaphysics and Method in Plato's Statesman*. CUP. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511584596>
- Trevaskis, J. (1960). Classification in the *Philebus*. *Phronesis*, 5(1), 39-44. <https://doi.org/10.1163/156852860X00135>
- Trevaskis, J. (1966). The μέγιστα γένη and the Vowel Analogy of Plato *Sophist* 253. *Phronesis*, 11(2), 99-116. <https://doi.org/10.1163/156852866X00021>
- White, D. (2007). *Myth, Metaphysics and Dialectic in Plato's Statesman*. Ashgate Publishing Limited.
- Zaks, N. (2016). À quel logos correspond la συμπλοκε τῶν ειδον du *Sophiste*? *Revue de Philosophie Ancienne*, 34, 37-59. <https://doi.org/10.3917/rpha.341.0037>
- Zaks, N. (2018). Science de l'entrelacement des formes, science suprême, science des hommes libres : la dialectique dans le *Sophiste* 253b-254b. *Elenchos*, 38, 61-81. <https://doi.org/10.1515/elen-2017-0004>
- Zuckert, C. (2005). The Stranger's Political Science vs. Socrates' Political Art. *Plato Journal*, 5, 1-24. https://doi.org/10.14195/2183-4105_5_5