

## Naturaleza del error y sentido de la corrección de la diéresis en *El político* de Platón<sup>1</sup>

On the nature of the error and the sense of the diairesis'  
correction at Plato's *Statesman*

JOSEP MONSERRAT MOLAS<sup>2</sup>

**Resumen:** Llegados al final del periplo para definir al rey y al político, el Forastero y el joven Sócrates se encuentran en un callejón sin salida; no han podido determinar el perfil de cada uno de ellos. La narración del mito será la enmienda del método utilizado hasta ahora, i.e. la diéresis o división, que los ha llevado a una situación aporética. El Forastero muestra que se han cometido dos errores a lo largo del recorrido: el primero ha sido confundir lo humano con lo divino; el segundo, de más envergadura, no establecer claramente la manera cómo el rey y el político podían ser el gobernante de la ciudad entera. Éste es uno de los pasajes más relevantes del *Político* de Platón, pues en él se realiza una reflexión sobre la naturaleza del error.

**Palabras clave:** Platón, político, rey, diéresis, ciudad, error y corrección, paradigma.

**Abstract:** At the end of the argument to define the king and the politician, the Eleatic Stranger and young Socrates are in an impasse. They have not been able to determine the profile of each definition. The narration of the myth will be the correction of the method used until now, the diairesis or division. The division or diairesis ends with an aporetic situation. The Eleatic Stranger shows that they have committed two errors throughout the route. The first, it has been to confuse the human with the divine. The second one, more significant, is not to establish clearly how the king and the politician could be the governor of the whole city. This is one of the most excellent passages of Plato's *Statesman*, because it is a reflection on the nature of the error.

**Key words:** Plato, Statesman, king, diairesis, city, error and correction, paradigm.

### 1. De la visión mítica de la totalidad a la corrección parcial de la diéresis

Acabada la narración del mito de *El político*, el Forastero reclama utilizarlo para advertir dónde estaban los errores cometidos en el discurso precedente dedicado al rey y al político, es decir, usarlo como corrector de la diéresis o división que había conducido a una posición insolvente. «Y sea este el final del mito, que utilizaremos para comprobar en cuánto nos hemos equivocado definiendo al rey y al político en el anterior razonamiento.»

---

Fecha de recepción: 18-12-2009. Fecha de aceptación: 8-07-2010.

1 Este artículo forma parte de los resultados del Proyecto de Investigación financiado por la Dirección General de Investigación del Ministerio de Educación y Ciencia HUM2007-62763/FISO y del Grup de Recerca *EIDOS. Hermenèutica i Platonisme*.

2 Universidad de Barcelona. Facultad de Filosofía.

(274e).<sup>3</sup> Aunque se determina el arte común a los guardianes como *cuidado de los rebaños* (274e4-275e8), la discusión se concentrará en el análisis de los errores cometidos.

El joven Sócrates está interesado en el *error* cometido. El Forastero le señala que por un lado hay un error pequeño y otro de mayores proporciones (*gennaíon*). El desarrollo de toda la división recuerda, como pasa en el *Teeteto*, al «vagar bicéfalo» de los eleatas: biparticiones, dos vías, una corta y una larga, dos errores. El error más grave ha sido confundir al rey y al político de ahora con el pastor del otro periodo, es decir, confundir lo humano y lo divino. El error menor ha consistido en no determinar de manera suficientemente clara cómo podía ser verdad que rey y político fueran el «gobernante de la ciudad entera» (275a). El joven Sócrates responde que eso es «verdad» (*alethé*).

Lo que se necesita, dice el Forastero, si queremos tener del político una definición acabada (*oúto teléos tòn politikòn hemîn eirêsthai prosdokân*), es delimitar (*diorísantas*) en primer lugar el principio rector de la ciudad (*tês archês tês póleos*), el principio-poder en que ésta se funda. El joven Sócrates responde que lo que dice el Forastero es «bello» (*kalôs*) [Casadesús: «Bien»].

Hemos añadido el mito, replica el Forastero, para aclarar la figura del hombre que verdaderamente posee el cuidado de la crianza de los hombres y aclarar su función con respecto a los que la discutían. El joven Sócrates responde que esto es «correcto» (*orthôs*).

El Forastero afirma seguidamente que el diseño (o esquema) del pastor divino no soporta en nada la comparación con un rey y que los que ahora son políticos son, por naturaleza, semejantes a los súbditos y participan mucho más de su formación y crianza. Notamos que en este momento el Forastero se ha dirigido al joven interlocutor por su nombre. El joven responde diciendo: «Completamente» (*pántos pou*) [Casadesús: «Sin ninguna duda»].

El de Elea sigue entonces comentando si no se debe investigar al político ni más ni menos, tanto si es de esta naturaleza o de aquella otra. El joven responde mostrando su acuerdo («¿Por qué no?» *pôs gár oú;*). Será necesario, pues, volver atrás y seguir el camino por una de las bifurcaciones que habíamos dejado de lado.

A nuestro parecer, precisamente éste resulta ser uno de los *lugares capitales* del diálogo, tal y como lo sugieren una serie de señales. En primer lugar, por la repetición del juego de confusiones que aparecía en la escena inicial del *Sofista* entre los hombres y los dioses («¿Es que no adviertes, Teodoro, que según el dicho de Homero, acaso no nos traes un forastero, sino algún dios?» *Sofista*, 216a), confusión que se repite en la diéresis que busca la definición del arte político, y de la cual el mito nos da los motivos (la confusión con la figura del pastor divino). En segundo lugar, el hecho de darse cuenta de que posiblemente se ha cometido un error que oscurece la manera cómo el rey y político es «regente de toda la ciudad». En tercer lugar, que se llame por el nombre al joven Sócrates<sup>4</sup>. Y, finalmente, una serie de respuestas especialmente enfatizadas.

3 Agradecemos a Francesc Casadesús el haber podido disponer de su traducción del *Político* antes incluso de su publicación (PLATÓN, *Críton. El político*. Traducción, introducción y notas de Francesc Casadesús Bordoy. Madrid, Alianza Editorial, 2008). Será esta traducción la que utilizaremos en el texto, e indicamos si mostramos otra opción.

4 La sutileza de las señales dramáticas conlleva el riesgo de pasar inadvertidas o de ser en demasía enfatizadas: es el caso respecto de la apelación al interlocutor. En el diálogo platónico tal recurso debe ser, cuando menos, anotado.

De hecho, el texto que estamos analizando es concretamente un paréntesis situado entre dos respuestas interrogativas, (*pôs*; y *pôs gár ouï*); paréntesis que investiga, dado el interés del joven, la naturaleza del error cometido. Dentro de este fragmento, Sócrates joven responde de manera sucesiva con esta serie de términos claramente enfatizada en su sucesión: *Alethé-Kalós-Orthós-Pantos pou* [Verdad-Belleza-Corrección-Totalidad].

Esta conjunción de extraordinarias respuestas, ¿qué sugieren respecto de la causa que las ha promovido en el joven Sócrates? El problema de la visión repentina que propone el lenguaje figurativo del mito es la dificultad de retener tal visión en un *lógos* que sea memoria genuina. *Creemos que nos encontramos ante la presencia de una ganancia posible y de su pérdida inmediata por la falta de perspicacia del joven Sócrates*. Lo que se dice puede reservarse como una verdadera ganancia que nace precisamente *de la reflexión sobre el error cometido* y no precisamente de la confusión mítica.

Tenemos, por una parte, que la comparación del rey-político con el pastor divino que se sugería en un momento del mito es errónea porque el pastor actual no es divino sino humano. Tenemos también que el rey-político es el regente de la ciudad pero no queda claro cuál es su *poder*, ni qué delimita la *dimensión política*. El mito nos debía aclarar esta naturaleza pero no lo ha acabado de hacer. Para finalizar, se nos advierte que el político contemporáneo se parece al súbdito y participa de su formación y nutrición. Las respuestas del joven Sócrates dan la serie: «Verdad / Belleza / Corrección / Completamente». ¿Cuándo *se pierde* la ganancia posible? Pues precisamente cuando el Forastero, volviendo a la diéresis, abandona la posibilidad de investigar a los súbditos como naturaleza del político, después de decir que podría hacerse. El joven Sócrates está de acuerdo en rechazar tal posibilidad, cuando el orden de las razones comportaría considerarla. *Lo que se abandona es aquello que curaría del error cometido hasta ahora y nuevamente reiterado*: se abandona la identidad entre la naturaleza del gobernante y la del gobernado. El rechazo de esta vía resulta del prejuicio de la superioridad del gobernante, y a su vez lo afianza, de manera que no permite la posibilidad de abrirse a otra consideración. Si el político comparte formación (*paidéia*) y crianza (*trophé*) con los muchos, con los otros, estaríamos estableciendo un posible principio igualitario fundamentalmente democrático. Si fuera así, la autoridad debería buscarse en otra parte que en la naturaleza del político-rey.<sup>5</sup> Sin embargo, como también juega en la conciencia de los personajes un principio aristocrático u oligárquico según el cual gobernante y gobernado difieren entre sí –prejuicio que está en la raíz de la imagen del pastor–, se deja de lado la investigación de la vía de la igualdad de las naturalezas, y se propone que *hay que rehacer el camino por otro sendero*.

*El político* continúa su camino «ascendente», si es que se puede considerar como ascendente la reiteración del esfuerzo correctivo sobre el error cometido. Después de la escena inicial del diálogo, que nos sitúa en una concreta aparición dramática de las formas del saber en la ciudad, se iniciaba un ejercicio dierético en una conversación entre el Forastero de Elea y un joven ateniense aprendiz de matemáticas sobre el tema del hombre político,

5 Balasch, *Plató. Diàlegs*, xvii, edició i traducció de M. Balasch, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1997, p. 23: «El mite còsmic de Plató també desmitifica la figura del governant, i per aquí té una estranya actualitat, i un efecte secundari que *el mateix Plató no hauria volgut, si n'hagués estat conscient*: l'exaltació de la democràcia». Énfasis nuestro. En *República* los guardianes parten de unas aptitudes naturales conducidas por una cuidadísima educación.

ejercicio que resultó erróneo. Para purgar la diéresis de los errores cometidos, se recurre entonces a otro camino diferente, el mito. Ahora, al fin del tránsito por el nuevo camino, el diálogo se dispone a aprovechar la posible bondad de la corrección mítica sobre la diéresis equivocada. Veremos seguidamente cómo se inicia el despliegue de esta rentabilización de la corrección de la diéresis y los errores que a su vez comporta tal corrección. Además, el ejercicio correctivo exigirá la clarificación de qué cosa es un ejemplo, un *paradigma*, lo que a su vez conllevará a una reflexión sobre lo que nos pasa en lo que concierne al saber. La conversación tratará después de fijar un *paradigma* del arte político a través del tejido. Recogeremos, de esta manera, la situación donde nos encontraremos después de lo que se puede calificar como una espiral ascendente y mareante que lleva, a pesar de la acumulación de errores, a lo que resultará ser el centro geométrico (el *umbilicus*) del diálogo: el tratamiento de la justa medida.

## 2. La corrección de la diéresis y los errores de la corrección

La señal que indica que se inicia una nueva parte de la conversación, la proporciona el Forastero pidiendo volver atrás (*pálin*) hacia la parte de las artes autoepitácticas que alimentan rebaños. También se nota por la presencia de la «*memoria*» para recordar desde dónde hay que proceder.

«FOR.- Volvamos de nuevo [*pálin*] a este punto: a la técnica que dijimos que es auto directiva (*autepitaktikèn*) sobre los seres vivos, no la que tiene un cuidado individual, sino colectivo, la denominamos entonces directamente ‘crianza del rebaño’ (*agelaio-trophikén*). ¿Te acuerdas?

SÒC. J. - Sí.

FOR. – Pues bien, en ésta nos equivocamos por completo porque de ninguna manera hemos concebido ni nombrado al político, sino que no nos dimos cuenta de que, por causa de la denominación (*onomasían*) se nos escabullía» (275cd).

La equivocación, según se dice, estaba en el hecho de que la terminología utilizada no era adecuada para «atrapar» al político. El término *onomasía* es ésta la única vez que sale en Platón.<sup>6</sup> Este fragmento es paralelo, aunque en un sentido diferente, al de la conversación entre el joven y el Forastero, donde precisamente en la división del imperativo había una carencia de nombre (260e) y poco después el Forastero le felicitaba y alababa la poca atención que ponía en las diferencias de nombre (261e). El problema de nombres estaba entonces, precisamente, en el momento del cuidado de *uno* o de *muchos*, o rebaños. De los nombres, pues, es necesario estar al caso o no estarlo, pero no se nos dice cuándo corresponde hacerlo.<sup>7</sup>

6 M. Balasch anota en su edición que este vocablo era el título de una obra perdida de Hípias. Añadimos que debe advertirse el papel mediador en la parte central del *Protágoras* de Hípias y Pródico, que poseen saberes sobre medidas.

7 El saber de Hípias sobre las medidas, que Protágoras mira de reojo (*Prot.* 318e) debe saberse cuándo aplicarlo. Notemos que en el paso 275c9-277a aparece cinco veces *onoma* i derivados.

Resulta que el rey no alimenta las manadas, de eso se ocupan los pastores, y pasa que hemos situado al político entre aquéllos que alimentan a la raza humana. Habría que encontrar un nombre más general que incluyera los unos y los otros. El político se encuentra, de hecho, *entre los que dirigen (agelaiokomiké) los rebaños, los que cuidan (therapeutiké) y los que se preocupan (epimeletiké)*. El joven Sócrates pide por cómo llega entonces la diéresis siguiente. El Forastero dice que igual que antes, incluyendo la manada actual y la del tiempo de Cronos. El joven se extraña. Pregunta a qué lleva todo eso y el Forastero vuelve a concluir de manera que podríamos considerar inadecuada: se apresura a terminar sin aclarar aquello que preguntaba el joven. Con la corrección que se impone y con la desatención al interés del joven, aquellos que alimentan los rebaños ya no estorban específicamente, pero la diéresis permanece todavía equivocada.

«FOR. – Ninguna otra técnica podría pretender decir que es mejor y anterior a la regia (*tên basilikên*) en el cuidado (*epiméleia*) de la comunidad (*koinonías*) humana ni ser la técnica del gobierno de todos los hombres.

SÒC. EL J. – Hablas correctamente.» (276b-c)

Queda claro que el arte político, aun conviviendo con otras artes por el cuidado del grupo humano, no se sitúa a un mismo nivel, sino que tendrá que tener un tipo de primacía. Sin embargo, añade el Forastero, «después de esto, Sócrates, ¿no nos damos cuenta de que, al llegar al final, se ha cometido un error importante?» (276c).

El error por ir deprisa era no atender que el arte de «tomar cuidado» propio del político y del rey incluye algo más que la alimentación, con lo que se debería haber corregido el nombre. Ahora, de no decir lo suficiente se pasa a decir demasiado. Todavía pueden hacerse, y deben hacerse, muchas divisiones para aclarar el objeto. El *mito* nos ha dado la pista según la cual había que diferenciar entre pastor divino y cuidador humano, *pero no ha terminado el trabajo*. Ha restaurado, eso sí, el honor del *lógos*, y éste, rehecho, retorna a la palestra.

En la diéresis anterior también se identificaban, ingenuamente, dice el Forastero, rey y tirano, el arte de tomar cuidado aceptado libremente y el impuesto. Esta identificación era errónea. El joven Sócrates responde que «Verdad». *Pero no es completamente cierto que se identificara a rey y tirano: «tirano» no aparece* (cfr. 258c ss.). Lo que allí se identifica es el político, el rey, el señor de una casa («déspota» en griego), y el amo de esclavos, utilizando un único criterio, el del saber, como gobernante absoluto. La tiranía podría derivarse del argumento, pero descansa en la confusión que en el primer sentido comete el Forastero en 259b7: «Y lo mismo también el administrador y el amo». ¿Quién es que está confundido y quién es a quien se confunde? Vemos que *los errores se multiplican con la apreciación errónea de los errores*.<sup>8</sup>

Debe enderezarse la cuestión, se dice, dividiendo el arte de cuidar en el arte que se impone y en el que se acepta libremente: «FOR.- Pues ahora, rectificando [de nuevo, *pálin*], como he dicho, dividamos en dos la técnica del cuidado humano, según sea forzado

8 A partir de 292, estas distinciones serán en cierto sentido menospreciadas en el diálogo.

o voluntario» (276e3).<sup>9</sup> En esta división se puede notar cómo la política empezaría propiamente con la aceptación voluntaria del castigo y las restricciones impuestas por la ley.<sup>10</sup> Pero puede parecer extraño que el criterio para determinar la diferencia entre rey y tirano sea precisamente la aceptación o no por parte de los súbditos. Este criterio de los muchos para determinar la diferencia entre rey y tirano sin tener presente la naturaleza misma del régimen violentaría la caracterización del tirano en *República*. Más adelante de nuestro diálogo, en 269b, el Forastero rechazará esta definición, pero la manera de tratar la cuestión de los regímenes quedará ya desde aquí viciada al no dar otro criterio de presencia o no de *tiranía* que la falta o no de consentimiento de los súbditos. Sea como sea, el joven se conforma de buen grado con la conclusión del Forastero, que es, sin embargo, una conclusión provisional, y por lo tanto una conclusión aparente.

«FOR. - Y si llamamos ‘tiránica’ a la ocupación forzada, y ‘política’, a la voluntaria, es decir, a la técnica que se ocupa de los rebaños de animales bípedos que la aceptan voluntariamente, ¿declararemos, a su vez, que quien posee esta técnica y cuidado es verdaderamente<sup>11</sup> el rey y el político?»

SÒC. J. – Es posible, Extranjero, que así completemos la demostración (*apódeixis*)<sup>12</sup> del político.» (276e-277a).

Para el joven, la definición del político se ha alcanzado con la consideración de la voluntariedad del compromiso y aceptación por parte de los súbditos. Si el error de la diéresis estaba en hacer del rey o político algo divino, ahora el joven piensa haberlo corregido sometiéndolo a la voluntad del súbdito, al consentimiento de los muchos, o sea, manteniendo implícita la comparación de los muchos con un rebaño. El joven no se da cuenta de que el problema todavía no está bien planteado en la medida en que no se define propiamente la dimensión política como algo diferente de las relaciones entre pastores y rebaños. El Forastero de Elea, sin embargo, vuelve a corregir un falso final del joven Sócrates (ya antes había pensado acabar en el aparente final de la diéresis). El Forastero ahora dice que sería «bello» (*kalós*) haber terminado, pero *no hay comunidad en su conclusión*, no hay acuerdo. Se produce entonces una larga intervención sobre los defectos del procedimiento, donde se introduce... ¡un nuevo error!

### 3. Paradigmas. Lo que nos pasa en lo que concierne al saber (277a-278e)

Ante la manifestación del joven que el discurso está listo (*teléos...echein... apódeixis*) y la exclamación del Forastero que eso no es en absoluto así, hay que dejar claros los motivos

9 S. Rosen, *Plato's Statesman. The Web of Politics*, New Haven-London, Yale UP, 1995, p. 75, nota como precisamente aquí también aparece el término *pálin* –que es señal de comenzar de nuevo, que aparece alguna cosa importante.

10 Es interesante comparar este análisis con el convenio que inicia la vida política en Hobbes.

11 «Genuinos», *óntos ónta*. La cuestión se reitera: los hay verdaderos, los hay falsos... Apariencia y realidad. Cf. M. Narcy, «La critique de Socrate par l'Étranger dans le *Politique*», en C. Rowe, (ed.), *Reading the Statesman. Proceedings of the Symposium Platonicum III*, Sankt Augustin, Akademie Verlag, 1995, pp. 227-235.

12 Es la tercera ocasión en que aparece el término, importante en el contexto definicional del diálogo. Vid. J. Klein, *Plato's Trilogy. Theaetetus, the Sophist, and the Statesman*, Chicago, University of Chicago Press, 1965, p. 163.

de la deficiencia del discurso. El fragmento que va de 277a a 278e es una reflexión sobre la cuestión del conocimiento y el error: *el paradigma del paradigma se sitúa en la paradoja del conocimiento humano*, reminiscencia y olvido, vigilia y sueño. Ante la dificultad de la cuestión, lo que ahora se plantea es «lo que nos pasa en lo que concierne al saber». Es decir, el análisis del desacuerdo en la última definición del político se convierte en un análisis epistemológico. El problema político, sin solución visible, conduce, después de los intentos de resolverlo, a la reflexión sobre la posibilidad misma de la comprensión.

Hasta este momento la imprecisión ha caracterizado el diálogo que precisamente hace gala de «metodológicamente» avanzado. Como ya J. Klein afirmaba, la multiplicación de errores no es algo ajeno a la temática que tratamos<sup>13</sup>, la política, pero no se trata sólo de constatarlos. De lo que se trata en este momento de la conversación, ante los repetidos fracasos, es de intentar enfrentarse directamente con la cuestión de *si es posible tener una imagen del político que guíe la investigación que se eleva ahora hacia la cuestión sobre hasta qué punto es posible conocer*. Si estamos atentos al desarrollo del texto, la cuestión política inflexiona en cuestión metodológica *de la manera como real y radicalmente aparece la cuestión metodológica en el seno de la investigación: más propiamente como hija de las cuestiones que no como madre de las mismas*.<sup>14</sup>

Procedemos a continuación a un seguimiento de la literalidad del texto a partir del momento en que el joven Sócrates se alegra erróneamente de haber llegado al final, y donde se afirma la importancia del *paradigma o modelo* en la investigación, haciendo notar las referencias al conocimiento (§3.1), y después, cuando se explica qué es un paradigma introduciendo otro paradigma, el del proceso de aprendizaje de las letras, que sirve de *paradigma del paradigma* (§3.2).

### 3.1. Otro falso final del joven Sócrates

«SÓC. J. – Es posible, Extranjero, que así completemos la demostración del político.  
FOR. – ¡La completaríamos bien, Sócrates! Pero esto no debe parecerte bien a ti solo, sino también a mí, en común contigo. Ahora, en mi opinión, no parece que hayamos completado la figura del rey, sino que, como escultores que, al precipitarse a veces más de lo conveniente, se retrasan poniendo en cada una de sus obras más y mayores cosas que las necesarias, también ahora nosotros, para mostrar con rapidez y grandeza el error de la exposición anterior, al pensar que al rey le convienen grandes paradigmas, invocando la extraordinaria mole del mito, nos vimos obligados a utilizar una parte de él más grande de lo debido. Por ello hemos realizado una exposición demasiado larga y no le hemos puesto fin al mito en absoluto, sino que simplemente el razonamiento, como una pintura, nos parece suficiente en su contorno exterior, sin que haya adquirido la claridad de las tinturas y de la mezcla de colores. Pero conviene, más que con la pintura o cualquier tipo de actividad manual, mostrar cualquier

13 J. Klein, *Plato's Trilogy. Theaetetus, the Sophist, and the Statesman*, Chicago, University of Chicago Press, 1977, 162.

14 J. Sales, *Coneixement i situació*, Barcelona, PPU, 1994, pp. 95-124.

ser vivo con la palabra y el razonamiento a quienes sean capaces de seguir. Para los demás se hará por medio de actividades manuales.» (277a-c).

Ante la pretensión del joven de haber terminado la tarea encomendada, el Forastero, dirigiéndose por el nombre, le hace ver que no es así: para dar el trabajo por acabado es necesario que los dos estén de acuerdo, que haya una comunidad en la decisión. La opinión del Forastero es que no se ha finalizado la tarea encomendada, y lo muestra con un ejemplo artístico, comparando la figura del rey obtenida con aquellas figuras de los escultores inexpertos que cargan sus obras en demasía. El recargamiento innecesario de la obra emprendida se debe a la prisa en la resolución del problema. Lo mismo había pasado en la diéresis: el joven dividía mal, por ir demasiado deprisa, entre animales y hombres.

El hecho de considerar recargada la exposición del mito ha hecho sospechar si Platón no se está refiriendo a su propio diálogo y hace balance provisional<sup>15</sup>. Creemos que no se trata en absoluto de eso, que esta crítica corresponde a la autoconciencia de los personajes en este punto del diálogo y que es una posibilidad a considerar si tantas veces como se equivocan el Forastero y el joven Sócrates, no se equivoca también el Forastero en parte en esta apreciación. En cualquier caso, lo que parece claro es que el mito parece excesivo para lo que se pretendía por parte de los que lo han utilizado. El abarrocamiento de la obra de arte puede cargarlo tanto que sucumba bajo el peso de los añadidos. Ahora bien, M. Balasch encuentra que, desde otra vertiente, «la imagen se ve profundizada y rectificada en *Filebo* 38c-d, donde se dice que el que se imagina una cosa desde lejos puede ocurrir que vea bien de qué se trata, o bien que no lo vea; es decir, *el riesgo de error está siempre presente e inmediato*».<sup>16</sup>

Sea como sea, en esta autoconciencia de los personajes sobre aquello que han realizado, se nos dice también que han quedado bien dibujados los contornos, pero que falta claridad. No hay que insistir cómo han sido de erróneas hasta aquí las apreciaciones. Pues bien, parece difícil obtener una pintura o dibujo del político; el retrato de un político concreto no es un retrato de todos los políticos, ni es un retrato de las artes políticas. Obviamente, las metáforas de la pintura y la escultura son ellas mismas imprecisas para alcanzar el término deseado. Necesitamos un retrato verbal, no una copia del cuerpo de éste o aquel político *sino un lógos sobre lo que sea ser político*<sup>17</sup>. Nosotros buscamos una respuesta a la pregunta «¿qué es un político?» ¿Sin embargo, es esta respuesta posible? Más que de la esencia o de la idea del político, se nos hablará de paradigmas o de modelos, que difícilmente son ideas.<sup>18</sup>

15 Th. Gomperz, *Griechische Denker: Geschichte der antiken Philosophie*, 3 vols., Leipzig, [Pensadores griegos II, traducción castellana de Pedro von Hasenberg, Asunción, Paraguay, s.d.], 1902, p. 582, deja entrever, comentando precisamente estos pasajes del diálogo, que «la abundancia de ideas es siempre la misma en Platón, pero poco a poco se debilita el dominio sobre sus pensamientos». No estamos de acuerdo, sino que más bien consideramos, con GUTHRIE (1992, 206) que «este diálogo extraño y fascinante es una obra de arte, o tapiz filosófico en la misma medida en que lo es cualquier otro diálogo de Platón».

16 M. Balasch en su edición de *El polític*, ob. cit., p. 13. Énfasis nuestro.

17 Cf. el papel del frontispicio en la edición del *Leviathán* de Hobbes.

18 W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, v, *Platón. Segunda época y la Academia*, versión española de Alberto Medina González, Madrid, Gredos, 1992, V, pp. 187-189, sugiere traducir *parádeigma* por «analogía»: «Quizá podría decirse que el método paradigmático en sí proporciona un paradigma de (es decir, es análogo a) la búsqueda del conocimiento por parte del filósofo y es de suyo un instrumento epistemológico valioso». Rosen traduce por «model», o «illustration». Jowett y Skemp prefieren «example» en este contexto. En nota, Rowe reconocería implícitamente la aportación de Guthrie: «Something will be then a 'paradigm' or 'model'».

Procuraremos ahora, comentando la letra platónica, elucidar el papel del *paradigma* en el *Político*. Para ello nos será útil hacer primero una breve consideración del caso *del sofista*, a modo de ilustración y de ejercicio de memoria con respecto a la conversación anterior a la mantenida en nuestro diálogo, y después pasaremos al texto que nos ocupa.<sup>19</sup> En el *Sofista* se ve cómo, primero, el tipo de cosa escogido como paradigma está predeterminado por un cierto tipo de comprensión anticipado del objeto a definir; y segundo, que el paradigma mantiene una semblanza especial con aquello que hace de paradigma, permitiendo, entonces realzar las diferencias que permitirán la diéresis. Se plantea en el mismo momento en que el método que seguirá el Forastero con Teeteto se hace explícito al inicio de la conversación del *Sofista* (218-219). Toda la conversación parte del prejuicio que en Elea tienen por cosas diferentes lo que recibe tres nombres diferentes (filósofo, sofista, político), y en consecuencia la elección de modelos o paradigmas parece que nos proporcionaría y dependería de una cierta visión anticipada de aquello que debe ejemplificarse.<sup>20</sup>

El pasaje en cuestión del *Político* (277a3-278e11) parece ser un tipo de reflexión de segundo orden sobre el papel lógico del *paradigma*. El pasaje ilustra este papel del paradigma dando a su vez un *paradigma*, a saber, el proceso por el cual los niños aprenden las letras y las sílabas. La reflexión sobre el paradigma da, primero, el paradigma del aprendizaje de las letras que servirá para explicar el papel del arte del tejido como paradigma del arte político (gracias, recordémoslo, a la posibilidad de búsqueda sobre la cuestión restaurada

---

of or for something else in this context if it offers an illuminating *analogy*». Balasch lo traduce por «exemple», siguiendo Schleiermacher, «Beispiel», contra el solemne «paradigme» de Diès. Accatino elige «modelo». P. Friedländer usa «Gegenbild», que consiste en identificar correctamente algo como «sí mismo» en «lo otro» que está separado de él, alcanzando entonces una comprensión correcta de ambas cosas. Friedländer, (*Platon III: Die platonischen Schriften Zweite und Dritte Periode*, Berlin, 1960 (2a ed.), p. 268): «Ein 'Gegenbild' aber entsteht dann, wenn ein Etwas als 'Selbiges' (*tautón*) in einem abgetrennten 'Anderen' richtig erkannt und zusammengebracht wird, so dass eben dadurch eine einzige richtige Ansicht zustandekommt über beide Gegenstände zugleich und über jeden einzelnen von ihnen».

- 19 S. Kato («The role of paradeigma in the *Statesman*», en C.J. Rowe (ed.) *Reading the Statesman. Proceedings of the Symposium Platicum III*, Sankt Augustin, Akademie Verlag, 1995, pp. 162-172) parte de las aportaciones fundamentales de V. Goldschmidt, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris, PUF, 1947, obra situada en el proyecto de estudio de los procedimientos dialécticos. El trabajo de Goldschmidt se basa sobretudo en la interpretación del fragmento de el *Político* en el que se define el paradigma y de los pasajes paralelos. Citamos de la conclusión (p. 112): «Partout, le paradigme témoigne que nous sommes des êtres incarnés. Obéissant á un mouvement profond de la pensée platonicienne, il nous mène du visible á l'invisible. Il commence par nous «rammener» (*Pol.* 278a8: *anágein*) aux choses les plus banales de notre vie quotidienne et nous les fait observer. Sans doute faudrait-il les dépasser. Elles renferment pourtant les mêmes éléments dont son faites les Formes précieuses. Elles suscitent en nous une réminiscence facile et légitime (*Pol.* 278a5 [...]). L'Univers platonicienne n'est pas, comme le ressasse d'une tradition tenace et paresseuse, coupé en deux. Par des correspondances secrètes, l'Egalité géométrique 'lie ensemble ciel et terre, dieux et hommes' (*Gorg.* 507e7-508a1) et porte jusqu'aux confins du monde sensible l'action créatrice et conservatrice du Bien».
- 20 Algunos intérpretes identifican esta anticipación con la *anámnesis*. Cf. S. Bluck, *Plato's Sophist. A Commentary*, Manchester, Manchester UP, 1975, pp. 36-40, que dice que estamos guiados por una reminiscencia parcial de las Formas, mientras que el proceso de división lleva a una reminiscencia final adquirida por un cierto conocimiento. Del mismo modo que con la «teoría de las ideas», este tipo de recurso fuera de contexto a explicaciones que están muy contextualizadas y que tienen un carácter muy definido en el diálogo, como la *anámnesis*, parece que complican más que facilitan la comprensión de los términos. De hecho, más que una teoría de las ideas, lo que parece que se manifiesta en estos diálogos gemelos, es la necesidad de radicar toda posible ontología en una anterior semántica, que no trataría de las Formas, pero tampoco de meros conceptos subjetivos.

por el mito), y, segundo, enlaza el fragmento dedicado al tejido con el pasaje dedicado al mito (con la cual une dos partes del diálogo) haciendo de bisagra.

En el texto se nos habla en concreto de la importancia del paradigma en la búsqueda dialéctica. Ahora, eso, esta pretendida clarificación, se presenta para hacer ver la insuficiencia tanto de la diéresis como del mito.<sup>21</sup> El Forastero ha comparado el recorrido hecho con un boceto mal acabado, pero resulta que la pretendida aclaración la presenta el Forastero acompañado de una serie de sentencias enigmáticas sobre el uso del *paradigma* en la búsqueda dialéctica. Si las consideramos en detalle observaremos que el Forastero cambia el *tono* de la conversación.

«SÓC. J. – Esto es correcto. Pero muéstrame por qué dices que no se ha explicado suficientemente.

EL FOR:- Es difícil, admirable amigo (*ô daimónie*), explicar suficientemente cualquier de los asuntos importantes sin utilizar paradigmas. Pues es posible que todas las cosas que cada uno de nosotros sabe como en un sueño las ignore luego despierto.

SÓC. J.- ¿Por qué dices esto?

FOR. – Parece que, de manera extraña, estoy removiendo ahora nuestra experiencia en relación con el conocimiento (*tês epistêmes*).

SÓC. J. - ¿Por qué?

FOR. - ¡Feliz amigo (*ô makárie*)! Mi propio paradigma está necesitado, a su vez, de un paradigma.

SÓC. J. - ¿Por qué? Habla, sin demorarte por mi causa.» (277c-e).

«*Admirable amigo*», resulta difícil, si no se utilizan ejemplos, demostrar satisfactoriamente cualquier cosa de las más importantes. Con esta apreciación, llamando *demónico* al joven, el tono de la conversación parece sufrir un cierto cambio. Eso parecería confirmado por el hecho de que la introducción de ejemplos o *paradigmas* se realiza con el fin de mostrar suficientemente cualquiera de las *cosas importantes* y se refuerza con el próximo apelativo de *feliz* o *bendito*. El Forastero continúa: «Pues es posible que todas las cosas que cada uno de nosotros sabe como en un sueño las ignore luego despierto» (d2-4).

El sentido del pasaje se explica así: ante la insuficiencia metodológica hasta ahora demostrada, se procura justificar la introducción de un nuevo recurso de conocimiento. En la medida en que lo que hemos obtenido hasta ahora no está consolidado y no aparece de manera clara y evidente, es fácil comparar esta situación con el estado de confusión del sueño con respecto a la lucidez de la vigilia. La situación sueño/vigilia es la que corresponde, o se quiere hacer corresponder, al conocimiento inexacto de la verdad del mito con respecto al modelo de conocimiento claro –y que se pretende conseguir en toda la conversación.<sup>22</sup>

21 Dentro del diálogo, el mito se plantea como el segundo de los tres caminos que se definen: diéresis, mito y paradigma. Los tres son esencialmente diferentes, y no puede sostenerse, como P. Frutiger, *Les mythes de Platon*, Paris, PUF, 1930, p. 187n.10, que «ce mythe est un *parádeigma*». De entrada no lo es porque la complejidad del mito no puede ser ejemplo que simplifique el «político». Mito y paradigma serán *makrología* (272c) pero uno es corrección y el otro ilustración de la diéresis.

22 La referencia al sueño puede tener el mismo sentido que las que aparecen en *Teeteto* 208b o en *Lisis* 218c. Cf. L. Campbell, *The Sophistes and Politicus of Plato*, A revised text and English notes, Oxford. Clarendon Press,

El joven Sócrates no entiende lo que dice el Forastero y pide aclaración. Éste responde: «Hoy por hoy parece, absurdamente, que remuevo en nosotros lo que nos pasa en lo que concierne al saber» (d6-7). Parece que se ha llegado a una cuestión especialmente difícil. La cuestión es la cuestión del *conocimiento* y de cómo éste es posible. La aparición del *atopia* («de manera extraña»), no es en absoluto, por lo tanto, extraña cuando «removemos lo que nos pasa» cuando conocemos.<sup>23</sup> *Atopia* y *metáfora del sueño* se utilizan especialmente en un contexto parecido a *Menón* 85c9-10, para describir la adquisición de un verdadero saber como el conocimiento de un sueño; eso da pie a ver en el texto del *Político* alusiones a la *anámnesis* refugiándose en el pasaje paralelo del *Menón*.<sup>24</sup> Aquello que en el esclavo de Menón ha surgido como resultado del interrogatorio son afirmaciones, «opiniones (*dóxai*) que se han removido como en un sueño (*ónar*)».<sup>25</sup> El sueño de las *dóxai* del esclavo está a medio camino entre la ignorancia y la ciencia como momento inicial del saber, conseguido con la purga previa de las opiniones equivocadas tomadas como verdad. Este momento es confuso, pero ya supone una cierta ganancia con respecto al pasivo recibir enseñanzas de Menón.<sup>26</sup> Está en un sentido diferente que aparece en *Teeteto* 157e-160d: el sueño y las alucinaciones se utilizan de otra manera en la discusión de la doctrina protagórica.<sup>27</sup> Creemos, sin embargo, que en el *Político* la alusión cierta al problema del conocimiento no nos soluciona la interpretación del pasaje en la medida en que, primero, la alusión juega un papel significativamente menor, y segundo, es difícil que nos sirva de aclaración una «teoría» (sea

---

1867, p. 90, y también M. Miller, *The Philosopher in Plato's Statesman*, The Hague [Las Vegas, Parmenides, 2004], 1980, p. 58. Miller cree que, en el fragmento que nos ocupa, existe un tono «mántico», a partir del vocativo «genial amigo». Después aparece «oh bendito». Parece, pensamos, que el fragmento persiste en la sacralidad del mito anterior. Sobre el *Lisis*, véase el estudio pormenorizado de A. Bosch-Veciana, *Amistat i unitat en el Lisis de Plató. El Lisis com a narració d'una synoysia dialogal dramàtica*, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions, 2003. No creemos que deba suponerse un sentido filosófico «técnico»: se trataría del reconocimiento como fracaso del acto del conocimiento. En *Lisis* Sócrates dice: «Y yo estuve muy contento, como un cazador, alegre por lo que había cazado. Pero después no sé de dónde me vino una sospecha extraña de que no fuera verdad todo aquello que habíamos acordado; y de repente, desolado, dije: ¡Ay, Lisis y Menexeno! Me parece que nuestra fortuna aparece solo en sueños». El texto del *Teeteto* también corresponde a un fracaso, precisamente el de la cuarta definición (y no la tercera, como se acostumbra a contar: debe tenerse en cuenta 146d, cuando Teeteto da una lista de saberes). Hacia el final del diálogo, Sócrates otra vez habla: «En sueños, pues, nos hemos enriquecido, por lo que parece, al creer que poseíamos la explicación más verdadera». Véase la interpretación global que proporciona X. Ibáñez-Puig, *Lectura del Teetet de Plató. Saviesa i Prudència en el tribunal del Saber*, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions, 2007.

23 Cf. J. Sales, *Coneixement i Situació*, Barcelona, PPU, 1990 cap. III.

24 Por ejemplo H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, I, Baltimore, New York, John Hopkins Press, 1944, p. 47; V. Goldschmidt, *Les «Dialogues» de Platon. Structure et méthode dialectique*, Paris, PUF, 1971<sup>3</sup>, pp. 53-54; S. Kato, «The role of paradigm in the *Statesman*», en C.J. Rowe (ed.) *Reading the Statesman. Proceedings of the Symposium Platonicum III*, Sankt Augustin, Akademie Verlag, 1995, p. 167, lo discute. Véase también el comentario que sobre este aspecto concreto realiza A. W. Price, «Commentary on Kato», a C.J. Rowe (ed.) *Reading the Statesman. Proceedings of the Symposium Platonicum III*, Sankt Augustin, Akademie Verlag, 1995, pp. 173-174. Cf. K. Dorter, *Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1994, p. 197.

25 Véase el análisis detallado del *Menón* y de este fragmento que realizan R. Brague, *Le Restant. Supplément aux commentaires du Ménon de Platon*, Paris, Vrin, 1978 y J. Sales, *Coneixement i situació*, Barcelona, PPU, 1990 y *Estudis sobre l'ensenyament platònic*, Barcelona, Anthropos, 1992, cap. III y IV).

26 Podemos leer en la *República* V 476c5-d4 un texto paralelo.

27 Cf. X. Ibáñez-Puig, *Lectura del Teetet de Plató. Saviesa i Prudència en el tribunal del Saber*, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions, 2007, pp. 127-140.

la de la reminiscencia, u otra cualquiera) des-situada de su contexto, donde precisamente no se da como «teoría». Y, en tercer lugar, sí que lo que es más importante es la impostación del problema del conocimiento.

El joven sigue sin comprender. El Forastero vuelve a exclamar: «¡Feliz amigo (*ô maká-rie*)! Mi propio paradigma está necesitado, a su vez, de un paradigma» (d9-10).<sup>28</sup> Mientras que H. R. Scodell piensa que es una paradoja como la paradoja de la interrogación en el *Menón*, S. Kato toma esta intervención como una expresión del Forastero en la que reacciona ante la falta de inteligencia del joven Sócrates, hecho que provoca que el Forastero tenga que explicar el paradigma introduciendo otro paradigma.<sup>29</sup> Kato no cree que el Forastero piense aquí en una paradoja. Nuestra opinión, sin embargo, se decanta por pensar que de alguna manera se está haciendo referencia tanto en el *Político* como en el *Menón*, al problema del conocimiento, aunque la clave interpretativa no está en el análisis lógico-analítico de las «paradojas», sino que en el *Político* el paradigma o ejemplo aparece problemáticamente ejemplarizado como señal de una constante inflación metodológica que es inevitable en el momento de la autoconciencia cognoscitiva pero que debe controlarse en su dimensión oportuna.

Hemos visto, pues, que la introducción del paradigma se hace en un contexto *demoníaco* con referencias al sueño ante la voluntad del joven Sócrates de creer que se ha acabado con la definición del político una vez depurada la diéresis gracias al mito. Resulta, sin embargo, que todavía no se ha terminado y hay que poner un ejemplo de cómo se tiene que proceder. La voluntad pedagógica del Forastero reclama que se explique qué es un ejemplo, y se hará esta explicación con el uso de un ejemplo. El paradigma es un método dialéctico que consiste en la comparación sistemática entre una realidad (sobre la que tenemos una opinión correcta) y aquello que nos resulta todavía desconocido.<sup>30</sup> Resulta así que «el ejemplo del ejemplo» (*el paradigma del paradigma*), la reiteración metodológica para explicarse el método en sí mismo, *es muestra de la precariedad de los caminos que tiene el hombre para explicar la posibilidad del conocimiento y la situación que se deriva del hombre en el mundo*.

En resumidas cuentas, el Forastero nos prepara para la transición a un nuevo estadio de la conversación con la comparación entre el sueño y el conocimiento. El Forastero ha utilizado hasta ahora la diéresis y el mito para construir esquemas o figuras del político. Se han mostrado, sin embargo, procedimientos deficientes. Intentaremos atacar el problema de los paradigmas directamente. Hay que saber, antes, sin embargo, qué es un paradigma. Estamos en la humana limitación para ver el todo y los detalles simultáneamente. El paradigma es señal que sólo vemos el todo en sueños. Tanto más detallado y concreto veamos, más oscuramente veremos el todo. Vamos del todo a los detalles y de los detalles al todo. Con estos ciclos continuos construimos un modelo que ejemplariza el sueño completamente, que

28 S. Kato, *ob. cit.*, 1995, p. 166n.10, traduce, a sugerencia de C. Kahn «my dear Socrates», «my good friend», que Balasch, más fielmente, traduce por «genial amic» i «oh beneit!». Sin duda, esta apreciación hará sonreír a un lector que no considere los detalles literarios del texto. M. Miller, *ob. cit.*, 1980, 130-131 n.47 observa, por su parte, el importante cambio de tono con el uso de *daimónie*.

29 H. R. Scodell, *Diaeresis and Myth in Plato's Statesman*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, p. 103. S. Kato, *op. cit.*, 1995, p. 168.

30 M. L. Gill, «Model's in Plato's *Sophist* and *Statesman*», *Journal of the International Plato Society*, 6, 2006, 1-16, 2006; D. El-Murr, «Paradigm and *diairesis*: a response to M. L. Gill's», *Journal of the International Plato Society*, 6, 2006, 1-9, 2006.

guía en principio, sin embargo, la búsqueda de los detalles y de los ejemplos. Por ello es necesaria una introducción al uso de paradigmas, *un paradigma del paradigma que depende del análisis esmerado de la diferencia entre aquello ejemplarizado y los ejemplos*.<sup>31</sup>

### 3.2. Las letras como ejemplo del ejemplo

«FOR. – He de hablar porque tú estás dispuesto a seguirme. Sabemos, en efecto, que los niños, cuando hace poco que han aprendido las letras...

SÓC. J. – ¿Qué?

FOR. – ... que distinguen suficientemente cada una de las letras en las sílabas más breves y fáciles y son capaces de expresar verdades sobre ellas.

SÓC. J. – ¿Cómo no?

FOR. – Pero cuando no reconocen bien estas mismas letras en otras sílabas se equivocan otra vez en su opinión y expresión.

SÓC. J. – En efecto.

FOR. – ¿Acaso no es fácil y muy bello conducirlos de este modo hacia lo que no conocen?

SÓC. J. – ¿Cómo?

FOR. – En primer lugar, llevarlos hacia aquellos casos en los que se han juzgado correctamente esas mismas letras y, una vez conducidos, ponerlos ante las que no conocen y, comparándolas, mostrarles que la semejanza y la naturaleza es la misma en ambas combinaciones, hasta que las que se han juzgado con certeza se muestren situadas junto con las que se desconocen y, una vez mostradas y convertidas de este modo en paradigmas<sup>32</sup> hagan que en todas las sílabas, cada una de las letras sea nombrada siempre de la misma manera, la distinta como siendo distinta de las otras, y la idéntica, como idéntica.

SÓC. J. - Completamente de acuerdo.» (277e-278c)

*Tenemos tres niveles en el uso del término paradigma.* Sílabas simples sirven de paradigma (paradigma I) de las sílabas complejas. Todo el proceso de aprendizaje de los niños sirve de paradigma (paradigma II) del paradigma en sí mismo (paradigma III). Lo que sirve estrictamente de paradigma del paradigma es en sentido estricto sólo el paradigma II. Eso indica que lo que es utilizado como paradigma, y de qué lo es depende de la intención y el punto de vista del observador. Las letras han sido utilizadas por Platón como ejemplos también en la *República*, *Teeteto*, *Sofista* y en el *Filebo*. En todos estos pasajes, letras y sílabas se toman como elementos constituyentes, pero en contextos diferentes. En *Teeteto* 201c8-206b12, 207d8-208b10, las letras consideradas como elementos deben aprenderse como aquello primero que nos permitirá la adquisición posterior del conocimiento completo. Este tratamiento «*elemental*» del conocimiento es diferente del contexto del *Político*. En

31 S. Rosen, *Plato's Statesman. The Web of Politics*, New Haven-London, Yale UP, 1995, pp. 79-80.

32 Hay un juego de palabras intraducible (*paratithemena deichthe, deichthenta de, paradeigmata outo gignomena*) en el que Platón parece sugerir, según la traducción de Casadesús, 2008, nota 40, p. 131, la etimología de la palabra *paradigma*. Leon Robin (traducción, nota p. 1476) notaba que se jugaba con el sentido de *ejemplo* (*paradigma*), *cómo mostrar* (*digma*), *al lado* (*para*).

*Sofista* 252e9-253a12, la combinación de letras funciona como modelo de las normas de combinación entre los seres, entendidos como formas o ideas. Las letras son utilizadas como paradigma para la relación de combinación y separación entre los elementos entre sí. Este contexto puede caracterizarse como «*sintético*». En *Filebo* 18b6-d2, el caso de las letras se introduce como una ilustración según la cual un cierto número podría buscarse como límite e ilimitado. Se utiliza desde un punto de vista «*sistemático*». En *República* 368c-d las letras pequeñas son imagen de lo que debemos leer sobre la justicia en el alma, que es lo mismo que aparece en las letras grandes de la ciudad. El uso de las letras en tal caso es meramente «*comparativo*». En cambio, en el *Político*, tenemos un punto de vista «*paradigmático*».<sup>33</sup>

Un *paradigma* está determinado con anterioridad por una comprensión anticipada de la cosa de la cual es paradigma. La fuerza del paradigma para mostrar de forma vívida y en concreto la cosa de la cual es paradigma, proviene del hecho de que ha sido predeterminado por aquello captado con anterioridad. El método del paradigma que se define en el *Político* lo que hace es *reconocer los elementos en las cosas más simples con el fin de discernir los elementos de la cosa complicada, poniéndolos el uno junto al otro y observar entonces aquello que tienen en común los componentes*.<sup>34</sup>

El ejemplo propuesto del aprendizaje de las letras, sin embargo, no puede mantenerse en demasiados aspectos más, a pesar de la facilidad con que es acogido por el joven. El aprendizaje de las letras presupone un maestro; pero, ¿quién es el maestro en el conocimiento del «todo»? Recordemos que el mito, que tenía esta pretensión de totalidad, ha sido elaborado por el Forastero a partir de relatos parciales que procedían de una memoria reducida de los acontecimientos del pasado.

«FOR. – Por tanto, ¿hemos comprendido adecuadamente esto, que un paradigma se origina cuando se juzga (*doxadsómenon*) correctamente que lo mismo se encuentra en algo distinto y separado y, una vez reunido, se concluye de ambos una única opinión (*dóxan*) verdadera?»

SÓC. J. – Eso parece.

FOR. – ¿Nos sorprendería si nuestra alma, que por naturaleza ha experimentado esto mismo en relación con los elementos ([letras], *stoicheia*) de todas las cosas, unas veces, en algunos casos, se mantenga firme en la verdad respecto a cada elemento individual, pero, otras veces, en otros casos, se deje llevar respecto de todos ellos y que, de alguna manera, juzgue correctamente los elementos de esas mismas mezclas, pero que a esos mismos elementos no los reconozca cuando son transferidos a los grandes y nada fáciles conjuntos ([sílabas] *syllabàs*) de las cosas mismas?»

SÓC. J. – No es nada sorprendente.

FOR. – ¿Cómo, pues, amigo mío, se podría, partiendo de una opinión falsa, alcanzar algo de verdad, aunque fuese una pequeña parte, y adquirir así un buen juicio (*phrónesin*)?»

SÓC. J. – Casi de ninguna manera.» (278c-278e)

33 Seguimos la clasificación de S. Kato, *ob. cit.*, 1995, p. 171, aunque la hemos modificado.

34 S. Kato, *ob. cit.*, 1995, p. 172: «The method of *paradeigma* is the method by which we discern the same things in different things by 'rubbing' different things 'against each other'«. Referencia a *Rep.* IV 434e4 -435a3.

Más allá de este esfuerzo de utilización de ejemplos para aclarar cuestiones, muchos estudiosos han creído ver en el pasaje 278c-d otro momento de la «teoría de las ideas» de Platón. En efecto, la discusión sobre el unitarismo o no del pensamiento de Platón, es decir, si mantuvo o no la teoría de las ideas tal como la formuló en los diálogos de juventud tiene en este lugar del *Político* un campo de batalla concurrido. Nuestra posición inicial descansa en la duda sobre qué pueda ser una «teoría», de las ideas o de otra cosa, en un drama platónico.<sup>35</sup> En cualquier caso, nos interesa interpretar este fragmento del diálogo, y, especialmente, la extensión que del ejemplo propuesto se hace «a lo que le pasa a nuestra alma en lo que concierne a los *elementos de todas las cosas*».<sup>36</sup>

Se ha pensado que estos «elementos de todas las cosas» son las *formas* o ideas (cf. *Teeteto* 201s). El texto ahora formula el método del paradigma, exactamente igual como lo ha ejemplarizado y ha descrito. El tema del que se ocupa es el de las artes prácticas y está llamando la atención sobre el hecho de que hay ciertas habilidades básicas y elementales que forman parte de ocupaciones diferentes. Éstos son los elementos a que se refiere. En algunos casos (cómo ocurrirá seguidamente del tejido) estos elementos son más o menos obvios, pero en otros, entre las complicaciones de la vida ordinaria, las habilidades se esconden. Si el supuesto político pudiera acogerse a alguna de estas analogías se enfrentaría a la confusión de la vida política con un ojo fijo en lo esencial, en aquello último. Éste es el uso que hay que dar al paradigma. No tiene porque, y no es necesario, recurrirse a ninguna referencia clara a las formas-modelos trascendentes. En cambio, Skemp supone que el pensamiento de Platón es tan metafísico como lógico: el arte de la política y el arte del tejido, en tanto que formas, son las «sílabas» complejas cuyas «letras» son «las formas más generales y universales en las cuales ellas participan», por ejemplo la Combinación y la Separación. Guthrie simpatiza con esta opinión aunque reconoce que no queda aquí suficientemente demostrado: cree que el pasaje es más mundano que en la *República* y que no es necesario recurrir a las formas, aunque no por eso se descartan.<sup>37</sup>

Por nuestra parte, pensamos, otra vez, que no ganamos nada con esta manera de interrogar al texto, forzándolo, sino que corresponde más bien considerar el fragmento en el juego completo del diálogo, con el fin de ver qué se pretende con él (difícilmente la elaboración de una teoría de las ideas) y hasta qué punto el intento triunfa. El pasaje determina, sobretudo, que lo que se convierte en un paradigma o modelo lo es porque una misma cosa aparece en otra diferente y sobre la comunidad de estructuras se conforma una opinión adecuada. Si la ejemplificación procede de esta manera, entonces no sorprende que el alma a veces acierte en la identificación de las cosas compuestas y a veces se equivoque. La equivocación abunda más cuando en lugar de mantener la ejemplificación en un nivel parejo a aquello ejemplarizado, lo que se trata de ejemplarizar son las cosas concretas mayores y más difíciles.<sup>38</sup> La

35 J. Monserrat Molas (ed.), *Hermenèutica i platonisme*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 2002, cap. I.

36 Un segundo pasaje es aquél referido a «devenir mejores dialécticos» (285d6-b), que reúne la cuestión de la relación entre retórica, política, dialéctica y filosofía. Están «relacionados» en Guthrie, *ob. cit.*, 1978, V 191-195.

37 J. Skemp, *Plato's Statesman*, New Haven [Bristol, Classical Press, 1987], 1942, p. 162. Cf. Guthrie, *ob. cit.*, 1978, V p. 191.

38 «Las sílabas largas y difíciles de las cosas (*tôn pragmatôn*)». *tôn pragmatôn* puede significar cosas concretas, o circunstancias, *afers* (especialmente políticos), problema y molestia, como en 285e3.

falsedad o confusión de la opinión de partida es, por lo tanto, un obstáculo para conseguir una parte de verdad.

La cuestión de qué sea un ejemplo o paradigma queda de esta manera clarificada en su dificultad: es problemático aplicar ejemplos entre cosas de orden distinto, y si hay un error de apreciación inicial es imposible llegar a la verdad. El Forastero pasa entonces a buscar un ejemplo de paradigma para la política. *¿Podremos decir de este ejemplo que es del mismo orden y que está acertado de entrada?*

«FOR. – En consecuencia, si estas cosas son así, ¿ni tú ni yo nos equivocáramos intentando primero ver (*ideîn*) la naturaleza de un paradigma<sup>39</sup> en su totalidad en otro paradigma<sup>40</sup> pequeño y parcial, y, después de esto, dirigirnos a la misma especie (*eîdos*), del rey, que es la más grande, a partir de algunos paradigmas más pequeños tomados de alguna parte, con la intención de intentar conocer, por medio del paradigma, la técnica del cuidado de los asuntos de la ciudad, para que pasemos de un sueño a un estado de vigilia?<sup>41</sup>

SÓC. J. – Es muy correcto.» (278 e 5-12)

Nuestra necesidad de un ejemplo pequeño proviene del hecho que el paradigma de los paradigmas, aquí representado por el deletrear, es demasiado general. En palabras de S. Rosen el paradigma muestra «*sameness within otherness*». El ejemplo que estudiaremos es el del *tejido*. El tejido, como el deletrear, es un tipo de proceso de concatenación que produce artefactos. Los artefactos del deletrear podríamos decir «poéticamente» que «visten» el intelecto, mientras que los artefactos del tejer podría decirse «prosaicamente» que visten el cuerpo. En la medida en que el cuerpo es más visible que el alma o intelecto, quizás el ejemplo del tejer será más iluminador que el ostensible paradigma de los paradigmas.

Así se cierra la «reflexión metodológica» de la naturaleza del «paradigma». Brevemente, aquello que parecía tan sólo un eslabón en la progresión argumental del diálogo, *nos muestra, de repente, la totalidad de la escena bajo una nueva luz*. Esto nos indicaría que estamos en un lugar capital del diálogo. Lo que se ha mostrado es la justificación ontológica del método de la división y, a la vez, el trabajo del filósofo. El político, «el hombre que sabe de», es una *manifestación* del filósofo.<sup>42</sup> La cuestión que hay que resolver del texto es: ¿por

39 Hay quien supone *paradeîgmatos* en lugar de *prágmatos* como se lee en los manuscritos. Es cierto que puede producirse una fácil confusión como parece ser el caso de 279a6 donde B da *paradeîgmateían* (paradigma político) cuando T Y W dan *pragmateían* (actividad política).

40 En *Parménides* 132d1-4 se llama paradigma a la forma o idea, a diferencia del *Político*, donde el paradigma es algo familiar en el mundo de la experiencia, algo visible que permite entender mejor algo superior (278e4-11).

41 La referencia es clara al inicio de la sección que estamos comentando (277 d).

42 Para P. Friedländer es evidente que la lección incluye algo más que mero método, pues se está hablando del método del mismo Filósofo: *ob. cit.*, 1960, III p. 268: «Damit wäre der methodologische Excursus über das Wesen des Paradeigma am Ende... dass wir ganz etwas anderes als 'nur Methode' gelernt haben... von der *Methodos* des Philosophen (die ganz etwas anderes ist als 'Methode'). Kurz, was sich als nur dienendes Glied des Ganzen gab, wirft plötzlich auf diese Ganze ein völlig neues Licht. Der ontologische Rechtsgrund wird deutlich für die Methode der Dialektik und damit für die Arbeit des Philosophen [...] über das Wesen des 'Staatsmanns' [...] also eine Erscheinungsform des Philosophen selber ist.» A la luz de la escena inicial de el *Sofista*, empero, y de la confusión entre las figuras del filósofo (loco), el político y el sofista, cabe preguntar todavía, ¿qué tipo de *manifestación*?

qué es necesario otro ejemplo? La respuesta es: porque el ejemplo que damos es el ejemplo del ejemplo, y toda vez que se entiende qué proporciona los ejemplos, se pasa a dar el ejemplo de la política. *El mareo lo produce el doble hecho de que por una parte todo ejemplo es ejemplo de lo que es un ejemplo, y que por la otra, curiosamente, el deletrear también sería un buen ejemplo de las artes políticas, como lo es el tejido.*<sup>43</sup> No deja de ser digno de notar que es un arte exclusivamente femenino aquello que se presenta como modelo para la definición de la tarea del político.<sup>44</sup>

## Bibliografía

- ACCATINO, P. (1997): *Platone. Politico*, traduzione e introduzione di P. Accatino, Bari, Laterza.
- BALASCH, M. (1997): *Plató, Diàlegs*, XVII, edició i traducció de M. Balasch, Barcelona, Fundació Bernat Metge.
- BENARDETE, S. (1984): *Plato's Statesman*. Part III of *The Being of Beautiful*, Chicago & London, University of Chicago Press.
- BLONDELL, R. (2005): «From Fleece to Frabric: Weaving Culture in Plato's *Statesman*», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 28, 23-75.
- BLUCK, R. (1975): *Plato's Sophist. A Commentary*, Manchester, Manchester UP.
- BOSCH-VECIANA, A. (1994): «Els 'rodaments de cap' en Plató. L'ús de *iliggian* en el *Corpus platonicum*», *Revista Catalana de Teologia*, XIX, 53-65.
- BOSCH VECIANA, A. (2003): *Amistat i unitat en el Lisis de Plató. El Lisis com a narració d'una synoysia dialogal dramàtica*, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions.
- BOSCH VECIANA, A. & MONSERRAT MOLAS, J. (2007): *Philosophy & Dialog: Studies on Plato's Philosophy*, Barcelona, Societat Catalana de Filosofia – Barcelonesa d'Edicions.
- BRAGUE, R. (1978): *Le Restant. Supplément aux commentaires du Ménon de Platon*, Paris, Vrin.
- BRAGUE, R. (1982): «L'isolation du sage. Sur un aspect du mythe du *Politique*» a id., *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris, PUF, 73-95.
- CAMPBELL, L. (1867): *The Sophistes and Politicus of Plato*, A revised text and English notes, Oxford. Clarendon Press.
- CASADESÚS, F. (2008): PLATÓN, *Critón. El político*, traducción, introducción y notas de Francesc Casadesús Bordoy. Madrid, Alianza Editorial.
- CHERNISS, H. (1944): *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, I, Baltimore, New York, John Hopkins Press.

43 Deletrear sería un buen ejemplo de cómo descifrar y cifrar los textos sobre los que se explica el alma humana y la misma existencia de la ciudad. Sobre el mareo platónico, véase A. Bosch-Veciana, «Els 'rodaments de cap' en Plató. L'ús de *iliggian* en el *Corpus platonicum*», *Revista Catalana de Teologia*, XIX, 1994, pp. 53-65, y J. Sales, *Variaciones platónicas. Estudios sobre la enseñanza de Platón*, edición y traducción de X. Ibáñez y J. Monserrat, Barcelona, 2010 (*en prensa*), cap. III: «El mareo del hijastro de Pírilampos. *Carta VII 324b-326b*». El alma humana puede ser la vocal que religa las consonantes de los dioses y del mundo cambiante.

44 J. Monserrat Molas, «A transgressão como forma de sustento da norma: uma leitura da figura de Penélope em *O Político de Platão*», *Norma e transgressão*, Coimbra, Coimbra University Press, 2011, 39-56.

- DELCOMMINETTE, S. (2000): *L'inventivité dialectique dans le Politique de Platon*, Bruxelles, Ousia.
- DIÈS, A. (1935): *Platon: Oeuvres Complètes IX/1*, Les Belles Lettres, Paris.
- DORTER, K. (1994): *Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press.
- EL MURR, D. (2006): «Paradigm and *diaieresis*: a response to M. L. Gill's», *Journal of the International Plato Society*, 6, 2006, 1-9.
- FRIEDLÄNDER, P. (1960-1966): *Platon, I: Seinswarheit und Lebens-wirklichkeit*, Berlin 1964 (3ª ed). (Versión castellana de S. González, *Platon. Verdad del ser y realidad de vida*, Madrid 1989). *Platon II: Die platonischen Schriften Erste Periode*, Berlin 1965. *Platon III: Die platonischen Schriften Zweitte und Dritte Periode*, Berlin, 1960 (2ª ed.).
- FRUTIGER, P. (1930): *Les mythes de Platon*, Paris, PUF.
- GILL, M. L. (2006): «Model's in Plato's *Sophist* and *Statesman*», *Journal of the International Plato Society*, 6, 2006, 1-16.
- GOLDSCHMIDT, V. (1947): *Les «Dialogues» de Platon. Structure et méthode dialectique*, Paris, PUF, 1971<sup>3</sup>.
- GOLDSCHMIDT, V. (1947b): *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris, PUF.
- GOMPERZ, T. (1902): *Griechische Denker: Geschichte der antiken Philosophie*, 3 vols., Leipzig, [*Pensadores griegos II*, traducción castellana de Pedro von Hasenberg, Asunción, Paraguay, s.d.].
- GUTHRIE, W. K. C. (1978-1992): *Historia de la filosofía griega*, v, *Platón. Segunda época y la Academia*, versión española de Alberto Medina González, Madrid, Gredos, 1992.
- IBÁÑEZ-PUIG, X. (2007): *Lectura del Teetet de Platón. Saviesa i prudència en el tribunal del saber*, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions.
- KAHN, C. (1995): «The place of the *Statesman* in Plato's later work», a C.J. ROWE (ed.) 1995, 49-60
- KLEIN, J. (1977): *Plato's Trilogy. Theaetetus, the Sophist, and the Statesman*, Chicago, University of Chicago Press.
- KATO, S. (1995): «The role of paradeigma in the *Statesman*», en C.J. ROWE (ed.) (1995, 162-172).
- LANE, M. S. (1998): *Method and Politics in Plato's Statesman*, Cambridge, Cambridge UP.
- MIGLIORI, M. (1996): *Arte politica e metretica assiologica. Comentario storico-filosofico al «Politico» di Platone*, Milano, Vita e Pensiero.
- MILLER, M. (1980): *The Philosopher in Plato's Statesman*, The Hague [Las Vegas, Parmenides, 2004].
- MONSERRAT MOLAS, J. (1999): *El Polític de Platón. La gràcia de la mesura*, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions.
- MONSERRAT MOLAS, J. (ed.) (2002): *Hermenèutica i platonisme*, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions.
- MONSERRAT MOLAS, J. (2011): «A transgressão como forma de sustento da norma: uma leitura da figura de Penélope em *O Político* de Platão», *Norma e transgressão II*, Coimbra, Coimbra University Press, 2011, 39-56.
- NARCY M. (1995): «La critique de Socrate par l'Etranger dans le *Politique*» a ROWE (ed) (1995, 227-35).

- PRICE, A.W. (1995): «Commentary on Kato», a C. J. ROWE (ed.) (1995, 173-174).
- ROBIN, L. (1942): *Platon, Oeuvres Complètes*, Paris, Gallimard.
- ROSEN, S. (1995): *Plato's Statesman. The Web of Politics*, New Haven-London, Yale UP.
- ROWE, C.J. (1995): *Plato, Statesman*, edited with an introduction, translation and commentary by C.J. Rowe, Warminster, Aris & Philips.
- ROWE, C. (ed.) (1995): *Reading the Statesman. Proceedings of the Symposium Platonicum III*, Sankt Augustin, Akademie Verlag.
- SALES, J. (1990): *Coneixement i situació*, Barcelona, PPU.
- SALES, J. (1994): «Camins fills de les qüestions: Sobre mètodes», en *Quaderns del Centre d'Estudis Carles Cardó: Llibertats i liberalismes*, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions, 1994, p. 95-124.
- SALES, J. (2011): *Variaciones platónicas. Estudios sobre la enseñanza de Platón*, edición y traducción de X. Ibáñez y J. Monserrat, Barcelona, 2011 (*en prensa*).
- SAYRE, K. (2007): *Metaphysics and Method in Plato's Statesman*, Cambridge, Cambridge UP.
- SCODEL, H.R. (1987): *Diaeresis and Myth in Plato's Statesman*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- SKEMP, J.B. (1952/1987): *Plato's Statesman*, New Haven [Bristol, Classical Press, 1987].
- WHITE, D.A. (2007): *Myth, Metaphysics and Dialectic in Plato's Statesman*, Aldershot, Ashgate.

