



De ejemplos y circunloquios. Sobre el *logos* metafórico en el *Político* de Platón

Felipe Ledesma¹

Recibido: 20 de septiembre de 2017 / Aceptado: 4 de mayo de 2018

Resumen. El presente artículo defiende que, en el *Político*, Platón investiga sistemáticamente la índole metafórica del *logos*: quienes hablamos y nos entendemos hablando no podemos dejar de hacer comparaciones, poner ejemplos o servirnos de modelos o paradigmas, cada vez que estamos entendiendo algo, tanto si nos damos cuenta de ello como si no. En particular, el llamado “método de las divisiones” necesita de los ejemplos para que le sirvan de guía en el descubrimiento de las diferencias y las semejanzas. De hecho, este carácter metafórico del *logos* se descubre en el intento de dar caza al político, que estructura el diálogo de comienzo a fin. La principal dificultad a la que es preciso hacer frente en dicha búsqueda se debe a que, ya desde el inicio, la caza del político se está dejando guiar subrepticamente por un ejemplo que desorienta a sus perseguidores: el paradigma del pastor. Por ello hace falta dar tantas vueltas y recomenzar de nuevo varias veces la persecución, pues el ejemplo que oriente la búsqueda ha de hacerse explícito y ha de ser además un buen ejemplo, un ejemplo que permita entender. Pero, así reconducida, como la búsqueda de un buen paradigma para entender qué es la política, la caza del político plantea algunos problemas, relacionados con el vínculo entre *logos* y semejanza. Este artículo se centra en uno de ellos: la dificultad de explicar qué es un ejemplo y la consiguiente necesidad de proponer algo tan paradójico como un ejemplo de ejemplo.

Palabras clave: *Político* platónico; *logos*; método de las divisiones; ejemplo de ejemplo; paradigma; metáfora.

[en] On examples and circumlocutions. About the metaphorical *logos* in Plato's *Statesman*

Abstract. The aim of this paper is to show that, in the *Statesman*, Plato systematically investigates the metaphorical nature of *logos*: we, who speak, and speaking understand each other, can't do it without making comparisons, giving examples or making use of models or paradigms, whether we realize it or not, whenever we want to understand something. Particularly, the so-called “method of divisions” needs the examples, in order to be driven by them in the discovery of differences and similarities. As a matter of fact, this metaphorical feature of *logos* is uncovered in the attempt to hunt the statesman, which structures the dialogue from beginning to end. The major difficulty in this chase is due to the misleading example that surreptitiously guides it from the start: the paradigm of herdsman. That is why, in order to hunt the statesman, it is required turning round and round, as well as starting again some times, since the example that leads the pursuit must be explicit and must be a good example, one that enables to understand. But, reformulated as the quest of a good paradigm to understand what politics is, the chase of the statesman raises some problems in relation to the link between *logos* and similitude. The present article focuses on one of them: the difficulty to explain what an example is and the consequent need to propose something so paradoxical as an example of example.

Keywords: Plato's *Statesman*; *logos*; method of divisions; example of example; paradigm; metaphor.

¹ Universidad de Oviedo
felipelp@uniovi.es

Sumario. 1. El díptico *Sofista-Político*; 2. La caza mediante un *logos* que va haciendo divisiones; 3. La tarea de cada diálogo y el tema común: el problema de la semejanza; 4. La caza con señuelo: hace falta un ejemplo; 5. La enseñanza del “mito”: sin darnos cuenta, ya usábamos un ejemplo; 6. El ejemplo de ejemplo; 7. Lo que nos pasa en relación con el conocimiento: semejanza y orden; 8. Necesidad de un *logos* metafórico.

Cómo citar: Ledesma, F. (2018) “De ejemplos y circunloquios. Sobre el *logos* metafórico en el *Político* de Platón”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 51, 239-259.

“Bueno, es todo muy raro. Y la culpa la tienen las metáforas. Que cuando me cogen por banda hacen de mí lo que quieren, veo lo que no hay y no veo lo que hay”.

[Carmen Martín Gaité, *Lo raro es vivir*]

1. El díptico *Sofista-Político*

Puede decirse que el *Político* comienza con un error y termina con una metáfora². Y que entre ese inicio y ese final lo que media es un *logos* que no para de dar vueltas, porque hay que volver a empezar muchas veces y en varias direcciones para ir poniendo de manifiesto los múltiples yerros que inevitablemente comete quien con toda su ingenuidad se pone a dividir géneros uno tras otro, con el fin de atrapar en uno de ellos nada menos que al personaje que posee verdaderamente la capacidad política, porque conoce el oficio propio del gobernante, y que por ello se distingue de todos aquellos que pueden o que (interesadamente) quieren confundirse con él.

Como es bien sabido, este diálogo forma un díptico con el *Sofista*, pues la acción de ambos transcurre en una sola jornada, sin solución de continuidad; precisamente la que sigue a aquella otra en que se sitúa el *Teeteto* y en que Sócrates ha de acudir ante el Arconte Rey para que se le comunique la grave acusación lanzada contra él y que terminará costándole la vida. En ambos diálogos el papel principal corresponde a un extranjero innominado, a quien se presenta diciendo que es filósofo y natural de Elea³. Aunque puede no parecerlo a primera vista, no ofrece duda que cada uno de ellos tiene una clara unidad temática y que los dos se ocupan de un mismo asunto, abordado en dos etapas sucesivas⁴.

El punto de arranque del díptico que forman ambos diálogos no es otro que una pregunta lanzada por Sócrates al huésped de Elea, nada más serle este presentado por el matemático Teodoro, acerca de cómo son vistos en su tierra los filósofos, quienes, al decir de Sócrates, “unas veces aparecen como políticos, otras, como sofistas y otras veces tienen el aspecto de estar completamente locos”⁵. Esta pregunta liminar podemos neutralizarla en el momento mismo de leerla, dando por supuesto

² Se han presentado sendos esbozos de distintas partes de este artículo en el III Congreso Internacional de Filosofía Griega de la SIFG en Lisboa y en el Seminario “Vidal Peña” de la Universidad de Oviedo.

³ V. *Soph.* 216a. «Tout se passe en effet comme si seul un philosophe étranger pouvait aussi philosopher autrement», H. Joly, *La question des étrangers*, p. 91.

⁴ Sobre la unidad interna del *Pol.*, v. los libros de M. Miller, S. Rosen, M. Migliori, M. Lane, S. Delcomminette, y D. El Murr. Sobre la continuidad entre ambos diálogos v. K. Sayre, “A Maieutic View of Five Late Dialogues”; y Ch. Kahn, “The Place of the *Statesman* in Plato’s Later Work”.

⁵ *Soph.* 216c 8-d 2; la trad. es mía. En adelante, y salvo indicación en contrario, se cita la de Casadesús. El texto de ambos diálogos, por la última ed. oxoniense de 1995.

lo que significan estas cuatro palabras: “filósofo”, “político”, “sofista” y “loco”. Sin embargo, para que merezca la pena leer estos diálogos, hay que tomarse en serio la pregunta y aceptar de entrada que no está nada claro lo que significa ninguno de esos nombres (y aun ni siquiera lo que significa “hablar”). De lo contrario, parece sencillamente absurdo que en cada una de estas dos obras se intente dar caza⁶ a un personaje singularmente escurridizo y esquivo, que no solamente no acude dócilmente cuando se lo llama por su nombre, sino que además consigue una y otra vez escabullirse de sus perseguidores. El sofista, porque prefiere esconderse; el político, porque está siempre rodeado por quienes pretenden poseer su arte o simplemente por quienes quieren mandar. Y es que tener el nombre no equivale a tener la cosa misma o, en este caso, al personaje, por lo que es preciso ir a atraparlos a cada uno de ellos mediante el rodeo de un *logos*⁷.

2. La caza mediante un *logos* que va haciendo divisiones

En la primera parte del díptico el forastero de Elea persigue ardua e infatigablemente a un sofista fingido por él mismo, con lo que demuestra que si no ejerce como tal es sencillamente porque no quiere. En la segunda parte prosigue su tarea secundado ahora por el joven Sócrates, que toma el relevo de su compañero Teeteto, con el fin esta vez de dar caza al inencontrable político. Así, pues, el *leitmotiv* que recorre ambos diálogos es la caza de unos personajes pertenecientes a géneros de límites muy confusos y tan semejantes al filósofo que resulta muy fácil confundirlos con él.

Ahora bien, para dar caza al político, dado que, al igual que el sofista, no responde cuando se lo llama con palabras sueltas, es decir cuando se lo nombra, hace falta dar un rodeo y decir muchas palabras, el rodeo de un *logos*. Lo que se le está pidiendo al *logos* es ni más ni menos que esto: que nos muestre *acabadamente* la figura del político⁸, que lo haga aparecer ante nosotros por la mera fuerza de las palabras⁹. Siempre es preferible –como le dice el huésped de Elea a Sócrates el joven– mostrar

⁶ Sobre esta metáfora de la caza en (y con) el *logos*, v. Pol. 258c 3, 263 b 1-2, 264a 5, 265a 2, 266d 7 y e, 290d 5 y 292b 1-2.

⁷ En torno al problema de los nombres en el *Pol.*, v. los siguientes pasajes: sobre el *logos* como lo que permite al nombre cumplir su cometido, 267a 5-6; sobre la necesidad de un *logos* en ausencia de nombre, 265c 2-4; sobre la despreocupación con respecto a los nombres, 261e 5-7; sobre el error de creer que a cada nombre corresponde un género, 263d 1 y 280a 4; sobre la elección del nombre correcto mediante el esforzado rodeo del decir, 276c 12-d 2, 280a 1 y 282a 4. V. G. Casertano, “Il problema del rapporto nome-cosa-discorso nel *Politico*”, p. 141-143, así como *Il nome della cosa*, p. 104 y 185; M. Dixsaut, *Platon et le logos de Parménide*, p. 197; y F. Ledesma, “Le *logos* du *Sophiste*. Image et parole dans le *Sophiste* de Platon”, p. 232.

⁸ Al carácter inacabado o incompleto del decir sobre el político se refiere el extranjero en varios momentos: en 275a 5 afirma que “aunque lo dicho es verdad, ni está todo (*holon*) dicho ni en modo alguno claro (*safes*)”; en 276c 10 alude a la precipitación con que se ha denominado regia y política una técnica cuya pesquisa aún no ha sido “completada” (*apotetelesmenen*); en 277a, 5-6 dice que no tienen “acabada (*teleon*) la figura del rey”; en 280e, 7 le replica al joven Sócrates que lo que acaba de decirse no está completo o acabado (*teleon*) y en 281d 2 vuelve a oponer el decir algo verdadero y el decir algo claro y acabado o completo. Pero ya en 267c-d, mucho antes de abordar el problema de la justa medida, insiste en que para quedar plenamente satisfechos tendrán que hablar sobre el asunto propuesto de modo que sea “totalmente suficiente” (c 8) y se pregunta justo a continuación: “¿O no será más bien esto mismo lo que resulta de nuestra búsqueda, enunciar en cierto modo un decir, pero no delimitarlo de modo totalmente acabado?” (c 8-d 2; las trad. son mías). El joven Sócrates, en cambio, es en este punto fácil de contentar; v. 267a 3, 277a 1 y 311c 9. Sobre este último pasaje, v. M. Miller, *op. cit.*, p. 113, C. J. Rowe, *Plato Satesman*, n. *ad loc.* y M. Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique*, p. 234.

⁹ Sobre la capacidad mostrativa del *logos*, v. 262a 1, 264b 10, 267d 7, 268c 10-11, 273e 5-6, 274e 2, 275a 4 y b 4, 277a 2 y c 4, 286a 7 y 289c 6. Este asunto ya ha aparecido ampliamente en el *Sofista*; v. F. Ledesma, “Le *logos* du *Sophiste*”, p. 236-237.

una cosa “mediante palabras y decires”, “más que con la pintura o cualquier tipo de actividad manual” (277c 3-4)¹⁰. Y es incluso absolutamente imprescindible para mostrar alguna de las cosas que son incorpóreas, en cuyo caso además no cabe el recurso a imágenes sensibles, pues “solo se muestran claramente por medio del decir, y de ningún otro modo” (286a 6-7)¹¹. Y de eso precisamente se trata, de mostrar hablando la figura del político, de forzarlo a aparecer con la sola fuerza de los decires, de los *logoi*.

Pero, ¿qué clase de decir es ese capaz de forzar al sofista y al político a comparecer ante quienes hablamos y nos entendemos hablando? La propuesta platónica es sobradamente conocida, pero no por ello menos sorprendente: para darles caza con palabras hace falta poner en práctica un modo de hablar realmente heteróclito, que consiste en partir de una de ellas e ir haciendo divisiones sucesivas dentro del género de cosas que nombra, de modo que las demás palabras, al encajar las unas dentro de las otras como si estuviesen hechas a medida, tracen barreras tan firmes e infranqueables, y cada vez más estrechas, dentro de ese género de cosas, que al sofista y al político terminemos por arrinconarlos contra las bardas y darles así alcance sin que les quepa escapatoria posible. Con el fin de entrenarse antes de perseguir tan codiciadas piezas de caza mayor, el extranjero propone ocuparse de otra bastante más pequeña, casi insignificante, pero suficientemente próxima y por ende bien conocida, que nos sirva de ejemplo: el pescador con caña.

En este ejemplo se ve claramente que el procedimiento consiste en encerrar la presa en un territorio del que no pueda escapar, para a continuación ir dividiendo dicho territorio exhaustivamente, de tal modo que se sepa siempre en cuál de las divisiones se encuentra, hasta que por fin no haya necesidad de seguir dividiendo, pues el sector en el que la presa se ha refugiado no lo comparte con ninguna otra, sino que se ha quedado allí completamente sola, sin nada tras de lo que esconderse; es decir, sin nada con lo que pudiera confundírsela¹². Dicho de otro modo, que quizá sea excesivo tomar como un tecnicismo: hasta llegar a un género que sea ya indivisible.

¹⁰ Trad. algo modificada. La razón de esta preferencia ha quedado clara tras la negativa del sofista a aceptar los ejemplos y su empeñamiento en no entender sino lo que se le diga con palabras; v. *Soph.* 239-240, especialmente 240a 1-2. V. sobre esto F. Ledesma, “Le sophiste et les exemples”, p. 5-6 y 19-22.

¹¹ Trad. levemente modificada. No ocurre con ellas lo que se dice muy poco antes acerca de otras a las que “les es natural el que haya algo semejante a ellas, fácil de conocer a través de los sentidos, que se puede poner de manifiesto sin ninguna dificultad a quien pida sobre ellas unas palabras sin complicaciones, siempre que alguien quiera mostrarlo fácilmente dejando en cambio a un lado las palabras” (285d 11-e 4; la trad. es mía). La oposición no me parece que se establezca aquí entre lo representable y lo irrepresentable (v. G. Owen “Plato on the Undepictable”, esp. p. 356 y 360), ni tampoco entre cuerpos y formas inteligibles (v. S. Rosen, *op. cit.*, p. 136-137), ni entre lo relativo al cuerpo y lo relativo al alma (v. F. Teisserenc, *Langage et image dans l'œuvre de Platon*, p. 175), ni entre unas realidades inteligibles fáciles de comprender y otras que no lo son tanto (v. M. Dixsaut, *op. cit.*, p. 268-282), ni siquiera entre lo que se deja explicar con ayuda de imágenes sensibles y lo que tan solo se deja explicar “by discursive means” (K. Sayre, *Metaphysics and method in Plato's Statesman*, p. 85), sino más bien entre las semejanzas “que se adaptan a alguno de los sentidos” (286a 3-4) y aquellas otras que construimos “mediante palabras y decires” (277c 4), gracias al poder del *logos* para crear imágenes (v. *infra*, n. 16 y *supra*, n. 9). Por eso puede ocurrir que sobre muchas cosas haya semejanzas de ambas clases; aunque no desde luego acerca de lo que, además de “incorpóreo”, es “lo más bello y más grande” (286a 6; v. 285e 4, donde se lo llama además “lo más valioso”), pues estas solo en el decir se muestran claramente y no en otro lugar. De ahí la necesidad de practicar para “hacerse mejores dialécticos acerca de cualquier asunto” (285d 6-7), para soportar sin desfallecimiento el decir más largo capaz de hacer “más inventivo a quien lo escucha” (286e 2; v. 287a 2-4; trad. algo modificada). Todo ello con el fin de encontrar esas semejanzas.

¹² Sobre este apartar al político para dejarlo solo y separado de cuantos podrían confundirse con él, v. 267c 2, 268c 2 y 10, 275b 4, 279a 4, 303e 5 y 304a 3, así como 258c 4-5.

¿Dónde tienen lugar –hay que preguntarse– las divisiones sucesivas mediante las que se pretende forzar al sofista y al político a comparecer? Resulta evidente que las divisiones las hace el *logos* en el seno del propio *logos* y que con ellas no se trata de echarse al mundo para hacer averiguaciones con el fin de descubrir algo desconocido, sino de poner en claro lo que ya se sabía oscuramente, de delimitar con la mayor precisión posible lo que ya teníamos a la vista de un modo confuso y muy liso, como si acabásemos de despertar de un sueño¹³. De ahí los peligros e incertidumbres de este procedimiento de las divisiones, pues en cada uno de sus pasos se halla en juego su resultado: en el primero, porque no es tan fácil como parece cercar a la presa sin dejarle escapatoria, como demuestran los varios intentos fallidos de cazar al sofista, que se escabulle una y otra vez cuando ya parecía al alcance de la mano; en todos los demás pasos, porque arrinconarla en una de las divisiones, sin que traspase la cerca y se fugue a la otra, es siempre problemático, como prueban los sucesivos errores cometidos en la persecución del político.

3. La tarea de cada diálogo y el tema común: el problema de la semejanza

Son precisamente estos errores y contratiempos los que desencadenan y hacen necesaria la investigación, hasta el punto de que, sin la contumaz resistencia a dejarse cazar del sofista y del político, ninguno de estos diálogos existiría. En cada uno de ellos se hace frente a una dificultad mayor y en ambos se llega a hacer sendos descubrimientos que, en primer lugar, facilitan la prosecución de la caza, que había quedado en suspenso, y además resultan esclarecedores con respecto a ciertos problemas de crucial importancia para el *logos*, problemas que de entrada no se habían planteado formalmente, pero que se imponen ellos mismos sobre la marcha con impostergable urgencia¹⁴. ¿Cuáles son estos descubrimientos a los que se llega con tan gran empeño, aunque en apariencia sin habérselo propuesto, y que justifican sobradamente el esfuerzo que se ha tomado el huésped de Elea en ambos diálogos? Con estas palabras nos habla él mismo de los dos trabajos, de gran dificultad ambos, a los que ha tenido que enfrentarse en una sola jornada:

Entonces, en efecto, ¿así como en el caso del sofista hemos forzado al no ser a ser, cuando el decir se nos escapó por este punto, del mismo modo, a su vez, también ahora hay que forzar que el más y el menos sean mensurables no solo en su comparación mutua, sino también en relación con la producción de la justa medida? Pues, si no hay acuerdo en esto, es imposible que exista de modo indiscutible el político o ningún otro entendido en cuestiones relacionadas con las acciones¹⁵.

¹³ Sobre este tema del sueño, v. *infra*, n. 28 y 38. Sobre el asunto de poner al hombre político justamente ahí, es decir, en el *logos*, v. F. Ledesma, “Le sophiste et les exemples”, p. 25-26.

¹⁴ Parece claro que la finalidad de practicar para “hacerse mejores dialécticos acerca de cualquier asunto” (285d 6-7), para soportar sin desfallecimiento el decir más largo capaz de hacer “más inventivo a quien lo escucha” (286e 2; v. 287a 2-4; trad. algo modificada) y la intención de dar caza al sofista y al político no solamente no son incompatibles, sino que además están íntimamente imbricadas entre sí. V. J. Monserrat, “Naturaleza del error y sentido de la corrección de la diéresis en el *Político* de Platón”, p. 157 y M. Dixsaut, *op. cit.*, p. 233 y 283-284.

¹⁵ 284b 7-c 4, trad. levemente modificada. No podemos ocuparnos aquí del concepto platónico de *praxis*, distinto del aristotélico y por ello un tanto extraño para nosotros. V. mi art. “El *logos* de la *praxis*. Sobre saber, querer y poder en *El Político* de Platón”.

Pero, ¿qué tienen que ver entre sí estos dos trabajos? ¿Qué relación hay, si es que hay alguna, entre el no ser y la justa medida?

La respuesta a estas preguntas no la da el forastero de modo explícito, pero hay sin duda un asunto que recorre ambos diálogos de comienzo a fin y que, sin dejar de estar presente todo el tiempo, es mencionado en algunos momentos de forma expresa: el problema de la semejanza. El pasaje más elocuente es aquel en que el huésped de Elea reconoce su temor a llamar sofistas a quienes consiguen purificar, mediante refutaciones, las almas de los demás y, al liberarlos de sus antiguas opiniones, los colocan en disposición de adquirir conocimientos, por lo que a esta técnica purificadora prefiere llamarla “sofística de noble estirpe”. Este temor nos lo explicamos enseguida los lectores de Platón por la similitud entre el Sócrates de los diálogos y ese refutador que aparece en lugar del sofista, cuando era a este último a quien se perseguía. Y es que ese refutador que acaba de comparecer, a quien tan fácilmente identificamos con Sócrates, y el sofista buscado se asemejan enorme e inquietantemente.

Pero “como el lobo al perro, el animal más salvaje al más dócil”, añade el extranjero. Por ello, sigue diciendo, “quien no quiera dar un traspies debe, ante todo, estar siempre en guardia frente a las semejanzas, pues este es el género más resbaladizo”¹⁶. Ahora bien, este tema de la similitud no se limita a aparecer tan solo en algunos momentos, sino que es el problema central de ambos diálogos, lo que le da unidad a cada uno de ellos y también al díptico que forman los dos juntos. Se trata precisamente del vínculo que une *logos* y semejanza, vínculo realmente problemático, pues el mero hecho de entendernos hablando parece presuponer la semejanza y, sin embargo, decir la semejanza presenta grandes dificultades, hasta el punto de que quizá pueda decirse que el decir mismo depende de algo indecible o, por lo menos, de algo muy difícil de decir.

En el primero de ellos se indicaba el camino que sería necesario seguir para no contradecirnos cuando hablamos de dos cosas que son similares, que son y no son lo mismo al mismo tiempo, con el fin de entender en qué consiste ser sofista y cómo cualquiera de ellos se las apaña para aparecer ante los demás, especialmente ante los jóvenes sin experiencia, como alguien que sabe de todo y que es por tanto sabio sin serlo, gracias a su habilidad para producir imágenes con palabras¹⁷. En efecto, la capacidad inmensa del sofista para esconderse se debía precisamente a que era un auténtico experto en el uso de ese poder del *logos* para crear imágenes con palabras, poder del que no obstante no tiene el sofista la exclusiva, sino que en realidad comparte con cualquiera, con la totalidad de quienes hablamos y nos entendemos hablando, pues nadie que aspire a decir algo puede renunciar al uso de metáforas, de comparaciones o de ejemplos. De ahí que nadie esté a salvo de los peligros y dificultades de la semejanza. Y es que poner ejemplos es tanto como reconocer cierta semejanza entre múltiples cosas que, sin dejar de ser diferentes, pertenecen todas ellas a un mismo género, a la vez que se apela al reconocimiento que de esa semejanza hagan los demás hablantes, por más que la semejanza misma no esté nada clara y sea realmente muy difícil de decir, como en el caso del sofista o el político; y ello, pese a que hay razones para pensar incluso que la tal semejanza es imposible, pues parece exigir que lo que no es, sin embargo, de algún modo sea. Ha sido, pues,

¹⁶ *Soph.* 231a 6-8; la trad. es mía. V. 253c.

¹⁷ V. *Soph.* 234c 5-6 y e 1 y sobre ello, F. Ledesma, “Le Sophiste et les exemples”, p. 3-4 y 23.

necesario, para dar caza al sofista, explorar en el diálogo del mismo nombre el juego de lo mismo y lo otro, así como defender, en contra del padre Parménides, un *logos* menos rígido, un *logos* más flexible, capaz de decir que es incluso lo que no es¹⁸.

Pero esto no basta. Por ello, en el *Político*, el forastero de Elea prosigue el trabajo, para abordar explícitamente otro aspecto del problema de la semejanza, tomando ahora como hilo conductor el afán de averiguar en qué consiste el poder político y el saber propio del gobernante, por improbable que sea su existencia. La dificultad en este caso también tiene que ver con los ejemplos, pero no con su uso para identificar el género al que el ejemplo pertenece, sin necesidad de definirlo ni de nombrar a todos sus restantes miembros, que suelen ser innumerables, sino más bien con otra de sus virtudes: todos los hablantes hacemos comparaciones, usamos metáforas y ponemos ejemplos para manifestar la similitud entre géneros de cosas que son muy dispares y se hallan muy alejadas entre sí, pero que tienen algo en común. Y, gracias a eso que tienen en común géneros entre sí muy distantes, alcanzamos a ver con mayor claridad aquellos que más se nos resisten, que más confusos nos resultan y que, como el del político, se nos vuelven un puro lío cuando intentamos delimitarlos. De ahí que para darle caza a este no baste con hacer divisiones, sino que sea menester poner a punto lo que podríamos llamar un *logos* metafórico y abordar el asunto de qué es lo que nos pasa en relación con el conocimiento, empleando para ello un recurso que parece talmente una broma: ni más ni menos que un ejemplo de ejemplo.

4. La caza con señuelo: hace falta un ejemplo

Dar caza al político no es en efecto tarea fácil, pues son muchos aquellos otros con quienes podríamos confundirlo e incluso quienes pretenden pasar por tales sin serlo, solamente porque se mueven en torno al gobierno de las ciudades o se ocupan de atender a las distintas necesidades humanas. Todos ellos ejercen una influencia importante en los asuntos públicos y se creen por tanto con derecho a reclamar el título de pastores del rebaño humano, pero quienes, por encima de todos, pasan por ser políticos y por ello suelen recibir dicho nombre, son “los más grandes sofistas de entre los sofistas”, auténticos “hechiceros”, variopintos y cambiantes como “un cortejo de centauros o de sátiros” (303c)¹⁹. Así que no tiene nada de raro que el político, al igual que antes el sofista en el diálogo del mismo nombre, no se deje atrapar y se nos escabulla una y otra vez (v. 275d).

Por eso precisamente, en cierto momento del camino (v. 277 a-279 a) se hace necesario recomenzar de nuevo desde el principio la caza del político recurriendo a un señuelo. Y es que, si queremos distinguir la técnica política o, lo que viene a ser lo mismo, la ciencia regia²⁰ de todas las que compiten con ella, sin dejarnos

¹⁸ V. F. Ledesma, “Le *logos* du sophiste”, p. 240 y ss.

¹⁹ En 279a se dice que son “miles y miles los que disputan al género regio el cuidado de las ciudades”; en 267e-268c se menciona a comerciantes, agricultores y panaderos, así como maestros de gimnasia y médicos; en 289c y e se habla de quienes, como comerciantes o banqueros, no producen bienes, sino servicios; en 290b-e se añaden quienes prestan algún tipo de servicio administrativo o religioso, como adivinos y sacerdotes; en 291a-c y 303c se menciona a los sofistas; en 303e-304a, finalmente, se alude a quienes están más próximos a la política: oradores, estrategas y jueces. Sobre estos últimos, v. D. El Murr, *op. cit.*, p. 218-219.

²⁰ Varias veces se insiste en que *tekhne politike* y *basilike episteme* se refieren a una sola cosa: v. 259c 2-3, 267c 2-3 y 276c 9. Pero el sentido de dicha equiparación solo se aclara más adelante, gracias al ejemplo del tejido: “A la técnica que se cuida especialmente de los vestidos, como antes dijimos que la política se cuida de la ciudad, de la

confundir por sus similitudes y sus proximidades, nos hace falta una comparación, un ejemplo, un modelo o paradigma: una cosa muy alejada de la *tekhne politike*, sencilla y de poca importancia, pero bien conocida por todo el mundo y fácil de observar, que sin embargo tenga con ella algo en común, de tal modo que, gracias a esta semejanza, resulte más fácil apartar lo que buscamos, al ponerse de relieve su pertenencia a la misma clase que el ejemplo utilizado como señuelo. Por no usar de estas comparaciones, el *logos* no ha sido capaz hasta entonces de darnos lo que le estamos pidiendo: no ha sido capaz de forzar al político a mostrarse claramente por el mero poder de las palabras, haciendo dicotomías a partir de un género muy amplio.

El propio desarrollo del diálogo muestra claramente a cierta altura de la búsqueda que hace falta recurrir a una comparación si se quiere atrapar al político, dado que hasta ese momento el *logos* se ha limitado a trazar vagamente su contorno, sin darle al retrato la claridad que proporcionan los tintes y las mezclas de colores, como dice a su vez el extranjero mediante una comparación del decir con el pintar (v. 277b-c). Ahora bien ¿de qué modo puede el *logos* producir algo así como la vívida pintura de lo que es invisible? ¿De qué modo puede el decir forzar la aparición de lo que se resiste a aparecer con claridad? ¿Será gracias a que el *logos* tiene el poder de construir imágenes con palabras, poder que el sofista fingido por el huésped de Elea ejercía de modo admirable? Lo que no ofrece duda es que un decir que renuncie a las comparaciones, los ejemplos y los modelos o paradigmas, por muchas dicotomías que haga, se ve incapaz de atrapar un género como el del político. ¿Quiere decirse entonces que sin las comparaciones, los ejemplos y los modelos o paradigmas no habría *logos*? Podemos afirmar de momento que al menos habría un decir bastante ridículo, como se dice en efecto que nos sucede por buscar al rebaño humano distinguiéndolo de la piara de cerdos y al político separándolo del porquero, para terminar caracterizándolo como criador de bípedos implumes, en un pasaje en el que sin duda el huésped de Elea está bromeando con el joven Sócrates y Platón, una vez más, está bromeando con todos nosotros²¹.

5. La enseñanza del “mito”: sin darnos cuenta, ya usábamos un ejemplo

Ahora bien, tan solo un poco antes de proponer que se sirvan de una comparación ha recurrido el extranjero a la narración de un mito (es decir, de un cuento) al joven Sócrates, a quien recomienda que lo escuche “como los niños” (268e 5)²², con el fin de poner de manifiesto los errores que vienen cometiendo desde el comienzo en su

misma manera, ¿no la llamaremos también ahora, a causa del asunto de que se ocupa, ‘confección de vestidos’? ¿Y no diremos que la técnica de tejer, en cuanto que representa la parte más grande de la confección de vestidos, en nada se diferencia, excepto en el nombre, de la técnica de la confección de vestidos, como también antes la técnica regia no se diferenciaba de la política?” (279e 5-280a 6; trad. con una leve modificación). Acerca de este asunto, v. mi art. “El *logos* de la *praxis*. Sobre saber, querer y poder en *El Político* de Platón”.

²¹ V. 266b-e. V. M. Miller, *op. cit.*, p. 30-33, quien pone en relación estas bromas con las limitaciones intrínsecas del método de las divisiones. Sobre la comparación con los cerdos, v. S. R. L. Clark, “Herds of Free Biped”, p. 240-245.

²² El cuento, que ocupa una porción importante del diálogo (v. 268d-274e), se apoya en una argumentación, por tres veces calificada de verosímil por el joven Sócrates (v. 270b 1 y c 3 y 6), que pretende salvar la distancia entre, de una parte, el “permanecer siempre en la misma situación y del mismo modo y ser siempre el mismo” (269d 5-6) y, de otra, “el ilimitado mar de la desigualdad” (273d 6-e 1).

búsqueda del político²³; entre ellos, un error tan grave que por su causa ha de “quedar finalmente deshonorado” (268d 3; la trad. es mía) el decir mismo y, claro está, quienes lo dicen. De modo que deshonorado y ridículo: así es como aparece el *logos* cuando se empeña en hacer dicotomías y nada más que dicotomías.

Pero gracias al cuento, que es “casi un juego” (268d 8), será más fácil retomar la búsqueda y “recorrer de nuevo un camino distinto a partir de otro principio” (268d 5-6). Se trata, como es bien sabido, de una narración notablemente prolija sobre las épocas de Crono y de Zeus, en cuyos detalles no vamos a entrar ahora. Con ella se pone de relieve que estábamos dando por supuesto algo que de ningún modo se había sometido a examen: la opinión de que el verdadero gobernante es algo así como un “pastor divino”, por lo que entre él y los gobernados habría una distancia semejante a la que separa a los mortales de los dioses inmortales; cuando es evidente más bien todo lo contrario, que gobernantes y gobernados comparten entre sí “educación y crianza” (275c 1 y 4)²⁴. Sin embargo, no es este el único error que el mito o cuento de una edad de Crono pone de manifiesto; solamente el más grave. De los otros no vamos a ocuparnos ahora. Ni del error de presentar al político desde un comienzo “como el gobernante de la ciudad entera” (275a 3), pero sin explicar cómo podía disputar tal función a la multitud de sus competidores, ni del error que consiste en que, al confundir el gobierno de ciudades con una suerte de crianza de rebaños humanos, pasaba desapercibida una división del género del cuidado que enseguida se hizo evidente, “según sea un cuidado forzado o voluntario” (276d 11), con lo que la diferencia entre reyes y tiranos nos pasaba completamente desapercibida.

Pero sí hay un punto en el que conviene insistir. La narración de ese larguísimo cuento nos ha servido para reparar en algo que ya veníamos haciendo sin percatarnos de ello: el *logos* que veníamos devanando con intención de atrapar al político ya estaba sirviéndose de una comparación, al partir, sin haberlo hecho explícito, del ejemplo o “paradigma de los pastores y los boyeros” (275b 5)²⁵. Y es que gracias al cuento se nos ha hecho evidente algo que nos estaba pasando desapercibido; pues, sin que nadie lo hubiese propuesto, el extranjero, el joven Sócrates y nosotros los lectores (es de suponer que también Teodoro, Sócrates y Teeteto, así como Terpsión, Euclides y el esclavo de este que está dando lectura a los tres diálogos) estábamos ya usando un paradigma al servirnos, en la búsqueda del político, de una comparación con el pastor de rebaños, comparación que se ha mostrado totalmente desorientadora, pues nos ha llevado a tomar el todo por la parte, al confundir lo propio del político, que es tan solo una parte del género que podría denominarse *cuidado*, con lo propio de otra parte muy distinta de ese mismo género del cuidado, como es la crianza, que corresponde más bien al pastoreo de rebaños (v. 275e y 276c-d).

²³ V. 274e-275a, así como 276e y 287b, a pesar de 292b-c. La opinión contraria (que el primer intento de dar caza al político no conduce a la postre a una broma y a un error) ha sido defendida pocas veces: v. R. Weiss, “Statesman as *Epistemon*: Caretaker, Physician and Weaver”, p. 218-219; S. R. L. Clark, art. cit., p. 239-240 y S. Delcomminette, *op. cit.*, esp. p. 151, 222-223, 291 y 322; v. asimismo las interpretaciones, más matizadas, de C. Rowe, “The Structure of the Statesman”, p. 14 y de D. El Murr, *op. cit.*, p. 78, 80, 122, 142 y 185-187. V., en cambio, M. Miller, *op. cit.*, p. XXVI-XXXII, 19-21, 34-35, 48-50 y 54-55 y S. Rosen, *op. cit.*, p. 65-66, 76 y 105, quienes subrayan la función pedagógica de estos errores, así como M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, p. 140-151, que encuentra aquí “la récusation en bonne et due forme du thème du pastorat” (p. 150).

²⁴ V. 275a. V. H. Joly, *Le renversement platonicien*, p. 289-290, J. Monserrat, *El Político de Platón*, p. 126-128, así como M. Dixsaut, *op. cit.*, p. 239-240 y 243.

²⁵ Sobre este paradigma implícito, v. M. Lane, *op. cit.*, p. 39-46 y 121-124, así como D. El Murr, *op. cit.*, p. 82-85.

¿Desde cuándo –podemos preguntarnos– veníamos errando así en nuestra búsqueda del político? ¿En qué momento del diálogo podemos decir que se nos ha colado de rondón semejante paradigma? Si es que, volviendo la vista atrás para repasar el camino recorrido, se puede determinar un momento preciso y no se trata de algo que se ha sabido desde siempre sin prestarle atención y sin realmente saberlo. En cualquier caso, sí parece que hay un momento decisivo en la sucesión de las dicotomías, según reconoce el mismo extranjero en su reflexión posterior: justo aquel momento en que el político, “por causa de la denominación, se nos escabullía” (275d 6)²⁶. Con ello parece referirse a la denominación de “crianza colectiva” o “crianza del rebaño” (261e 2), que deja fuera al político precisamente cuando se creía haberlo atrapado en un género preciso. Ahora bien, lo que no se nos explica es cómo ha sido posible un error como este, tan de bulto. Pero si volvemos al pasaje aludido, justo antes de que el político se escabulla porque la política no se encuentra dentro del género de la “crianza del rebaño”, encontramos entonces una respuesta. Cuando el huésped de Elea se dispone a dividir el género de quienes dan órdenes por sí mismos y no porque transmitan las que a su vez reciben de otros, propone añadir algo que parece acertado, o que al menos así se lo parece al joven Sócrates, pero que el primero se guarda de afirmar, pues se limita a formularlo en forma de pregunta: “Si pensamos en todos cuantos gobiernan haciendo uso de órdenes, ¿no hallaremos que dan órdenes para la producción de algo?” (261a 10-b 2) Una vez introducida la hipótesis de que los gobernantes se ocupan de la génesis o producción de cierto tipo de cosas y que, por tanto, el saber político es un saber productivo, no hay sino dividir en dos el género de todo cuanto se puede producir. Y es aquí, al separar lo vivo de lo inanimado (261b 7-8), cuando el político se escabulle, justo en el momento en que se lo intenta acorralar en un recodo de la técnica que dirige la producción, debido a que ya entonces, sin que resultase evidente, el *logos* estaba siendo conducido por esa comparación con ciertas técnicas productivas que, en el camino de las divisiones que se va a emprender a partir de ese punto, aparecen como las más próximas de la política: el ejemplo o “paradigma de los pastores y los boyeros” (275b 5), como dice después el huésped de Elea. Es tal la fuerza que esta comparación ejerce sobre el *logos*, que el sentido (o los sentidos) en que la técnica política es productiva resulta de momento insospechado. O dicho de otro modo: cuál sea su producto es algo que permanece escondido tras la denominación de “crianza del rebaño”, a pesar de que la fórmula que emplea el forastero es notablemente cauta, cuando de la ciencia regia dice simplemente que “ejerce siempre su capacidad (*dynamis*) sobre los seres vivos y solo en relación con ellos” (261d 1-2)²⁷, fórmula que se aplica sin duda a lo que hoy en día se denomina en las facultades de veterinaria “producción animal”, pero también a otras producciones más difíciles de descubrir, como son las propias de la acción política (en tanto que mera *praxis* y en tanto que depende de un saber peculiar).

²⁶ V. M. Miller, *op. cit.*, p. 53, n. 43 y G. Casertano, art. cit., p. 142-143.

²⁷ Trad. algo modificada, a fin de evitar el posible equívoco entre el poder político en el sentido platónico (la *dynamis politike*, la capacidad de cuidar de la *polis*) y el que la expresión tiene normalmente (más próximo a la *arkhe*, al mando o gobierno).

6. El ejemplo de ejemplo

Llegados a este punto, parece necesario entonces librarse del ejemplo desorientador que había guiado subrepticamente nuestra búsqueda y proponer en su lugar, de modo explícito, un término de comparación para la figura del político que sea más apropiado y que nos oriente en su caza, de manera que este no vuelva a escabullirse (v. 277a y ss.). Pero surge aquí una dificultad: una vez más, el joven Sócrates parece no entender de qué se le está hablando.

Por ello se hace preciso aclararle qué es eso de comparar, poner ejemplos y usar modelos o paradigmas. Y al forastero no se le ocurre modo mejor de hacerlo que poniendo nada menos que un ejemplo de ejemplo. Cosa que nos va a obligar enseguida a proseguir la búsqueda por un terreno particularmente resbaladizo, el terreno de la semejanza. A partir de ese punto, y de modo repentino, el diálogo salta de un tema a otro para, después de varios vaivenes y de haberse ocupado de otros asuntos como la técnica del tejido o la justa medida (de la que no pueden prescindir las técnicas, el *logos*, la acción política y la acción en general), terminar hablando del político en términos metafóricos. No es extraño, pues, que el joven Sócrates no entienda lo que el extranjero se trae entre manos con tantos cambios de rumbo. Pero evidentemente no vamos a poder ocuparnos aquí de todo esto. A la metáfora con que termina el diálogo nos referiremos al final y la justa medida o el carácter peculiar de la acción política, que es productora, pero en un sentido que no se puede alcanzar sin dar aún muchas vueltas, son asuntos de los que no podemos ocuparnos en este trabajo. Contentémonos por el momento con plantearnos estas otras preguntas: ¿Qué es lo que no entiende el joven Sócrates? ¿Cómo tomar los vaivenes, los cambios de rumbo y las heteróclitas digresiones del extranjero? ¿Qué es, en primer lugar, eso de hacer comparaciones, poner ejemplos y utilizar modelos o paradigmas? ¿Por qué, para explicarlo, hace falta recurrir a un ejemplo de ejemplo?

Efectivamente, en el diálogo se emplea con insistencia la palabra *paradeigma*, que podemos optar por traducir o bien siempre del mismo modo, lo que ofrece ventajas evidentes para una lectura que no tenga a la vista el texto griego, o bien según el contexto y la construcción sintáctica que elijamos en nuestra lengua, con el fin de evitar frases en exceso forzadas, en las que todo se subordine al mantenimiento de una terminología que, por otra parte, quizá no se halle en el texto original. Si optamos por la segunda solución, podremos verter *paradeigma* unas veces por *ejemplo*, otras por *modelo* o por *paradigma* y otras por *término de comparación* o algo parecido. Pues lo que llamamos ejemplo es siempre una cosa concreta que guarda cierta similitud con otras cosas, quizá muy alejadas de ella, pero de modo que siempre es posible compararlas entre sí para poner de manifiesto dicha similitud y, por tanto, para mostrar la pertenencia de todas ellas a una misma clase, sin que dejen por eso de ser otras, no solamente porque son múltiples y diversas, sino también porque pertenecen a géneros distintos. Y decimos que el ejemplo es un paradigma o un modelo cuando lo utilizamos para facilitar la búsqueda de otros ejemplos de la misma clase, aunque no necesariamente del mismo género, con el fin de reconocerlos o incluso de producirlos siguiendo una cierta regla que sería mucho más difícil de expresar sin ejemplos. En cualquier caso, es el propio huésped de Elea quien nos ofrece una suerte de explicación de por qué el decir que iban siguiendo no ha conseguido mostrar acabadamente al político y de por qué hacen falta en general las comparaciones, para lo que se sirve a su vez de una comparación:

¡Ay, divina criatura –le dice–, qué difícil es que sin hacer comparaciones lleguemos a mostrar de modo suficiente cualquier cosa de importancia! Pues cada uno de nosotros corre el peligro de saber todo lo que sabe como si estuviese soñando y después al despertar lo ignorase todo²⁸.

Esta comparación con lo que se recuerda haber soñado y se sabía en sueños, pero una vez despiertos no es más que recuerdo desvaído e impreciso, y además muy inestable, no la emplea Platón solamente aquí²⁹. Se trata en efecto de una comparación muy expresiva, cuyo sentido se parece a la metáfora de la pieza de caza que se escabulle justo cuando el cazador creía tenerla cercada sin escapatoria posible. Con ambas comparaciones parece estarse aludiendo a la dificultad que experimenta cualquiera que intenta definir un género sirviéndose de un decir que toma el camino de las divisiones: dificultad que consiste simplemente en que el género buscado no está donde se lo busca. Porque –dice un poco después el extranjero–, al intentar acorralarlo, juntamos “enseguida en un mismo grupo cosas que son muy diferentes, pensando que son iguales” y hacemos además “lo contrario de esto, al separar las diferentes, pero no dividir las en partes” (285a 5-8)³⁰. Es decir, cometemos uno al menos de estos dos errores: unas veces, al tomar por semejantes cosas muy diferentes, el género que perseguimos se nos esconde entre otros muchos confundido en la maraña de las diferencias no advertidas; otras, cuando captamos ciertas diferencias, pero no reconocemos lo que unas y otras tienen en común, en tanto que partes de un único y mismo género que las agrupa a todas, este se nos escapa porque pasamos por alto la semejanza que unifica sus múltiples diferencias y que lo hace por ello distinguible. Y estos errores son realmente difíciles de evitar. Pues ser lo mismo o ser otro, y con mayor razón ser lo mismo sin dejar de ser otro, es decir, ser semejante, no es algo que pueda reconocer ni explicar el *logos* que se limita a avanzar haciendo divisiones y que en su avance se muestra incapaz de distinguir las dicotomías aclaradoras y pertinentes de las que son por completo banales o arbitrarias³¹. Para hacer tal distinción, hacen falta las comparaciones, los ejemplos, los modelos o paradigmas, las metáforas y cualquier otro recurso que permita al decir deslizarse por el terreno, tan resbaladizo, de las semejanzas. Pero no nos apartemos del asunto y tratemos de entender qué es lo que deja al joven Sócrates tan sorprendido cuando el forastero le dice que hace falta proponer explícitamente una comparación que guíe al *logos* en la búsqueda del político.

La réplica del extranjero ante la perplejidad del joven Sócrates consigue dejarlo aún más perplejo, pues, para aclarar la comparación que acaba de hacer entre la dificultad de atrapar al político y lo que se sabe como al despertar de un sueño, se limita a decir lo siguiente: “Parece que, de manera extraña, estoy removiendo ahora nuestra experiencia en relación con el conocimiento”. Y, como el joven Sócrates sigue sin entender nada, el de Elea añade con no poca rechifla: “¡Feliz amigo! Mi propio paradigma está necesitado, a su vez, de un paradigma” (277d 9-10).

²⁸ 277d 1-4; la trad. es mía. Casadesús traduce así: “Es difícil, admirable amigo, explicar suficientemente cualquiera 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”.

²⁹ Pero los diferentes contextos no son intercambiables. V. M. Dixsaut, *op. cit.*, p. 250.

³⁰ Trad. algo modificada siguiendo a M. Dixsaut; v. *op. cit.*, p. 257 y ss. V. *infra*, n. 42.

³¹ V. M. Lane, *op. cit.*, p. 76, para quien el papel del ejemplo consiste justamente en “to fix certain similarities as salient”.

O dicho de otro modo: para aclarar lo que es un ejemplo, es menester poner otro ejemplo, cuya función será, por lo tanto, la de un ejemplo de ejemplo. Hace falta dar con una comparación que ilumine la índole difícilmente comprensible de las comparaciones y proponer, así, un modelo o paradigma que ayude a reconocer los paradigmas, para poder servirse de ellos con soltura en la caza del hombre político o de otro género cualquiera. Pero la dificultad del paso es evidente: si se tratase de la explicación con palabras que es capaz de proporcionarnos el *logos* que avanza dividiendo un género en otros, tal explicación incurriría en un vicio muy feo, pues ¿cómo podría explicarse con un ejemplo lo que es un ejemplo a quien no entendiese qué es un ejemplo? Por ejemplo, al sofista fingido por el extranjero durante la caza del sofista que antecede a la caza del político³². Desde luego, no se podría explicar poniendo otro ejemplo y otro y otro. Sería el cuento de nunca acabar. Ni mucho menos, obteniendo el género del ejemplo por división a partir de sí mismo. Para quienes lo entienden, en cambio, cualquier ejemplo es un ejemplo de ejemplo³³. Es lo que tiene la semejanza: junto con la semejanza que en él se exhibe, se muestra a la vez la semejanza que se da por supuesta en todo hablar y entenderse. Y este parece ser el sentido de la propuesta que nos hace el extranjero: está hablando de algo que todos sabemos por experiencia, literalmente de “lo que pasa en nosotros en relación con el conocimiento”. No se trata, por tanto, de dar caza a un género que se nos escabulle, sino más bien de reflexionar sobre lo que nos ha pasado cada vez que hemos entendido algo y sobre lo que nos está pasando ahora que no conseguimos entender qué es la política. Y, ¿qué hallamos como resultado de dicha reflexión? Que quienes hablamos y nos entendemos hablando estamos ya desde siempre haciendo comparaciones, descubriendo analogías, construyendo metáforas, poniendo ejemplos y sirviéndonos de algunos de ellos como de modelos o paradigmas. Y que justamente cuando hacemos esas cosas, deslizándonos por el terreno resbaladizo de la semejanza, es cuando entendemos algo. O como dice el forastero: “cuando se juzga correctamente que lo mismo se encuentra en algo distinto y separado y, una vez reunido, se concluye de ambos una única opinión verdadera” (278c 4-6), es que estamos haciendo una comparación iluminadora, al servirnos de un ejemplo como de un modelo o paradigma.

7. Lo que nos pasa en relación con el conocimiento: semejanza y orden

Quizá por eso mismo la que propone el extranjero como paradigma de toda similitud no es una semejanza cualquiera, es precisamente la que reconocen los niños que se inician en la escritura³⁴: la semejanza entre unos trazos y otros trazos que son,

³² V. H. R. Scodel, *Diairesis and Myth in Plato's Statesman*, p. 104, que encuentra paradójica la relación entre poner un ejemplo de ejemplo y saber qué es un ejemplo en general; S. Kato, “The Role of Paradeigma in the *Statesman*”, p. 168, quien no ve paradoja alguna; S. Rosen, *op. cit.*, p. 83-84, que distingue, a mi juicio artificialmente, entre ejemplo de paradigma y ejemplo paradigmático; J. Monserrat, *art. cit.*, p. 162, quien, más que una paradoja ve aquí la “señal de una constante inflación metodológica”; así como D. El Murr, *op. cit.*, p. 67-69, que habla de franca circularidad en el tratamiento de este asunto.

³³ Esto no suele señalarse, cosa que sí hace J. Monserrat; v. *art. cit.*, p. 167. Pero, por eso mismo, no me parece clarificador distinguir varios niveles en el ejemplo de ejemplo. V. *ibid.*, p. 163 y, en la misma línea, S. Kato, *art. cit.*, p. 169; y S. Delcomminette, *op. cit.*, p. 229 y ss.

³⁴ V. 277e-278 b y, sobre ello, G. Ryle, “Letters and Syllables in Plato”, p. 439-440; junto con las críticas de D. Gallop, “Plato and the Alphabet”, p. 366-367 y D. El Murr, *op. cit.*, p. 47-51.

sin embargo, diferentes; del mismo modo que hablar una lengua presupone captar las semejanzas entre unos sonidos y otros sonidos, a la vez que se desprecian las diferencias entre unos y otros sonidos similares. Esto es lo que hacemos continuamente quienes hablamos y nos entendemos hablando.

Pero dicho ejemplo de ejemplo dice algo más. Pues junto a lo que pasa en nosotros cuando aprendemos a leer aparece con claridad otra cosa: lo que pasa en nosotros en relación con el conocimiento. Y no por casualidad, sino porque nuestra alma “por naturaleza ha experimentado esto mismo en relación con los elementos de todas las cosas” (278 c 8-d 1), dice el huésped de Elea comparando todas las cosas con las sílabas, como si todas las cosas estuviesen compuestas por letras e incluso utilizando las palabras mismas *stokheion* y *syllabe* como metáforas, para referirse a todo lo que es componente y compuesto³⁵. Lo cual parece implicar que a la naturaleza del conocimiento pertenece el componer y descomponer en elementos y que conocer las cosas equivale a reconocer los mismos elementos en cosas diferentes. Y quizá, incluso, que lo que llamamos entender consiste en dicho reconocimiento.

El ejemplo de ejemplo, el ejemplo de los niños que aprenden a leer, llama, pues, nuestra atención sobre lo que ha pasado en nuestra alma cada vez que hemos conocido algo, sin que eso que ha pasado deje de ser cada vez otra cosa; por ejemplo, eso que pasa al entender el ejemplo de los niños que aprenden a escribir como modelo o paradigma de lo que nos pasa en relación con el conocimiento. Lo que pasa en relación con el conocimiento es que unas veces entendemos sin dificultad ciertas combinaciones de elementos distintos, cuando estas combinaciones son sencillas, mientras que esos mismos elementos nos cuesta mucho distinguirlos en combinaciones más complejas. De ahí que no tenga nada de sorprendente que nuestra alma a veces “se mantenga firme en la verdad respecto de cada elemento individual”, mientras que “otras veces, en otros casos, se deje llevar respecto de todos ellos” (278d 1-2 y 2-3). Hasta el punto de que le pase lo siguiente: que, aun cuando “juzgue correctamente los elementos” que aparecen en algunas combinaciones particularmente sencillas, “a esos mismos elementos no los reconozca cuando son transferidos a los grandes y nada fáciles conjuntos de las cosas mismas” (278d 3-4 y 4-6)³⁶.

De lo anterior parecen desprenderse dos conclusiones importantes. La primera, como venimos diciendo, que lo que nos pasa al conocer es que algo se compone y descompone en elementos, de tal modo que esos compuestos se entienden, no porque se dejen analizar en todos sus componentes, sino *por la semejanza* entre unos compuestos y otros, semejanza que se debe a que comparten alguno de sus elementos, pese a estar muy alejados y ser por lo demás muy diferentes. La segunda, que *por naturaleza* no puede dejar de pasarnos esto: que la composición es más o menos compleja y que hay, por tanto, inevitablemente, un orden de complejidad en el componer y descomponer. De ahí que, por naturaleza, no sea indiferente el orden en que se dejan conocer las cosas, si es que resulta iluminadora la comparación de

³⁵ Sobre el deslizamiento del sentido de *stokheion* desde lo lingüístico hacia lo físico, v. H. Joly, *Le renversement platonicien*, p. 124-125.

³⁶ En vez de “juzgue”, quizá fuese mejor decir “opine” en traducción de *doxazei*, pues es de obtener opiniones cada vez más correctas o verdaderas de lo que se trata aquí. V. M. Dixsaut, *op. cit.*, p. 253 y 255 y D. El Murr, *op. cit.*, p. 58-66, quien, aun reconociendo el hecho sin ambages, encuentra el modo de mantener la distancia entre el conocimiento (la definición del político alcanzada dialécticamente) y la opinión verdadera que sirve de ejemplo, cuyo papel sería el de proporcionar al método dialéctico un punto de partida estable. Sobre el parentesco entre *doxa* y *logos*, v. F. Ledesma, “Le logos du Sophiste”, p. 217 y ss.

las cosas con complejos de ciertos elementos. Pues, en tal caso, las cosas se conocen gracias a la semejanza que exhiben con otras cosas³⁷. Llegamos a comprenderlas mediante el *logos* precisamente porque comparten los mismos elementos las unas con las otras y porque el *logos* avanza deslizándose por el terreno, tan resbaladizo, de la semejanza. Se desliza de una cosa a otra por el paso que se abre entre ellas a través del elemento que comparten, de modo semejante a como se deslizan de unas sílabas a otras los niños que aprenden a leer. De las más sencillas a las más complejas. Desde aquellas en que reconocen y distinguen sin dificultad los caracteres que las componen hacia aquellas otras en que esos mismos caracteres se les vuelven confusos y resbaladizos.

8. Necesidad de un *logos* metafórico

Pero justo en este punto del diálogo se está cobrando una pieza de verdadera caza mayor, que quizá hemos venido siguiendo sin percatarnos bien de ello, aunque no ciertamente por azar, cuando pretendíamos dar alcance al político. Y es que, gracias a que, por naturaleza, la composición admite un más y un menos de complejidad, se ve esencialmente afectada la semejanza que se reconoce entre dos cosas que, sin dejar de ser diferentes, comparten unos mismos elementos. Si en una relación de semejanza hay un orden, quiere decirse entonces que la semejanza no es en ese caso una simple relación perfectamente simétrica entre dos cosas, sino que esas dos cosas semejantes entre sí, sin dejar de ser, claro está, tan semejante la primera a la segunda como la segunda a la primera, no son sin embargo intercambiables; pues no da igual abrirse camino desde la menos compleja a la más compleja que a la inversa. Cuando el *logos* se encamina desde una complejidad menor hacia una mayor, deslizándose a través de la metáfora, la comparación o el ejemplo, está enseñándonos algo, está poniendo de manifiesto lo que antes ignorábamos, lo que antes nos pasaba desapercibido o tan solo conocíamos oscuramente, como de lejos o como si fuese el recuerdo vago y confuso de un sueño. Por ello mismo, dice el extranjero, para atrapar al político, hace falta dar dos pasos: “primero ver la naturaleza de un paradigma en su totalidad en otro paradigma pequeño y parcial”, para lo que ha propuesto el ejemplo de la semejanza entre unos trazos y otros tal como la experimentamos cuando aprendemos a leer; y, después, partir “de algunos paradigmas más pequeños tomados de alguna parte, con la intención de conocer, por medio de un paradigma, la técnica del cuidado de la ciudad, para que pasemos de un sueño a un estado de vigilia” (278e 8-11)³⁸.

³⁷ Algunos comentaristas encuentran en el uso de ejemplos únicamente una función pedagógica o expositiva. V. M. Miller, *op. cit.*, *passim*, y M. I. Santa Cruz, “Méthodes d’explication et la juste mesure dans le *Politique*”, p. 198. En contra, v. M. Dixsaut, *op. cit.*, p. 255.

³⁸ D. White (v. *Myth, Metaphysics and Dialectic in Plato’s Statesman*, p. 68) identifica ambos pasos, lo que sin duda traiciona el texto, pero no traiciona el hecho de que cualquier ejemplo es un ejemplo de ejemplo. Y cualquier ejemplo, en efecto, debe ser algo muy “pequeño”, es decir, ha de ser asequible y de poca importancia: en primer lugar, ha de estar muy a mano; por otro lado, debe carecer de valor, para que no nos cohíba la importancia del asunto que abordamos (v. D. El Murr, *op. cit.*, p. 87-88, quien denomina esto último “efecto de neutralización axiológica”). Además, para que en un ejemplo se ponga de manifiesto la semejanza misma en la que se mueve el *logos*, es decir, “la naturaleza del ejemplo en general”, el ejemplo que buscamos tiene que ser un ejemplo “parcial”, es decir, tiene que ser simplemente un ejemplo. Sorprende por ello que la nueva ed. oxoniense adopte la conjetura de Schleiermacher, quien proponía modificar en 278e 6 el texto de los códices, para leer *pragmatos* en lugar de *paradeigmatos*, en contra de lo que han hecho Burnet, Diès o Rowe. V. D.

Y la única condición que ha de cumplir ese ejemplo pequeño, es decir, de menor complejidad o como de andar por casa (y nunca mejor dicho, pues el arte de tejer paños de lana, que le propone el huésped de Elea al joven Sócrates como paradigma del arte de gobernar ciudades, era una tarea doméstica y femenina³⁹) es “que tenga la misma actividad que la política” (279a 7-8; v. 284c 1-4). Al poner ambos géneros el uno junto al otro, se hará evidente la similitud entre ellos; pues, al verlos como compuestos de elementos muy alejados entre sí y muy diferentes, se pondrá de manifiesto, sin embargo, que gobernar y tejer son, por uno de sus lados, “la misma actividad”. Hasta el punto de que el mismo nombre es adecuado para ambas. O dicho de otro modo: el nombre del ejemplo pequeño y mejor conocido nos viene muy bien para llamar al género grande y escurridizo, pero no solo porque el decir se abre paso a través de las semejanzas sin que nosotros nos lo proponamos expresamente y sin que podamos impedirlo, sino porque además resulta iluminador, como en el caso de las palabras *stoicheion* y *syllabe*. De hecho, el diálogo termina con una metáfora, que propone el huésped de Elea a modo de conclusión y que es algo así como un trofeo de caza:

este es el fin de la actividad política, el entrelazado del tejido, con un trenzado uniforme, del carácter de los hombres valientes y prudentes, cuando la técnica regia, reuniéndolos en una vida común en concordia y amistad, realizando el más magnífico y excelso de todos los tejidos y abarcando a todos los demás en las ciudades, esclavos y libres, los mantiene unidos con esta trama y gobierna y manda sin omitir nada en absoluto de cuanto conviene a la felicidad de su ciudad (311b 8-c 7)⁴⁰.

A lo que el joven Sócrates añade inmediatamente por su cuenta y riesgo, una vez más, que ahora sí que la figura del político ha quedado completada.

Según parece, el *logos* no puede evitar este deslizamiento de una cosa a otra a través de las metáforas, las comparaciones, los ejemplos y los modelos o paradigmas. Pero tampoco puede renunciar a él, no menos que a las dicotomías. Precisamente después de que el diálogo ha dado ya muchas vueltas y poco antes de preguntarse por el sentido de haberse extendido tan largamente, justo tras las reflexiones sobre la necesidad de una ciencia de la justa medida y cuando todavía no se ha aplicado el ejemplo del tejido a la búsqueda del poder político, habla el extranjero de por qué es necesario seguir estricta y sistemáticamente el camino de las divisiones. Ya había aludido a ello al comienzo (v. 262), pero es ahora cuando insiste en qué es lo esencial de la diéresis: ni la cadena de las dicotomías, ni lo que suele llamarse las definiciones, sino el reconocimiento de las diferencias y las semejanzas⁴¹.

Robinson, “The New Oxford Text of Plato’s *Statesman*: Editors Comments”, p. 41 y Rowe, n. *ad loc.*

³⁹ V. D. El Murr, “La *symploke politike* : le paradigme du tissage dans le *Politique* de Platon ou les raisons d’un paradigme ‘arbitraire’”, p. 53-59; J. Monserrat, “La transgressió de la norma com a forma de mantenir l’ordre: sobre el sentit de El *Politic* de Plató”, p. 46-50 y, en contra, M. Lane, *op. cit.*, p. 167-169.

⁴⁰ V. 309b 5, donde se refiere al arte del tejido con la expresión “kata ten eikona” (“según nuestra imagen”). V. V. Goldschmidt, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, p. 113, quien señala el nuevo orden expresivo creado por esta metáfora; C. Rowe, “The *Politicus*: Structure and Form”, p. 163, n. 25, donde reconoce que en el diálogo se lleva a cabo la sustitución de una metáfora deficiente por otra más apropiada para iluminar lo que se está buscando; M. Dixsaut, *op. cit.*, p. 246, quien encuentra en el ejemplo del arte de tejer “a la vez una función metodológica y un uso metafórico” y J. Monserrat, *Al margen del ‘Político’ de Platón*, p. 137-138, para quien el diálogo mismo teje y desteje, tanto material como simbólicamente.

⁴¹ Para una opinión contraria sobre la diéresis, v. W. A. De Pater, *Les topiques d’Aristote et la dialectique aristotelicienne*, 45 y ss.; F. Bravo, “La ontología de la definición en el *Político* de Platón”, p. 79-80; C.

Descubrir y encadenar de modo exhaustivo y sistemático diferencias y semejanzas es justamente el propósito de la diéresis, pero hay indicios claros de que un *logos* capaz de culminar semejante obra sea no solo fatigoso y desmedido, sino también verdaderamente inacabable. Pues la justa medida del *logos* que hace falta desplegar para perseguirlas la fijará en cada caso la exigencia de “no abandonar” sin *antes* haber encontrado “la totalidad de las diferencias” y “no parar” sin haber dado antes con “la unidad de la semejanza”. *En cada caso*; es decir, “tan pronto como uno percibe la comunidad de muchas cosas” (285a 8 y ss.)⁴². Esta ambición de recorrer la totalidad de las diferencias y de reunir las en la unidad de la semejanza, partiendo de nuestra percepción de cierta comunidad evidente, pero a la vez notablemente confusa, de muchas cosas, como se hace en el diálogo con el arte del tejido, es lo que, en cada caso, da la justa medida del *logos*; pero hay que reconocer que ella misma quizá sea desmesurada. Cosa que no tiene nada de extraño, pues lo que da la medida no se mide de acuerdo con ella. Por lo que respecta a la ciencia regia, la pretensión de nuestro diálogo es finalmente mucho más modesta: no se está dispuesto a abandonar sin antes haberla distinguido de esas otras que tanto se le parecen, ayudándose para ello de su similitud con una que se le parece muy poco, es decir, sirviéndose de un ejemplo y una metáfora. Y ello después de haber dado no pocas vueltas y revueltas.

Puede afirmarse entonces que, si no fuese capaz de producir imágenes con palabras y se limitase a hacer divisiones, al *logos* le sería imposible seguir el rastro del político, del sofista o de cualquier otro género. De hecho, el extranjero no ha dejado de utilizar imágenes para aclarar cómo hay que hacer divisiones: recordemos el ejemplo del pescador de caña que propone al comienzo del *Sofista* o los tres ejemplos de división arbitraria y absurda que ofrece al comienzo del *Político*, mucho antes de abordar el asunto del ejemplo de ejemplo, o la figura del pastor divino del cuento, él mismo también un ejemplo paradigmático, que resulta orientador a fuer de desacertado⁴³.

Chiesa, “De quelques formes primitives de classification”, p. 115-116; W. Cavini, “Naming and Argument: Diairetic Logic in Plato’s *Statesman*”, p. 123-124 y D. de Chiara, “The Purpose of the Philosophical Method in Plato’s *Statesman*”, p. 98 y 117. Por otra parte, v. S. Delcomminette, *op. cit.*, p. 71 y 125 y D. El Murr, “La division et l’unité du *Politique* de Platon”, p. 317-319, quienes se oponen a entenderla como un procedimiento clasificatorio. Sobre su carácter mayéutico, v. K. Sayre, art. cit., y M. Dixsaut, *Le naturel philosophe*, p. 569-576. V. sobre todo G. Deleuze, *Différence et répétition*, p. 84-85, sobre la división como selección de rivales o prueba de los pretendientes.

⁴² Trad. levemente modificada. V. 285a-b y *supra*, n. 30. Esta comunidad (*koinonía*) que percibimos de muchas cosas parece tener aquí un significado muy amplio y referirse, en general, al hecho de que muchas cosas, (del tipo que sean, pues en el texto no se menciona ninguno en particular) nos aparecen complicadas entre sí: claramente ligadas las unas a las otras, hasta el punto de que no hay modo de separarlas, aunque la conexión entre ellas nos permanezca confusa. Mucho más restrictiva es la interpretación de *koinonía* en b 1 que da M. Dixsaut en *Métamorphoses de la dialectique*, p. 261-266.

⁴³ V. *Soph.*, 218c-221c. Al pastor divino se alude en 271e 5, 274b 5-6 y 275a 1-2. Por otra parte, en 297e el forastero de Elea afirma expresamente que el médico y el piloto son “las imágenes con las que hay que comparar siempre a los gobernantes regios” (e 8-9). Y mucho antes, sin llamarlos así, usa varios ejemplos con el fin de hacer caer en la cuenta al joven Sócrates de que era inapropiado dividir directamente el género de la crianza de rebaños en estas dos partes: crianza de los hombres y crianza de los animales (v. 262a 3-4). Como este no termina de entender por qué, para que la división sea correcta, “la parte ha de tener al mismo tiempo una especie” (b 1-2; v. e 8), por lo que “es más seguro ir cortando por mitades” (b 6-7), se lo intenta explicar “todavía con más claridad en atención a [su] carácter” (c 3-4), proponiéndole que compare la división que acaba de hacer con otras tres que son otros tantos ejemplos de división arbitraria, pero cuya arbitrariedad resulta clarificadora: los griegos frente a los bárbaros o el número diez mil frente a todos los demás (v. 262c 10-263a 1), junto con la división que harían las grullas, si pudiesen, entre ellas mismas y los restantes animales (v. 263d 2-e 2). Y no solamente son más claros como ejemplos de divisiones erróneas, sino que también les permiten seguir adelante sin desviarse aún más del asunto que están persiguiendo y dejar así para más tarde la cuestión de cómo se dividen los géneros si

Y es que el *logos* se mueve siempre en el terreno de la semejanza. Pero ya sabemos que este terreno es resbaladizo, lo que es un modo de decir (y de entender) que en él nos aguarda más de un peligro. En primer lugar, el peligro de producir imágenes desorientadoras, engañosas (bien por descuido, por inadvertencia de ese poder que tiene el *logos* para producirlas, bien por la malevolencia de quienes son maestros en la producción de imágenes con palabras). De este peligro ya se ha hablado en el *Sofista*, precisamente para poder capturar al sofista, que se escondía arteramente tras las imágenes que hacían aparecer al *logos* en contradicción consigo mismo, cada vez que intentaba hablar del no ser y, en general, cada vez que se intentaba entender la semejanza entre dos cosas que, en cierto modo, son y no son lo mismo al mismo tiempo. En el *Político* se aborda otra dificultad, precisamente en relación con el arte de la política y, en general, en relación con cualquier praxis humana: el peligro de la desmesura.

Pero, ¿por qué el *logos* tiende a ser desmedido, por qué tiende a quedarse corto y perder el rastro de lo que persigue o a no parar nunca y seguir dando vueltas y más vueltas? Es esta una cuestión que no podemos abordar ahora. Pero sí se puede adelantar que la razón de ello tiene que ver probablemente con el poder del *logos* para producir imágenes, que, al igual que la política, es una praxis. Hablar es una praxis. Como se muestra en el *Político*, el decir necesita comenzar siempre en falso y sin darle por ello mucha importancia a ese comienzo⁴⁴; necesita volver atrás para hacer explícitas las comparaciones que lo guían disimuladamente y que solo entonces aparecen, cuando se revelan inapropiadas; necesita proponer otras comparaciones distintas, quizá sorprendidas, y ponerlas a trabajar para orientarse en ellas; y necesita volver atrás de nuevo para comparar unas comparaciones con otras y de ese modo no dejarse arrastrar por su propia inercia, por la fuerza de lo que hemos oído decir muchas veces y que llamamos ideas recibidas, opiniones inveteradas, evidencias comunes, prejuicios. Y todo eso exige hablar mucho y dar muchas vueltas y correr el riesgo de perderse por el camino, para no retornar a él o retornar ya excesivamente fatigados y desalentados para proseguirlo y llegar a donde nos proponíamos, como también se nos muestra (no solo se nos dice) en el *Político*⁴⁵. Y es que nunca está preñada

no es simplemente en partes (v. 263a 5-b 2), cuestión que sería necesario aclarar de verdad, pues lo único claro, como reconoce el extranjero, es lo que los ejemplos mismos aclaran: que, no por dividir en partes, se divide en especies ni se dividen especies. (v. 263 b 2-12). Sobre el uso de estos ejemplos, v. H. Joly, *La question des étrangers*, p. 85-89; sobre el de la grulla en particular, D. El Murr, *op. cit.*, p. 124-126. Sobre la distinción entre especies y partes, v. J. Moravcsik, "The Anatomy of Plato's Divisions", p. 339-344; M. Miller, *op. cit.* p. 19-24; S. Delcomminette, *op. cit.*, p. 74-83; G. Marcos de Pinotti, "Autour de la distinction entre *eidós* et *meros* dans le *Politique* de Platon" y M. Fattal, "De la division dans le *Politique* de Platon".

⁴⁴ Recuérdese la ligereza con que se encamina la persecución del político, con un simple "eso mismo" de Sócrates el joven (en 258b 6), como toda respuesta a la pregunta de si hay que ponerlo entre los que saben.

⁴⁵ En 277b 6-7 dice el huésped de Elea que la exposición que han hecho es "muy larga". En 283b 3 se afirma que han dado "vueltas en círculo haciendo en vano muchas distinciones" y en 286e 5-6 vuelve a referirse a la "extensión de los decires" y a los "circunloquios". En 286b-c se reconoce que "hablar tan largamente" (b 7 y 10) sobre el arte de tejer y sobre la inversión del movimiento de todo, así como haberlo hecho antes, a propósito del sofista, sobre el ser de lo que no es, les han producido tal "fastidio" (b 6 y 8), que se han visto obligados a alargarse aún más hablando del arte de la justa medida (v. b 3-4) y a "fustigarse a sí mismos por temor de haber hablado tan larga como prolijamente" (c 1-2). En 284e 1 y 286c 5 las respuestas del joven Sócrates manifiestan en efecto cierto hartazgo o impaciencia; la segunda de ellas motivada quizá por las palabras, no exentas de retranca, que el extranjero acaba de pronunciar: "para que no lo padezcamos nuevamente [un tal fastidio], di que es por mor de esto por lo que tú y yo hemos dicho todo lo anterior" (c, 2-4; la trad. es mía), como si estuviese dando a entender que el remedio contra los decires largos no es otro que seguir hablando. V. M. Miller, *op. cit.*, p. 68 y 72, sobre la ironía de intención pedagógica presente en este pasaje. Sobre el carácter no precisamente

de antemano cuál es la justa medida, la medida de un decir que evite el peligro de errar; tanto el peligro de errar por no poner de manifiesto sus propios prejuicios y limitaciones, como el peligro de errar sin rumbo dando vueltas inacabablemente. Como todo el mundo sabe, este es precisamente el riesgo de la praxis.

9. Referencias bibliográficas

- Bravo, Francisco, “La ontología de la definición en el *Político* de Platón”, en C. Rowe (ed.), *Reading the ‘Statesman’. Proceedings of the Third Symposium Platonicum*, p. 76-87.
- Casadesús, Francesc, *Platón. El Político*, Alianza, Madrid, 2008.
- Casertano, Giovanni, “Il problema del rapporto nome-cosa-discorso nel *Politico*”, en C. Rowe (ed.), *Reading the ‘Statesman’. Proceedings of the Third Symposium Platonicum*, p. 141-154.
- Casertano, Giovanni, *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, Nápoles, 1996.
- Cavini, Walter, “Naming and Argument: Diairetic Logic in Plato’s *Statesman*”, en C. Rowe (ed.), *Reading the ‘Statesman’. Proceedings of the Third Symposium Platonicum*, p. 123-138.
- Chiara-Quenzer, Deborah de, “The Purpose of the Philosophical Method in Plato’s *Statesman*”, *Apeiron*, 31 (2), 1998, p. 91-126.
- Chiesa, C., “De quelques formes primitives de classification”, en C. Rowe (ed.), *Reading the ‘Statesman’. Proceedings of the Third Symposium Platonicum*, p. 115-122.
- Clark, Stephen R. L., “Herds of Free Bipedes”, en C. Rowe (ed.), *Reading the ‘Statesman’. Proceedings of the Third Symposium Platonicum*, p. 236-232.
- Delcomminette, Sylvain, *L’inventivité dialectique dans le Politique de Platon*, Ousia, Bruselas, 2000.
- Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, PUF, París, 5ª ed., 1985.
- Dixsaut, Monique, “Platon et le logos de Parménide”, en *Platon et la question de la pensée*, Vrin, París, 2000.
- Dixsaut, Monique, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Vrin, París, 2001.
- Dixsaut, Monique, *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*, Vrin, París, 3ª ed., 2016.
- El Murr, Dimitri, “La *sympleke politike* : le paradigme du tissage dans le *Politique* de Platón ou les raisons d’un paradigme ‘arbitraire’”, *Kairos*, 19, 2002, p. 49-95.
- El Murr, Dimitri, “La division et l’unité du *Politique* de Platon”, *Les études philosophiques*, 74 (3), 2005, p. 295-324.
- El Murr, Dimitri, *Savoir et gouverner. Essai sur la science politique platonicienne*, Vrin, París, 2014.
- Fattal, Michel, “De la division dans le *Politique* de Platon”, *Revue de philosophie ancienne*, 13 (1), 1995, p. 3-14.
- Foucault, Michel, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, ed. de M. Senellart, Gallimard-Seuil, París, 2004.
- Gallop, D., “Plato on Alphabet”, *Philosophical Review*, 72 (3), 1963, p. 364-376.

azaroso, sino enteramente buscado y aun rebuscado, así como perfectamente medido de este dar vueltas el diálogo, v. J. Monserrat, “La mesure comme principe constitutif du *Politique* de Platon”.

- Goldschmidt, Victor, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne* (1947), Vrin, Paris, 2003.
- Joly, Henry, *Le renversement platonicien. Logos, episteme, polis*, Vrin, Paris, 2^a ed, 1985.
- Joly, Henry, *La question des étrangers. Études platoniciennes*, Vrin, Paris, 1992.
- Kahn, Charles H., “The Place of the *Statesman* in Plato’s Later Work”, en C. Rowe (ed.), *Reading the ‘Statesman’. Proceedings of the Third Symposium Platonicum*, p. 49-60.
- Kato, Shinro, “The Role of Paradeigma in the *Statesman*”, en C. Rowe (ed.), *Reading the ‘Statesman’. Proceedings of the Third Symposium Platonicum*, p. 162-172.
- Lane, Melissa S., *Method and Politics in Plato’s Statesman*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- Ledesma, Felipe, “Le sophiste et les exemples. Sur le problème de la ressemblance dans le *Sophiste* de Platon”, *Revue de Philosophie Ancienne*, 15 (1), 2009, p. 3-38.
- Ledesma, Felipe, “Le logos du *Sophiste*. Image et parole dans le *Sophiste* de Platon”, *Elenchos*, 30, 2009, p. 207-253.
- Marcos de Pinotti, Graciela, “Autour de la distinction entre *eidos* et *meros* dans le *Politique* de Platon”, en C. Rowe (ed.), *Reading the ‘Statesman’. Proceedings of the Third Symposium Platonicum*, p. 155-161.
- Migliori, M., *Arte politica e metretica assiologica. Comentario storico-filosofico al ‘Politico’ di Platone*, Vita e Pensiero, Milán, 1996.
- Miller, Mitchell, *The Philosopher in Plato’s ‘Statesman’*, Parmenides, Las Vegas, 2^a ed., 2004.
- Monserrat Molas, Josep, *El Polític de Plató. La gràcia de la mesura*, Barcelonasa d’edicions, Barcelona, 1999.
- Monserrat Molas, Josep, “La mesure comme principe constitutif du *Politique* de Platon”, *Revue de Philosophie Ancienne*, 21 (1), 2003, p. 3-22.
- Monserrat Molas, Josep, “Naturaleza del error y sentido de la corrección de la diéresis en el *Político* de Plató”, *Daimon*, 51, 2010, p. 151-169.
- Monserrat Molas, Josep, “La transgressió de la norma com a forma de mantenir l’ordre: sobre el sentit de El *Polític* de Plató”, *Quaderns de filosofia i ciència*, 40, 2010, p. 39-50.
- Monserrat Molas, Josep, *Al margen del ‘Político’ de Plató*, Barcelona: EAU, 2012.
- Moravcsik, J. M. E., “The Anatomy of Plato’s Divisions”, en E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos y R. M. Rorty (eds.), *Exegesis and Argument, Phronesis*, supp. vol. I, Van Gorcum, Assen, 1973, p. 324-348.
- Owen, G.E.L., “Plato on the Undepictable”, en E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos y R. M. Rorty (eds.), *Exegesis and argument : Studies in Greek philosophy presented to Gregory Vlastos*, Van Gorcum, Assen, 1973, p. 349-361.
- Pater, W. A. de, *Les topiques d’Aristote et la dialectique platonicienne*, St. Paul, Friburgo, 1965.
- Platonis Opera*, v. I, ed. por E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson y J. C. G. Strachan, Oxford University Press, Oxford, 1995.
- Robinson, David, “The New Oxford Text of Plato’s *Statesman*: Editors Comments”, en C. Rowe (ed.), *Reading the ‘Statesman’. Proceedings of the Third Symposium Platonicum*, p. 37-46.
- Rosen, Stanley, *Plato’s Statesman: the web of politics*, Yale University Press, New Haven-Londres, 1995.
- Rowe, Christopher J., *Reading the ‘Statesman’. Proceedings of the Third Symposium Platonicum*, Akademia, Sankt Augustin, 1995.
- Rowe, Christopher J., “The Structure of the *Statesman*”, en C. Rowe (ed.), *Reading the*

- 'Statesman'. *Proceedings of the Third Symposium Platonicum*, p. 13-28.
- Rowe, Christopher J., "The *Politicus*: Structure and Form", en C. Gill y M. M. McCabe (eds.), *Form and Argument in Late Plato*, Clarendon Press, Oxford, 1996, p. 153-178.
- Rowe, Christopher J. (ed.), *Plato. Statesman*, ed., trad. ing., introd. y coment., Aris & Phillips, Oxford, 2ª ed., 2005.
- Ryle, Gilbert, "Letters and Syllables in Plato", *The Philosophical Review*, 69 (4), 1960, p. 431-451.
- Santa Cruz, María Isabel, "Méthodes d'explication et la juste mesure dans le *Politique*", en C. Rowe (ed.), *Reading the 'Statesman'. Proceedings of the Third Symposium Platonicum*, p. 190-199.
- Sayre, Kenneth M., "A Maieutic View of Five Late Dialogues", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, suppl. vol., 1992, p. 221-243; rec. en Nicholas D. Smith (ed.), *Plato: Critical Assessments*, Routledge, Londres, v. IV, p. 187-206.
- Sayre, Kenneth M., *Metaphysics and method in Plato's Statesman*, Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York, 2006.
- Scodel, Harvey R., *Diaeresis and Myth in Plato's Statesman*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1987.
- Teysserenc, Fulcran, *Langage et image dans l'œuvre de Platon*, Vrin, París, 2010.
- Weiss, Roslyn, "Statesman as *Epistemon*: Caretaker, Physician and Weaver", en C. Rowe (ed.), *Reading the 'Statesman'. Proceedings of the Third Symposium Platonicum*, p. 213-222.
- White, David. A., *Myth, Metaphysics and Dialectic in Plato's Statesman*, Ashgate Publ., Aldershot, 2007.