

MEMORIA, VOLUNTAD Y CAMINO FILOSÓFICO EN EL *POLÍTICO* DE PLATÓN

María Cecilia Fernández Rivero

Introducción

En el marco de la hipótesis vertebradora del proyecto general, nos hemos propuesto indagar sobre la construcción del avance del diálogo a través del ejercicio de la voluntad y de la memoria en el *Político* de Platón. La “búsqueda” de la figura del político se configura en la conversación entre el Extranjero y el Joven Sócrates a partir de la combinación del método dialéctico y la narración mítica. En ambas instancias de la conversación funcionan como bisagras las apelaciones del Extranjero a la voluntad y a la memoria de su discípulo. A su vez, el diálogo está cruzado por la analogía de la conversación y de la búsqueda filosófica con un camino. En el recorrido conjunto de este camino, los momentos de avance, de retroceso hasta un punto anterior, de elección entre direcciones posibles, o de desvío, son señalados por decisiones voluntarias, o por un ejercicio de la memoria, según el caso. Así pues, hemos querido delimitar los campos semánticos de la memoria, de la voluntad, y del camino en el *Político*, atendiendo particularmente a sus intersecciones, para después arribar a una interpretación sobre la función de los dos primeros en la construcción del diálogo como espacio de conocimiento.¹ Creemos que memoria y voluntad se articulan determinando la posibilidad y la dirección del avance de la conversación, y que además se presentan paralelismos entre el tema de discusión (la narración mítica de la retrogradación del universo o la definición del político), y la forma de avance del diálogo, paralelismos que se presentan precisamente en torno al rol de la memoria y de la voluntad en ambos planos.

En el diálogo prima la discusión dialéctica, pero ésta incluye otras dos herramientas metodológicas: la narración mítica y el uso del paradigma. La delimitación de los campos semánticos objeto de estudio ha revelado que la aparición, predominio y vinculaciones de cada uno de ellos están en conexión estrecha con el momento metodológico del diálogo. Así, presentaremos las ocurrencias y conexiones que hemos relevado entre los campos semánticos estudiados en relación con estos momentos: introducción, primera sección dialéctica, narración mítica, y segunda sección dialéctica (en que predomina el paradigma).²

¹ En general se ha discutido, respecto del *Político*, si es un diálogo con un tema principal, o no, y cuál sería este (¿el político y la ciencia política o el método dialéctico?). Concordamos con SANTA CRUZ (1992) 477 en el hecho de que “es ésta una disyuntiva del todo falsa, porque método y política son, ambos, cuestiones centrales en el diálogo y la originalidad del *Político* radica, precisamente, en el modo peculiar en que ellas se entrelazan”. Por eso creemos que las consideraciones sobre la función de la memoria y la voluntad en el diálogo contribuirán a la interpretación de la concepción del político que se desprende de este diálogo en particular.

² SANTA CRUZ (1992) 478 considera que el *Político* puede estructurarse en cinco grandes momentos: la definición preliminar del político como pastor del rebaño humano, según el método de división dicotómica (275a-268d); el mito sobre la reversión periódica del universo (268d-277a); paradigma del arte de tejer (277a-283c); descripción del arte de medir (283c-287b); distinción de los estamentos sociales y de las diferentes constituciones políticas, y definición del

Memoria, voluntad y camino en la presentación del diálogo

Los primeros momentos de la conversación presentan ya un cruce de los tres campos aludidos, en lo que parece un anticipo de su función posterior en el avance de la conversación. El recuerdo (257b-c) tiene como objeto lo escuchado anteriormente en la conversación sostenida en el *Sofista*. Tanto la necesidad de recordar lo ya dicho o escuchado, como la alusión específica al recuerdo de un diálogo que no es el presente, se repetirán a lo largo del desarrollo posterior.

Como en el *Sofista*, el personaje dominante en el *Político* es también el Extranjero de Elea.³ En la introducción, Teodoro se refiere al *Sofista* (257a), y a la necesidad de terminar la presentación prometida entonces (es decir, además de la descripción del sofista, alcanzar la del político y el filósofo). Sócrates corrige a Teodoro, señalando que ha puesto “el mismo precio” a los tres hombres, cuando en realidad distan entre sí. Teodoro entonces, en 257b-c, señala que Sócrates lo ha corregido “justamente (δικαίως)” y “memoriosamente (μνημονικῶς)”. A continuación, se le pedirá al Extranjero que elija (προαιρῆ) si empezar por el político o por el filósofo.

A partir de *recordar correctamente* lo dicho antes, corresponde entonces a los interlocutores elegir si se discutirá sobre el político o sobre el filósofo: en esta instancia no aparecen los verbos βούλομαι o ἐθέλω, pero sí προαιρέω (elegir o preferir), que puede considerarse ligado al campo semántico de la voluntad. La elección está fundada en el recuerdo de lo dicho, por lo que éste se revierte en una decisión sobre el diálogo.

En 258a, se realiza la elección del interlocutor principal del Extranjero, que recae en el Joven Sócrates. Aun sin términos relacionados etimológicamente con el campo semántico de la memoria, esta elección aparece vinculada al recuerdo del diálogo anterior, en que el interlocutor preferido fue Teeteto.

Todavía en el mismo contexto, en 258c, al decidir definir primero al político, se presenta la imagen de la conversación como camino: se recorrerá el “sendero del político”, y se procurará distinguir “los senderos que de él se desvían”.

En otros términos, el prólogo del diálogo nos presenta la imagen de la conversación y del método dialéctico (que consiste en la sucesiva división en dos) como un camino del que se desprenden senderos, y para seguirlo correctamente se hace necesario un acto de recuerdo, y una elección voluntaria de los interlocutores –que abarca tanto la elección del camino a seguir, el del político, como la de quienes lo recorrerán, el Extranjero y el Joven Sócrates–, fundada en ese acto. Esta relación entre los campos estudiados se mantiene *a posteriori*, pero se matiza y amplía.

Memoria y voluntad en el método dialéctico

político como tejedor real (287b-311c). Tenemos en cuenta esta estructuración; sin embargo, tenemos presente también que, desde el punto de vista metodológico, el diálogo parece seguir una estructura anular, como veremos a continuación.

³ Sobre la identificación del Extranjero con los puntos de vista platónicos, véase WALLACH (2001) 336.

En los primeros intentos de definición del político, que corresponden al momento del método dialéctico, previamente a la introducción del mito como herramienta en 268d, predominan el campo semántico del camino (por ejemplo, en 265a y ss.), ligado al de la voluntad (por ejemplo, **βούλομαι** en 265a6) y al de la elección (por ejemplo, **αίρέω** en 268d5). La memoria no aparece explícitamente, aunque sí aparecen recapitulaciones de lo dicho (por ejemplo, en 263a-c) que conducen a una decisión o corrección.

Así, para empezar la división, el Extranjero habla del “sendero del político” (**τὴν πολιτικὴν ἀτραπὸν**, 258c3), y de la necesidad de distinguir las “desviaciones” de este sendero (**ἐκτροπαῖς**, 258c7). Los caminos que se desvían implicarán, como ha sido anunciado en la presentación, la necesidad del recuerdo y de la elección para avanzar. En esta imagen del método dialéctico, memoria y voluntad cumplirán, pues, una función principal, puesto que de su ejercicio depende el avance de la conversación.

En las sucesivas divisiones, por medio de las cuales se alcanza la primera caracterización del político, el campo semántico del camino predomina en un primer momento, sobre todo a través de verbos que significan, con uno u otro matiz, “recorrer”.⁴ Algunos, como **ἐπανίωμεν** (263a8) implican la necesidad de detenerse y volver atrás a un punto determinado de la conversación, semántica que, aunque aquí todavía de manera implícita, se vincula también con la memoria (recordar el punto del camino en que el desvío se produjo) y con la voluntad (elegir retornar y transitar una vía distinta). De hecho, la aparición de este verbo concuerda con el momento en que el Extranjero señala al Joven Sócrates que, por “acortar el **λόγος**” han equivocado la caracterización del político, y deben recapitular lo dicho para reconducir el diálogo. Se vuelve al punto de la división en que se había establecido, como rama del arte autodirectiva que se está buscando, el apacentamiento de animales pedestres y la reflexión del Extranjero ejemplifica nuestra interpretación acerca del entrelazamiento de la semántica del camino, la memoria y la voluntad en esta sección dialéctica:

En lo que toca la parte hacia la que tiende nuestra conversación, veo con claridad que se abren dos vías (**δύω ὁδῶ**, 265a2) que hacia ella conducen: la una, más rápida, que divide enfrentando una pequeña parte a una grande; la otra, en cambio, que se atiene más a aquello que antes decíamos [...] aunque ella es, sin duda, más larga. De esas dos sendas nos es posible, pues, transitar por aquella que prefiramos (**ἂν βουλευθῶμεν, ταύτην πορευθῆναι**, 265a6).⁵

Ante esta propuesta del Extranjero, el Joven Sócrates pregunta si no es posible transitar por ambas vías, y dada la respuesta de que “al mismo tiempo no, pero por separado sí”, contesta: “Elijo (**αἰροῦμαι**, 265b1), entonces, tanto la una como la otra”.

El “alto en el camino”, marcado por el error devenido de intentar ir más rápido de lo conveniente, se relaciona, por un lado, con el recuerdo, aunque de manera implícita (una de las dos vías concuerda mejor con lo que se ha dicho *antes*); por otro, implica elegir, corrigiendo una elección

⁴ Así, por ejemplo, **πορεύω** (marchar, 262b5), **πλανηθῆναι** (vagar, 263a8), **ἐπανίωμεν** (volvamos atrás, 263a8), etc.

⁵ La traducción es la de SANTA CRUZ (1992), en la edición de Gredos citada en la bibliografía.

anterior, y por libre voluntad y deseo de los dos interlocutores (βούλομαι, αἰρέω). La elección se funda en las conclusiones previas que sí se consideran acertadas, pero el acto de voluntad es necesario: sin ese “querer” y “elegir” de ambos participantes del diálogo (indicado, en muchos casos, por la primera persona del plural en los verbos, como en este caso βουληθῶμεν), el diálogo podría estancarse o seguir por una vía muerta. La imagen del camino representa plásticamente el detenerse de la conversación, el elegir en una especie de cruce de caminos, y el echar a andar juntos nuevamente.

Mito y memoria

Con la incorporación del mito como herramienta en 268d,⁶ ingresa explícitamente al diálogo el campo semántico de la memoria (hasta ese momento sólo presente en la introducción). Aparece el verbo ἀπομνημονεύω (268e11), en relación con lo que se ha escuchado antiguamente. También en este caso, el recuerdo remite a una instancia “extra-diálogo”, pero de narración mítica, sobre la que se volverá y que será central para la comprensión del relato (el hecho que dio origen a los distintos relatos). Los verbos griegos que significan “recordar” se vuelven recurrentes en esta sección del diálogo (271a7, 272a2). El recuerdo de los hechos que dieron origen al mito representa también una herramienta de la conversación, ya que el Extranjero señala que sobre esos recuerdos deben reflexionar los participantes. La necesidad de recordar se impone porque el paso del tiempo ha llevado al olvido de algunas de estas historias y a la dispersión de otras.⁷ Así, el recuerdo en el nivel mítico está ligado a lo “antiguo”: lo que se escuchó hace mucho tiempo, o lo que sucedió en el origen del cosmos, debe ser recuperado por el recuerdo para formar parte del diálogo.⁸ En 272b3-4 y b6, el Extranjero presenta al Joven Sócrates dos momentos de decisión: primero le pregunta si estaría dispuesto (ἐθελήσειας) a decidir (κρίναι) cuál de las dos vidas (de las razas míticas expuestas⁹) es la más feliz, y ante la respuesta negativa, la pregunta es si quiere (βούλει) que sea el Extranjero quien lo decida. De acuerdo con los matices de los dos verbos en la prosa ática,¹⁰ la primera pregunta indaga por el asentimiento del interlocutor (que se niega), y la segunda por su deseo (en realidad quiere que el Extranjero decida, porque él todavía no se siente preparado). Así pues, después del relato mítico, se llega de nuevo a una situación de elección y de intervención voluntaria de los participantes del diálogo:¹¹ el recuerdo ligado al mito posibilita una nueva perspectiva de la conversación y fundamenta la acción de la voluntad para determinar el recorrido

⁶ Esta incorporación es precedida por una nueva metáfora referida al camino: “Dando marcha atrás y tomando otro punto de partida, debemos encaminarnos por alguna otra vía (268d5-6)”.

⁷ Cf. 269b7-8.

⁸ Cf. expresiones como “los de antaño” (269b1: τοὺς ἐμπροσθεν), “las cosas dichas antiguamente” (268b4: τῶν πάλαι λεχθέντων), “por el muchísimo tiempo [transcurrido]” (269b6: διὰ δὲ χρόνου πλήθος).

⁹ Es decir, los hombres “nacidos de la tierra”, de la época de Cronos, y los hombres de la actualidad, de la época de Zeus (cf. 270 y ss).

¹⁰ Cf. LIDDELL-SCOTT JONES (1996); CHANTRAINE (1968), entradas correspondientes.

¹¹ Κρίναι es un verbo que puede considerarse ligado también al campo semántico de la voluntad y la elección, ya que tiene el sentido de “discernir”.

subsiguiente del diálogo. La doble pregunta del Extranjero pone de relieve distintos aspectos de la voluntad de su interlocutor, pero ambas son instancias de decisión para el diálogo: el Joven Sócrates puede contestar afirmativamente a la primera tanto como a la segunda pregunta; el hecho de que acepte la segunda opción define, como hemos dicho, en qué sentido continuará la conversación.

En la continuación del relato, se describe la situación del universo en ausencia del piloto universal, que al principio mantiene su movimiento porque recuerda (*ἀπομνημονεύων*, 273b2) las enseñanzas de su artífice y padre, de las que proviene todo lo que conoce como bello y justo. Sin embargo, cuando se separa del artífice, al principio reproduce los movimientos con precisión, pero “al avanzar el tiempo (*προϊόντος δὲ τοῦ χρόνου*) y aparecer el olvido (*λήθης ἐγγιγνομένης*, 273c6)”, el movimiento se vuelve confuso, los males predominan sobre los bienes, vuelve a su antigua condición de desorden, y corre el peligro de destruirse.¹²

Puede establecerse un paralelismo entre lo que ocurre en el nivel del contenido del mito y lo que ocurre en el nivel del diálogo: el recuerdo se relaciona con una enseñanza escuchada con anterioridad (para el universo, del artífice; para los participantes del diálogo, del Extranjero, en un diálogo anterior, o de los antepasados, en el caso del relato mítico).¹³ En ambos niveles, el recuerdo posibilita –siempre que lo acompañe una decisión voluntaria de hacerlo– la continuación del movimiento ordenado o de la conversación. El mismo paralelismo se da en el plano del olvido: el olvido de la perspectiva originaria de los mitos impediría continuar la búsqueda dialógica del político, como el olvido del universo lleva a una confusión en sus movimientos. En ambos casos, las consecuencias negativas del olvido se relacionan con una pérdida de la unidad originaria.

Memoria y voluntad en el segundo momento dialéctico

En la transición desde el relato mítico a la sección dialéctica nuevamente, se recapitulan las conclusiones del diálogo previo a la narración, para poder corregir errores. Reaparecen los campos semánticos del camino (cuando se presenta la necesidad de rehacerlo, en 275a) y de la memoria (275d2), en una apelación directa a la memoria del interlocutor, por primera vez explícita en la sección dialéctica.

Se presenta así un movimiento del diálogo en tres niveles, en relación con la memoria:

- 1- recuerdo de la divinidad, por el universo, en el plano del contenido del relato mítico.
- 2- recuerdo de los acontecimientos que dieron origen y sentido a los relatos, por los hombres. Nos encontramos ya en el plano del diálogo propiamente dicho, pero todavía en la perspectiva mítica.
- 3- recuerdo de lo conversado en otra ocasión, o en otro momento del diálogo presente, para poder corregirlo y reasumirlo en base a lo anterior. En este nivel, el recuerdo se articula con el método dialéctico.

¹² Cf. 273c5- 273d4.

¹³ De hecho, el mismo verbo de memoria (*ἀπομνημονεύω*) aparece en este pasaje, con el universo como sujeto, y al principio del mito, cuando el Extranjero habla al Joven Sócrates de las leyendas “que has escuchado y recuerdas”, en 268e.

Los tres niveles están conectados, y en los tres, se alude tanto la posibilidad del olvido como sus consecuencias:

1- En el primero, si el universo olvidara cómo lo conducía el dios, se perdería el equilibrio del cosmos; de hecho, es lo que ocurre en cierta medida con el paso del tiempo.

2- En el segundo, el olvido, por parte de los hombres, del acontecimiento originario, provoca la desaparición de algunos relatos verdaderos, y la pérdida de los vínculos entre los relatos subsistentes.

3- En el tercero, es la memoria de los interlocutores el elemento que permite avanzar en el diálogo; aunque no se menciona explícitamente, podría inferirse que si uno de los interlocutores olvidara lo dialogado en la conversación presente o en otras anteriores, el diálogo quedaría trunco.

La continuación de la conversación (a partir de 276e y ss.) discurre por un nuevo ámbito metodológico: la recurrencia al paradigma. El paradigma predominante y eje de la última parte del diálogo es, como sabemos, el del arte de tejer como analogía del arte político o real. Sin embargo, más adelante se recurre también a otras imágenes (la del piloto, del médico o del maestro de gimnasia), como analogías del político.

En esta sección la metáfora del camino ya no está presente con tanta fuerza como en la primera parte del diálogo, pero en cambio el campo semántico de la voluntad (sobre todo) y el de la memoria (en menor medida, pero con mayor presencia que en la sección previa a la introducción del mito) aparecen con fuerza.

Así, en 276e y ss., la voluntariedad o no de la aceptación de una forma de gobierno determinada se convierte en criterio distintivo del rey y del tirano. Tras el mito, se puede establecer una primera división entre “pastor divino” (que cuidaba el universo en la otra era) y “pastores humanos”. Estos últimos pueden clasificarse según el cuidado de su rebaño sea compulsivo o voluntario. Dice el Extranjero:

Si, entonces, cuando recurre a la compulsión llamamos “tiránico” al arte de brindar cuidados (τὴν μὲν γέ που τῶν βιαίων τυραννικήν) y, en cambio, político a aquel que los brinda con aceptación voluntaria, y que es un arte de ocuparse del rebaño de animales bípedos que lo aceptan voluntariamente (τὴν δὲ ἐκούσιον καὶ ἐκουσίων διπόδων ἀγγελαιοκομικήν ζῶων προσειπόντες πολιτικήν), a quien posee este arte y brinda este cuidado, ¿no hemos de presentarlo como verdadero rey y político (τὸν ἔχοντα αὖ τέχνην ταύτην καὶ ἐπιμέλειαν ὄντως ὄντα βασιλέα καὶ πολιτικὸν ἀποφαινόμεθα;)? (276e10-14)

A diferencia de otros pasajes, no aparecen aquí los verbos que indican acción voluntaria, sino el adjetivo **ἐκούσιος**, que pertenece al mismo campo semántico. En este segundo momento dialéctico, las definiciones acerca del político serán aceptadas y utilizadas como herramienta de avance en la argumentación. La voluntariedad, tanto en la acción de gobernar como en la de ser gobernado, diferencia la **ἐπιμέλεια** política de la tiránica.

Más adelante, en 279a y ss., se elige el paradigma más conveniente para ampliar la definición del político (el del tejido de lana). Para determinar esta elección, el Extranjero interroga a su

interlocutor: “¿Quieres (βούλει, 279b1) [...] que escojamos (προελώμεθα, 279b2) por ahora el arte de tejer?”. Los verbos de voluntad y elección se reiteran pocas líneas después, cuando el Extranjero señala: “En efecto, es muy posible que esta sola parte que hemos elegido (προαιρεθὲν, 279b5) nos aporte la prueba que deseamos (ὄ βουλόμεθα, 279b5)”.

La insistencia destaca que la elección del arte del tejido como paradigma del arte político es una elección voluntaria, acordada por los dos interlocutores y no impuesta. Esta elección determina qué camino seguirá el diálogo a partir de este punto. Aunque la imagen del camino propiamente dicho no aparece en este pasaje, sí lo hará posteriormente, en el desarrollo del paradigma (279c, 280b), para indicar las diferentes partes que el método dialéctico aísla en el arte de tejer. Podríamos trazar, nuevamente, un paralelo entre el contenido que se está debatiendo y el recorrido del diálogo: así como la voluntariedad es el límite que separa al rey del tirano, en el diálogo filosófico, debe ser también voluntaria la aceptación de una dirección determinada. Esta dirección es propuesta por el Extranjero, quien ocupa el rol de “director del diálogo”,¹⁴ pero necesita de la aceptación voluntaria de esa dirección por parte del interlocutor, tal como ocurre en el verdadero arte político, el que más se aproxima al cuidado del pastor divino en la época de Cronos.

En 283e y ss., se inserta la discusión sobre el justo medio, en el marco del desarrollo del paradigma principal, y se requiere del interlocutor el querer (βούλομαι) profundizar en esta cuestión; aparecen, por otra parte, los verbos de recordar para remitir a diálogos anteriores (284c1-3, 284c7), o a momentos anteriores de la conversación presente (285c2-3, 286b5, 293a2). Entre estos últimos, es significativa la apelación a recordar el *por qué* de la introducción de ciertos problemas que podrían haber sido vistos como digresiones (arte de tejer, retrogradación del universo, y diálogo sobre el sofista). Este tipo de recuerdo se transforma en herramienta unificadora del diálogo.

En el primer pasaje mencionado, precisamente después de haber señalado y convenido que lo grande y lo pequeño deben considerarse en su relación recíproca, pero también en relación con el justo medio, el Extranjero pregunta al Joven Sócrates: “¿Quisiéramos (βουλοίμεθα, 283e12), tal vez, saber (μαθεῖν) por qué?”. De nuevo, el reclamo a la voluntad del interlocutor se hace en un punto nodal del diálogo, que determina el camino a seguir: del asentimiento o no del Joven Sócrates dependerá que la “digresión” sobre el justo medio se lleve o no a cabo. Sin embargo, verdaderamente no se trata de una digresión, sino de una profundización; en realidad la medida se encuentra en la base de todas las artes, incluida la del tejido y la de la realeza, según se dirán más adelante. Pero no se llega a este conocimiento más profundo sin un acto de voluntad.

En relación con verbos de memoria, como hemos señalado, se acentúa esta búsqueda de la causa: las digresiones tienen un motivo y por lo tanto no deben ser consideradas tales, sino puntos de articulación fundamentales en la estructura profunda del diálogo. El recuerdo de la causa y el punto del diálogo en que se llega a la digresión son fundamentales para otorgar sentido a la totalidad, y para tomar decisiones cuando se llega a un punto similar de la argumentación, como en el caso del justo medio.

En relación con la discusión sobre la conveniencia de las leyes escritas, y con las imágenes del maestro de gimnasia, el médico y el piloto, aparecen los verbos de voluntad y de memoria

¹⁴ Cf. KHAN (2008) VIII y ss; SZLEZÁK (1997), sobre el rol de “director del diálogo” y el significado que construyen las voces de los personajes en Platón. Cf. WALLACH (2001) 337 y ss., sobre el *Político* en particular.

entrelazados: los primeros, para asentir a la decisión conjunta de continuar el diálogo por esa vía (294a3), los segundos para “recordar” cómo legislan en sus ámbitos estos personajes que son analogía del político (294d7). Los verbos de voluntad (ἔθέλω y βούλομαι) aparecen también en la descripción de cada uno de ellos: tanto el piloto como el médico, si quieren dañar o salvar a las personas, tienen el poder para hacerlo. Así, como ocurría en 276e, el campo semántico de la voluntad caracteriza aquí no una decisión en el diálogo, sino la praxis política; pero esta vez no mediante un adjetivo, sino mediante los dos verbos de voluntad principales. Creemos que esto reafirma nuestra interpretación de 276e: se produce en estas analogías un paralelismo parecido al que se daba en el ámbito de la memoria, en el marco del relato mítico. El acto de voluntad define a gobernantes y gobernados; del mismo modo, define a los interlocutores del diálogo, en cuanto el Extranjero (guía) se define en semejanza con el político y no con el tirano (deja a la voluntad de su interlocutor las decisiones sobre la conversación) y también –de manera implícita– puede estar dispuesto a salvar o dañar a su discípulo.¹⁵

Conclusiones

Podemos afirmar entonces que voluntad y memoria conforman dos centros semánticos que determinan el avance de la conversación entre el Extranjero y el Joven Sócrates en el *Político*. En primera instancia, esta función determinante aparece en relación con la analogía diálogo-camino: recordar puntos anteriores del camino y decidir, a partir del recuerdo, la vía a seguir, es el mecanismo que permite el desarrollo de la discusión dialéctica. En segundo lugar, el diálogo presenta niveles de paralelismo entre el contenido de los relatos míticos y los paradigmas que ayudan a definir al político, por un lado, y el modo de proceder de la conversación, por el otro, precisamente a partir de estos centros semánticos: el recuerdo, en el nivel del mito, y la voluntad, en la descripción del político y el arte política realizada a través de paradigmas, tienen un correlato en las acciones correspondientes de los participantes del diálogo. Por último, el diálogo parece moverse en torno a estos centros semánticos a modo de anillo: en las secciones dialécticas y de paradigmas, el peso mayor recae en las acciones voluntarias de los interlocutores, mientras en el mito, la memoria se presenta como central. Sin embargo, las acciones de la voluntad en cada una de las secciones dialécticas parecen fundarse en un recuerdo determinado; y el recuerdo mítico –centro del diálogo– fundamenta las elecciones que deciden todo el recorrido de la segunda sección, para llegar finalmente al descubrimiento del político.

Bibliografía

¹⁵ En general, en la sección dedicada a los paradigmas del gobernante, se observa recurrencia del campo semántico de la voluntad (en el pasaje de 299c y ss, por ejemplo) y también referencias a la memoria (300c 9-10).

- BRANCACCI, A. y DIXSAUT, M., (eds.) (2002), *Platon. Source des Présocratiques. Exploration*. París, Ed.Vrin.
- CHANTRAINE, P. (1968), *Dictionnaire étimologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris.
- GUTHRIE, W.K.C. (1991-1993), *Historia de la Filosofía Griega*, Ed. Gredos, Madrid.
- LIDDELL, H. y R. SCOTT (1991), *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford.
- MORGAN, K. (2000), *Myth and Philosophy: From the Presocratics to Plato*. Cambridge University Press, Cambridge.
- PLATON (1992), *Diálogos*, Ed. Gredos, Madrid (trad. castellana). Tomo V: *Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Traducciones, introducciones y notas a cargo de SANTA CRUZ M. I., VALLEJO CAMPOS A. y CORDERON.
- PLATON (1960), *Œuvres Completes. Tome IX- 1^a partie. Le Politique*, texte établi et traduit par Auguste DIÈS, Les Belles Lettres, Paris.
- PLATONE (2000), *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni REALE, Bompiani, Milano.
- SZLEZAK, T. (1997), *Leer a Platón*, Madrid, Alianza Editorial.
- WALLACH, J. (2001), *The Platonic Political Art: a study of critical reason and democracy*, The Pennsylvania University Press.