



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA

UNIDAD Y MULTIPLICIDAD EN LA DIALÉCTICA PLATÓNICA

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
JOSÉ ÁNGEL ARMENDÁRIZ BUENFIL

DIRECTOR DE TESIS:
DR. MARCO ANTONIO LÓPEZ ESPINOZA



CIUDAD DE MÉXICO

JUNIO, 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

Agradecimientos.....	2
Prólogo.....	4
Introducción.....	5
I. La dialéctica en <i>La República</i>.....	9
II. El componente cognoscitivo de la dialéctica.....	27
<i>Fedro</i>	28
<i>Sofista</i>	36
<i>Político</i>	40
<i>Filebo</i>	47
III. Los componentes dialógico, filial, erótico, práctico, político y piadoso de la dialéctica.....	52
<i>Eutidemo</i>	54
<i>Menón</i>	65
<i>Cratilo</i>	73
IV. La reunión de los elementos de la dialéctica.....	82
<i>Fedro</i>	83
<i>Sofista</i>	89
<i>Político</i>	94
<i>Filebo</i>	101

Agradecimientos

La alegría suele estar acompañada de un sentimiento de gratitud. Pareciera que aquella permite aparecer a éste. Si el contento es grande, la gratitud es también vasta, como si de alguna manera supiéramos que el presente dichoso no está desconectado del todo, repleto de directas y evidentes pero también de oscuras y lejanas causas y concausas de la alegría del ahora. He escuchado recientemente que la relación no es tan simple como para afirmar sin más que la alegría es condición de la gratitud. Se piensa que el ser agradecido, a su vez, dispone al corazón para sentir alegría, y que la gratitud, más que un efecto pasivo, es un ejercicio habitual de quienes viven contentos. ¿Se puede practicar o cultivar una actitud agradecida? ¿Se puede uno ejercitar en la alegría? No es ese el tema explícito de esta tesis, y sin embargo, ella surgió de la búsqueda de una actitud como la descrita y encontró en el diálogo platónico un bastión. Lo digo para no agradecer sin dejar de invitar. Si la escritura es recuerdo, quiero recordar esta alegría y agradecer a quienes de manera más o menos directa participaron en la realización de este proyecto.

A toda mi familia, que es extensa y a la que siento muy vivamente. Habré de mencionar a aquellos sin los cuales mi paso por la licenciatura no podría entenderse. A Armandina Meraz un agradecimiento total por darme un lugar en el cual vivir, lugar que compartimos con Victoria Sarabia y Clara Meraz, a quienes agradezco la compañía en muy distintos momentos. A Andrés Armendáriz y familia, por estrechar los vínculos y hacerme sentir uno de los suyos. A quienes en momentos determinados me dieron su respaldo: Juanita Méndez, Ángel y Leticia Buenfil, entre ellos. A Yolanda Yañez, quien no alcanzó, por tiempo, a leer estas líneas, pero que confió plenamente en mí para esto y para más que esto.

Agradezco también a los compañeros y amigos que nos encontramos en la Ciudad de México. A Diana Arias y a Lenin Vázquez por el regalo de una amistad auténtica que ha superado toda clase de pruebas. También a quienes me han acompañado en diversos pasajes de esta búsqueda: Luis Avena, Eduardo Zepeda, Isabella Muñoz, Carolina de la Mora, por mencionar a los más importantes. A todos los compañeros de la facultad con quienes alguna vez compartí momentos felices.

A los amigos de Mérida, que cada vez que iba me animaron y que ahora más que nunca se han develado como tales: Rodrigo Alcocer, Cristian Arévalo, Aarón Rivero.

A Isaac Magaña, amigo en el tiempo y en la distancia. A Alberto Armendáriz, que es mi primo, pero también mi amigo.

A los profesores de la facultad, de quienes espero haber aprendido algo. Son muchos y muy diversos, y difícilmente lean esto, pero fueron especiales para mí. No es posible nombrarlos. A quienes sí he de mencionar es a los miembros del jurado, tanto por su excelente disposición en la lectura de la tesis como por las lecciones que pude tomar con algunos de ellos: Carlos Vargas, Crescenciano Grave, Leticia Flores y Ricardo Horneffer. A mi asesor Marco Antonio López Espinoza por sus sugerencias, recomendaciones bibliográficas, por su apoyo con algunos pasajes en griego y la continua revisión del texto. Pero más allá de la asesoría, como su ayudante reconocí el germen de la lectura que aquí hago de Platón y de lo que entiendo por filosofía. Fue con él y en su seminario donde esta tesis empezó a tomar cuerpo.

A los miembros de dicho seminario, quienes juntos nos familiarizamos con el pensamiento de Platón. Fueron muchos semestres y, mientras unos se iban, otros llegaban. Menciono específicamente a quienes tuvieron observaciones hacia pasajes de este trabajo: Diego Olivares, Ana Zamudio y Ángela Fajardo.

A Paula de Rosenzweig por inspirar muchas de las ideas que se quieren reflejar en el texto, por sus porras y sugerencias. Por leer el trabajo completo y realizar observaciones y correcciones. Sobre todo, gracias por acompañarme en la aventura platónica: aunque nos dé incomodidad el surgimiento de las alas, el hábil cazador alcanza.

Por último, gracias a mis padres Iván y Margarita, y a mi hermano Iván René, de quienes he sentido y sigo sintiendo la compañía y el amor, y de quienes he recibido toda clase de apoyo. A ellos dedico especialmente la culminación de este proyecto.

Prólogo

Este trabajo intentó inicialmente responder a la pregunta por el quehacer filosófico. Acudí a Platón tratando de dar con aquello que era la filosofía en sus orígenes. Pero las definiciones de ‘filosofía’ de nuestro autor eran muchas, y en este sentido, entender la filosofía platónica por medio de ellas me pareció un despropósito. Entonces me di cuenta de que ‘dialéctica’ era un concepto menos repetido y más específico, y que correspondía al saber propio del filósofo platónico. A partir de lo dialéctico, intenté una comprensión de qué era la filosofía para uno de sus representantes más ilustres. Presento aquí el resultado de esa investigación, que se planteó en principio como un índice comentado de las ocurrencias de los términos relativos a lo dialéctico. Sin embargo, decidí tomar posición, darle a la tesis una orientación específica y el nombre que lleva, porque advertí que la dialéctica involucraba para Platón elementos que en nuestros días no pasarían por ser propiamente filosóficos: el diálogo, el amor y la amistad, la política y la piedad, componentes de todo un modo de vida, pero que abandonan lo que hoy se tendría por un saber serio. Entonces separé la parte “seria” de la dialéctica, es decir, la técnica racional, de esos otros elementos vitales. Intenté exponer su presencia en las referencias platónicas a lo dialéctico para, finalmente, mostrar su convivencia en el ejercicio integral de la filosofía.

INTRODUCCIÓN

LA DIALÉCTICA ES EL SABER que corresponde al filósofo según Platón. De ella tenemos noticia porque es extensamente caracterizada por el ateniense en diversos pasajes de su obra escrita. Dichas caracterizaciones, casi siempre, han sido interpretadas de modo tal que algunos de los aspectos de aquella técnica han recibido mayor consideración que otros por parte de los especialistas. Nos referimos, particularmente, al componente cognoscitivo de la dialéctica, entendiendo por tal componente al que refiere a la dialéctica como a una facultad de conocimiento de contenido particular alcanzable por el estudio en privado: el objeto de este conocimiento serían las Ideas –las cosas reales, que son en sí mismas, de acuerdo con Platón–. Según una interpretación de este tipo, que aísla o abstrae el componente cognoscitivo del conjunto, la dialéctica tendría como meta un saber determinado –susceptible incluso de una configuración proposicional, ya sea como la articulación de un método o como la explicación de la Idea o Ideas alcanzadas– y el conocedor, es decir, el dialéctico, se parecería a un sujeto puro de conocimiento, para decirlo en lenguaje moderno. Esta es una interpretación que puede obtenerse de la fuente de los diálogos, específicamente de la lectura de *Fedón*, en donde no parecen entrar en consideración elementos vitales del filosofar platónico, reducido este a la búsqueda de un saber puro, alcanzable solo en su plenitud, al margen del cuerpo tras la muerte.

La intención de este trabajo es presentar algunas reflexiones que permitan ampliar la comprensión de la dialéctica, más allá de esta típica interpretación estrictamente cognoscitiva. No pretendemos negar ni restar peso al elemento cognoscitivo de la *episteme* platónica. Que este conocimiento privado de contenido específico por parte de un sujeto puro de conocimiento sea el fin de la dialéctica, y que los elementos restantes –los aspectos práctico, político, dialógico, filial, erótico y piadoso– no sean más que medios para la consecución de ese fin es algo que no afirmamos ni negamos, al menos en principio. Nuestra intención, más modesta, es poner sobre la mesa precisamente esos otros elementos de la dialéctica que quedan en un segundo plano cuando nos concentramos en su dimensión cognoscitiva; elementos que, reiteramos, han sido considerados casi siempre como accesorios –cuando han recibido alguna consideración–.

Para tal efecto, después de presentar a la dialéctica tal y como Platón la define en *República*, procederemos a realizar una caracterización de la dialéctica, limitándonos a su componente cognoscitivo, el cual será analizado y expuesto en sus detalles. Lo que obtendremos en este primer retrato de la dialéctica será precisamente lo que hasta aquí hemos considerado como la lectura dominante de la *episteme* platónica. Cumplida la primera parte del trabajo, nos daremos a la tarea de trazar los otros componentes de la dialéctica, aquellos que escapan a su consideración cognoscitiva. El objetivo de esta separación de partes de la dialéctica platónica es echar luz, por medio del contraste, sobre los aspectos práctico, político, dialógico, filial, erótico y piadoso, los cuales, en una lectura que busca en la dialéctica lo que se entiende actualmente por ‘ciencia’, suelen ser relegados.

Mostrando la presencia de estos elementos no cognoscitivos –o al menos, cuya relación con el aspecto cognoscitivo no es tan manifiesta–, buscamos problematizar la interpretación dominante según la cual la dialéctica se agota en su dimensión cognoscitiva. Nos motiva la hipótesis de que el elemento cognoscitivo sería parte de algo más amplio, que sería el ejercicio dialéctico cuando comprende todos los aspectos que el propio Platón sugiere en su obra.

Es importante aclarar que la separación de una parte cognoscitiva de otras partes del saber filosófico platónico que nos proponemos determinar y esbozar en cuanto a sus características es un procedimiento artificial. Platón no necesariamente hace una distinción, ya que, en efecto, nombra como ‘dialéctica’ tanto al aspecto cognoscitivo como a aquellos otros componentes ya mencionados. Partimos de la consciencia de que, posiblemente, lo que nosotros separamos podría ser para nuestro autor indiscernible en el ejercicio filosófico fáctico. Es por eso que hemos denominado a estas divisiones como partes de una misma cosa o, al menos, de un mismo nombre según los *Diálogos*. La dialéctica es una y, sin embargo, es importante distinguir que tiene partes, muy especialmente cuando estas partes no son tan inmediatamente reconocibles, sobre todo, para una lectura que de principio limita el saber a lo cognoscitivo. Dicho en términos de nuestro propio autor, tal y como lo expresa en *Político*, reconocemos que nuestra división puede no corresponder con la realidad o el ser de la dialéctica, es decir, mantenemos nuestra ignorancia respecto a las

especies que esta pueda tener. La nuestra es una división por partes de lo que aparece, en la obra platónica, como uno.

Método

Para este trabajo nos apoyamos directamente en la obra escrita de Platón. A continuación explicaremos puntualmente en qué consiste tal apoyo.

Puede pensarse que la dialéctica, en tanto ciencia del filósofo, está presente en todos los diálogos platónicos. Según esta primera posibilidad, dado que quien los escribe es filósofo, y el filósofo es un dialéctico, entonces cada diálogo está escrito filosóficamente, o sea, dialécticamente. En favor de esta interpretación se alzan varios pasajes del *Fedro*, desde donde se sostiene que el dialéctico aplica el discurso adecuado a cada alma específica, hablando o callando según este principio¹. Quienes estén en desacuerdo con esta presunta omnipresencia de la dialéctica en la obra escrita de Platón, podrían sin embargo aceptar que la dialéctica está, si no en toda la obra platónica de cabo a rabo, sí aludida de modo implícito en muchos, si no es que en todos los *Diálogos*. Según esta segunda posibilidad, ya que conocemos al menos una de las caracterizaciones de la dialéctica, podemos rastrear las alusiones a la misma aún cuando Platón no sea explícito al respecto. Así, cuando determinados pasajes refieran, por ejemplo, a una técnica, ciencia o ejercicio de determinadas características, sabremos que estamos ante una alusión a la dialéctica. Una tercera posibilidad es la que hemos adoptado en la realización de este trabajo. Consideramos como válidos para nuestra caracterización los pasajes específicos en que hay una referencia explícita a lo dialéctico en el total de la obra escrita considerada auténtica. Por referencia explícita entendemos las ocurrencias de los siguientes términos: *διαλεκτική*, traducible por ‘dialéctica’; *διαλεκτικός*, ‘dialéctico’, así como su plural, *διαλεκτικοί*; y *διαλεκτικώτερον*, traducible por ‘más dialéctico’. En todos los casos haremos una contextualización del pasaje, lo cual resulta indispensable para su mejor comprensión, mostrando el sentido que tiene la introducción del término en dicho lugar, así como los vínculos que sostiene con otros pasajes de la obra con los cuales puede redondearse.

Las referencias explícitas a la dialéctica o al dialéctico aparecen en la obra de Platón en ocho de los *Diálogos*: *República*, *Menón*, *Eutidemo*, *Crátilo*, *Fedro*, *Sofista*, *Político* y

¹ Cfr. *Fedro*, 271 c – 272 b.

Filebo. De acuerdo con esta metodología, todas esas alusiones tendrán que encajar, necesariamente, en uno de los capítulos de este trabajo.

Con respecto a la presentación de dichos capítulos, el primero de ellos, como ya hemos señalado, pretende hacer una presentación de la dialéctica, para lo cual nos será de utilidad el diálogo *República*; el segundo se enfoca en los pasajes que permiten aislar el componente cognoscitivo de la misma, mientras que el tercero se concentra en los aspectos no considerados en el segundo, es decir, los elementos no meramente cognoscitivos de la técnica del filósofo: sus aspectos práctico, político, filial, erótico, dialógico y piadoso. Por lo tanto, cada uno de los pasajes será reproducido por fuerza en uno de los primeros tres capítulos de este texto. En el último capítulo, regresaremos a aquellos pasajes en que solo habíamos visto lo cognoscitivo, para señalar la presencia de los elementos restantes y su importancia al interior del diálogo en cuestión.

NOTA

Para la realización de este trabajo nos hemos servido de los *Diálogos I, II, III, IV, V, VI y VII* de la Biblioteca Clásica Gredos, con las traducciones de: Conrado Eggers (*República*), E. Lledó Íñigo (*Fedro*), N.L. Cordero (*Sofista*), M.^a Isabel Santa Cruz (*Político*), M.^a Ángeles Durán (*Filebo*), F. J. Olivieri (*Eutidemo y Menón*), J. L. Calvo (*Cratilo*), M. Martínez Hernández (*Simposio*), Juan Zaragoza (*Carta VII*) y Carlos García Gual (*Protágoras*). Cuando al citar a Platón, usemos una traducción diferente, esto será indicado en el cuerpo del texto.

I. LA DIALÉCTICA EN *REPÚBLICA*

(531 d, 532 b, 533 c, 534 b, 534 e, 536d y 537 c)

En este primer capítulo haremos una presentación de la dialéctica tal como aparece en el diálogo *República*. Hemos elegido hacerlo desde este lugar por múltiples razones. La primera, de acuerdo con nuestra metodología, es que de toda la obra escrita de Platón, *República* es el diálogo en el que más veces se repite la palabra². Otra justificación es que semejante repetición no es gratuita: el libro VII es el lugar en el que se alude a la dialéctica, al menos de modo explícito, con mayor extensión, y esto ha implicado que sea probablemente la principal fuente desde la cual se estudia la dialéctica platónica³. La tercera razón es que, en este diálogo, Platón se refiere a la dialéctica de modo tal que es posible interpretarla en su dimensión meramente cognoscitiva, al tiempo que deja rastros visibles de los elementos prácticos, políticos, dialógicos, filiales, eróticos y piadosos.

Llamamos elemento o componente cognoscitivo de la dialéctica a aquel que refiere a un saber privado de contenido determinado que obtiene un sujeto puro de conocimiento. Creemos que, aunque la exposición de *República* permite entender a la dialéctica como un saber de esta clase, al mismo tiempo nos deja vislumbrar otros aspectos de la técnica filosófica que no alcanzan a ser capturados por la interpretación concentrada en el elemento cognoscitivo.

Antes de ir a los pasajes concretos de las referencias a la dialéctica, aclararemos el contexto en el que surgen. Para ello hemos de repasar buena parte de los libros V, VI y VII,

² Hasta un total de ocho veces aparecen *διαλεκτικοί, διαλεκτικὴν, διαλεκτικὴ (2), διαλεκτικὸν, διαλεκτικῆς (2) y διαλεκτικός*, concentradas todas ellas en el libro VII.

³ Más de un autor ha pensado *República* como el corazón de la filosofía platónica; así Jaeger dice: “para Platón el objetivo estaba fijado y las líneas maestras de todo el esquema eran ya visibles cuando cogió la pluma y se puso a escribir el primero de sus diálogos «socráticos». La entelequia de la *República* puede dibujarse con toda claridad en los diálogos de juventud” (Jaeger 1944 p. 152, de la traducción de Kahn). Kahn, como hipótesis hermenéutica y no como afirmación histórica sostiene que los diálogos anteriores constituyen “una única empresa literaria que culmina en *República*”: todos los diálogos previos estarían sistemáticamente orientados hacia aquella obra, “expresión más cumplida” del universo de pensamiento platónico, Cfr. C. Kahn, *Platón y el diálogo socrático*, p. 60. y p. 66. En esta obra, Kahn afirma que Platón va preparando progresivamente al lector para la comprensión de su filosofía afinando la terminología para la dialéctica, desde el *dialegesthai*, hacia el *dialektiké*, pasando por el *dialektikotheron* y el *dialektikós*, Cfr. p. 77 y 78. No nos hemos basado en la tesis de Kahn y evitamos entrar en la discusión filológica sobre la invención platónica de esta terminología.

abarcando los pasajes conocidos como la analogía del sol, el símil de la línea y la alegoría de la caverna.

Los estudios superiores

En el libro V, una vez que ya se ha descrito en términos generales la conformación del Estado justo –Estado que sirve como modelo para apreciar, en algo más grande, qué es la justicia, para luego trazar la analogía con el ser humano–, Sócrates se propone mostrar aquello que lo distingue de los Estados fácticos, así como los cambios necesarios en éstos últimos para que pudiera tomar cuerpo una organización política como la ideal. Un solo cambio, dice Sócrates, sería suficiente para lograr semejante transformación. Ese cambio es el siguiente:

A menos que los filósofos reinen en los Estados, o los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen de modo genuino y adecuado, y que coincidan en una misma persona el poder político y la filosofía, y que se prohíba rigurosamente que marchen separadamente por cada uno de estos dos caminos las múltiples naturalezas que actualmente hacen así, no habrá, querido Glaucón, fin de los males para los Estados ni tampoco, creo, para el género humano; tampoco antes de eso se producirá, en la medida de lo posible, ni verá la luz del sol, la organización política que ahora acabamos de describir verbalmente. Esto es lo que desde hace rato titubeo en decir, porque veía que era un modo de hablar paradójico; y es difícil advertir que no hay otra manera de ser feliz, tanto en la vida privada como en la pública (473 d).

El peso de esta declaración provoca un reparo de desconfianza en Glaucón, por el cual Sócrates es llevado a “determinar a qué filósofos aludimos cuando nos atrevimos a afirmar que ellos deben gobernar, de modo que, distinguiéndolos, podamos defendernos, mostrando que a unos corresponde por naturaleza aplicarse a la filosofía y al gobierno del Estado, en tanto a los demás dejar incólume a la filosofía y obedecer al que manda” (474 b). El filósofo auténtico es aquel que procura el gobierno, si bien no marcha hacia él por los galardones personales que con ello pueda obtener. Si no tiene en su horizonte el bien de la comunidad, no se trata de un verdadero filósofo, aunque es cierto que hay condiciones en la vida pública que pueden –y que de hecho lo hacen– inhibir esta inclinación. Dada la magnitud de la empresa que asigna a personajes tachados de ‘inútiles’, ‘depravados’ y ‘ridículos’, Platón, hacia el cierre del libro V y en los libros VI y VII, nos ofrece la descripción más pormenorizada tanto de la naturaleza como de la educación que hay en sus

escritos del filósofo auténtico, enseñando las causas de la degradada imagen que de la filosofía hay en su sociedad.

Tras un bosquejo de la aptitud filosófica, ubicado al final del libro V, sigue en el libro VI el detalle de su naturaleza, y en el libro VII, el de su educación. Desde el libro VI, Platón adelanta que hay unos “estudios superiores [μέγιστα μαθήματα]” (503 e), un estudio supremo cuya meta no serían ya “la justicia y lo demás que hemos descrito” (504 d), sino las “cosas supremas” [τῶν δὲ μεγίστων] (504 e): el estudio que tiene por objeto a la Idea del Bien [ἀγαθοῦ ἰδέα] (505 a). A esto siguen una serie de discursos que resultan indispensables para la comprensión de la dialéctica en los pasajes que ya referiremos: la analogía del sol –“vástago del bien en sí” (507 a)–, el símil de la línea dividida y la alegoría de la caverna, esta última ya como parte del libro VII. Estas exposiciones, lo reiteramos, pueden considerarse un preámbulo necesario para la comprensión del discurso sobre el programa de estudios de los verdaderos filósofos a los que se refería Sócrates, programa que ha de incluir, en ese orden, aritmética, geometría, estereometría, astronomía⁴–las cuales constituyen “preludio” (532 d)– y el estudio superior –la melodía–: la dialéctica. (Cfr. 525 a – 532 d).

La analogía del sol

Como hemos adelantado, Sócrates le habla a Glaucón de unos estudios superiores, a los cuales no todos los aspirantes a filósofos tendrán acceso, sino solo quienes superen la larga serie de pruebas a través de fatigas, temores y placeres que les esperan (Cfr. 503 e). Glaucón pregunta por ese estudio supremo, y Sócrates contesta que es el que tiene por objeto la Idea del Bien, Idea que se caracteriza por ser aquella “a partir de la cual las cosas justas y todas las demás se vuelven útiles y valiosas”, Bien que “no conocemos suficientemente” pero del que se puede decir que “por más que conociéramos todas las demás cosas, sin aquello nada nos sería de valor, así como si poseemos algo sin el Bien” (505 a). El Bien, continúa Sócrates, es aquello que toda alma persigue, sin poder captar con claridad qué es (Cfr. 504 d – e), y es por eso que los filósofos del Estado justo necesariamente han de aplicarse a su conocimiento, y es que “nadie conocerá

⁴ Platón parece incluir también a la música en este programa de estudios, pero, dado a que esta interpretación es discutible, no la consideraremos en este trabajo.

adecuadamente las cosas justas y bellas antes de conocer en qué sentido son buenas” (506 e).

Glaucón pregunta a Sócrates, con insistencia, exactamente qué es el Bien, pero el director del diálogo deja para otra ocasión el discurso sobre qué sea el Bien en sí mismo –o, al menos, el juicio que tiene de él–; está dispuesto, en cambio, a hablar de un “vástago del Bien en sí” y “lo que más se le asemeja” (507 a): el sol.

Así como, en el terreno de lo sensible, la vista y el poder de ser visto dependen de un tercero que es la luz, cuyo autor es el sol, que es superior en dignidad a la luz –sol que no es ni la vista ni el ojo, pero que puede ser visto con este–; en el ámbito inteligible, la inteligencia [νοῦς] y lo que se entiende [νοούμενα] dependen de un tercero que es la verdad [ἀλήθεια], autoría del Bien, que es superior en dignidad a la verdad –Bien que no es ni la inteligencia ni el alma, pero que es inteligible para esta–(Cfr. 507 c – 509 a). De acuerdo con la analogía, el Bien es aquello que hace posible el conocimiento de lo que es, es decir, de las Ideas, lo cual le confiere un estatus de Idea muy particular. De estos pasajes se desprende, además, que la Idea del Bien dota de existencia y ser a las cosas cognoscibles tanto como el sol da a lo visible génesis, crecimiento y nutrición (Cfr. 509 b). Ciertamente, esta Idea puede ser conocida –así como el sol puede ser visto–, aunque, remarca Sócrates, no completa o suficientemente (Cfr. 505 a). La analogía del sol encontrará sus complementos más adelante, con el símil de la línea y la alegoría de la caverna.

El símil de la línea dividida

Tras la analogía del sol sigue el símil de la línea dividida. Tomemos una línea y dividámosla en partes desiguales: de un lado coloquemos las cosas sensibles y del otro las inteligibles. Cada una de estas secciones estará, a su vez, dividida en dos partes, desiguales también. En la sección de la línea que corresponde a las cosas sensibles hay, por una parte, copias –imágenes, sombras y reflejos–, y, por otra, las cosas mismas de las que aquellas son imágenes, reflejos o sombras: animales, objetos naturales y objetos fabricados. A dicha división corresponde, en el alma, lo opinable.

En la primera sección de lo inteligible, se encuentran en la primera división las técnicas, incluyendo las preliminares (aritmética, geometría, estereometría y astronomía) – mediante las cuales el alma indaga partiendo de supuestos como si fueran conocidos, hasta

llegar a una conclusión. Pero estos supuestos nunca reciben una explicación: son hipótesis que sirven como principios de sus explicaciones (*Cfr.* 510 b – 511 a. 509 d – 511 c.). En cambio, en la segunda división, el alma

por medio de la facultad dialéctica [διαλέγεσθαι δυνάμει] hace de los supuestos no principios sino realmente supuestos, que son como peldaños y trampolines hasta el principio del todo, que es no supuesto, y, tras aferrarse a él, ateniéndose a las cosas que de él dependen, desciende hasta una conclusión, sin servirse para nada de lo sensible, sino de Ideas, a través de Ideas y en dirección a Ideas, hasta concluir en Ideas (511 b – c).

Hay una diferencia fundamental entre las ciencias del preludio y la dialéctica. Las primeras, incluso cuando hacen abstracción de lo sensible para operar con elementos inteligibles, no llegan hasta un principio, sino que se aferran a un supuesto, que es considerado –pese a que es en realidad una hipótesis– como principio explicativo. En cambio, la dialéctica arriba al ‘principio del todo’ [τοῦ παντός ἀρχήν].

De esta manera, a la aritmética, a la geometría, a la estereometría y a la astronomía correspondería el ‘pensamiento discursivo’ [διάνοια] en el alma de quien a ellas se aplica, mientras que solo la dialéctica engendraría ‘inteligencia’ [νοῦς] (511 d), un conocimiento de otra especie. Unos pasajes más adelante, ya en el libro VII, la nomenclatura cambia, y se afirma que a las artes preliminares corresponde en el alma ‘pensamiento discursivo’ [διάνοια], pero que la ‘ciencia’ [ἐπιστήμη] solo corresponde a la dialéctica. De acuerdo con este último pasaje, “ciencia” y “pensamiento discursivo” conformarían, en el alma, “inteligencia” [νόησις] (533d – 534 a).

La alegoría de la caverna

Las consideraciones precedentes alcanzan mayor luminosidad cuando se complementan con la alegoría de la caverna, con la que Platón inaugura el libro VII, tramo en el que más decididamente se ocupa de describir la educación propia del filósofo y, en esa medida, de caracterizar a la dialéctica.

La situación humana en relación con el conocimiento es comparada con la de unas personas encadenadas de pies y manos al interior de una cueva, en la que hay que imaginar también –más arriba y más lejos– un fuego brillante, así como otros personajes marchando ocasionalmente entre la ubicación de los encadenados y el fuego, personajes que llevan diversos objetos, cuyas sombras, por causa del fuego, se proyectan en la pared que los

prisioneros tienen de frente. En consecuencia, los encadenados solo conocen, tanto de sí mismos como de todos los objetos, sombras, y, en cuanto a las voces de los personajes que pasan entre ellos y el fuego llevando los objetos, creen –por causa del eco en la pared frontal– escucharlas proviniendo de las sombras proyectadas (*Cfr.* 514 a – c). Esta es la situación inicial de la alegoría y es la situación ordinaria del ser humano en relación con el saber. De ello se desprende, en consonancia con el símil de la línea, que nuestro conocimiento es comparable al saber que tiene por objeto las sombras o reflejos de otras cosas –las cosas en sí mismas– que son más reales, o las únicas que *son* en sentido estricto. Este saber humano, saber de las sombras, según el símil de la línea, no sería inteligencia, sino opinión.

Platón nos propone imaginar que uno de los encadenados, aparentemente por una causa desconocida o al menos no relatada, es liberado y forzado a caminar en la dirección desde donde proviene la luz. Si se diera el caso, en virtud del tránsito desde un menor hacia un mayor grado de luminosidad, el apenas liberado tendría dificultades para percibir los objetos en sí mismos tanto como para contestar preguntas acerca de ellos. Además estaría convencido de que las sombras que antes veía eran más verdaderas que estos nuevos objetos. Obligado y arrastrado fuera de la caverna hacia la luz del sol, no podría ver los objetos reales por el fulgor en los ojos, sino que le sería necesario acostumbrarse poco a poco a la visión nueva. Pero siguiendo los pasos adecuados, el otrora prisionero sería finalmente capaz de verlo todo: primero las sombras de los objetos y los hombres –ya en el exterior de la caverna–, luego los reflejos en el agua de estos, posteriormente a los hombres y a los objetos mismos; a continuación, el cielo nocturno –la luz de los astros– y, finalmente, el sol mismo en sí y por sí. Terminaría por reconocer, en este último, la causa de todo lo que antes había visto. Esta es la situación del liberado, y de cómo arriba al conocimiento más elevado posible para el ser humano. En este pasaje, Platón describe la dificultad para ver los objetos reales –las Ideas– y la tentación, para el desencadenado, de aferrarse a las sombras y volver a la caverna: sombras que, debido al resplandor y al dolor en los ojos por su falta de trato con la luz, le parecen más verdaderas que las cosas en sí mismas.

Si vinculamos el relato de la caverna con la alegoría del sol y con el símil de la línea –el propio Platón nos exhorta a hacerlo–, cuando nuestro autor explica en imágenes cómo

se puede ascender desde el conocimiento de las sombras hacia el conocimiento del sol, en realidad se refiere a la educación del filósofo, sus pasos y sus dificultades; se refiere el ascenso, desde el conocimiento de los objetos del mundo sensible, hacia los del ámbito inteligible –las Ideas–.

Tracemos las correspondencias entre las visiones del personaje del mito y el saber del alma del filósofo. A la visión de las sombras ya fuera de la caverna corresponde una visión del devenir sensible, que difiere de la visión de las sombras en el interior de la caverna porque el reflejo es producto ya del Bien mismo, mientras que en la cueva se trataba de “sombras de figurillas proyectadas por otra luz que respecto del sol era como una imagen” (532 c). Este pasaje sugiere que hay dos maneras de contemplar el devenir sensible, es decir, de ver las sombras: una que tiene relación lejana con el Bien –en tanto el fuego que produce las sombras es una imagen del Bien, pero no el Bien mismo– y otra que se hace posible por el mismísimo Bien, gracias a que el antiguo prisionero ha emprendido ya el ascenso. Recordemos además que, como se dijo en la analogía del sol, todos los hombres persiguen el Bien, o lo que opinan que es el Bien. Lo que Platón parece sugerir es que la causa de todas las opiniones de los encadenados al interior de la caverna es, en última instancia, su ignorancia con respecto al verdadero Bien. Cambiar esta ignorancia fundamental –en el sentido socrático de creer saber lo que no se sabe– por filosofía, deseo de la verdad sobre el Bien, permitiría percibir el devenir de una manera distinta. Retomando los momentos del ascenso en la alegoría, a la visión de los objetos mismos correspondería la contemplación de las Ideas, los objetos reales; después de estos seguiría la visión de los astros durante la noche: se infiere que el alma conocería Ideas de mayor rango que las primeras⁵, pero que todavía no representan la meta final:

Dios sabe si esto es realmente cierto; en todo caso, lo que a mí me parece es que lo que dentro de lo cognoscible se ve al final, y con dificultad, es la Idea del Bien [ἀγαθοῦ ἰδέα]. Una vez percibida, ha de concluirse que es la causa de todas las cosas rectas y bellas [πάντων αὐτῆ ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία], que en el ámbito visible ha engendrado la luz y al señor de ésta, y que en el ámbito inteligible es señora y productora de la verdad [ἀλήθειαν] y la inteligencia [νοῦν], y que es necesario tenerla en vista para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público (517 b – c).

⁵ Acaso la justicia, la belleza, e ideas semejantes, que de acuerdo con la exposición serían de otro género. Cfr. 504 d y 505 d.

La alegoría de la caverna finaliza con la contemplación del Bien, y constituye un paralelo de la educación del filósofo: la marcha del alma a través del programa de estudios prescritos por Sócrates, la elevación de lo mejor que hay en ella (*Cfr.* 532 c). Es importante destacar que, de acuerdo con Platón, en el alma individual hay un órgano que tiene el poder de aprehender y contemplar lo que es –las Ideas y, en último término, la Idea del Bien–, y la educación es el proceso mediante el cual el alma se vuelve desde lo sensible hacia lo inteligible, activando ese órgano del alma (*Cfr.* 518 c – d). Con respecto a él, se nos dice que “vale más conservarlo que a diez mil ojos, ya que solo con él se ve la verdad”⁶ (527 e). Así, el conocimiento de la Idea del Bien surge como una contemplación; ciertamente no una que se haga con los ojos: es una visión del alma.

El estudio de las artes preliminares –aritmética, geometría, estereometría y astronomía– es condición necesaria para ser dialéctico (*Cfr.* 533 a), pero con ello no basta. Estas artes son del mismo género pero de una especie distinta a la ciencia [ἐπιστήμη] en sentido estricto, pues “nos hacen ver como en sueños, pero es imposible ver con ellas en estado de vigilia” (533 b – c). Como ya se apuntó, aquellas no pueden dar cuenta de los supuestos desde los cuales anudan conclusiones. Solo la dialéctica llega al ‘principio del todo’ [τοῦ παντὸς ἀρχὴν].

La exposición realizada hasta aquí nos prepara para comprender en su contexto las referencias explícitas a la dialéctica en *República*, las cuales presentaremos y comentaremos a continuación.

διαλεκτικοὶ, en 531 d:

Sócrates: Ahora bien, pienso que si el camino a través de todos estos estudios que hemos descrito permite arribar a una relación y parentesco de unos con otros, y a demostrar la afinidad que hay entre ellos, llevaremos el asunto hacia el punto que queremos y no trabajaremos inútilmente; de otro modo, será en vano.

Glaucón: Presiento que es así, Sócrates, pero la tarea de que hablas es enorme.

Sócrates: ¿La que concierne al preludio o cuál otra? ¿O no sabes que todo esto no es más que un preludio a la melodía que se debe aprender? ¿O acaso crees que los versados en aquellos estudios son dialécticos [διαλεκτικοὶ]?

Glaucón: No, ¡por Zeus! Con excepción de algunos pocos que he encontrado casualmente.

⁶ Gómez Robledo traduce de forma muy distinta: “el órgano del alma cuya conservación es mil veces más preciosa que la de los ojos del cuerpo”.

Sócrates: Pero en tal caso, los que no sean capaces de dar razón y recibirla, ¿sabrán alguna vez lo que decimos que se debe saber?

Glaucón: Una vez más no (531 d – e).

Aquí se esboza en las primeras líneas la importancia de la capacidad de encontrar lo común en lo diverso que, más adelante lo subrayaremos, es propia del dialéctico. Como hemos señalado, la dialéctica es la melodía y meta final hacia la que apunta el estudio de las artes del programa del filósofo del Estado justo –el auténtico filósofo–, artes que en su conjunto forman el preludio. No se es filósofo si falta el saber del Bien, aunque se tenga todo el contenido de conocimiento de las artes preliminares –que, recordemos, no engendran más que pensamiento discursivo [διάνοια] en el alma–, ya que estas no llegan al principio, mientras que solo alcanzando esta meta se produce en el alma ciencia [ἐπιστήμη]. Sin embargo, en este pasaje Platón va todavía más allá y por boca de Glaucón afirma que solo unos pocos de los versados en aquellas artes son dialécticos, a lo que se agregan unas sugerentes líneas finales en las que establece otra condición necesaria para el verdadero filósofo –el que “sabrán alguna vez lo que decimos que se debe saber”–: ser capaz de dar razón y recibirla [λόγον διδόναι].

Con respecto al “saber que se debe saber”, Platón utiliza el verbo ‘εἰδέναι’, de señalada carga visual: en la alegoría de la caverna tenía sentido que el aspecto visual fuese solo una metáfora, pero en el coloquio presente este aspecto se enfatiza nuevamente. El que sabe, el que ha visto el Bien, tiene la capacidad de dar razón exacta de algo, de dar y recibir explicaciones, de manera que, si el saber del Bien es condición necesaria y suficiente para ser dialéctico, entonces, la mera contemplación, que podríamos equiparar con la posesión de un conocimiento privado de un determinado contenido, no implica el saber del Bien: el que “sabe lo que se debe saber” –la Idea del Bien– cumple necesariamente con esta otra condición, la de dar y recibir razón. Esto distinguiría al saber del dialéctico de otros saberes: el poder de dar cuenta de ellos, así como la capacidad de recibir explicación. Así, la dialéctica implica el diálogo [λόγον διδόναι], la comunicación con los otros.

Este sentido dialógico se percibe a las claras en la traducción que utilizamos, de Conrado Eggers, así como en la de Divenosa y Mársico: “Sin embargo –dije–, los que no son capaces de explicar y recibir una explicación ¿sabrán alguna vez algo de lo que decimos deben saber?”, la de Gómez Robledo: “Pero entonces, dije, quienes no son capaces

de dar o recibir la razón de cada cosa, ¿podrán jamás saber algo de lo que, conforme a lo que dijimos, hay que saber?” y la de García Bacca: “Pero, proseguí, los que no sean capaces de dar y aceptar un razonamiento, ¿qué van a saber de lo que afirmamos que se debe saber?” Estas traducciones concuerdan, además, con la etimología del ‘λόγον διδόναι’ según Chantraine.⁷ Los otros parecen estar necesariamente implicados en el saber dialéctico. Algunos autores, conservando la traducción de “dar y recibir razón”, defienden la tesis de que la dialéctica puede perfectamente prescindir de un vínculo con los otros, limitando lo que nosotros denominamos ‘elemento dialógico’ y pensamos como esencial en la dialéctica. Para Szlezák, por ejemplo, esta posibilidad se abre sin inconveniente cuando Platón define al pensamiento como el diálogo interno y silencioso del alma consigo misma. La condición de dar y recibir razón quedaría satisfecha sin implicar la presencia de un interlocutor: se da uno razón a sí mismo y uno mismo es quien la recibe⁸. Aunque la cuestión permanece problemática, subrayaremos, en los pasajes siguientes –y en el capítulo segundo– la presencia de una actividad de comunicación inherente a la dialéctica, en la que se aspira a un vínculo con el interlocutor, como condición necesaria del verdadero filósofo.

Las artes preliminares engendran en el alma saberes privados de contenido determinado, y a sus artesanos no se les exige dar y recibir razón de su saber para merecer tal denominación. Los aritméticos, geómetras, estereómetras y astrónomos alcanzan una verdad de un cierto contenido, traducible a proposiciones, fijo. Platón ya ha subrayado suficientemente que el saber dialéctico es de una especie distinta. Con esto no queremos decir que el saber del Bien no incluya un elemento de este tipo, sino que, de incluirlo, la dialéctica no se agotaría en él. Su presencia –en el sentido restringido que hemos agrupado bajo el nombre de ‘componente cognoscitivo’ de la dialéctica– sería insuficiente para determinar al verdadero filósofo.

διαλεκτικὴν en 532 b:

Sócrates: Veamos, Glaucón: ¿no es ésta la melodía que ejecuta la dialéctica? Aunque sea inteligible, es imitada por el poder de la vista cuando, como hemos

⁷ Cfr. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, pp. 280 – 281.

⁸ “El director de la conversación está muy lejos de pretender concluirlo todo aquí y ahora; más bien consigue poner en la discusión claves de pensamiento y resultados que se tienen por esenciales. Esto debiera prevenirnos contra ingenuos ditirambos dedicados a «lo dialógico» y al «proceso vivo de la discusión». La significación de la dialogicidad del pensamiento no resulta negada por ello. Pero se trata de la dialogicidad del pensamiento, en la medida en que el pensamiento para Platón es un coloquio del alma consigo misma” J. Szlezák, *Leer a Platón*, p. 39.

dicho, ensaya mirar primeramente a los seres vivos y luego a los astros, y por fin al sol mismo. Del mismo modo, cuando se intenta por la dialéctica llegar a lo que es en sí cada cosa, sin sensación alguna y por medio de la razón [λόγου], y sin detenerse antes de captar por la inteligencia misma lo que es el Bien mismo, llega al término de lo inteligible como aquél prisionero al término de lo visible.

Glaucón: Enteramente de acuerdo.

Sócrates: ¿Y bien? ¿No es esta marcha [πορείαν] lo que denominas ‘dialéctica’ [διαλεκτικήν]?

Glaucón: Sin duda (532 a – b).

Dejando atrás el preludio, queda la melodía que la dialéctica ejecuta. Recordemos aquí los pasos para la contemplación del Bien que ha de seguir el prisionero ya liberado en la alegoría de la caverna previamente resumida: de la contemplación del devenir sensible –lo que *no es* en un sentido fuerte, hasta la visión del Bien –la cosa suprema–, pasando por la diversidad de Ideas.

Aquí se llama dialéctica precisamente a la ‘marcha’ retratada en aquella alegoría, ascenso en el que el alma se desprende de lo sensible, su contacto con las sombras –aquí lo sensible parece tener el sentido de “lo aparente”–, y no se detiene hasta contemplar, por la inteligencia [νοῦς] –ese órgano que es “lo mejor que hay en el alma” (532c)–, el objeto del estudio supremo, la Idea del Bien, el “mejor de todos los entes” (532 c). Pocas líneas más adelante, Platón señala que los estudios en las artes mencionadas son precisamente los pasos del ascenso, de tal modo que cuando en cada una de ellas el alma se dirige a su aspecto inteligible y de ningún modo al sensible es cuando empieza a educarse, a obtener un conocimiento de otra clase, pues se logran observar sombras ya de otro orden: las proyectadas por la luz del sol (*Cfr.* 532 b – c).

διαλεκτική, en 533c:

Sócrates: Por consiguiente, el método dialéctico [διαλεκτική] es el único que marcha, cancelando los supuestos, hasta el principio [ἀρχήν] mismo, a fin de consolidarse allí. Y dicho método empuja poco a poco al ojo del alma, cuando está sumergido realmente en el fango de la ignorancia, y lo eleva a las alturas, utilizando como asistentes y auxiliares para esta conversión a las artes [τέχναις] que hemos descrito. A estas muchas veces las hemos llamado ‘ciencias’ [ἐπιστήμας], por costumbre, pero habría que darle un nombre más claro que el de ‘opinión’ [δόξης] pero más oscuro que el de ‘ciencia’ [ἐπιστήμη]. En lo dicho anteriormente lo hemos diferenciado como ‘pensamiento discursivo’ [διάνοιαν], pero no es cosa de disputar acerca del nombre en materias tales como las que se presentan a examen (533 c – d).

En este pasaje, la dialéctica es caracterizada como un camino [διαλεκτικὴ μέθοδος], un método que empuja poco a poco el ojo del alma, el *nous*, desde la ignorancia hasta la altura de las Ideas, trayecto en el que las artes del programa de estudios filosófico –aritmética, geometría, estereometría, astronomía– son auxiliares porque permiten al alma desprenderse poco a poco del plano sensible para dirigirse al inteligible.

En el caso de la aritmética, Sócrates asegura que “eleva notablemente el alma y la obliga a discurrir acerca de los números en sí, sin permitir jamás que alguien discurra proponiendo números que cuentan con cuerpos visibles o tangibles” (525 d). De la geometría también se dice que ha de prescribirse solo si “tiende a hacer divisar más fácilmente la idea del Bien” (526 e), y que apunta hacia el conocimiento de lo que siempre es y no hacia lo de aquello que tiene generación y destrucción (Cfr. 527 b). En cuanto a la estereometría, la digresión se aboca más hacia su justificación –el tránsito desde la aplicación a la segunda dimensión, la geometría, hasta el estudio de los sólidos debe considerar, en medio, el estudio de la tercera dimensión, la profundidad– y a las razones de que no se le cultive en los Estados fácticos (Cfr. 528 a – d). Pero en lo que concierne a la astronomía, Sócrates regresa a la cuestión de que el estudio buscado no se enfoca en las cosas del cielo tomadas materialmente, que es lo que cree Glaucón, manteniendo en su confusión el ascenso en un plano meramente físico, sino que se concentra, de nuevo, en su aspecto inteligible: “pues por mi parte no puedo concebir otro estudio que el que haga que el alma mire hacia arriba que aquel que trata con lo que es y lo invisible” (529 b). De esta sola afirmación se puede deducir que el mundo de las Ideas platónicas no está más allá del cielo, como Glaucón y otros tantos han interpretado, sino que está en este mismo mundo, a condición de que se active la visión del *nous*.

Lo que queda claro tras el breve recorrido por las artes del preludeo es que éstas tienen dos aspectos, uno sensible y uno inteligible, y es este último en el que se concentra la educación del filósofo. Regresando a nuestro último pasaje, pese a su auxilio para el abandono de lo sensible y el ascenso hacia el ámbito inteligible, estas artes no han de recibir el nombre de ‘ciencias’ [ἐπιστήμαι], que se les ha dado por costumbre [ἔθος], pero tampoco el de opinión, sino uno intermedio entre ambos. Ya anteriormente han sido caracterizadas como ‘pensamiento discursivo’ [διάνοια], y si no han de recibir ese nombre es debido a que ellas no alcanzan el ‘principio del todo’, sino que se valen de hipótesis o

supuestos que son tomados como principios de las demostraciones, incluso cuando se les trata desde su aspecto inteligible.

Recordemos el símil de la línea dividida: la primera división coloca de un lado lo visible y del otro lo inteligible. La primera sección se parte a su vez en dos, quedando de un lado las sombras y reflejos y del otro los objetos del mundo visible. Cuando nuestros juicios tienen por objeto a los primeros, hay en el alma ‘conjetura’ [εἰκασίαν], mientras que si de los segundos se trata, engendran ‘creencia’ [πίστιν], llamando Platón ‘opinión’ [δόξης] al conjunto de ambas. Del lado de lo inteligible están, según el objeto, ‘ciencia’ [ἐπιστήμας], y ‘pensamiento discursivo’ [διάνοια], en conjunto, ‘inteligencia’ [νόησις]. Independientemente del nombre, que para Platón no parece ser lo más relevante (Cfr. 533 e), lo que hay que remarcar es que el saber del Bien es de una especie distinta al saber del resto de las artes, con los que comparte el género.

Una posibilidad que convendría evitar, si no queremos desviar la interpretación de Platón, es la de cargar la traducción de ἐπιστήμας, ‘ciencia’, con lo que esta palabra representa en nuestros tiempos, en que la distinción, por ejemplo, con las artes, está mucho más marcada. Ni siquiera puede decirse que Platón la eligiera por contener incipientemente las características de la hoy llamada ciencia. Al respecto, Martha Nussbaum afirma que “según mis propios trabajos y la opinión más aceptada entre los filólogos, en el tiempo de Platón no se establece una distinción general y sistemática entre *epistémē* y *téchne*”⁹. Incluso, en un análisis del *Simposio* platónico, señala que “dadas las afirmaciones de Sócrates en el sentido de que el hombre con *episteme* es aquél capaz de dar explicaciones, probablemente sea mejor, en general, traducir el término por «saber»”¹⁰. Siguiendo el señalamiento de Nussbaum, esto es, si la diferencia entre *episteme* y *techne* no estaba establecida, entonces, de acuerdo con lo que dice Platón, lo que este quiere hacer es tan solo estipular una diferencia específica entre el tipo de saber que engendran las artes del preludio y el que trae la dialéctica, diferencia que estribaba en que el saber dialéctico no usaba hipótesis como si fueran principios, sino que llegaba al principio mismo. Por lo tanto, Platón está diciendo que el saber dialéctico es científico en términos cualitativos, referentes a la especie.

⁹ Nussbaum, La fragilidad del bien, p. 142.

¹⁰ *Ibid.*, p. 259.

διαλεκτικὸν, en 534 b:

Sócrates: Y llamas también ‘dialéctico’ [διαλεκτικὸν] al que alcanza la razón de la esencia [οὐσία]; en cuanto al que no puede dar razón a sí mismo y a los demás [λόγον διδόναι], en esa medida dirás que no tiene inteligencia [νοῦν] de esas cosas.

Glaucón: ¿Cómo no habría de decirlo? (534 b).

Dialéctico es el que conoce las Ideas, alcanzando finalmente la Idea del Bien: esa es la condición necesaria y suficiente. Si aquí Platón hace decir a Sócrates otras condiciones para determinar al filósofo, estamos en posición de afirmar que se trata de implicaciones diversas que trae esa unidad que es la “inteligencia” de la Idea del Bien. En este caso, las implicaciones son que el dialéctico alcanza la razón de la esencia [οὐσία] y que puede dar razón a sí mismo y a los demás [λόγον διδόναι].

La primera implicación, la de alcanzar razón de la esencia, si bien es oscura, se puede mantener dentro de lo que en este trabajo agrupamos bajo la denominación de componente cognoscitivo de la dialéctica, en tanto que parece referir a un saber privado con un determinado contenido. La segunda nos hace regresar a la cuestión del ‘dar y recibir razón’ [λόγον διδόναι]. De acuerdo con el presente pasaje, una condición para ser llamado dialéctico –según lo dicho poco antes, una implicación que se sigue de la posesión del saber del Bien– es dar razón a sí mismo y a los demás, condición que se remarca una vez más. No se trata exclusivamente de tener la razón o la posesión del saber –en cuyo caso, personajes que aparecen en los siguientes capítulos de nuestro texto, como Cratilo o Filebo, poco dispuestos al diálogo por estar convencidos de su propio punto de vista, aspirarían a ser verdaderos filósofos, lo cual está tan lejos de ser verdad que, trataremos de mostrar, Platón los usa para ejemplificar al *contrario* del filósofo–: ser dialéctico, es decir, tener conocimiento del Bien, implica tener la capacidad de “dar y recibir razón” (531 d), de “dar razón a sí mismo y a los demás” (534 b), lo cual, en todo caso, permanece como una facultad intelectual, pero que tiene ya alguna relación con los otros, es decir, con la comunidad a la que pertenece el filósofo, lo cual, más allá de la justificación de la traducción (*vid. supra.*) tiene absoluto sentido si consideramos que, en *República*, los dialécticos son quienes reciben la educación necesaria para gobernar una comunidad.

Por lo que sabemos hasta ahora, el instruido técnicamente tiene una capacidad que otros no tienen –como los aritméticos, géometras, estereómetras, astrónomos–, pero hace falta que ese poder se torne en acción. Para nosotros, siguiendo los pasajes precedentes, solo si esa capacidad se lleva a una práctica que se involucra con su comunidad, empezando por el diálogo, se es dialéctico. En *Republica*, específicamente en el mito de la caverna que narra la educación del filósofo, el argumento platónico hace regresar bajo cierta compulsión al contemplador del Bien a la cueva para contribuir con la ciudad. Se le ha de obligar a regresar con los otros porque fueron los fundadores del Estado y miembros de la comunidad quienes dispensaron su educación, y la justicia y el bien de su Estado dependen de esta vuelta. Parece que se puede ser dialéctico y no regresar, pero solo parece. Por la razón que sea, el dialéctico de *República* regresa *necesariamente*. En otros momentos de su obra, como veremos, Platón sugiere otras instancias que ligarán al dialéctico con su comunidad.

***διαλεκτική* , en 534 d:**

Sócrates: ¿Y les prescribirás que participen al máximo de la educación que los capacite para preguntar y responder del modo más versado?

Glaucón: Lo prescribiré junto contigo

Sócrates: ¿Y no te parece que la dialéctica [*διαλεκτική*] es el coronamiento supremo de los estudios, y que por encima de éste no cabe ya colocar correctamente ningún otro, sino dar por terminado lo que corresponde a los estudios?

Glaucón: De acuerdo (534 d).

Este pasaje, que sigue pocas líneas después del anterior, se establece, sencillamente, que la dialéctica es el estudio final del filósofo. Empero, de ello no se sigue que este estudio tenga un final como tal; no podría ser ese el saber de un amante del saber que lo ama, precisamente, en la medida en que se le escapa tal saber (*Cfr. Simposio*). Además, aquí Platón trata de continuar la idea de que dialéctico es quien da y recibe razón, o el que da razón a sí mismo y a los demás. La meta final del programa de estudios filosófico es la contemplación del Bien, la cual implica –ahora se alude al elemento dialógico y comunitario de otro modo– la “capacidad para preguntar y responder del modo más versado” (534 d). Platón estaría apuntando hacia el vínculo entre la visión del Bien y la capacidad para preguntar y responder, vínculo que será central en otros de nuestros pasajes.

Con todo, el señalamiento permite vislumbrar que el fin de la dialéctica no es tan solo un saber privado de contenido intelectual determinado –una visión subjetiva– sino, también, un saber hacer, es decir, un saber llevar a cabo una acción. En este caso, la de preguntar y responder. Esta capacidad, según se ha ido mostrando, está relacionada directamente con el conocimiento de la Idea del Bien, y sin ella, no habría dialéctica: el dialéctico, cuando realmente lo es, se caracteriza por vincularse con los otros, dando y recibiendo razón por medio de preguntas y respuestas. Que el dialéctico no puede entenderse al margen de su comunidad se subraya cuando Glaucón contesta a Sócrates que no por sí mismo, no en solitario desde su saber es como determinará la formación del filósofo y de su Estado, sino de su mano: “lo prescribiré junto contigo” (534 d).

***διαλεκτικῆς*, en 536 d:**

Sócrates: Por consiguiente, tanto los cálculos como la geometría y todos los estudios preliminares que deben enseñarse antes de la dialéctica [διαλεκτικῆς] hay que proponérselos desde niños, pero sin hacer compulsiva la forma de la instrucción (536 d).

Sócrates comienza la explicación de las edades en que han de administrarse los estudios del programa filosófico. Dado que los ancianos no son nada aptos para el aprendizaje y los esfuerzos, mientras que los jóvenes sí lo son, la instrucción en las artes preliminares se le administrará al futuro filósofo desde niño. Y como el niño es un libre y no un esclavo y, además, como nada aprendido por la fuerza persiste en el alma, de acuerdo con Sócrates, el aprendizaje lo efectuarán jugando. Sócrates continúa explicando la progresión que han de seguir los niños que vayan superando las diferentes pruebas, quienes pasarán a formar parte de un grupo selecto. Una vez concluida la gimnasia obligatoria,

***διαλεκτικῆς*, en 537 c:**

Sócrates: Después de ese tiempo, se escogerá entre los jóvenes de veinte años, y los escogidos se llevarán mayores honores que los demás, y deben conducirse los estudios aprendidos en forma dispersa durante la niñez a una visión sinóptica de las afinidades de los estudios entre sí y de la naturaleza de lo que es.

Glaucón: En todo caso, semejante instrucción es la única firme en aquellos en que se produce.

Sócrates: Y es la más grande prueba de la naturaleza dialéctica [διαλεκτικῆς] y de la que no es dialéctica; pues el dialéctico es sinóptico [συνοπτικός], no así el que no lo es.

Glaucón: Comparto tu pensamiento (537 b – c).

Platón aduce como la más grande prueba de un carácter dialéctico la capacidad sinóptica. No se afirma que se vaya a seleccionar a los jóvenes de 20 años que sean ya sinópticos; más bien, se trata de enseñar a estos elegidos a serlo, es decir, a ser capaces de percibir lo común que hay en aquellos estudios realizados de forma dispersa durante su niñez. Este poder de reunir en unidad lo que aparece como múltiple ocupará un lugar central en la definición de la dialéctica en su aspecto cognoscitivo, en la cual nos concentraremos en el capítulo siguiente. Pero hay aquí un nuevo guiño al aspecto erótico del saber dialéctico: “Comparto tu pensamiento”, contesta Glaucón a Sócrates.

Síntesis

En este apartado, ciñéndonos al método de basarnos en las referencias explícitas a la dialéctica y al dialéctico, haremos un resumen de lo que se puede inferir de la lectura del total de los pasajes expuestos en este capítulo.

1. 534 d y 536 d: la dialéctica es un estudio; en realidad, el estudio supremo al cual se aplica el verdadero filósofo, quien con ella da por concluida su educación. Condición para llegar a este estudio supremo es el aprendizaje de ciertas artes preliminares: aritmética, geometría, estereometría y astronomía, las cuales ayudan al alma a desprenderse de la visión de lo sensible para elevarse hacia la captación de lo inteligible. Pese a ello, muy pocos de los expertos en las artes preliminares llegan a ser dialécticos: se trata de personajes bien distintos.
2. 531 d y 533 c: El alma que se aplica a la dialéctica engendra en sí un saber del mismo género, el de la ‘inteligencia’ [νοῦς], pero de una especie distinta al que producen las artes preliminares. Mientras que la dialéctica da a luz ‘ciencia’ [ἐπιστήμη], los estudios previos producen ‘pensamiento discursivo’ [διάνοια].
3. 532 a y 533 c: La diferencia específica tiene que ver con los objetos de sus saberes. Las artes preliminares anudan sus conclusiones partiendo de supuestos que son tomados como principios de todas sus demostraciones. La dialéctica, en cambio, llega al principio del todo [τοῦ παντός ἀρχήν], es decir, a la Idea del Bien [ἀγαθοῦ ἰδέα], que es causa de todas las cosas del ámbito inteligible y, dado que el sol es su vástago, es también causa de todo el ámbito sensible.

4. 531 d y 537 c: Después del aprendizaje de las artes preliminares, y antes de encarar la dialéctica, el aspirante a filósofo debe ser capaz de ver el parentesco y afinidad que hay entre los estudios del preludio, es decir, encontrar lo común en su diversidad. Platón califica a este carácter sinóptico como la mayor prueba de que una naturaleza es dialéctica.
5. 531 d, 534 b y 534 d: El conocedor de este saber del Bien se caracteriza, de manera indispensable, por tener la capacidad de “dar y recibir razón”, “dar razón a sí mismo y a los demás”, esto es, “la capacidad de preguntar y responder del modo más versado”. Uno tiene qué plantearse qué clase de contenido tiene el saber el Bien si es que haberlo alcanzado implica el dar y recibir razón, así como preguntar y responder. Con toda seguridad, no *tan solo* un contenido determinado, sea proposicional o contemplativo. Recibir razón de otros y preguntar son acciones que no convienen más al conocedor que al que no conoce, *a menos que la dialéctica no se agote en su elemento cognoscitivo*.

Los hallazgos 1, 2, 3 y 4 pueden ser afines a la lectura según la cual el filósofo platónico se aboca, como un sujeto puro, a un conocimiento privado de contenido determinado; la dialéctica, su estudio favorito, trata de conocer las Ideas. Es con base en lo expuesto en ellos que algunos autores interpretan que el saber del filósofo, el estudio superior, se reduce en estricto sentido a una dimensión meramente cognoscitiva independiente de cualquier aspecto vital del filosofar, que sería, más bien, un estorbo (*Cfr. Fedón*). En el segundo capítulo de este trabajo, justificaremos la posibilidad de esta interpretación, y alimentaremos la caracterización platónica del componente cognoscitivo de la dialéctica, procurando retratarlo con detalle.

Los hallazgos sintetizados en el punto 5 no se dejan capturar por la interpretación limitada al componente cognoscitivo. Dado que, como hemos justificado, estos aspectos han de figurar en una caracterización completa de la dialéctica, en el tercer capítulo abordaremos las referencias que nos permitan nutrir estos otros elementos que no convienen a la interpretación que se limita a la parte cognoscitiva del saber filosófico.

II. EL COMPONENTE COGNOSCITIVO DE LA DIALÉCTICA

En este capítulo nos abocamos al análisis de los fragmentos de la obra platónica que refieren directamente a lo dialéctico y a partir de los cuáles es posible una caracterización de la dialéctica concentrada en su componente cognoscitivo. La intención es, en la medida de lo posible, aislar dicho componente del conjunto del texto, para detallar sus características. Por lo tanto, los elementos “ajenos” –en principio– a él, no recibirán consideración. Cuando en el pasaje o en la obra existan referencias que apunten hacia elementos de la dialéctica que vayan más allá de esta interpretación, su tratamiento se postergará hasta el capítulo tercero.

Recordemos que en *República*, la dialéctica fue caracterizada, entre otras maneras, como una marcha, ascendente o descendente, desde Ideas, en dirección a Ideas y a través de las Ideas, sin el apoyo de lo sensible; marcha que llegaba a la Idea el Bien, el principio del todo, de acuerdo con la argumentación socrática. Esta forma de definir a la dialéctica es nuestro punto de partida. Lo que nos proponemos ahora es nutrir esta representación de la dialéctica, poniendo el acento en los matices que nuestro autor agrega en pasajes particulares para concentrarnos, finalmente, en lo que tienen todas ellas en común. Por ello, cada comentario al pasaje deberá relatar las novedades de la caracterización y justificar por qué tiene unidad con los demás como para ubicarlos a todos en este capítulo, es decir, en el marco del componente cognoscitivo.

Fedro (266 c y 276 e)

La “ley de la homogeneidad” y la “ley de la especificación”

Fedro es un diálogo fundamental para la comprensión de la dialéctica en su dimensión cognoscitiva. Particularmente en la primera referencia a la dialéctica, se presenta este aspecto expuesto de un modo tan claro y, al menos en apariencia, tan aislado de elementos adicionales, que da la impresión de no referir más que a dicho componente.

Sócrates sale de la ciudad en compañía de Fedro para escuchar la última composición del retórico Lisias. Luego, empujado por su acompañante, pronuncia un discurso en el que defiende la misma tesis de aquél retórico, alterándose la forma mas no el contenido antes expuesto: que es mejor conceder favores al que no ama y de ningún modo al enamorado. Disuadido por su *daimon* de marcharse, Sócrates pronuncia un nuevo discurso en el que se muestran los beneficios del trato con el amante. Finalizados los tres monólogos, los amigos proceden a analizar el arte de la palabra. Como ejemplos para tal análisis toman los discursos previamente expresados.

Sócrates critica la mala composición del escrito de Lisias, toda la cual derivó de la ausencia de una definición de aquello tratado en el discurso: el amor. Para Sócrates, una definición inicial del asunto es siempre indispensable en todo discurso, especialmente considerando que se trata de un tema, el amor, en el cuál es fácil divagar. No se le puede reprochar lo mismo al primer discurso socrático –junto con el de Lisias, “dos discursos paradigmáticos, en el sentido de que quien conoce la verdad, jugando con palabras, puede desorientar a los que lo oyen” (262 d)–, ya que, independientemente de la verdad de su discurso, Sócrates definió al amor desde el inicio (*Cfr.* 263 a - 263 d). Carente de definición, Lisias dotó a Amor de la realidad que quiso darle, sin importarle en nada la verdad: tan es así que empezó con el final “y atraviesa el discurso como un nadador que nadara de espaldas y hacia atrás, y empieza por aquello que el amante diría al amado, cuando ya está acabando” (264 a). El escrito llevado a la escena por Fedro sigue un orden completamente arbitrario, como si el autor fuese diciendo lo que sin más se le ocurría: lo dicho podría perfectamente colocarse en una secuencia completamente distinta, a la manera del epigrama de Midas el frigio (*Cfr.* 264 b - d), y el resultado del texto en nada se alteraría. Antes de pasar a examinar los otros discursos, Sócrates agrega que el escrito de Lisias

“contiene numerosos paradigmas que, teniéndolos a la vista, podrían sernos útiles, guardándose, eso sí, muy mucho de imitarlos” (264 e).

A continuación, Sócrates se refiere a los dos discursos sobre Eros que él mismo articuló: aquél que le endosa a Fedro –pronunciado con la cara tapada, por ser impío– y la purificadora palinodia –atribuida a Estesícoro–. Entonces, dice:

διαλεκτικούς y διαλεκτικόν, en 266 c:

Sócrates: Para mí, por cierto, todo me parece como un juego que hubiéramos jugado. Pero, de todas estas cosas que al azar se han dicho, hay dos especies que si alguien pudiera dominar con técnica no sería mala cosa.

Fedro: ¿Qué especies son esas?

Sócrates: Una sería la de llegar a una idea que, en visión de conjunto, abarcase todo lo que está diseminado, para que, delimitando cada cosa, se clarifique, así, lo que se quiere enseñar. Hace poco se habló del Amor, ya fuera bien o mal, después de haberlo definido; pero, al menos, la claridad y coherencia del discurso mismo ha venido, precisamente, de ello.

Fedro: Y de la otra especie, ¿qué me dices, Sócrates?

Sócrates: Pues que, recíprocamente, hay que poder dividir las ideas siguiendo sus naturales articulaciones, y no ponerse a quebrantar ninguno de sus miembros, a manera de un mal carnicero. Hay que proceder, más bien, como, hace un momento, los dos discursos, que captaron en una única idea, común a ambos, la insania que hubiera en el pensamiento; y de la misma manera a como, por fuerza natural, en un cuerpo único hay partes dobles y homónimas, que se denominan izquierdas y derechas, así también los dos discursos consideraron la idea de “paranoia” bajo la forma de una unidad innata ya en nosotros. Uno, en verdad, cortando la parte izquierda, no cesó en ir la dividiendo hasta que encontró, entre ellas, un amor llamado siniestro, y que, con toda justicia, no dejó sin vituperar. A su vez, el segundo, llevándonos hacia las del lado derecho de la manía, habiendo encontrado un homónimo de aquél, un amor pero divino, y poniéndonoslo delante, lo ensalzó como nuestra mayor fuente de bienes.

Fedro: Cosas muy verdaderas has dicho.

Sócrates: Y de esto es de lo que yo soy amante, Fedro, de las divisiones y uniones, que me hacen capaz de hablar y de pensar. Y si creo que hay algún otro que tenga como un poder natural de ver lo uno y lo múltiple, lo persigo “yendo tras sus huellas con tras las de un dios”. Por cierto, a aquellos que son capaces de hacer esto –sabe dios si acierto con el nombre– los llamo, por lo pronto, dialécticos [διαλεκτικούς]. Pero ahora, con lo que hemos aprendido de ti y de Lisias, dime cómo hay que llamarles. ¿O es que es eso el arte de los discursos, con el que Trasímaco y otros se hicieron ellos mismos sabios en el hablar, e hicieron sabios a otros, con tal de que quisieran traerles ofrendas como a dioses?

Fedro: Varones regios, en verdad, mas no sabedores de lo que preguntas. Pero, por lo que respecta a ese concepto, me parece que le das un nombre adecuado al llamarle dialéctica [διαλεκτικόν] (265 c – 266 c).

Sócrates llama ‘dialécticos’ a quienes tienen un poder natural de ver lo uno y lo múltiple, es decir, a los que son capaces de realizar las divisiones y uniones que hacen posible la palabra y el pensamiento. A continuación explicamos a qué se refiere por esas separaciones y uniones, y qué relación tienen con la unidad y la multiplicidad.

En este pasaje, Sócrates dice que hay dos especies que es conveniente dominar con técnica. Estas dos especies, juntas, conforman a la dialéctica. La primera especie consiste en tomar lo que se encuentra disperso y unificarlo en una sola idea; dicho de otro modo, se trata de encontrar lo mismo en lo diferente. En términos de unidad y multiplicidad, esta especie es la que va de la multiplicidad hacia la unidad. Para clarificar en qué consiste esa especie de la dialéctica, podemos apelar a Schopenhauer en *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, quien a este proceso nombró como la ‘ley de la homogeneidad’¹¹. Como en el caso de nuestra exposición del componente cognoscitivo de la dialéctica en *República* (*vid. supra.*), se caracteriza a la ciencia del filósofo como un tránsito, apartado de lo sensible, que va desde Ideas hacia Ideas por medio de Ideas. El tránsito en el caso de esta primera especie es ascendente.

La segunda especie a la que se refiere Sócrates ilustra el movimiento contrario del realizado por medio de la aplicación de la primera. Después de captar una Idea única, hay que separar por especies esa Idea “siguiendo sus naturales articulaciones”. La segunda especie es la de la división –algunos autores solo han atendido a este aspecto de la dialéctica en Platón o se han concentrado excesivamente en él¹²–. Esta segunda especie busca lo diferente en lo mismo. En términos de unidad y multiplicidad, es la que va desde la primera hacia la segunda. Schopenhauer a esta especie la llamó, en oposición a la “ley de la homogeneidad”, la “ley de la especificación”.¹³

¹¹ “La ley de la homogeneidad nos enseña, mediante la observación de la semejanza y concordancia de las cosas, a aprehender las variedades para reunir las en especies y éstas en géneros hasta que llegamos finalmente a un concepto supremo que lo abarque todo”, en A. Schopenhauer, *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, p. 29.

¹² Un ejemplo paradigmático lo encontramos en G. Deleuze, “Platón y el simulacro”, en *Lógica del sentido*.

¹³ “Esta requiere que distingamos bien las especies unidas en el concepto del género que las abarca, ya su vez las variedades superiores e inferiores comprendidas en tales especies, guardándonos de dar ningún salto, y, sobre todo, de no subsumir las variedades inferiores, y, menos aún, los individuos, inmediatamente bajo el concepto de género, siendo cada concepto capaz de una nueva división en conceptos inferiores, pero sin llegar ninguno de estos a la mera intuición”, en A. Schopenhauer, *op. cit.*, p. 30.

Es importante subrayar que aquí Platón otorga a ambas el mismo rango, ya que son especies de la misma Forma, a saber, de la dialéctica. Aunque en otros diálogos la dialéctica parece concentrarse más en el aspecto de la división, no conviene ignorar esta identidad de género, así como el señalamiento, en *República*, de que la cualidad distintiva de la naturaleza dialéctica es la capacidad sinóptica (*vid. supra.*), relacionada sin duda con la ‘ley de la homogeneidad’.

Con respecto a la segunda especie, en el caso concreto de *Fedro*, los resultados de las divisiones no arrojan siempre el mismo número de Ideas. La manía se divide en dos, la humana y la divina, esta última se separa en cuatro –inspiración profética, mística, poética y erótica–, y a su vez la locura erótica se parte con un solo corte, es decir, nuevamente en dos: no todo se divide por la mitad. Especificar siguiendo las “naturales articulaciones” de las cosas implica no subsumirlas a un esquema previo, sino considerar únicamente la realidad de cada una. Al igual que su doble –la ‘ley de la homogeneidad’–, la ‘ley de la especificación’ refiere a un tránsito que se aparta de lo sensible y que va desde Ideas hacia Ideas a través de Ideas, solo que, en esta segunda especie, el tránsito es descendente.

La diferencia más significativa que guarda esta caracterización del componente cognoscitivo de la dialéctica con el expuesto en el primer capítulo –la dialéctica en *República*– es que aquí se omite la Idea del Bien como principio ontológico y como final al que apunta todo el recorrido epistemológico. No encontramos referencias a la Idea del Bien por ninguna parte, pero hay en cambio una alusión concreta a los bienes: afirma Sócrates que el Amor divino –que aparece aquí como una especie del Eros, es decir, como Idea– es, de acuerdo con la palinodia, “nuestra mayor fuente de bienes [μεγίστων αἰτιον ἡμῶν ἀγαθῶν]” (266 b). Se adivina desde aquí una enigmática relación entre el Bien como causa de las cosas buenas en *República*, y el Amor ejerciendo una actividad semejante en el *Fedro*.

El verdadero retórico

Tras enumerar los lugares comunes empleados por los autores de discursos, mientras pasa lista a algunos de los sofistas de su tiempo (*Cfr.* 266 d – 267 e), Sócrates examina el poder que, aparentemente, tiene la retórica como arte de los discursos. Para ello se compara su poder con el de otras artes. En síntesis, Sócrates explica las limitaciones del retórico con un

ejercicio de imaginación. Pensemos en alguien que afirma ser médico solamente por saber los contenidos de la medicina –la aplicación a los cuerpos de tratamientos que calientan, que enfrían, así como vomitivos, purgantes, entre otros–, pero que desconoce a quiénes, cuándo y en qué medida ha de aplicar estos tratamientos: el empleo correcto de aquellos contenidos en la acción. Del mismo modo, habría que imaginar a un aspirante a poeta que ignorase cómo se han de combinar los contenidos de una tragedia –hacer palabras largas sobre asuntos menores y viceversa, hacerlas que inspiren dolor, terror, miedo–, contenidos que son lo único que conoce, pese a lo cual se jactara de ser poeta trágico. De manera semejante, habría que considerar a uno que se pretende músico solo por saber hacer que una cuerda suene más aguda o más grave. Estos tres hombres –el “médico”, el “poeta” y el “músico”– se creerían conocedores de un arte solo por tener saber de los contenidos cognoscitivos del mismo. Los verdaderos conocedores, sigue Sócrates, bien podrían replicarles: “Buen hombre, cierto que el que quiere saber de armonía precisa de eso; pero ello no impide que quien se encuentra en tu situación no entienda lo más mínimo de armonía. Porque tienes los conocimientos previos y necesarios de la armonía; pero no los que tienen que ver con la armonía misma”, o “sabes lo previo a la tragedia; pero no, lo de la tragedia misma”, y “tienes conocimientos previos de medicina; pero no, los de la medicina” (268 e – 269 a), respectivamente.

Para Platón, este mismo reparo es aplicable a los retóricos. Si los conocedores del arte, en este caso Adrasto o Pericles, se encontraran con aquellos que escriben y enseñan la retórica –enlistados en el curso del diálogo– quizá intervendrían y dirían:

Fedro y Sócrates, no hay que irritarse, sino perdonar, si algunos, por no saber dialogar, no son capaces de determinar qué es la retórica, y a causa de esa incapacidad, teniendo los conocimientos previos, pensaron, por ello, que habían descubierto la retórica misma y, enseñando estas cosas a otros, creían haberles enseñado, perfectamente, ese arte, mientras que el decir cada cosa de forma persuasiva, y el organizar el conjunto, como si fuese poco trabajo, es algo que los discípulos debían procurárselo por sí mismos cuando tuvieran que hablar (269 b – c).

Ante la pregunta de Fedro por el realmente persuasivo y retórico, sigue la alusión a Pericles, posiblemente el más perfecto, según Sócrates, en la retórica (*Cfr.* 269 e), quien habría unido a sus naturales dotes las enseñanzas de Anaxágoras: el saber retórico requiere

del conocimiento de la naturaleza, ya que no se puede comprender la naturaleza del alma desgajada de la totalidad (*Cfr.* 270 c). De esta naturaleza del alma, el verdadero retórico ha de tener un conocimiento cabal, ya que es hacia ella a lo que se dirigen sus discursos: “Puesto que el poder de las palabras se encuentra en que son capaces de guiar las almas, el que pretenda ser retórico es necesario que sepa del alma, las formas que tiene, pues tantas y tantas hay, y de tales especies, que de ahí viene el que unos sean de una manera y otros de otra” (271 c – d). Después, ha de hacer lo mismo con los discursos –dividirlos por especies– y notar cuáles son convenientes a qué especies de almas, solo tras lo cual podrá aplicarlos a los casos concretos, de modo tal que

cuando esté, pues, en posesión de todo esto, y sabiendo de la oportunidad de decir algo en tal momento, o de callárselo, del hablar breve o del provocar lástima, y de las ampulósidades y de tantas cuantas formas de discurso aprendiera, y sabiendo en qué momentos conviene o no conviene aplicarlos, entonces es cuando ha llegado a la belleza y perfección del arte, mas no antes (272 a – b).

Tras “prestarle oídos al lobo” –escuchar la defensa del retórico que consiste, básicamente, en repetir que no importa la veracidad sino la verosimilitud para conseguir la persuasión–, los dialogantes regresan al mismo punto: el que quiera convencer mediante tal verosimilitud tiene que conocer la verdad, ya que ambas son semejantes (*Cfr.* 272 c – 274 b). Por ello, se reitera “que si no se enumeran las distintas naturalezas de los oyentes, y no se es capaz de distinguir las cosas según sus especies, ni de abrazar a cada una de ellas bajo una única idea, jamás nadie será un técnico de las palabras” (273 e).

En este punto del diálogo, al introducir el mito de Theuth y Thamus, Platón realiza la crítica a la escritura¹⁴. Tras realizar dicha crítica, Sócrates voltea hacia “otro tipo de discurso, hermano legítimo de éste” (276 e), que sería su reflejo, pero que está definido por ser todo lo contrario de aquél. Platón nos dice que el poseedor de la ciencia de las cosas bellas, buenas y justas –por el tratamiento de *República* sabemos que se refiere al dialéctico– no tomará la escritura más que como entretenimiento, pues

διαλεκτικῆ, en 276 e:

mucho más excelente es ocuparse con seriedad de estas cosas, cuando alguien, haciendo uso de la dialéctica [διαλεκτικῆ τέχνη] y buscando un alma adecuada, planta y siembra palabras con fundamento, capaces de ayudarse a sí mismas y a

¹⁴ No nos ocuparemos a detalle de esta crítica, cuyo análisis demandaría un trabajo mucho más extenso. En todo caso, perfilarla es importante, dado que un aspecto de esta crítica será retomado en el último capítulo de este texto, al explicar el modo de vida filosófico.

quien las planta, y que no son estériles, sino portadoras de simientes de las que surgen otras palabras que, en otros caracteres, son canales por donde se transmite, en todo tiempo, esa semilla inmortal, que da felicidad al que la posee en el grado más alto posible para el hombre (276 e – 277 a).

He aquí el segundo empleo de la palabra ‘dialéctica’ en *Fedro*. Se le caracteriza como una técnica [τέχνη] cuyo uso permite el ejercicio del real arte de las palabras: el verdadero retórico es, necesariamente, dialéctico. Advertamos que, a diferencia de *República*, aquí no se nombra ‘ciencia’ a este saber, probablemente para mostrar más la cercanía que la distancia con el arte retórico. El sentido cognoscitivo del saber filosófico se sostiene, ya que, en último término, usar la dialéctica es, como fue explicado poco más arriba, abarcar en unidad al alma –haciendo uso de la ‘ley de la homogeneidad’–, captando lo común en lo diverso y haciendo uno lo aparentemente múltiple e, inversamente, dividirla según sus articulaciones convenientes, es decir, encontrar las especies del alma –empleando ya la ‘ley de la especificación’–, describiendo lo común a cada una de ellas. Lo mismo habría que hacer con los discursos: tomar la Idea y separarla según sus especies aplicando la dialéctica y, finalmente, asignarlos al alma que les corresponda, en lo que seguiría siendo una actividad intelectual de asociación de Ideas. Es el tránsito a través de las Ideas y de las relaciones que estas guardan entre sí, lo que permitiría al dialéctico ejecutar el verdadero arte de las palabras.

Es posible resumir las referencias explícitas a lo dialéctico en el *Fedro* de la siguiente manera: la dialéctica es una técnica que tiene a su vez una Idea, la cual consta de dos especies: una que marcha de la multiplicidad hacia la unidad de Ideas en curso ascendente –‘ley de la homogeneidad’–, y otra que transita desde lo uno hacia lo múltiple en las Ideas, dividiendo en camino descendente –‘ley de la especificación’–. El empleo de ambas especies permitiría el conocimiento de las Ideas: cuántas y cuáles son, así como las relaciones que mantienen entre sí. En este caso la relación consiste en que cada género se divide en especies complementarias, y estas, a su vez, son géneros en relación con otras especies en escala descendente. El dialéctico hace uso de este conocimiento en diversos ámbitos –naturaleza, alma, discursos– en la medida en la que le parece conveniente y, sin embargo, se nos ha dicho en el curso del diálogo, que la clave que distingue al verdadero artista es siempre esta conveniencia, que está más allá de cualquier técnica y sobre la que regresaremos en los capítulos siguientes. En todo caso, para nuestra caracterización del

elemento cognoscitivo, se puede sostener que, pese a tener un empleo práctico como retórica, la dialéctica sigue siendo en lo esencial un método o camino definitivo, el cual se puede transitar subjetivamente para engendrar en el alma un saber privado de contenido particular.

Sofista (253 d y e)

Desde el inicio del diálogo, en el *Sofista* se establece que el director del mismo, el Extranjero de Elea es “todo un filósofo” [μάλα δὲ ἄνδρα φιλόσοφον] (216 a); no en absoluto un dios, pero sí “un ser divino, pues este es el calificativo que yo otorgo a todos los filósofos” (216 b), dirá Teodoro. Con esto claro, podríamos asumir que el Extranjero es un dialéctico, es decir, un auténtico filósofo.

Lo que Sócrates pide al eleata es la definición de tres personajes: el sofista, el político, y el filósofo. Esta obra en particular se consagra a la definición del primero de ellos. Tras seis tentativas de definición, la captura, llevada a cabo en conjunto por el Extranjero y Teeteto, resulta insatisfactoria. El diálogo revela que el sofista aparenta un saber que no tiene, y que solo afirmándose en esa apariencia es como puede contradecir sobre cualquier cosa, o sobre todas las cosas. El sofista “afirma que sabe no solo decir y contradecir, sino producir y hacer, con una sola técnica [τέχνη], todas las cosas” (233 d), se trata en este sentido de un mago, un imitador, perteneciente al género de los ilusionistas (Cfr. 235 a – b). Teniéndolo ya casi capturado, habrá que atraparlo “según lo establece el procedimiento del Rey [βασιλικῶν]” (235 b), es decir, empleando el “método de quienes son capaces de perseguir de este modo, tanto en particular como en general” (235 c): dividir la técnica imitativa. Se llega al problema de la falsedad en tanto que apariencia. El Extranjero cita a Parménides (Cfr. 237 a), cuyo poema sostenía la inexistencia del no ser. Se hace necesaria entonces la investigación conjunta sobre el ser y el no ser.

En relación con el primero, la indagación, tratándose de Platón, es una problematización sobre las Ideas, dado que las Ideas son *lo que es* dentro de su filosofía. Existen los géneros contrarios de ‘movimiento’ y ‘reposo’, a los que se agrega el ‘ser’ como un tercer género. En este punto, el Extranjero establece que las cosas que son, las Ideas, bien podrían: a) no relacionarse entre sí en modo alguno, es decir, estar dispersas, desvinculadas unas de otras; b) relacionarse todas entre sí, en lo que sería una mezcla sin distinción, unidad indiferenciada; o c) estar relacionadas entre sí algunas con algunas, y algunas con todas, en una mezcla con articulaciones muy particulares. La refutación de la opción a) se basa en la imposibilidad de atribuirle existencia al movimiento, al reposo o a las propias Formas en el caso de que nada se pudiera comunicar con el género del ser;

mientras que b) se cae debido a que en caso de una mezcla total, se daría el absurdo de que el cambio se encontraría en reposo y, el reposo, en movimiento (*Cfr.* 248 a - 252 e). Ello muestra, para Platón, que la opción verdadera es c): los géneros se mezclan, pero no todos con todos –algunos podrían estar mezclados con todos, pero no todos se tocarían entre sí–. El Extranjero explica que con los géneros sucede como con las letras o con los sonidos: algunos armonizan entre sí, pero otros, no. El que sabe el modo en que se combinan unos con otros lo sabe en virtud de una técnica: la gramática para el caso de las letras, la música en lo tocante a los sonidos. (*Cfr.* 252 e – 253 b). Así, el conocedor de las mezclas adecuadas que las cosas de un ámbito específico tienen entre sí, posee una determinada ciencia [ἐπιστήμης]. Llega el momento de hablar del conocedor de las relaciones que guardan entre sí las Ideas.

διαλεκτικῆς, en 253 d:

Extranjero: ¿Y qué? Puesto que hemos admitido que también los géneros mantienen entre sí una mezcla similar, ¿no sería necesario que se abriera paso a través de los argumentos mediante una cierta ciencia [ἐπιστήμης] quien quiera mostrar correctamente qué géneros concuerdan con otros y cuáles no se aceptan entre sí, si existen algunos que se extienden a través de todos, de modo que hagan posible la mezcla, y si, por el contrario, en lo que concierne a las divisiones hay otros que son la causa de la división de los conjuntos?

Teeteto: ¿Cómo no hará falta una ciencia [ἐπιστήμης] y, por qué no, la mayor de ellas?

Extranjero: ¿Cómo la llamaremos ahora, Teeteto? ¿O acaso sin darnos cuenta hemos caído, por Zeus, en la ciencia [ἐπιστήμην] de los hombres libres, y, buscando al sofista, corremos el riesgo de haber encontrado primero al filósofo?

Teeteto: ¿Qué dices?

Extranjero: Dividir por géneros y no considerar que una misma Forma es diferente, ni que una diferente es la misma, ¿no decimos que corresponde a la ciencia dialéctica? [διαλεκτικῆς ἐπιστήμης]

Teeteto: Sí, lo decimos.

Lo que es la gramática a las letras es la música a los sonidos. De manera análoga, los géneros de *lo que es* han de tener un correlativo, es decir, un arte de la adecuada armonización entre ellos. Pero Platón, en este caso –y a diferencia de la exposición de *Fedro*–, subraya hasta en cuatro ocasiones que el saber de los géneros es una ‘ciencia’ [ἐπιστήμης], mientras que utiliza la palabra ‘técnica’ [τέχνης] en los dos casos precedentes.

Esta diferencia específica entre cualquier otro saber y la auténtica ciencia ya la advertimos en *República*, donde nuestro autor hizo hincapié en que, independientemente de las restantes características del saber dialéctico, a este y solo a este le convenía la denominación de *ἐπιστήμη*, toda vez que solo este saber llegaba al principio del todo: la Idea del Bien. Si en aquella ocasión se nos dijo que la dialéctica era la ciencia de los verdaderos filósofos, en esta se confirma, pues dar con esta ciencia –accidentalmente en la búsqueda del sofista– equivale a encontrar al hombre libre: el filósofo.

En este pasaje se señala que el objeto de la dialéctica es tanto dividir las Ideas según géneros, como no considerar diferente a una misma Forma, ni estimar como la misma a una Forma diferente. Esto significa saber agrupar en unidad lo aparentemente distinto, o sea, aplicar la ‘ley de la homogeneidad’ con rigor; y saber distinguir como múltiple lo aparentemente unitario, es decir, dividir por medio de la ‘ley de la especificación’. Pocas líneas abajo, Platón vuelve a referirse explícitamente a la dialéctica:

***διαλεκτικὸν*, en 253 e:**

Extranjero: Quien es capaz de hacer esto: distinguir una sola Forma que se extiende por completo a través de muchas, que están, cada una de ellas, separadas; y muchas, distintas las unas de las otras, rodeadas desde fuera por una sola; y una sola, pero constituida ahora en una unidad a partir de varios conjuntos; y muchas diferenciadas, separadas por completo; quien es capaz de esto, repito, sabe distinguir, respecto de los géneros, cómo algunos son capaces de comunicarse con otros, y cómo no.

Teeteto: Completamente.

Extranjero: Pero, según creo, no concederás la técnica de la dialéctica [*διαλεκτικὸν*] sino a quien filosofa pura y justamente.

Teeteto: ¿Cómo podría alguien concederla a otro?

La dialéctica es la ciencia que tiene en el alma el que sabe qué géneros se comunican entre sí y cuáles no, así como cuál o cuáles se comunica o comunican con todos haciendo posible la mezcla, así como el conocimiento de cuáles, a su vez, son los que permiten en virtud de su peculiar comunicación, las divisiones. El dialéctico es el poseedor de esta ciencia.

Nuestro pasaje previo había definido a la dialéctica como la ciencia de captar la unidad y la multiplicidad de las Ideas de forma adecuada, aplicando el ascenso y el descenso a través del ámbito inteligible. Esto que sigue parece ser la exposición en extenso,

en la que introduce una variación con respecto a las anteriores caracterizaciones de la dialéctica. Aquí han perdido peso los ascensos y descensos –‘ley de la homogeneidad’ y ‘ley de la especificación’–. Además, pese a que en el transcurso del coloquio entre el Extranjero y Teeteto la caza del sofista implica una división binaria por especies, en la que cada género se parte por la mitad para arrojar como resultado una pareja de especies, en este pasaje los géneros *de lo que es* son tres. ‘Movimiento’ y ‘reposo’ bien podrían considerarse especies del ser, pero el Extranjero ha sido muy enfático en marcar al ser como un género aparte de éstos, de modo que “cada uno de ellos es diferente de los otros dos, pero es igual a sí mismo” (254 d). Poco después se agregan, necesariamente, los géneros de ‘lo mismo’ y ‘lo diferente’, por lo que la suma total de los géneros del principio resultaría ser de cinco.

Regresando a nuestra caracterización del elemento cognoscitivo de la dialéctica, si antes esta era definida como un recorrido ascendente o descendente desde Ideas, a través de Ideas y concluyendo en Ideas, ahora la ciencia trata del modo en que estas Ideas se comunican: la relación ya no es de una subsunción simple, sino de una mezcla compleja. En último término, la dialéctica sigue tratándose del conocimiento de las Ideas y de las relaciones que éstas guardan entre sí, con independencia del tipo de relación particular del que se trate, que ha mostrado una variación en relación con *Fedro* y con *República*. Aquí, el conocimiento detallado del armonioso vínculo o comunicación entre las cosas que son, engendra el saber del dialéctico.

Político (285 d y 287 a)

Después de haber utilizado el método de la división para definir al sofista, el Extranjero, ahora junto al joven Sócrates, se dispone a dar caza al político. La investigación conjunta de los personajes es rica en elementos que conforman a la ‘ciencia’ del filósofo. Esto es así a tal grado que, en algún punto de la conversación, el eleata asegura que la búsqueda del político no se ha emprendido por el político mismo, sino “para hacernos más hábiles dialécticos en todo tipo de cuestiones” (285 d), en una de las referencias explícitas que citaremos en extenso más adelante. Para comprender la referencia a la dialéctica, dado que la obra por entero está atravesada por lecciones de método, es necesario hacer un repaso de ella.

En los primeros compases del diálogo, el Extranjero y el joven Sócrates dividen a partir de las ‘ciencias’ [ἐπιστημόνων] –ya que el político tiene una–, hasta llegar a la especie de la crianza de rebaños. En este contexto surge la primera lección de método. Como el joven Sócrates divide este género en crianza de bestias, por un lado, y de humanos, por el otro, el Extranjero lo reconviene: hay que dividir según las especies. Partir no siempre es lo mismo que especificar, ya que no toda parte separable constituye necesariamente una especie. La primera advertencia del eleata va seguida de un consejo: no realizar la división *ad hoc* para llegar más rápido a la cosa buscada; “ocurre que hilar fino no es procedimiento seguro, sino que mucho más seguro es ir cortando por mitades, ya que de ese modo tendremos mayor posibilidad de toparnos con caracteres específicos” (262 b). Tampoco es conveniente, se afirma, dividir por partes solo porque estas tengan un nombre determinado, “por el contrario, mucho mejor, sin duda, sería dividir por especies y en dos” (262 e). Pocas líneas más abajo, Platón aclara que no es que especie y parte sean diferentes; una especie es siempre una parte, pero no todas las partes de una cosa representan sus especies (Cfr. 263 b) Tenemos al momento dos consejos acerca del método dialéctico. El primero es tener cuidado de no apurar la división y cortar por partes, cuando lo debido es separar en especies. El segundo es que conviene dividir de dos en dos.

Tras la primera definición del político como el criador del rebaño humano (Cfr. 267 d – 268 d) sigue una narración que ha de iluminar en qué consiste el error de este primer intento. Se trata del mito sobre las causas y consecuencias del movimiento retrógrado del

universo, unidad que permite explicar una multiplicidad de otros mitos (*Cfr.* 269 c – 270 a). Entre las consecuencias, la más importante fue la de la inversión del tiempo. Dicha alteración ocasionaba el rejuvenecimiento de los seres vivos, que culminaba en su desaparición; esto implicaba, entre otras cosas, el resurgimiento de los muertos desde la tierra –los así llamados “hijos de la tierra” (*Cfr.* 270 d – 271 c)–. Como parte de la narración se cuenta que, antes del actual curso del mundo, ciertas divinidades cuidaban personalmente a los animales como si de sus rebaños se tratara, por lo que no había salvajismo, guerra ni discordia (*Cfr.* 271 d – 272 b). Las mentadas divinidades habrían abandonado el mundo con el cambio de revolución. El político no es un pastor de la comunidad humana porque ese nombre solo corresponde al dios que echa a andar el mundo y cuyos auxiliares eran precisamente las divinidades que cuidaban a los animales de la tierra en el ciclo anterior del mundo. Esa es una de las faltas de la primera definición.

Tras la conclusión del relato mítico, los dialogantes alcanzan una segunda caracterización del político. Se trataría no de un criador de rebaños, sino de un cuidador de la comunidad humana, cuidado que se ejercería por la propia voluntad de los sometidos a él. El Extranjero encuentra que esta caracterización es nuevamente insatisfactoria, por lo que será necesario probar ahora por medio de un modelo: el arte de tejer. La división será aplicada ahora este arte.

La dialéctica y el modelo

En el desarrollo del método de división para definir el arte de tejer, Platón critica el proceder quienes examinan las cosas sin usar las dos especies de dialéctica ya antes descritas: “Pero, puesto que la gente no suele examinar las cosas dividiéndolas por especies, reúne inmediatamente en una unidad, por considerarlas similares, cosas que son muy diferentes y, por otra parte, a propósito de otras cosas hace todo lo contrario, cuando no las divide en sus partes” (286 a). El entrenamiento dialéctico es clave para evitar dichos errores al relacionar entre sí los géneros. Enseguida se expone cuál es el procedimiento adecuado:

Lo que debe hacerse, por el contrario, una vez advertida la comunidad existente en una multiplicidad de cosas, es no darse por vencido antes de haber visto todas las diferencias que ella comporta, las diferencias, claro está, que constituyen las especies; también, por otra parte, cuando se hayan visto en una multitud de cosas las más diversas desemejanzas que hay en ellas, no habrá que ofuscarse antes de

que, cercando dentro de una única semejanza los rasgos de parentesco, se les abarque en la esencia de algún género (286 a – b).

Esta caracterización de la dialéctica recuerda la de *Fedro*, con la diferencia de que aquí se alude primero a la especie que desciende desde el género hacia las especies. El autor nos invita a no ofuscarnos y ser pacientes también en la aplicación del ascenso que reúne dos especies para constituir un género. Posteriormente, el coloquio continúa:

***διαλεκτικωτέρους*, en 285 d:**

Extranjero: Supón que alguien nos planteara la siguiente cuestión a propósito de un grupo de niños que están aprendiendo las primeras letras: cuando se le pregunte a uno de ellos cuáles son las letras que forman tal o cual nombre, ¿diremos que el propósito de tal ejercicio es que pueda resolver este único problema o, más bien, hacerlo más hábil en cuestiones de gramática, a fin de que pueda resolver todo posible problema?

Joven Sócrates: Todo posible problema, por supuesto.

Extranjero: Y a su vez, ¿por qué hemos emprendido la búsqueda sobre el político? ¿Es por el político mismo por lo que nos la hemos propuesto o, más bien, para hacernos más hábiles dialécticos [*διαλεκτικωτέρους*] en todo tipo de cuestiones?

Joven Sócrates: En todo tipo de cuestiones; eso también está claro en este caso (285 c – d).

Se traza una analogía entre un ejercicio infantil de aprendizaje de letras y la definición del político. En ambos casos, el objetivo no es la solución del problema particular, sino el desarrollo de la habilidad, gramática en un caso, dialéctica en el otro. No se dice que la caza del político emprendida por el Extranjero y el joven Sócrates sea irrelevante, sino que está subordinada al desarrollo de la facultad dialéctica. Desde esta perspectiva, todo el diálogo tendría como meta la aplicación al ejercicio dialéctico más que una captura acabada del político.

Conviene analizar la explicación inmediata posterior del extranjero. La definición del arte de tejer, por ella misma, no la hubiera consentido “ningún hombre razonable” (285 d). Sin embargo –y esto amenaza con pasar inadvertido para la mayoría–, el ejercicio tiene una utilidad. Ciertas realidades comportan símiles sensibles que ayudan a la comprensión de otra cosa, a manera de modelos. Ya previamente el Extranjero había explicado sus beneficios para el aprendizaje de cosas desconocidas a partir de cosas conocidas (*Cfr.* 277 d

– 278 e). Así, la valía de la búsqueda de la definición del arte de tejer estaría en su similitud con la Idea de la ciencia política y en el servicio que este parecido puede prestar para dar una explicación, a quien lo pida, de lo segundo por medio de lo primero. Platón desarrolla esta idea y agrega que, de “las realidades más altas y valiosas [μεγίστοις οὐσι καὶ τιμωτάτοις]” (285 e) no hay símil sensible correspondiente capaz de complacer al que pregunta. Hay aquí una clara alusión a la jerarquía de las Ideas, ya que de algunas de ellas, las “más altas y valiosas”, no hay imágenes sensibles análogas que permitan dar razón de ellas a la mayoría de los hombres. Y esta constituye la razón por la cual es de vital importancia la práctica de la dialéctica, o sea, de la unión y separación de géneros y especies: es preciso poder ofrecer una explicación de estas realidades más altas y valiosas para lo cual no hay medio sensible de apoyo.

Recordemos que la dialéctica es, según *República*, ‘ciencia’ en sentido estricto porque solo ella tiene por objeto lo que con toda propiedad es; lo que es en sí, siempre conforme a sí mismo, las Ideas. Es a estas realidades a las que se dirige el filósofo: las “más bellas e importantes [κάλλιστα ὄντα καὶ μέγιστα]” (286 a). Dado que la única vía para señalarlas es la razón por sí misma, el dialéctico debe entrenarse.

La dialéctica y el justo medio

Unos cuantos pasajes más adelante, vuelve a aparecer el término ‘dialéctica’. Lo utiliza el Extranjero con ocasión de la siguiente argumentación:

διαλεκτικωτέρους, en 287 a:

Pero claro está que no en todos los casos habrá que atenerse a ello; porque de ningún modo necesitaremos de una longitud proporcionada al placer, salvo accesoriamente. En cuanto a la búsqueda de aquello que nos hemos propuesto, el hecho de poder descubrirlo del modo más fácil y breve es algo que la razón nos aconseja tener como cosa secundaria y no principal y, por el contrario, estimar mucho más y ante todo al método mismo que nos permite dividir por especies; asimismo, cultivar también aquél discurso que, aunque sea larguísimo, vuelve a quien lo escucha más inventivo, y no afligirse en lo más mínimo por su longitud, como tampoco si fuese más breve. Agreguemos aún que a quien, en conversaciones como ésta, censura la extensión de los discursos y no admite las disgresiones en círculo, no se le debe dejar en paz sin más e inmediatamente, apenas ha censurado la extensión del discurso; debemos pensar, más bien, que es su deber demostrar que, si los discursos hubieran sido más breves, hubieran vuelto a los participantes en la conversación más hábiles dialécticos [διαλεκτικωτέρους] y más capaces para descubrir con la razón [λόγῳ] la verdad de las cosas; y que, además, no hay que hacer caso alguno de las otras censuras y encomios sobre cualquier otro asunto, ni

considerar que valga la pena escuchar tales discursos. Pero basta ya de esto, si tú compartes mi parecer (286 d – 287 a).

Para comprender el inicio de este pasaje hay que recordar la digresión realizada unas líneas atrás acerca del arte de medir. El Extranjero, tras definir el arte de tejer como “el arte de entrelazar la trama y la urdimbre” (283 b), le pregunta al joven Sócrates si no hubiera sido mejor definir, enseguida, al arte de tejer de esa manera y no mediante el largo rodeo de la división por especies. Resulta que, a quienes así les parece –que hubiera sido mejor no emprender el camino largo– están afectados de cierta enfermedad: la ignorancia acerca del exceso y el defecto en general. El arte de la medida, el que se aplica al exceso y al defecto en general, se divide en dos especies. La primera se ocupa de la relación entre la grandeza y la pequeñez: lo más grande es más grande que lo más pequeño y lo más pequeño es más pequeño que lo más grande. Se trata de una comparación, con sus opuestos, de “un número, una longitud, una profundidad, un ancho, una velocidad” (284 e). La segunda especie se ocupa de la relación de las cosas grandes o pequeñas no entre sí, sino con el “justo medio, es decir, con lo conveniente, lo oportuno, lo debido [τὸ μέτριον καὶ τὸ πρέπον καὶ τὸν καιρὸν καὶ τὸ δέον]” (284 e). Así, lo grande y pequeño se pueden medir según su recíproca relación o según su relación con el justo medio, constituyendo dos especies bien diferentes (Cfr. 284 e) la una de la otra.

El argumento platónico continúa así: si la relación de lo más grande y lo más pequeño es solo con su respectivo opuesto, y no con el justo medio, entonces no hay artes productivas. Las artes existen si y solo si alcanzan ese patrón de medida –el justo medio–, de tal modo que, si lo grande y lo pequeño solo fueran mensurables entre sí pero no con el justo medio, entonces no habría ciencia política ni político ni, en general, ninguna “ciencia [ἐπιστήμονα] relativa a las acciones” (284 c). Se concluye que, en efecto, el arte de medir se divide en dos especies: la parte que mide opuestos entre sí y la parte que mide a ambos en relación con un justo medio. De acuerdo con el Extranjero, con los discursos debemos proceder aplicando la segunda especie del arte de medir. Y el patrón referente para una medición tal no será, desde luego, el “placer [ἡδονήν], salvo accesoriamente” (286 d), sino la medida en que el discurso hubiera “vuelto a los participantes en la conversación más hábiles dialécticos y más capaces para descubrir con la razón la verdad de las cosas”. No debemos aceptar sin examen las declaraciones de quienes censuran el discurso largo o las

disgresiones circulares. Solo les daremos razón cuando demuestren que la brevedad de los discursos hubiera vuelto a los participantes de la conversación “más hábiles dialécticos”, o sea, cuando demuestren que la así llamada brevedad –la cual existe en relación con el justo medio y no solo con la extensión– se ajusta a lo conveniente. Es la verdad de las cosas, es decir, los géneros y especies de Ideas –que el dialéctico conoce por la aplicación del método–, la pauta y medida que decide sobre la virtud de un discurso. El discurso, ya sea monológico o dialógico, está sujeto a dicha verdad.

Para terminar con la caracterización de la dialéctica tal como se le representa en *Político*, acudimos a una indicación que el Extranjero realiza pocos pasajes más adelante. Al dividir por especies siempre se ha de seccionar, en la medida de lo posible, de dos en dos, o, de no ser esto posible, en el número de partes más cercano al dos. La división binaria, como hemos visto, es la preferida de Platón, aunque nuestro autor siempre considerará más importante dividir por especies que por partes. Cuando haya más de dos especies, la división ha de realizarse siguiendo las articulaciones propias de las Ideas.

En síntesis, un rasgo notable de *Político* es que en él se señala que la importancia de la conversación tiene menos que ver con el político mismo que con el entrenamiento dialéctico. En el contexto de esta práctica, Platón ofrece lecciones que alimentan nuestra caracterización del componente cognoscitivo de la dialéctica. 1) La primera es que no hay que apresurarse al dividir, ya que la prisa conduce a hacerlo según partes y no según especies. Ciertamente, toda especie es una parte, pero no toda parte constituye una especie. Se debe procurar que la división de la unidad en multiplicidad sea conforme con las Ideas. 2) La segunda es que hay ciertas realidades de las que se puede dar razón recurriendo a modelos, como el caso del pescador con caña en *Sofista* (Cfr. 218 d – e), pero que hay otras de las que no hay símil sensible adecuado para mostrarlas. Estas Ideas “más altas y valiosas” vuelven indispensable el entrenamiento dialéctico para quien quiera dar y recibir razón sobre ellas. 3) La tercera es que los discursos deben adaptarse a la medida del justo medio, tanto en su relativa brevedad como en su relativa extensión. Si un relato mítico como el del giro retrógrado del universo o una división tediosa como la del arte de tejer son necesarios para alcanzar el conocimiento de las Ideas –“alcanzar la verdad de las cosas y hacernos más hábiles dialécticos en todo tipo de cuestiones”– entonces son bienvenidos y no censurables. 4) Finalmente, una cuarta lección exhorta a hacer, siempre que sea posible,

divisiones binarias. Cuando no corresponda, entonces conviene dividir en el número de partes más cercano al dos.

Las lecciones 1 y 4 encajan dentro de lo que ya conocíamos como dialéctica, según las caracterizaciones de *República* y *Fedro*. Empero, la necesidad, por ejemplo, de un mito para el acceso a la verdad, parece exigir al dialéctico una adaptabilidad de su saber, que sería por lo tanto dinámico, orientado a otra cosa, inacabado. Del mismo modo, la importancia de un modelo –aunque pueda ciertamente tratarse de una Idea– que sirva para dar y recibir razón parece orientarse a lo que ya en *República* denominamos como un elemento práctico, dialógico, que escapa a una caracterización meramente cognoscitiva de la ciencia del filósofo.

Filebo (17 d)

En el inicio de esta obra (*Cfr.* 11 a – c) se sugiere que Filebo ha estado sosteniendo, a lo largo de su reunión con Sócrates, la tesis de que el bien [ἀγαθόν] es el placer [ἡδονήν] y lo que es conforme a ese género [γένους], mientras que éste afirma que es “la prudencia [φρονεῖν], el intelecto [νοεῖν] y el recuerdo [μεμνησθαι] y las cosas emparentadas con ellas [τὰ τούτων αἰ συγγενῆ]” (11 b) lo que mejor asegura una vida feliz. Filebo, sin embargo, se ha retirado de la discusión, quedando encargado Protarco de defender su tesis.

Antes de que cada uno proceda a mostrar que la vida feliz es la que persigue en un caso el placer y en el otro la prudencia, se establece la posibilidad de que haya un tercer estado del alma mejor que éstos. Si así resultara, entonces el primer lugar lo obtendrá este último, mientras que el segundo premio será, entre placer e intelecto, para aquél que tenga un vínculo más estrecho con el primer lugar.

Tras el acuerdo con Protarco, Sócrates sostiene que el examen del placer ha de comenzar revisando si no haría falta dividirlo por especies (*Cfr.* 12 b – 13 b), para no pasar por alto las diferencias que entre sí tienen los agrupados en común bajo el mismo nombre. Inicialmente, Protarco se resiste a esta división, pero la acepta cuando Sócrates propone dividir también el género por él defendido como el bien o el más cercano al bien: el del intelecto: “De todos modos, la paridad de tu tesis y la mía me agrada: sean múltiples y distintos los placeres, múltiples y diferentes las ciencias” (14 a).

Sócrates, quien ya ha criticado en el camino el proceder erístico (*Cfr.* 13 c-d) y a sus paradojas con respecto a la unidad y la multiplicidad en lo sensible, apunta ahora hacia los problemas serios relativos a la unidad y a la multiplicidad de lo inteligible: las paradojas acerca de las Ideas en cuanto a qué sean y a qué clase de relación tengan con lo sometido al devenir (*Cfr.* 14 c - 16 a). Estas paradojas sobre lo uno y lo múltiple en las Ideas “son causa de gran aporía cuando no son bien convenidas y de la mejor solución cuando se plantean bien” (15 c). Se agrega a continuación que los jóvenes, afectados de placer, adquieren presunción de sabiduría por el conocimiento de estas paradojas, “lanzando a aporía ante todo y sobre todo a él mismo y después a aquel con el que vaya topando” (15 e).

Ante lo dicho, Protarco pregunta por el camino mejor para no caer en tal alboroto, a lo que Sócrates contesta que se trata de un camino del que ha estado enamorado desde

siempre, que alguna vez lo ha abandonado y dejado “solo y sin salida” (16 b), camino fácil de mostrar pero difícil de seguir y al cual se le pueden atribuir todos los descubrimientos relativos a las técnicas [τέχνης]. ¿De qué camino se trata? Sócrates lo describe así:

διαλεκτικῶς, en 17 a:

Don de los dioses a los hombres, según me parece al menos, lanzado por los dioses antaño por medio de un tal Prometeo junto con un fuego muy brillante. Y los antiguos, que eran mejores que nosotros y vivían más cerca de los dioses, transmitieron esta tradición según la cual lo que en cada caso se dice que es [ὄντων], resulta de lo uno [ένος] y lo múltiple [πολλῶν] y tiene en sí por naturaleza límite [πέρας] y ausencia de límite [ἀπειρίαν]. Así pues, dado que las cosas están ordenadas de este modo, es menester que nosotros procuremos establecer en cada caso una sola forma que abarque el conjunto –hay que encontrar, en efecto, la que está presente. Y si nos hacemos con ella, que examinemos, después de esa única forma, dos, si las hay o no, o tres, o cualquier otro número, y de nuevo igualmente cada una de ellas, hasta que uno vea no solo que la unidad del principio [ἀρχὰς έν] es una y múltiple e ilimitada, sino también su número [ἀριθμὸν]. Y no aplicar la forma de lo ilimitado a la pluralidad antes de ver su número total entre lo ilimitado y la unidad, y después dejar ya ir hacia lo ilimitado cada una de las unidades de los conjuntos. Como he dicho, los dioses nos han dado así el examinar, aprender y enseñarnos unos a otros. Pero de los hombres, los que ahora son sabios [σοφοί], hacen lo uno como les sale, y lo múltiple más deprisa o más despacio de lo debido, y después de lo uno, inmediatamente las cosas ilimitadas, y se les escapan las de en medio, en las que queda demarcado el que desarrollemos nuestras conversaciones dialéctica [διαλεκτικῶς] o erísticamente (16 c – 17 a).

Ya en *Fedro*, Sócrates se había declarado amante de las separaciones y uniones que le hacían capaz de hablar y de pensar, enamoramiento que se extendía a quien podía ver lo uno y lo múltiple. Lo que en este caso se agrega son los conceptos de ‘límite’ [πέρας] e ‘ilimitado’ [ἀπειρίαν], que constituirían a todas las cosas que son. Podría uno apresurarse e identificar a la unidad con el límite y a la multiplicidad con lo ilimitado. Sin embargo, de la exposición se infiere que tanto lo uno como lo múltiple participan de lo límite y de lo ilimitado, es decir, que hay algo de ilimitado en la unidad, así como existe límite en la multiplicidad.

El que quiera investigar lo que es, asegura Sócrates, ha de encontrar la Forma que abarque el conjunto, esto es, encontrar lo común en lo diverso. Esta caracterización del elemento cognoscitivo de la dialéctica añade la necesidad de continuar el examen de la multiplicidad para conocer si la unidad de lo diverso se da en virtud de un solo género o si acaso no hay más Formas en la unidad del principio. Cualquiera que sea el principio al que remita la multiplicidad, hay que encontrar la Idea o la multiplicidad de Ideas en él presente.

La alusión al “principio” [ἀρχὴς] de las cosas que son [ὄντων] así como el tema del coloquio –el bien– nos remiten a *República*, donde estas dos ideas estaban fuertemente encadenadas, ya que el Bien era el principio de todas las cosas, tanto del mundo sensible como del inteligible. Pero no solo eso: Platón parece montar en *Filebo* una atmósfera decididamente semejante. Recordemos que, en *República*, Sócrates asiste a casa de Céfalo –el lugar en el que se desarrollará casi la totalidad del diálogo– bajo cierta coacción: Polemarco, adivinando que Sócrates regresaría a Atenas, le dice: “¿Y bien no ves cuántos somos nosotros? [...] En tal caso, o bien os volvéis más fuertes que nosotros, o bien permaneceréis aquí” (327 c). Cuando Sócrates sugiere la posibilidad de persuadirlos para dejarlo ir, Polemarco responde “¿Y podrías convencerlos si no os escuchamos? [...] Entonces haceos a la idea de que no os escuchamos” (327 c). En este sentido, Szlezák ha observado, a partir de este inicio y de las continuas repeticiones del motivo en el diálogo, que todo *República* ha de leerse tomando como clave este juego de fuerzas en el que Sócrates, aparentemente, es el coaccionado. Para Szlezák, empero, el dialéctico resultaría el vencedor en esta competición, logrando retirarse y marchar a casa tras reservarse para sí ciertos contenidos filosóficos –que aparecerían en la obra platónica en mayor o menor medida según la preparación de los interlocutores¹⁵–. Por otra parte, en *Filebo* nos enteramos, con el transcurrir del diálogo, de que Sócrates se encuentra en una reunión con varios hombres –jóvenes todos ellos– (Cfr. 16 a) en la que se ha ofrecido a definir cuál de los bienes humanos es el mejor (Cfr. 19 c). El mismo Sócrates, como en *República*, invita a recordar algo ya dicho y alude a valores residentes en la memoria del escucha. Hasta hay una amenaza “con no dejarte volver a casa hasta que, una vez analizadas y definidas, se alcanzara una noción suficiente” (19 e). Protarco en *Filebo*, así como Polemarco en *República*, advierte que “ninguno de nosotros va a dejar que te marches antes de que lleves al final la discusión de estas cosas” (23 b). Si se conceden todos estos paralelismos como no arbitrarios, podemos relacionar los discursos sobre el bien en ambos lugares. En *República*, el objeto de la dialéctica era la Idea del Bien como principio del todo. De acuerdo con la caracterización de la dialéctica en *Filebo*, la unidad del principio, a saber, el Bien mismo, tiene límite e ilimitado, contiene en sí una multiplicidad. El Bien podría ser una mezcla de Ideas. Del mismo modo como se ha de apreciar el número en el principio –

¹⁵ J. Szlezák, *Leer a Platón*, p. 33-34 y 127-128.

las Ideas presentes–, la Forma de lo ilimitado no ha de aplicarse inmediatamente a la multiplicidad residente en el principio, sino que se ha de ver el número –la cantidad de Formas– que median entre ambos.

El camino del que Sócrates está enamorado es un regalo divino. Empero, los “sabios” [σοφοὶ] no lo siguen, ora apurando lo uno, ora precipitándose hacia lo ilimitado, escapándoseles las cosas de en medio, o sea, las especies: su cantidad entre lo uno y lo ilimitado. La captación de este número es el fundamento para que una conversación sea “dialéctica” [διαλεκτικῶς], y no “erística” [ἐριστικῶς]. La dialéctica no sería, según la interpretación que se limita a su componente cognoscitivo, un modo de dialogar, sino la base que decide la manera en que la conversación se llevará a cabo. Sin embargo, el nombre ‘dialéctico’ es dado a una forma de discutir, lo cual nos recuerda al elemento dialógico señalado en *República*, sobre el que volveremos.

Recapitulando, la definición de la dialéctica en esta obra subraya algo muy importante, y es que la unidad del principio, la Idea del Bien, es una y múltiple –algo que no se explicaba en las caracterizaciones anteriores–, y que el tránsito a través del mundo inteligible ha de poner atención en el número al interior de los géneros, tanto en el principio como en cada nivel descendente o ascendente según sea el caso. Esta caracterización se distancia, en este sentido, aunque sin entrar en contradicción, de la de *Fedro*, y, sobre todo, de *Político*, en la que se aconsejaba dividir a la mitad siempre que fuera posible. Asimismo, se acerca a *Sofista* dado que, en aquél diálogo, *lo que es* estaba compuesto de una multiplicidad de géneros. Se trataba de cinco en total: movimiento, reposo, ser, lo mismo y lo diferente (*vid. supra*). Como por ninguna parte se aludía a la Idea del Bien, identificar a los géneros del ser con la Idea del Bien resultaba muy aventurado. Esto ha cambiado en *Filebo*, con sus insistentes semejanzas con *República*. Aquí, los géneros del principio se hacen explícitos más adelante y son cuatro en total: ‘ilimitado’ [ἄπειρον], ‘límite’ [πέρας], el compuesto por ambos, denominado ‘mixto’ [συνμισγόμενον] y la ‘causa’ [αἰτίαν] (*Cfr.* 23 c – d).

En todo caso, para efectos de nuestro trabajo, es importante advertir que esta nueva exposición del saber del filósofo se mantiene en comunidad con lo que hemos denominado la ‘parte cognoscitiva’ de la dialéctica, por cuanto refiere a una actividad intelectual que se

ejercita en privado y alcanza una meta fija, si bien las descripciones del camino y de la meta han variado en las obras hasta ahora analizadas.

III. LOS COMPONENTES DIALÓGICO, FILIAL, ERÓTICO, PRÁCTICO, POLÍTICO Y PIADOSO DE LA DIALÉCTICA

El capítulo precedente nos permitió trazar las características de la dialéctica según una dimensión estrictamente cognoscitiva. Este apartado, en cambio, se propone evidenciar la realidad de otros elementos que forman parte del saber filosófico y que fueron dejados de lado en el capítulo anterior, dado que hacerlo era plausible según lo que asimilamos como la interpretación dominante de Platón. Se trata de los componentes dialógicos, filiales, eróticos, prácticos, políticos y piadosos de la dialéctica. Componentes que ya no sería apropiado apartar en los pasajes que estudiaremos en este capítulo, según veremos. Inicialmente, nuestra lectura no pretende colocar estos elementos en el mismo rango que aquel elemento cognoscitivo, sino simplemente señalarlos como necesarios para una comprensión integral del ejercicio filosófico platónico. No se trataría de elementos contradictorios, sino complementarios. Al descomponer a lo dialéctico, hablamos por separado de partes de una y la misma cosa.

Los elementos que nos ocuparán sacan al dialéctico del plano estrictamente inteligible para vincularlo con el devenir del tiempo y el espacio. En este sentido, el dialéctico se mostrará como orientado hacia alguna actividad relativa a la comunidad, figurándose un elemento práctico-político. Esta tendencia a relacionarse con los otros está presente también en el elemento dialógico, por la capital importancia que tienen el preguntar y el responder en la ciencia del filósofo. Por este contacto con los otros, hacia quienes tiende de una determinada manera hablamos de un componente erótico. Y este erotismo *sui generis* platónico nos conducirá a la parte piadosa, según la cual la dialéctica, con toda su carga inteligible absolutamente incuestionable, se expresa de manera necesaria en un modo de vida.

Manteniendo nuestra metodología, no hemos sacamos esta postura de otro lugar que no sea de los propios *Diálogos* platónicos y, concretamente, del total de referencias puntuales y explícitas a lo dialéctico en la obra completa considerada auténtica. En este tercer capítulo, nos ocuparemos de *Eutidemo*, *Menón* y *Crátilo*, detallando las caracterizaciones de la dialéctica que escapan a la interpretación que se limita al componente cognoscitivo. Como en el primer capítulo, el pasaje irá precedido de un

contexto que nos permita su comprensión y un análisis del fragmento específico, desde el cual buscaremos derivar los rasgos de estos nuevos elementos de la dialéctica

Si alcanzamos nuestro objetivo, habremos mostrado la realidad de los mentados componentes, para finalmente regresar a los pasajes expuestos en el capítulo segundo, y poder hacer una lectura más enriquecedora del saber del filósofo en Platón en esas obras.

Eutidemo (290 c)

Sócrates exhorta a los hermanos Eutidemo y Dionisodoro a realizar una demostración de su saber. Ellos aseguran que su arte no es ya ni la estrategia bélica ni la retórica –que es lo que antes enseñaban, de acuerdo con Sócrates–, los cuales siguen practicando solo como pasatiempos; ahora su saber ha cambiado: “La virtud [ἀρετήν], Sócrates –contestó–; nosotros nos consideramos capaces de enseñarla mejor y más rápidamente que nadie” (273 d). Para la exhibición, Sócrates propone que el aprendiz sea un distinguido joven entre los varios que rodean la escena: el bello Clinias (Cfr. 275 a – b).

Iniciada la demostración, pronto salta a la vista que los sofistas interrogan a Clinias con la mera intención de refutarlo: “Te advierto, Sócrates, que tanto si contesta de una manera como de otra, el joven será refutado” (275 e), susurra Dionisodoro durante la primera pregunta de su hermano. Cuando Clinias ya ha sido refutado dos veces, Sócrates interviene para explicar al joven, no sin altas dosis de ironía, que lo que están haciendo Eutidemo y Dionisodoro es comparable con una ceremonia iniciática en la que los coribantes bailan alrededor del aspirante (Cfr. 277 d – e). Se trataría del preámbulo de una iniciación sofística en cuya primera etapa “es menester que aprendas el uso correcto de los nombres” (277 e). En efecto, según Sócrates, Eutidemo y Dionisodoro están mostrándole a Clinias que “un mismo nombre [ὄνομα] se aplica a personas que se encuentran en situaciones opuestas, es decir al que sabe y al que no [τῷ τε εἰδότει καὶ ἐπὶ τῷ μὴ]” (278 a), y esa ha sido la clave de las refutaciones. Pero Sócrates agrega que “semejantes enseñanzas no son, sin embargo, más que un juego –y justamente por eso digo que se divierten contigo–; y lo llamo ‘juego’, porque si uno aprendiese muchas sutilezas de esa índole, o tal vez todas, no por ello sabría más acerca de cómo son realmente las cosas, sino que solo sería capaz de divertirse con la gente a propósito de los diferentes significados de los nombres” (278 b).

Recordemos la lectura que hicimos de *Filebo*, según la cuál los muy jóvenes se maravillan de las paradojas relativas a lo uno y lo múltiple y gozan –hay en ello un placer– poniendo en aporía a cualquiera que se preste a escucharles. En *República* VII, Platón desarrolla ampliamente la idea del peligro que comporta el *διαλέγεσθαι* cuando se tiene acceso a ello demasiado joven. Sócrates le dice a Glaucón que este hablar dialéctico

representa un riesgo considerable: “¿No te percatas de cuán grande llega a ser el mal relativo a la dialéctica en la actualidad?” (537 e) [reiteramos que el término empleado es *διαλέγεσθαι*, que se puede traducir más estrictamente como ‘modo dialógico’ que como ‘dialéctica’]. Para exponer semejante peligro, Platón recurre a una comparación. Imaginemos a un hijo putativo que vive con sus falsos padres, además de entre lujos y aduladores. El hijo obedecerá y respetará a sus padres mientras crea que son sus reales progenitores. Pero, si se le cuestiona hasta hacerle ver que no es realmente hijo de los que creía sus padres, y no pudiendo hallar a los verdaderos, su estima por aquellos falsos padres –calcula Sócrates– decrecerá. En consecuencia, se entregará cada vez más a los aduladores. Algo análogo puede decirse que les sucede a los hombres, si son aún demasiado jóvenes, al encarar este método. Ellos aprenden desde niños a creer en las cosas justas y honorables que les enseña la moralidad, la norma –que viene a ser como los padres no verdaderos del ejemplo del hijo putativo–, y es gracias a esa norma que, cuando son razonables, los hombres evitan caer en prácticas portadoras de placeres, los aduladores del alma:

Pues bien; si a un hombre en tal situación se le formula la pregunta ‘¿qué es lo honorable?’, y al responder aquél lo que ha oído del legislador se le refuta, repitiéndose una y mil veces la refutación, hasta que se le lleva a la opinión de que eso no era más honorable que deshonorable, y del mismo modo con lo justo, lo bueno y con las cosas por las cuales tiene más estima, ¿qué es lo que piensas que, después de esto, hará en lo concerniente a la reverencia y sumisión respecto de ellas? (538 d – e).

El resultado de toda esta situación es evidente: si este hombre es refutado, pero no alcanza a conocer la verdadera justicia, el verdadero bien, o sea, las Ideas –que son los reales progenitores de la analogía del hijo putativo– terminará por descreer de aquellas normas que guiaban rectamente su conducta y, escéptico como se ha vuelto por no haber visto las cosas que son en sí, dejará libre el camino hacia su alma para el paso de los placeres aduladores. Es por esto que “hay que tomar todo tipo de precauciones al abordar la dialéctica [*διαλέγεσθαι*]” (539 a). En principio, el término *διαλέγεσθαι*, no nos sirve para nuestra caracterización estricta de ‘dialéctica’, ya que hacerlo participar de nuestra definición implicaría una petición de principio, entendiendo su significado claramente dialógico. Si hemos traído esta reflexión a cuentas es para advertir esta nueva indicación platónica hacia la relación entre la refutación y el placer, que nos ha llevado a este pasaje. En todo caso, más adelante mostraremos que este *διαλέγεσθαι* no es plenamente

identificable con la ‘dialéctica’, pues esta última sería, en todo caso, una especie de la primera.

Regresando a nuestro texto, Sócrates solicita a los sofistas aplicarse a la parte seria de su sabiduría –asegurando irónicamente que existe–, no sin antes poner el ejemplo de cómo es que espera que se ejecute una exhortación a la filosofía (Cfr. 278 c – e). Procede por medio de preguntas y respuestas a indagar junto con Clinias qué es lo que brinda la dicha a los hombres. Se trataría de la posesión de bienes, entre los cuáles estaría la sabiduría [σοφίαν] (Cfr. 279 c). Cuando se preguntan si al listado de bienes hay que agregar el éxito, acuerdan, tras examinarlo, que es innecesario, pues ya han colocado entre ellos al saber, y la sabiduría, de acuerdo con la argumentación socrática, siempre proporciona el éxito. En resumen, afirma que “quien dispone del saber [σοφίαν] no necesita por añadidura el éxito” (280 b).

La mera posesión de bienes no trae consigo la felicidad. Para ella es necesario el empleo de esos bienes. Y ni siquiera se trata de usarlos, sino de hacerlo correctamente: el uso incorrecto de los bienes genera daño de modo tal que sería incluso mejor no poseerlos o no usarlos, si se les va a emplear incorrectamente. De acuerdo con Sócrates, sobre la utilidad de estos bienes “era el conocimiento [ἐπιστήμη] lo que llevaba a su recto uso y dirigía convenientemente a la acción” (281 a – b). En conclusión, es el conocimiento [ἐπιστήμη] el que aporta tanto el éxito en las empresas como el buen uso de las posesiones:

Mas, ¡por Zeus! –dije–, ¿tienen alguna utilidad los demás bienes sin la ayuda del discernimiento y del saber [φρονήσεως καὶ σοφίας]? ¿Sacaría acaso provecho un hombre poseyendo y haciendo muchas cosas sin tener cabeza o más le valdría poseer poco y hacer poco (teniendo cabeza) [νοῦν μὴ ἔχων, ἢ μᾶλλον ὀλίγα νοῦν ἔχων]? Fíjate: haciendo menos, ¿no se equivocaría menos?; equivocándose menos, ¿no haría menos mal?; haciendo menos mal, ¿no sería menos infeliz? (281 b – c).

En este pasaje, al conocimiento buscado, que acarrea consigo tanto el éxito en las empresas como el uso correcto de los bienes –es decir, el que brinda felicidad a los hombres–, recibe el nombre de ‘ciencia’ [ἐπιστήμη], cuya posesión es ‘sabiduría’ [σοφία]. A este saber se le compara con “tener cabeza” [νοῦν ἔχων], lo cual hemos de tener presente en el pasaje referente a lo dialéctico. Recordemos, a su vez, que, en *República*, Platón llama ‘ciencia’ al saber dialéctico y solo al saber dialéctico.

Sócrates ha establecido que la felicidad es la posesión de la sabiduría que trae aparejados tanto el éxito como el correcto uso de las posesiones, ya que se ha revelado que

dicho saber es, en sentido estricto, el único bien, y, su ignorancia, el único mal. “Es necesario, consiguientemente, según parece, que cada hombre se disponga por todos sus medios a lograr esto: el mayor saber posible” [ὅπως ὡς σοφώτατος ἔσται] (282 a), a ser lo más sabio posible, a obtener la mayor sabiduría. De esta mayor sabiduría posible habrá que buscar maestros por todos los medios, aunque Sócrates mantiene la duda: “en el caso de que el saber pueda ser enseñable y no se dé espontáneamente en los hombres, cosa que, en efecto, no ha sido aún discutida por nosotros ni hemos arribado acerca de ella, tú y yo, a ninguna conclusión” (282 b). Como enseguida Clinias afirma que, según su parecer, el saber es enseñable, Sócrates da por concluida su exhibición de cómo ha de ejecutarse un discurso de exhortación a la filosofía y solicita a los sofistas que continúen.

Eutidemo y Dionisodoro vuelven a la carga, ocupándose solamente de refutar a los interlocutores, que son, en este caso Ctesipo y Sócrates (*Cfr.* 283 b – 288 b). Este último, en consecuencia, retoma el mando de la conversación, preguntando a Clinias desde el punto en el cual habían quedado en su coloquio previo, es decir, ignorando en su enseñanza a Clinias lo dicho por los hermanos. Se trataba, recordemos, de investigar cuál es ese mayor saber posible: “Necesitamos, por tanto, mi querido jovencito –dije–, un conocimiento [ἐπιστήμη] en el que estén reunidos, a la vez, tanto el producir [ποιεῖν] como el saber usar [ἐπίστασθαι χρῆσθαι] eso que se produce” (289 b). Ni la fabricación y uso de liras, ni de las flautas, ni de los discursos resultan ser ese saber buscado. Tampoco lo es la estrategia –y notemos que, con la retórica y el arte bélico, de paso han quedado descartadas las anteriores ocupaciones de los “pancracistas [παγκρατιασταί]” (271 c) Eutidemo y Dionisodoro–, ya que ésta es el arte de cazar hombres. Clinias afirma que

διαλεκτικοῖς, en 290 c

Ninguna de las artes relativas a la caza –respondió– va más allá de cazar o capturar, y una vez que la gente ha capturado lo que era objeto de su caza, no sabe qué uso hacer de él. Tanto es así que los cazadores y pescadores entregan sus presas a los cocineros y, a su vez, los geómetras, astrónomos y maestros de cálculo –pues también ellos son cazadores, ya que, en efecto, no producen sus figuras, sino que se limitan a encontrar las que existen–, como tampoco saben qué uso hacer de ellas, sino solo cazarlas, entregan lo que han hallado a los dialécticos [διαλεκτικοῖς] para que lo utilicen. Por lo menos, así proceden quienes, de entre estos últimos, no han perdido por completo la cabeza [ἀνόητοί εἰσιν] (290 b – c).

Lo primero que habría que notar es que aquí se caracteriza al dialéctico, es decir, a quien tiene el saber del filósofo. El dialéctico se nos presenta no como un individuo aislado sino

como un hombre en interacción con otros hombres. Se trata de los conocedores de determinadas artes: geometría, astronomía y cálculo. Recordemos que en *República*, estos tres saberes, junto con la estereometría, conformaban el preludio de la dialéctica en el programa de estudios del filósofo. Platón subrayaba en aquella obra la diferencia específica de la dialéctica respecto a las otras artes, que se caracterizaban por basarse en hipótesis que no eran tomadas como supuestos sino como principios de sus demostraciones, y por no engendrar en el alma ‘ciencia’ en sentido estricto, sino ‘pensamiento discursivo’. En las letras de *Eutidemo*, nuestro autor echa una luz sobre dos nuevas distinciones.

Geómetras, astrónomos y maestros de cálculo –los expertos en las artes preliminares al estudio de la dialéctica– no solo no saben qué uso darle a sus objetos, sino que ni siquiera los producen ellos mismos: “en efecto, no producen [οὐ γὰρ ποιοῦσι] sus figuras, sino que se limitan a encontrar las que existen”. Los dialécticos, es decir, los conocedores del Bien según *República*, son opuestos en ambos sentidos: producen su objeto, y saben del uso adecuado de los bienes cazados por aquellos.

Poco más arriba citamos un pasaje de la primera exhortación socrática en el que a ese saber buscado –el que desde el buen uso de los bienes conduce al éxito y a la felicidad– se le comparó con “tener cabeza” [νοῦν ἔχων]. Platón, al referirse explícitamente al dialéctico, agrega que los técnicos que les entregan sus objetos para darles buen uso son los que “no han perdido por completo la cabeza [ἀνόητοί εἰσιν]. Este pasaje, en el que se alude a una falta de *nous*, es traducido por Mársico e Inverso como: “cuantos de ellos no son completamente insensatos”. En 281 b – c, el tener *nous*, o “cabeza” según la traducción de Olivieri, o “conciencia”, en la de Mársico e Inverso, estaba relacionado con el “discernimiento y el saber” [φρονήσεως καὶ σοφίας], sabiduría que remitía a ese ‘mayor saber posible’ que aportaba la dicha y había que buscar a toda costa. Mediante el uso del mismo término *nous* en ambos lugares, Platón nos invita a relacionar los pasajes al interior de *Eutidemo* y obtener la consecuencia de que se pueden tener todos los conocimientos de las artes preliminares y ser, a pesar de ello, un completo “insensato” o “sin cabeza”, carecer de esa mayor sabiduría posible [ὅπως ὡς σοφώτατος ἔσται]. Tener cabeza, en cambio, era tener ese saber del correcto uso de los bienes que Sócrates y Clinias han estado buscando. El saber del dialéctico sería el saber buscado en todo el diálogo, lectura que se refuerza si

recordamos que al conocimiento buscado se le ha denominado, al igual que a la dialéctica en *República*, *episteme*.

A esta interpretación, que podría parecer precipitada, especialmente considerando que es el joven Clinias quien da lugar a ella con su intervención, puede contribuir la reacción de Critón, el personaje a quien Sócrates está narrando el encuentro con los erísticos en el Liceo. Al escuchar de boca de Sócrates el relato, Critón queda absorto con la respuesta de Clinias –la que estamos comentando–: “¿Qué estás diciendo, Sócrates? ¿Ese joven habló así?”, e incrédulo, continúa: “si verdaderamente pronunció esas palabras, no tiene él necesidad para su educación ni de Eutidemo ni de ningún otro”. Con respecto a estas palabras, notemos el nada menor añadido de “ni de ningún otro”: ya en el diálogo se dijo que el saber es enseñable, y ahora se afirma que Clinias –si dijo lo que dijo acerca del dialéctico– no necesita educación de nadie, Sócrates incluido; recordemos que Clinias y Sócrates están a la caza del “mayor saber posible”. Esto se puede interpretar así: si Clinias dijo lo que dijo, ya sabe que es la dialéctica ese conocimiento que han estado buscando. En todo caso, Sócrates responde que no está seguro de que haya sido Clinias quien pronunciara aquellas palabras, pero está convencido de haberlas escuchado, aunque acaso hayan sido una revelación divina: “¿Habría sido, mi bienaventurado Critón, algún ser superior [δαμόνιε], allí presente, quien las pronunció? Porque, en efecto, yo las escuché... estoy seguro”. Admirado, Critón sentencia “Sí, ¡por Zeus!, Sócrates, creo que pudo haber sido alguno de los seres superiores... ¡y muy superior!” (290 e – 291 a).

La intervención de Critón y su incredulidad ante el relato de Sócrates, según el cual fue el joven Clinias quien dijo tales cosas, así como su afirmación de que si alguien pronunció esas palabras, no necesita instrucción ni de Eutidemo ni de ningún otro, podrían indicar que la verdad expresada en este pasaje es de otro lugar, o sea, no correspondiente con el resto de la narración. En este sentido, las consecuencias de la inspirada expresión atribuida a Clinias no serían desarrolladas en este diálogo en particular. Esta tesis cuenta entre sus defensores a Szlezák, quien sostiene que la interrupción del diálogo narrado es una de las técnicas dramáticas de Platón que tiene precisamente la función de señalar hacia algunas tesis no desarrolladas en el diálogo en cuestión. Pone como ejemplo precisamente a

Eutidemo y su alusión a *República*, dada por la afirmación de Clinias y reforzada por la intervención de Critón en el monólogo socrático¹⁶.

Teniendo como referencia esta alusión intencionada a *República*, y si se concede que el conocimiento buscado en *Eutidemo* es precisamente la dialéctica traída a cuento por Clinias, estamos en posición de agregar otras dos diferencias entre las artes preliminares y la ciencia del filósofo.

Ya habíamos vislumbrado que aquellas artes no saben el adecuado uso de sus objetos, mientras que la dialéctica sí. Ahora, según se desprende del diálogo, de nada valen los bienes cuando no se les da un buen uso. Recordemos que los saberes habían sido incluidos entre los bienes, y que el saber sobre el uso de los bienes era el único verdadero bien, y su ignorancia, el único mal en sentido estricto. De acuerdo con aquella argumentación, es preferible no poseer tantos bienes, tantos saberes particulares –ya que son aptos para hacer el mal y causar desgracia– en donde falta el saber del Bien. Así, de la declaración de Clinias se infiere una diferencia clave: las artes preliminares no constituyen, con toda propiedad, un verdadero bien, por lo tanto, sería preferible no poseer los conocimientos del aritmético, del geómetra, del estereómetra y del astrónomo si al final del camino no se va a alcanzar la meta del estudio superior.

Una segunda diferencia entre ambas especies de inteligencia es que las artes preliminares no son productoras de sus figuras “se limitan a encontrar las que existen”, mientras que la dialéctica es ese ‘mayor saber posible’ necesario en aras de una vida feliz, saber que, recordemos, era un conocimiento [ἐπιστήμη] en el que se reunían el producir [ποιεῖν] y el saber usar [ἐπίστασθαι χρῆσθαι] lo producido (*Cfr.* 289 b): la dialéctica produce su objeto.

¹⁶ “Para poner de relieve la importancia de que la matemática está subordinada a la dialéctica interrumpe ahora Platón el diálogo narrado y hace preguntar a Critón si verdaderamente el joven Clinias ha dicho algo tan sensato, y si lo dijo entonces no necesita ya de más enseñanza humana (290 e). Para sorpresa nuestra, Sócrates no quiere salir garante de que fuera Clinias quien lo dijera, aludiendo a que también hubiera podido ser Ctesipo, y cuando Critón tampoco está dispuesto a aceptárselo, manifiesta la suposición de que hubiera aportado ese conocimiento «un ser superior» que estaba precisamente presente (291 a 4). No necesitamos andar adivinando de qué voz se puede haber servido el dios desconocido. Está claro que con la dialéctica se toca el ámbito de «lo superior», de la filosofía «divina». Así pues, Platón no confía en la comprensibilidad de la pura alusión para el entendimiento de su teoría de la ciencia, sino que añade como complemento el medio dramático mucho más claro de la interrupción del diálogo narrado para clarificar al lector sobre el hecho de que detrás del diálogo hay una riqueza filosófica no explicitada que se comporta con lo explícitamente tratado como el reino de lo divino con el de lo humano” J. Szlezák, *op. cit.* p. 128- 129.

La dialéctica, entendida en estos pasajes a la manera de *República*, tiene objetos de otro orden que los que tienen las artes preliminares. En ese sentido, su objeto no podría ser matemático. La característica en *República* del ‘pensamiento discursivo’ era partir de lo sensible como si fuera imagen, y, en ese sentido, sus objetos estaban condicionados por el devenir (*Cfr.* 510 b). Yendo más allá, uno tendría que preguntarse, aquí, por la diferencia entre la adquisición de objetos que emprenden las artes preliminares y la producción que corresponde solo a la ciencia dialéctica. Para intentar entender a qué se refiere Platón, podemos acudir a algunos pasajes de otros escritos suyos.

Al inicio de *Sofista*, todas las técnicas se dividen en dos Formas: la productiva y la adquisitiva. Respecto a la primera, se dice: “La agricultura y todo lo que tiene que ver con el cuidado de los cuerpos mortales, así como lo que se refiere a las cosas compuestas y fabricadas –que denominamos manufacturas–, y, finalmente, también la imitación” (219 a – b). No es del todo plausible que la dialéctica se ocupe del cuidado de los cuerpos. Nos queda la alternativa: que el objeto de la dialéctica sea una cosa compuesta. Ya habíamos visto, leyendo *Filebo*, que la idea del Bien podría ser mezclada, pero es claro que, cuando aquí Platón alude a las cosas compuestas y fabricadas, se refiere a una sección de aquello que en *Filebo* pertenecía al género mixto. Más adelante, en el propio *Sofista*, el Extranjero sostiene que el personaje buscado promete producirlo todo mediante una sola técnica, pero esta producción es ilusoria (*Cfr.* 233 d – 235 a); por lo tanto, esta tampoco sería una buena solución para nuestra cuestión.

El sentido de esta producción del objeto propia de la dialéctica –al menos en comparación con los demás estudios filosóficos– puede iluminarse acudiendo a la *Carta VII*. En ella, Platón explica que al saber filosófico –que, de acuerdo con *República*, es la dialéctica– no se le puede exigir la misma precisión que a los de las otras artes, debido a la naturaleza de su objeto. Este, a diferencia de aquellos, no se presenta fácilmente, “sino que después de una larga convivencia con el problema y después de haber intimado con él, de repente, como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece ya espontáneamente” (341 c). Hay aquí un par de ideas clave: además de la ya conocida diferencia específica del saber filosófico respecto de los otros, la comparación con la chispa que enciende repentinamente ilustra el carácter inapresable de dicho saber, lo cual alimenta nuestra tesis de que la dialéctica está lejos de encontrar su fin en un conocimiento de

contenido determinado, traducible a términos proposicionales en última instancia. Más adelante, en la misma epístola, Platón hace un señalamiento digno de mención. Hay cinco elementos del conocimiento: nombre [ὄνομα], definición [λόγος], imagen [εἶδωλον], conocimiento [ἐπιστήμη] y la cosa en sí misma, cognoscible y real [ὁ δὴ γνωστόν τε καὶ ἀληθῶς ἐστὶν ὄν] (Cfr. 342 a – c). Platón refiere que, de los cuatro primeros elementos, es posible preguntar y responder, pero que sobre el quinto es difícil una definición clara, “sin embargo, a fuerza de manejarlos todos [los cuatro primeros elementos], subiendo y bajando del uno al otro, a base de un gran esfuerzo se consigue crear el conocimiento [ἐπιστήμην] cuando tanto el objeto como el espíritu están bien constituidos” (343 e). Martínez García traduce: “hace nacer con un gran esfuerzo el conocimiento”¹⁷. El saber filosófico, el saber de las Ideas, es creado probablemente en este sentido: nace a fuerza de trabajar larga y esforzadamente con los primeros cuatro elementos. Platón no estaría diciendo que la existencia de las Ideas depende del humano que conoce –en los pasajes de la *Carta VII* llama al quinto elemento “el objeto en sí, cognoscible y real [τιθέναι δεῖ ὁ δὴ γνωστόν τε καὶ ἀληθῶς ἐστὶν ὄν]” (342 b)–, sino que la creatividad significa alcanzarlo partir de un gran esfuerzo. Quien quisiera conocer las Ideas tendría forzosamente que recorrer este largo camino hasta que la verdad surja en su alma, surgimiento que ni siquiera podría garantizarse. No podría simplemente adquirir un objeto de saber ya constituido, como en el caso de quien quisiera hacerse experto en las artes preliminares. Adelantaremos en todo caso que en la *Carta VII*, Platón señala que este esfuerzo no es sentido como una carga para el verdadero filósofo: “si el oyente es un verdadero filósofo, apto para esta ciencia y digno de ella porque tiene una naturaleza divina, el camino que se la he enseñado le parece maravilloso, piensa que debe emprenderlo inmediatamente y que no merece la pena vivir de otra manera” (340 c). Hacia este impulso filosófico nos dirigiremos al analizar *Cratilo*.

Esta es una primera tentativa por entender a qué se refiere Platón cuando sostiene que el saber dialéctico engendra su objeto. Regresando al pasaje que nos ocupa, si ligamos estrictamente *Eutidemo* con *República*, entonces la Idea del Bien no se encuentra como algo dado, sino que se produce. Es importante subrayar que no conviene interpretar que el dialéctico *inventa* la realidad de su objeto. Dado que las Ideas son *lo que es*, las cosas en sí mismas y lo más real que hay, entonces la hipótesis de que su existencia objetiva dependa

¹⁷ Trad. Martínez García, en *Protagoras / Gorgias / Carta VII*, ed. Alianza Editorial.

del hombre tiene que sonar poco plausible a nuestros oídos. En este sentido, *Eutidemo* no se refiere al dialéctico como al creador de las cosas en sí mismas. Mucho más consecuente es la sugerencia de que el objeto de la dialéctica en *Eutidemo* implica una producción, es decir, una modificación de la realidad sensible, eso sí, a partir de la inteligible. Porque esta producción es al mismo tiempo un uso adecuado. Cuando Platón dice aquí que la dialéctica produce su objeto se refiere a *lo bueno*, antes que a la Idea del Bien.

Recapitulando, la caracterización de la dialéctica de *Eutidemo* coloca sobre la mesa elementos nuevos con respecto a la marcha a través del mundo inteligible de la que hablamos en el capítulo segundo. De lo expuesto se sigue que la dialéctica no solo se ejerce en contacto con otros, sino que tiene además un uso concreto, es decir, implica una práctica en el plano sensible, lo cual no es atrapado por el componente cognoscitiva por sí mismo. Ciertamente, según el comentario que hicimos de *Fedro*, la dialéctica tenía una aplicación en el plano sensible: la elaboración de discursos, posible al aplicar el elemento cognoscitivo de la dialéctica. Como el método era lo central, se podía sostener en todo caso que lo propio de la dialéctica era su elemento cognoscitivo, y que el sentido práctico que pudiera tener resultaba accesorio. Es más difícil mantener ese punto de vista en el caso de *Eutidemo*. Aquí dialéctica es, explícitamente, una ciencia práctica, lo que la distingue de los saberes matemáticos, aquellos que conforman el preludio del programa de estudios filosófico de *República*. Esta parte práctica de la dialéctica está relacionada con el adecuado uso de los demás bienes, que donde falta el saber filosófico, hacen más infeliz a quien los posee. Es muy iluminador al respecto que, antes de traer a cuento a los dialécticos, Sócrates le pida a los hermanos erísticos: “Demostrad al joven lo que sigue: o que es preciso adquirir todo el conocimiento en su totalidad, o bien que hay uno solo que debe alcanzar para convertirse en hombre feliz y bueno y cuál es ese” (282 e). La dialéctica no consistiría en acumular una multiplicidad de saberes particulares, en acumular datos ya existentes –eso es lo que hacen los sofistas pancraciastas–, sino en obtener un único saber, el único bien verdadero, que implica la sabiduría en el uso. Además, otra característica nueva es que la dialéctica es la ciencia que produce su propio objeto, lo cual significa menos que este no tenga una existencia objetiva cuanto que no es un objeto acabado que haya que apresar sin más, sino un saber que implica, o bien transformar, o bien girar el alma para emprender un largo

recorrido. Estas dos características añadidas problematizan también la interpretación que limita la dialéctica a su elemento cognoscitivo.

Menón (75 d)

El siguiente pasaje con referencia explícita al objeto que tratamos se encuentra en el contexto de la discusión sobre la virtud que tienen Menón y Sócrates. Es Menón quien inicia abruptamente este diálogo realizando las tres preguntas siguientes: ¿se puede enseñar la virtud [ἀρετή]?, ¿la virtud se alcanza solamente con la práctica y, por ende, no es enseñable?, y ¿es que la virtud no se puede practicar ni aprender sino que se da por naturaleza o de alguna otra manera? (Cfr. 70 a). Todo el diálogo, aunque con algún rodeo que parece desenfocar este planteamiento inicial para tratar otros asuntos, es una problematización relativa a estas tres cuestiones.

Al principio, Sócrates le responde a Menón, en síntesis, que no puede contestar sobre el *cómo* de la virtud, dado que ni siquiera sabe el *qué* de la misma, así como nadie podría saber acerca de Menón si es bello, rico o noble cuando ni siquiera sabe quién es el sujeto en cuestión. Menón se decepciona de la respuesta socrática y pregunta si es eso lo que debe referir al volver a Tesalia: que Sócrates ignora lo que es la virtud (Cfr. 71 b – c). Tesalia, la tierra de Menón –ya Sócrates ha ironizado al respecto– se ha tornado famosa recientemente ya no solo por su equitación, sino “por lo que me parece [δοκεῖ] [...] también por su saber [σοφία]”, desde que Gorgias triunfara ahí enseñando muchas cosas pero, muy en particular, el “hábito de responder, si alguien os pregunta, con la confianza y magnificencia propias de quien sabe, precisamente como él mismo hace” (70 b). Notemos cómo desde aquí, Platón relaciona la sabiduría gorgiana con la opinión o la apariencia, el introducir el término ‘*doxa*’. Pronto marca Sócrates una distinción entre la situación de Tesalia y la Atenas, donde “se ha producido como una sequedad del saber [σοφία]” (70 c): por lo tanto, ante las preguntas de Menón, un ateniense respondería que no conoce [εἰδέναι] el cómo de la virtud, pues ni siquiera conoce [εἰδέναι] el “qué es en sí” [εἰδώς] de la misma. No la aparente sabiduría [σοφία] gorgiana es lo que echa en falta Atenas, sino el conocimiento [εἰδέναι] de lo que es [εἰδώς]. Regresando al planteamiento de su interlocutor, Sócrates, contesta que, en efecto, eso es lo que Menón ha de referir sobre él, pero va más lejos todavía: le pide que diga, no solo que Sócrates no sabe qué es la virtud, sino que tampoco ha encontrado a quien la conozca [εἰδότη]. La dosis de polémica que este añadido agrega, está dada porque Sócrates vio a Gorgias cuando el reputado sofista estuvo

en Atenas, y Menón lo sabe. Para el tesalio hay una contradicción entre que Sócrates haya escuchado a Gorgias y, al mismo, tiempo, afirme no conocer a nadie con el saber de la virtud, por lo que pregunta con candidez: “¿Y te parecía [ἐδόκει] entonces que no lo conocías? [εἰδέναι]”. Sócrates contesta que no recuerda bien qué es lo que le pareció en ese entonces, por lo que pide a Menón que le ayude a recordar lo dicho por Gorgias, ya que seguramente es “de igual parecer [δοκεῖ] que él” (71 d).

Dado que Gorgias está ausente, Menón ha de decir por sí mismo qué es la virtud. El bello, según dice Sócrates en 76 b elabora una primera respuesta, en la que apunta hacia la virtud del hombre, la de la mujer, la del niño, la del esclavo, la del anciano: en el corazón de su discurso encontramos que “según cada una de nuestras ocupaciones y edades, en relación con cada una de nuestras funciones, se presenta a nosotros la virtud” (72 a). La primera tentativa de Menón resulta insatisfactoria para Sócrates porque se contesta con una multiplicidad, cuando por lo que se pregunta es por la unidad, es decir, aquella forma [εἶδος] en virtud de la cual todas esas diferentes virtudes son tales. Así, por ejemplo, y de acuerdo con la argumentación de Sócrates, si la buena administración es virtud, y si solo se lleva a buen término cuando se hace con justicia y sensatez [σωφρόνως καὶ δικαίως] –ya se trate de la administración de la casa o del Estado–, o sea, teniendo las mismas cosas, entonces la virtud es una (Cfr. 72 c – 73 c).

Menón comprende que lo que busca Sócrates es algo común a todos los casos que antes había propuesto y ofrece una segunda respuesta: la virtud es la capacidad de gobernar a los hombres. Esta respuesta es pronto refutada, ya que el esclavo, por ejemplo, en cuanto fuera virtuoso, dejaría de ser esclavo; no podría haber virtud en el esclavo o en el niño, y, recordemos, Menón había reconocido que ellos tenían su propia virtud. De todas maneras, Sócrates sugiere que se agregue a esa definición que el ejercicio del gobierno sobre los hombres sea justo; pero como la justicia no es la única virtud, sino que hay otras, se llega nuevamente, en la búsqueda de la unidad, a una multiplicidad (Cfr. 73 d – 74 a). Con el propósito de iluminar la investigación, Sócrates acude a las figuras y a los colores para mostrar que también en ellos coexisten unidad y multiplicidad: la redondez es una figura, pero hay otras figuras con las que comparte algo –el ser figura– sin por eso ser idéntica a ellas; el blanco es un color pero no es todo el color, ya que hay muchos otros colores. A manera de ejercicio para contestar acerca de la virtud, Sócrates solicita a su interlocutor

que responda qué es [εἶδος] eso mismo que se presenta en todas las figuras, pero Menón se niega. Sócrates responderá, pero con la condición de que luego Menón se encargue, nuevamente, de la pregunta acerca de la virtud (Cfr. 74 b – 75 b).

Sócrates define la figura como “aquella única cosa que acompaña siempre al color” (75 b). Menón objeta la definición por parecerle demasiado simple; además, apunta hacia el inconveniente que tendría un interlocutor que asegurara no tener conocimiento [εἰδέναι] de qué es el color, quien, por lo tanto, no podría resultar satisfecho por esta definición, que supone su conocimiento. Entonces, Menón pregunta esto a Sócrates: A alguien que negara conocer qué es el color,

διαλεκτικώτερον, en 75 d:

Menón: ¿Qué crees que le habrías contestado?

Sócrates: La verdad, pienso yo. Y si el que pregunta fuese uno de los sabios [σοφῶν], de esos erísticos o de esos que buscan las controversias, le contestaría «Ésa es mi respuesta, y si no digo bien, es tarea tuya examinar el argumento y refutarme». Y si, en cambio, como ahora tú y yo, fuesen amigos [φίλοι] los que quieren discutir [διαλέγεσθαι] entre sí, sería necesario entonces contestar de manera más calma y conducente a la discusión [διαλεκτικώτερον]. Pero tal vez, lo más conducente a la discusión consista no solo en contestar la verdad, sino también con palabras que quien pregunta admita conocer [εἰδέναι]. Yo trataré de proceder así (75 c – e).

En la respuesta socrática, la dialéctica es una manera de llevar a cabo una acción. Más específicamente, se trata de un modo de la discusión [διαλέγεσθαι]: el que corresponde al diálogo con los amigos [φίλοι]. Al exponer, en el apartado sobre *Eutidemo*, la analogía del hijo putativo en *República*, dijimos que διαλέγεσθαι no era idéntico a ‘dialéctica’ (*vid. supra*). Aquí, en consonancia con lo entonces dicho, la dialéctica es algo más específico que la discusión: es un modo de esta. Platón clarifica el modo dialéctico por medio del contraste con aquél modo que tiene lugar cuando con quien se realizan las preguntas y las respuestas es “uno de los sabios, de esos erísticos o de esos que buscan las controversias [σοφῶν τις εἷη καὶ ἐριστικῶν τε καὶ ἀγωνιστικῶν ὁ ἐρόμενος]” (75 c – d), es decir, los contrarios del amigo. Hemos de establecer claramente, y recordarlo, que el mero diálogo, el διαλέγεσθαι, no implica dialéctica. El género de la discusión se parte aquí en dos especies: hay un modo no dialéctico y uno que sí lo es. Por lo tanto, no todo diálogo constituye dialéctica y, por ende, filosofía.

Sócrates expresa a continuación que el modo dialéctico no se ocupa solamente de responder con la verdad “sino también con palabras que quien pregunta admita conocer [εἰδέναι]” (75d – e). La discusión dialéctica es la que se lleva a cabo entre amigos, y con los amigos se utilizan palabras conocidas. Si se ha hecho claro hasta aquí que Platón, desde el inicio del diálogo, opone el conocimiento de *lo que es* a la opinión, entonces tenemos que hacernos cargo de que aquí se use ‘*eidenai*’ y no ‘*doxa*’. El modo de dialogar dialéctico, ejecutado entre amigos, se ocupa en buscar la verdad, la Idea, y en la aspiración a esa Idea se preocupa porque el otro tenga conocimiento de las palabras utilizadas, ya que lo importante no es la propia opinión, sino la comprensión de la Idea. Esto no quiere decir que el dialéctico pueda ejercer su saber con quien sea al que se le llame ‘amigo’: por el contrario, aquí se define al amigo como un semejante que busca el conocimiento de lo que es en sí. Entre amigos se procura la comprensión del otro, o sea, se emprende en conjunto el camino hacia las Ideas. Que el dialéctico se preocupa por la comprensión del otro significa que se ocupa en dirigirlo, cuando el otro está dispuesto, hacia las Ideas. El sabio erístico ahí señalado, en contraparte no se preocupa por este conocimiento, sino por la victoria de su argumento, de su particular opinión.

En nuestra labor de nutrir la caracterización de la dialéctica allende su elemento cognoscitivo, ganamos una nueva característica que ya se barruntaba en *República*: dialéctica es una forma de dialogar –de preguntar y responder– que se da entre amigos, donde ser amigos significa tener, si no el conocimiento de las Ideas, sí una cierta disposición hacia su búsqueda.

Considerando la objeción de Menón a su anterior definición, Sócrates ofrece una nueva caracterización de la figura. Menón pide también la de color, por lo que Sócrates lo señala como un ‘desconsiderado’ [ὕβριστής], preguntando a un anciano y no queriendo recordar lo dicho por Gorgias. Mantengamos presente esta relación entre el no querer esforzarse en recordar de Menón, y su impotencia para responder en los términos de Sócrates: su ὕβρις. Esta siguiente definición de color agrada a Menón por estar formulada a la manera de Gorgias: “¿quieres que te conteste a la manera de Gorgias, de modo que puedas seguirme mejor?” (76 c). Esta definición, distante de la “simpleza” objetada anteriormente, se basa en una teoría causal física atribuida a Empédocles, e incluye una cita

de Píndaro y constituye, de acuerdo con Sócrates una respuesta “de alto vuelo [τραγική]”, que maravilla a Menón, a quien le parece excelente [ἄριστά μοι δοκεῖς] (Cfr. 75 e – 76 e).

Pongamos atención a lo que ha sucedido: Sócrates apunta hacia dos modos del preguntar y responder. A continuación contesta dos preguntas, una relativa a la figura y otra relativa al color: la primera es simple y se atiene a la cosa, abstraída de sus vínculos causales físicos; mientras que la segunda, hecha a la manera de Gorgias y de acuerdo con el gusto de Menón, es compleja y se basa en las causas físicas de la percepción del color, así como en una apelación a la autoridad del poeta, no refiriendo al color en sí mismo. Uno podría inferir que Sócrates está ejemplificando las dos maneras de discutir. En efecto, una es la de los sabios: recordemos que en los albores del diálogo se dice que Gorgias ha vuelto a los tesalios famosos, “por lo que me parece [δοκεῖ] [...] también por su saber [σοφία]”, y otra la de los no sabios, los amigos, los atenienses que reconocen que buscan el conocimiento [*eidenai*], pues “se ha producido como una sequedad del saber [σοφία]”. La primera respuesta, la socrática, es la de los *amigos* del saber. La segunda, la gorgiana, la de los que *parecen* saber.

La relación entre la apariencia y la sabiduría de Gorgias/Menón, de la cual ya hablamos al inicio de este apartado, se manifiesta reiteradamente en el transcurso del diálogo. Algunas de estas manifestaciones, refiriendo siempre al punto de vista de Gorgias/Menón, vienen de boca de Sócrates: “¿O te parece [δοκεῖ] que pueda haber alguien... [...] ¿Te parece [δοκεῖ] que es posible?” (71 b), “seguramente eres de igual parecer [δοκεῖ] que él [por Gorgias]” (71 d), “¿Te parece [δοκεῖ] que es así... [...] ¿Te parece [δοκεῖ] que una es la salud del hombre...” (72 d), “¿O te parece [δοκεῖ] que difiere en algo?” (72 e), “¿Y te parece [δοκεῖ] que sigue siendo esclavo el que gobierna? (73 d). Otras veces las profiere el mismo Menón: “Me parece [δοκῶ] que comprendo” (72 d), “Me parece [δοκεῖ] que es la misma salud”, “A mí me parece [δοκεῖ], en cierto modo, Sócrates...” (73 a), “Me parece [δοκεῖ] que no, en modo alguno, Sócrates” (73 d), “Pues a mí me parece [δοκεῖ]...” (74 a), “Excelente me ha parecido [ἄριστά μοι δοκεῖς], Sócrates, esta respuesta que me has dado” (75 d).

Una vez mostrados los dos caminos del responder, Sócrates sostiene que es mejor la simple definición de figura como límite de un sólido y no la ‘trágica’ definición del color, que no le convence: “y creo que tampoco a ti te lo parecería [δόξαι], si no tuvieras

necesidad de partir, como me decías ayer, antes de los misterios, y pudieras quedarte y ser iniciado” (76 e). De acuerdo con el final de esta intervención socrática, este punto de vista podría corregirse, pero Menón dijo ayer que debía marcharse. Sin embargo, el propio Menón dice que se quedaría si Sócrates le dijera “muchas cosas de esta índole”, que Sócrates no considera poder decirle, pese a que no es empeño lo que le faltará (77 a). Este parece ser un límite para la supuesta amistad entre Menón y Sócrates¹⁸, límite que se manifiesta una y otra vez en el curso del diálogo, y que es importante remarcar para nuestra caracterización de la dialéctica. En efecto, si es el caso que son amigos, entonces la discusión entre ambos ilustra la actividad dialéctica, y para hablar ‘más dialécticamente’ [διαλεκτικώτερον] bastaría con adaptarse a las opiniones del amigo, por ende, estaríamos equivocados en dos puntos: al pensar que Sócrates ejemplificaba en sus respuestas el modo dialéctico y el no dialéctico –puesto que la entera discusión sería dialéctica en un sentido estricto– y, en consecuencia, errábamos también al sostener que una condición para la amistad y, por lo tanto, para una discusión dialéctica, era la orientación hacia las Ideas. Buscaremos indicios de la distancia que separa a Sócrates de Menón, los supuestos amigos.

En primer lugar, la distancia que los separa está señalada por el propio Sócrates, quien remarca el carácter de extranjero [ξένε] (71 a) que Menón tiene en Atenas, que, como ya hemos visto, más que un espacio físico, indica el lugar desde el que Sócrates busca el conocimiento de lo que es en sí, opuesto a Tesalia, el espacio de la apariencia de sabiduría. Es en Atenas en donde Menón no puede permanecer para ser iniciado en los misterios: no tiene disposición filosófica. Un nuevo elemento separador lo encontramos en el juego de palabras mediante el cual Sócrates le reclama a Menón su falta de voluntad para recordar: “Hazme recordar [ἀνάμνησον] qué es lo que decía” (71 c), “trata de decir y recordar [ἀναμνησθῆναι] qué afirmaba Gorgias” (73 c), “y tú no quieres recordar [ἀναμνησθεῖς] y decir qué afirmó Gorgias” (76 b). Aunque pudiera parecer que lo que Menón no recuerda es lo dicho por Gorgias, el esfuerzo por recordar que Menón no quiere o no puede hacer es el que le puede llevar al conocimiento de *lo que es*. En efecto, inmediatamente después de que su interlocutor trae a la conversación el argumento erístico que concluye la imposibilidad de la búsqueda del saber y que puede resumirse así: ‘si ignoras por completo lo que buscas,

¹⁸ Szlezak observa en la irónica manera de hablar de Sócrates al inicio del diálogo, un signo de que Menón no es realmente un amigo, lo que provocaría la reserva socrática en este pasaje. Cfr. T. Szlezák, *Platone e la scrittura della filosofia*, p. 250 – 263.

no sabes cuál es el objeto de tu búsqueda, luego, no hay manera buscar, a menos de que ya conozcas lo que buscas y, por ende, ya sepas' (Cfr. 80 d – e), Sócrates articula la teoría de la reminiscencia, según la cual el conocimiento de las Ideas es posible al recordar lo que el alma sabía antes de nacer, teoría que sirve para rescatar al saber de aquél argumento erístico (Cfr. 81 a – e): “el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia [ἀνάμνησις]” (81 d). Que Menón no quiera o no pueda recordar no lo incapacita para hablar de las opiniones de Gorgias, sino para buscar el saber de las Ideas. No abundaremos en esta teoría del conocimiento como recuerdo, pero anotaremos de paso que el propio Platón, tras afirmar que aceptar el argumento erístico “nos volvería indolentes, y es propio de los débiles escuchar lo agradable” (81 d – e), y que el argumento contrario “nos hace laboriosos e indagadores” (81 e), subraya, tras la demostración con el esclavo, que pese a la verosimilitud del argumento de la reminiscencia, “no insistiría tanto con este discurso; en cambio, creemos que es necesario buscar lo que no se sabe para ser mejores, más esforzados y menos inoperantes que si creyésemos que no conocemos ni somos capaces de encontrar, ni que es necesario buscar. Y por esto sí estoy plenamente dispuesto a luchar, si puedo, tanto de palabra como de obra” (86 b – c). Baste este señalamiento para establecer que Platón no se compromete absolutamente con la realidad de dicha teoría. Con lo que sí está comprometido es con la búsqueda del saber, aquello por lo que sí está “plenamente dispuesto a luchar”: es necesario creer que el saber es posible para buscarlo y, en la medida de lo posible, alcanzarlo. Así, el hecho de que Menón no quiera recordar, no es cosa que lo separe de Gorgias, como podría parecer, sino, precisamente, de Sócrates.

En todo el curso de la conversación, este trata de trasladarlo desde Tesalia, la apariencia de sabiduría y la amistad con Gorgias, hacia Atenas, la búsqueda de lo que es y la filosofía. Pero los intentos socráticos fracasan una y otra vez, hasta que viene la referencia a los misterios y a la imposibilidad para Menón de quedarse a ser iniciado. No es del todo claro, empero, si es el caso que Menón no quiere o si no puede seguirlo. Tras reconocer que es una misma la fuerza y la salud encontradas en diversas personas, Sócrates pregunta si no pasa lo mismo con la virtud; Menón responde. “A mí me parece, en cierto modo, Sócrates, que esto ya no es semejante a los casos anteriores” (73 a). Más adelante, de nuevo: “Es que, en cierto modo, aún no logro concebir, Sócrates, tal como tú lo pretendes, una única virtud en todos los casos” (74 a – b). Poco después, cuando se le solicita buscar el

eidos de la figura, a manera de entrenamiento para responder después sobre la virtud, Menón se niega: “No; dilo tú, Sócrates” (75 a). Cuando le toca responder sobre el color, pide que sea otra vez Sócrates quien busque la definición, por lo que este lo califica de “desconsiderado” [ὕβριστής]. Incluso, una vez hecha la demostración con el esclavo, y puestos de acuerdo en que se debe investigar lo que no se sabe, Sócrates vuelve a sugerir que emprendan juntos la búsqueda del *eidos* de la virtud, pero Menón responde que prefiere examinar las preguntas sobre el cómo, las del inicio de la conversación. En este momento ya debe ser clara para nosotros la oposición de dos bandos: Tesalia, Gorgias, apariencia de sabiduría, discurso ‘trágico’ o ‘efectista’, por un lado; y Atenas, Sócrates, búsqueda de lo que es, amistad, por el otro. Es el propio Sócrates quien separa decisivamente a Menón de su bando cuando, una vez más, le pide no partir a la virtud, sino buscar la Forma de la misma. Menón no es amigo, y si es amigo, lo es de Gorgias: “Responde otra vez desde el principio: ¿qué afirmáis que es la virtud tú y tu amigo? [τί φης ἀρετὴν εἶναι καὶ σὺ καὶ ὁ ἐταῖρός σου]” (79 e).

Podemos concluir, por lo tanto, que Menón no es amigo de Sócrates, y que no todas las respuestas en el diálogo socrático son ejemplares del modo dialéctico. Se mantiene el resultado obtenido previamente: Sócrates ejemplifica los dos modos de preguntar y responder, el de los sabios aparentes y el de los filósofos. La dialéctica es el de los filósofos, los amigos, donde amigo es quien está dispuesto hacia las Ideas. Hay aquí un claro elemento dialógico en la dialéctica, así como un elemento filial, si bien este no está desligado del componente cognoscitivo: del saber de las Ideas.

Cratilo (390c, 390d, 398d)

Hermógenes y Cratilo sostienen tesis opuestas sobre de dónde le viene a los nombres su corrección. El primero, Hermógenes, afirma que es la convención, “pacto y consenso [συνθήκη και ὁμολογία]” la que se los confiere: todo nombre está bien puesto, y cumple su función de nombrar, una vez que una persona o un grupo de personas acuerda sobre él. El segundo, Cratilo, cree que todos los nombres –curiosamente, todos excepto el de Hermógenes– son correctos por “naturaleza [φύσει]”, de tal modo que quien llama a Hermógenes con ese nombre no hace nada en absoluto. Es este Hermógenes quien, entusiasta y con una desinteresada aprobación de Cratilo, solicita la ayuda de Sócrates para “interpretar de algún modo el oráculo” (384 a) cratiliano, es decir, su afirmación de que la corrección de los nombres les viene de su acuerdo con naturaleza.

En el inicio de la obra, Hermógenes se mantiene firme en la postura de que los nombres son correctos por convención, por lo que el invitado le hace ver las dificultades que esta tesis comporta (*Cfr.* 385 a y sigs.), hasta el punto en que el entusiasta reconoce no creer en aquello que afirman Eutidemo –que todo es igual para todos al mismo tiempo y en todo momento– y Protágoras –que las cosas son tal como a cada uno le parecen– (*Cfr.* 386 c – d):

Por consiguiente, si ni todo es para todos igual al mismo tiempo y en todo momento, ni tampoco cada uno de los seres es distinto para cada individuo, es evidente que las cosas poseen un ser propio [αὐτῶν οὐσίαν] consistente. No tienen relación ni dependencia con nosotros ni se dejan arrastrar arriba y abajo por obra de nuestra imaginación, sino que son en sí y con relación a su propio ser [αὐτῶν οὐσίαν] conforme a su naturaleza (386 d – e).

De acuerdo con nuestro tratamiento acerca del Menón, en el que la teoría de la reminiscencia, según Sócrates, servía como antídoto contra el argumento erístico que concluía la imposibilidad de la adquisición de conocimiento, reduciendo al absurdo la búsqueda del saber y, con ello, la filosofía, el hecho de que Hermógenes niegue tajantemente creer en estas tesis –a grado tal de que sostenga: “rechazo por completo *La Verdad* de Protágoras” (391 c)– lo distingue, por ejemplo, de Menón, quien según vimos, ha sido cautivado por la verdad de Protágoras, así como por argumentos erísticos de factura reconociblemente de Eutidemo. Registremos que los obstáculos para la amistad y, con ello,

para la filosofía, que encontrábamos en Menón, no aparecerían limitando las aspiraciones filosóficas de Hermógenes.

Regresando a la trama del texto, como las acciones también son cosas, según Sócrates, han de realizarse conforme a su propia naturaleza y no como salgan, por lo que “habrá que nombrar como es natural que las cosas nombren y sean nombradas y con su instrumento natural, y no como nosotros queramos” (387 d): hay que nombrar con el nombre: “un cierto instrumento para enseñar y distinguir la esencia [οὐσίας]” (388 b). De acuerdo con esta argumentación socrática, sería falso que la corrección le viniera a los nombres por mera convención. Es por eso que quien asigna los nombres –según se dice, el legislador [νομοθέτου]– no realizará esta acción arbitrariamente sino fijándose en el modelo, en el nombre en sí, en la forma del nombre (Cfr. 388 d). Ahora bien, en cuanto al personaje que ha de dirigir la obra del legislador, así como a evaluar la corrección de su imposición de nombres, Platón nos dice:

διαλεκτικόν, en 390 c y d:

Sócrates: ¿Y quién podría dirigir mejor la obra del legislador [νομοθέτου] y juzgarla, una vez realizada, tanto aquí como entre los bárbaros? ¿No será el que la va a utilizar?

Hermógenes: Sí.

Sócrates: ¿Y no es este el que sabe preguntar [ἐρωτᾶν]?

Hermógenes: Desde luego.

Sócrates: ¿Y también responder [ἀποκρίνεσθαι]?

Hermógenes: Sí.

Sócrates: ¿Y al que sabe preguntar y responder lo llamas tú otra cosa que dialéctico [διαλεκτικόν]?

Hermógenes: No, eso mismo.

Sócrates: Por consiguiente, la obra del carpintero es construir un timón bajo la dirección del piloto, si es que ha de ser bueno el timón.

Hermógenes: ¡Claro!

Sócrates: Y la del legislador [νομοθέτου], según parece, construir el nombre bajo la dirección del dialéctico [διαλεκτικόν], si es que los nombres han de estar bien puestos (390 c – d).

Empecemos por el final. Como en *Eutidemo*, hablamos aquí de un dialéctico en relación con otros hombres: acompañará al legislador, quien hará su objeto bajo la dirección del dialéctico, ya que éste utilizará los nombres. El saber filosófico tiene nuevamente un elemento señaladamente práctico, un uso. Es interesante, de igual modo, la analogía con el piloto: el nombre es un instrumento de la misma manera que lo es el timón, y quien los construye es un artesano entre otros. Esto recuerda el pasaje de *República* en el que Platón compara al Estado con un barco y, al filósofo, con el auténtico piloto (*Cfr.* 388 a – 389 a). El nombre del legislador (νομοθέτου) no debe conducirnos a engaño, pues podría parecer que refiere al gobernante, pero no es así: este personaje representa al uso [νόμος], por lo que se trata del asignador de nombres original. El gobernante, el piloto, es el dialéctico. Así, y aún cuando por ‘legislador’, Platón se refiriera a un hombre en particular, el dialéctico estaría en relación con toda la comunidad: es el que sabe cómo han de ponerse los nombres para todos los hablantes, es el director de la obra del que pone nombres.

Si el dialéctico sabe de la corrección de los nombres es porque él es quien los usa. Está caracterizado aquí como el que sabe preguntar y responder. El dialéctico, por lo tanto, es un comunicador. Hasta ahora, nuestro retrato de la dialéctica mantiene los rasgos ya mencionados en *Eutidemo* y *Menón*, a saber, ha incorporado el elemento práctico, dialógico y el filial. En *Crátilo*, una nueva alusión al preguntar nos permitirá introducir el elemento erótico hacia el cual nos dirigimos.

Del interrogatorio socrático ha resultado que los nombres tienen una cierta exactitud natural, y tras las pistas de tal exactitud marchan los dialogantes. Comienza la así llamada “sección etimológica” con los nombres que aparecen en Homero, siguiendo un análisis de los nombres de los dioses (*Cfr.* 391 d y sigs.). Sócrates pregunta hacia qué dirigirse ahora, a lo que se le contesta que “es evidente que a los démones [δαίμονας], a los héroes [ἥρωας] y a los hombres [ἀνθρώπους δαίμονας]” (397 e). La búsqueda de la etimología de los nombres de este grupo, resulta clave para nuestras intenciones. Basándose en unos versos hesiódicos, Sócrates asegura que lo propio de los démones es ser “sensatos y sabios” [φρόνιμοι καὶ δαίμονες]: “yo también sostengo que todo hombre que sea bueno es demónico [πάντ’ ἄνδρα ὃς ἂν ἀγαθὸς ᾖ, δαιμόνιον εἶναι], tanto en vida como muerto, y que recibe justamente el nombre de demon [ὁρθῶς ‘δαίμονα’ καλεῖσθαι]” (398 c). Aunque el grado de seriedad con que Platón asigna las etimologías es dudoso, debido a que en un

primer momento lo hace bajo la premisa del flujo universal, para luego hacerlo desde la idea del reposo, para efectos de este trabajo es conveniente señalar que el comentario sobre los démones coincide con otros pasajes de la obra platónica. Se trata de unas líneas de cuya seriedad sospechar sería menos plausible: aquellas en que Platón apunta hacia el más sabio de los hombres y su daimon –o sea, Sócrates (*Cfr. Apología*)–, o las de *Simposio*, en que sostiene que “la divinidad no tiene contacto con el hombre, sino que es a través de este daimon como se produce todo contacto y diálogo entre dioses y hombres, tanto como si están despiertos como si están durmiendo. Y así, el que es sabio en tales materias es un hombre demónico [δαιμόνιος ἀνὴρ]”. ¿Qué otro puede ser ese hombre demónico que comunica a dioses y hombres sino Sócrates? Tanto vivo como muerto, tanto entre despiertos como entre dormidos, el hombre bueno y sabio es el hombre demónico. La similitud de las afirmaciones de esta parte de la sección etimológica con estos otros lugares de la obra platónica es un argumento en favor de su seriedad, al menos relativa. Volveremos sobre *Simposio* y su tratamiento de *Eros*. Ahora retomemos el argumento de *Cratilo*, donde, tras la investigación del nombre del demon continúa la de héroe:

διαλεκτικοί, en 398 d:

Hermógenes: Creo, Sócrates, que también yo estoy plenamente de acuerdo contigo en esto. Pero, ¿y héroe [ἦρωες]? ¿Qué sería?

Sócrates: Esto no es muy difícil de imaginar, pues su nombre está poco alterado y significa la génesis del amor [ἔρωτος].

Hermógenes: ¿A qué te refieres?

Sócrates: ¿No sabes que los héroes son semidioses?

Hermógenes: ¿Y qué?

Sócrates: Todos, sin duda, han nacido del amor de un dios por una mortal o de un mortal por una diosa. Conque, si observas también esto en la lengua ática arcaica, lo sabrás mejor: te pondrá de manifiesto que, en lo que toca al nombre, está muy poco desviado del nombre del “amor” (éros) [ἔρωτος], del cual nacieron los héroes (héros) [ἦρωες]. Esto es lo que define a los héroes, o bien el que eran sabios [σοφοί] y hábiles oradores y dialécticos [διαλεκτικοί], capaces de “preguntar” (erotan) [ἔρωτᾶν], pues *eírein* es sinónimo de *légein* (hablar). Así pues, como decíamos hace un instante, los que, en la lengua ática, reciben el nombre de héroes aparecen como oradores y hábiles interrogadores; de modo que la raza heroica es raza de oradores y sofistas (398 c – e).

La estrecha liga entre los héroes y el amor se manifiesta en sus nombres. El héroe es resultado del amor entre los dioses y los hombres. Y lo característico de ese producto, del héroe, es su capacidad para preguntar, es decir, y de acuerdo con la explicación del pasaje anterior, el ser dialécticos. Existe una especial afinidad entre el amor, el héroe y el preguntar. Todos ellos vinculan. La sabiduría ha sido atribuida previamente a los demonios, y, ahora, a los héroes, que son nacidos del amor.

En *Simposio*, tras los discursos de Fedro, Pausanias, Erixímaco, Aristófanes y Agatón, Sócrates se encarga de refutar la imagen de Eros expuesta en ellos y relata una revelación que le fue hecha por Diotima de Mantinea, “sabia [σοφή] en éstas [Eros] y otras muchas cosas” (201 d), de quien aprendió las cosas del amor, las cuáles, según dice antes de los discursos, constituyen su única sabiduría: “afirmo no saber ninguna otra cosa que los asuntos del amor” (177 d). De acuerdo con la extranjera, Eros no es bello y bueno, pero tampoco feo y malo, sino un intermedio entre estas cosas (*Cfr.* 202 a – b), un *daimon*, intermedio entre lo inmortal y lo mortal (*Cfr.* 202 d – e), entre la sabiduría y la ignorancia (*Cfr.* 203 e): “amante de la sabiduría [φιλόσοφον]” (204 b). El héroe de *Cratilo*, es el *daimon* de *Simposio*: un intermediario y un comunicador. El dialéctico es el que sabe preguntar, el que sabe del amor: el que sabe las cosas de Eros.

La sabiduría de Diotima está anclada en la idea siguiente: que Eros no es el amado, sino el amante. ¿De qué cosa es, el Amor, deseo? “Se puede decir así simplemente que los hombres aman el bien [ἄνθρωποι τὰγαθοῦ ἐρῶσιν]” (206 a), “El amor es, en resumen, el deseo de poseer siempre el bien [ὁ ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν ἀντὶ εἶναι αἰεί]”. Esta afirmación indica, relacionándola con *República*, que es Eros aquello que impulsa a las naturalezas filosóficas hacia el Bien. Recordemos nuestro análisis de *Fedro*, donde Amor era ensalzado como la mayor fuente de bienes. Donde no hay deseo, no es posible el saber de las Ideas platónicas. Diotima divide su discurso en dos partes: la primera, aquella en la que se dice que Sócrates puede iniciarse; la segunda, “los ritos finales y suprema revelación, por cuya causa existen aquellas”, y en las que Sócrates quizá no pueda iniciarse. Esta segunda parte de los misterios constituye la ascensión erótica, consistente en dirigirse primero hacia los cuerpos, luego a las normas de conducta y las leyes, posteriormente hacia las ciencias, hasta que se descubra, en último término, “una única ciencia [ἐπιστήμην μίαν]” (210 d): la contemplación de lo bello en sí mismo (*Cfr.* 210 e – 211 a) Este es un ascenso desde lo

sensible hacia lo inteligible, pasando por las ciencias, en clara semejanza con la alegoría de la caverna, lo cual permite la hipótesis de que esta ciencia única sea la dialéctica. No olvidemos que el Bien es la causa de todo, como Eros es fuente de todos los bienes. Parecen ser nombres diversos para designar al objeto y al impulso dialécticos. Un elemento crucial de la dialéctica, si es que la dialéctica es el recorrido a través del mundo inteligible que arriba hasta el principio del todo –la Idea del Bien– es Amor, el impulso filosófico que hace posible esta búsqueda. Esto es algo que no queda perfilado cuando se hace una interpretación restringida al componente cognoscitivo de nuestra ciencia.

La dialéctica es la ciencia del filósofo, y el filósofo de *Crátilo* es un héroe: un intermedio entre lo divino y lo mortal, producto del amor, capaz de preguntar. El filósofo de Banquete es un *daimon*, o sea, una divinidad intermedia situada entre los hombres y los dioses. Tenemos derecho, si es lícito vincular al héroe y al daimon, de asociar al dialéctico de *Crátilo* con el filósofo de Banquete: un comunicador. En *Simposio*, todo apunta a que es Sócrates quien encarna a este démon, tanto por su descripción como “duro y seco, descalzo [...], se acuesta a la intemperie en las puertas y al borde de los caminos [...] al acecho de lo bello y de lo bueno [...], ávido de sabiduría y rico en recursos, un amante del conocimiento a lo largo de toda su vida, un formidable mago, hechicero y sofista” (203 c – d) , y principalmente porque se le ubica entre el sabio que no desea la sabiduría porque ya la tiene, y el ignorante, que no cree necesitar lo que considera poseer suficientemente (*Cfr.* 203 e - 204 a).

En *Cratilo* se oponen algo más que dos tesis filosóficas sobre la corrección de los nombres. Se oponen dos actitudes bien distintas frente al diálogo encarnadas por Hermógenes y Cratilo. ¿Quién aspira a ocupar la posición del héroe? Las primeras líneas del texto pueden orientarnos al respecto: “¿Quieres [βούλει], entonces que hagamos participe a Sócrates de nuestra conversación?” (383 a), pregunta Hermógenes, contrastando enseguida con la aprobación desinteresada de Crátilo: “Si te parece” [εἴ σοι δοκεῖ]. En el entero transcurso del diálogo, la actitud de Hermógenes persiste en el deseo de saber y de preguntar: “Y cuando yo le pregunto ardiendo en deseos de saber qué quiere decir [ἐρωτῶντος]” (383 b), “estoy dispuesto a enterarme y escucharlo no sólo de los labios de Cratilo, sino de cualquier otro” (384 e), “¡Pues claro que ardo en deseos de saberlo!” (391 b), “Escucharía con mucho agrado lo que queda” (397 a), “¿te pregunto lo que sigue a esto,

cosa que escucharía con gusto?” (399 c), “Te pregunto [ἐρωτῶ]” (407 c), “Claro que lo haré cuando te haya preguntado...” (407 e), “¡Claro que me va a complacer!”(408 e), “examinaría con gusto” (411 a), “¡Claro que no debemos desistir antes de tiempo!” (411 b), “Me gustaría” (414 e), “Solo tienes que hablar, que yo compartiré tu análisis hasta el límite de mis fuerzas” (422 c). Parece que Platón deliberadamente señala en Hermógenes una voluntad de saber que atraviesa todo el diálogo. Su carácter deseante encuentra una de sus cumbres más elevadas en el pasaje que indaga sobre el nombre de Hades:

Sócrates: De las trabas que retienen a un viviente cualquiera en un lugar cualquiera, ¿cuál te parece que es más fuerte, la necesidad o el deseo?

Hermógenes: Es superior, con mucho, el deseo, Sócrates. [...]

Sócrates: ¿Y hay un deseo mayor que cuando uno convive con alguien y espera convertirse en un hombre mejor por causa de éste?

Hermógenes: ¡Por Zeus, Sócrates, de ninguna manera!”(403 c).

En cuanto a la disposición afectiva –erótica– de Hermógenes hacia el aprendizaje, esta se manifiesta con alguna claridad en los compases finales de su coloquio con Sócrates, justamente cuando tomará la palabra Cratilo, a quien exhorta:

Hermógenes: Y si lo tienes, exponlo para que aprendas de Sócrates, o bien nos instruyas a los dos.

Cratilo: ¿Cómo, Hermógenes? ¿Te imaginas que es fácil aprender o enseñar tan rápidamente cualquier cosa y menos aún ésta que parece de las más importantes?

Hermógenes: ¡No, por Zeus, desde luego que no! Pero creo que está bien lo que dice Hesíodo, que si uno va depositando un poco sobre otro poco, ello resulta beneficioso. Conque si eres capaz de algo más, por poco que sea, no cejes y haznos un favor a Sócrates aquí presente y a mí –pues debes (427 e – 428 a).

A diferencia de Cratilo, poco dispuesto a preguntar y a responder por considerar la dificultad de aprender o enseñar cualquier cosa, Hermógenes se muestra ávido del saber que reconoce que le falta. Desea, luego, pregunta. Según la definición de héroe socrática, Hermógenes es un legítimo aspirante a dialéctico.

Ya vislumbramos la relación entre el dialéctico caracterizado en este diálogo como el que sabe preguntar y sabe responder –como comunicador y vínculo entre lo divino y lo mortal, héroe, génesis del amor– y la figura de Hermógenes. Pero la dotación filosófica de este personaje adquiere una dimensión aún mayor si nos dirigimos hacia la etimología de su

nombre. Tenemos como referencia el inicio del diálogo, en el que Sócrates sospecha que Cratilo niega la corrección del nombre de Hermógenes “pues tal vez piense que fracasas una y otra vez en tu deseo de poseer riquezas” (384 c).

En la búsqueda de la etimología, Hermes resulta un “intérprete (herménea) y mensajero [...] que inventó el lenguaje y la palabra” (408 a). Por ello, Hermógenes no cree –influido quizá en esto por Cratilo– que su nombre tenga alguna corrección por naturaleza, o sea, ser un nacido de Hermes: “y es que no soy diestro en la palabra” (408 b). Pero Sócrates replica esto enseguida, no sea que Hermógenes se esté apresurando: resulta que Hermes tiene por hijo a Pan, semejante al discurso [λόγος] en tanto que manifiesta la totalidad [τὸ πᾶν] y porque ambos son dobles, con un aspecto verdadero y uno falso (Cfr. 408 c): “Por consiguiente, su carácter verdadero es suave y divino y habita arriba, entre los dioses, mientras que su carácter falso habita abajo, entre la mayoría de los hombres, y es áspero y trágico [τραγικόν]. Pues es ahí, en el género de vida trágico, donde residen la mayoría de los mitos y mentiras” (408 c).

Ya con Menón advertimos que la dialéctica era una manera de preguntar y responder entre amigos que se distinguía de la de los sabios, modos de la discusión que fueron ejemplificados con dos respuestas en particular: una del gusto de Sócrates, otra del gusto de Gorgias/Menón. Ésta segunda respuesta había sido calificada de ‘trágica’. En este pasaje, en el que se investiga la presunta corrección del nombre de Hermógenes, se alude nuevamente a dos posibilidades del discurso: una verdadera y divina, y otra falsa y trágica.

El discurso sofístico y lo ‘trágico’ o ‘efectista’ tienen una liga estrecha para Platón. Aunque no profundizaremos en ella, sería provechoso acudir a *Protágoras*, en el cual se narra la asistencia de Sócrates a la casa en que se encontraba dando cátedra el reputado sofista, quien tenía encantados a los asistentes como a un coro [χορὸν] formado en círculo a su alrededor (Cfr. 315 b). Adam, en su comentario al *Protágoras*, ha visto en el empleo de esta palabra y en la disposición de los asistentes a la exhibición protagórica “una referencia concreta a la disposición del coro trágico, compuesto de 15 coreutas, ordenados en 3 hileras, de modo que Protágoras ocuparía el centro de la primera fila de 5 miembros”¹⁹. El sofista embrujaba a todos, quienes le seguían como un coro trágico, en una reunión en que figuraban “otros muchos sabios [σοφοί]”: Hippias de Élida, Pródico de Ceos, así como otros

¹⁹ Nota 15 de García Gual en *Protágoras*, en *Diálogos III*, p. 514.

intelectuales de la época como Páralo, Cármides, Jántipo, Filípides, Antímero, Erixímaco, Fedro, Andrón, Pausanias, Agatón, dos Adimantos, Alcibiades y Critias, entre otros (Cfr. 314 b y sigs). Una gran “multitud de sofistas [πλήθος τῶν σοφιστῶν]” (314 d) reunida en torno al discurso de Protágoras, discurso que, según todos los indicios, sería como ese de “carácter falso [que] habita abajo, entre la mayoría de los hombres, y es áspero y trágico. Pues es ahí, en el género de vida trágico, donde residen la mayoría de los mitos y mentiras”. En *Protágoras*, el anfitrión de este célebre congreso de intelectuales es nada menos que Calias,

Hijo de Hipónico y hermano de Hermógenes. Es el hombre más rico de Atenas («su casa es la más grande y próspera de la ciudad», *Protágoras*, 337d), amigo de los sofistas y, especialmente, de Protágoras, de quien Platón le llama «administrador» en *Teeteto*, 165a. En su casa se celebraban frecuentes reuniones (Cf. el diálogo *Protágoras*) y banquetes con los sofistas (Cf. el *Banquete* de Jenofonte)²⁰.

Este Calias, el hombre que más dinero ha gastado en sofistas (Cfr. *Apología*), sería un representante del aspecto inferior de Pan, el discurso áspero y trágico, opuesto al dialéctico según *Menón*. ¿Quién, entonces, representa el aspecto superior, suave y divino? Quizá aquel con poco caudal de saber pero rico en deseos, no tenga el nombre tan mal puesto después de todo, y acaso no sea ni tan pobre ni tan torpe con la palabra:

Por consiguiente, el que manifiesta “todo” y siempre hace girar sería justamente *Pan Aipolos*, el hijo doble de Hermes, suave en sus partes superiores, y áspero y cabruno en las inferiores. Conque Pan es o bien la palabra o hermano de la palabra, dado que es hijo de Hermes; que nada tiene de extraño que un hermano se parezca a su hermano. Pero como te decía, feliz Hermógenes, dejemos a los dioses” (408 c – d).

Crátilo nos permite vislumbrar la capital importancia que tiene el elemento erótico en el saber filosófico. Hermógenes no parece ser rico, ni hábil ni sabio. Con todo, Platón parece querer decirnos algo cuando hace de él un ávido de saber, al mismo tiempo que lo señala como el representante de la parte divina de Pan, si es que su hermano tiene algo que ver con el discurso ‘trágico’. En virtud de su amor, de su preguntar, Hermógenes sería un dialéctico en potencia, un aspirante legítimo. Y es que el dialéctico no se caracteriza por poseer un saber cognoscitivo, o al menos, su saber no se agotaría en ello. El dialéctico tiene una disposición afectiva: desea.

²⁰ Nota 21 de Carlos Calvo en *Crátilo*, en *Diálogos II*, p. 378.

IV. LA REUNIÓN DE LOS ELEMENTOS DE LA DIALÉCTICA

En el segundo capítulo nos dimos a la labor de exponer y analizar las definiciones platónicas de la dialéctica y del dialéctico aislando aquello que denominamos como el componente cognoscitivo del saber filosófico. Pero si el tercer capítulo alcanzó su meta, se ha hecho patente que la dialéctica involucra necesariamente la consideración de elementos prácticos, dialógicos, filiales y eróticos. De acuerdo con esta demostración, el ejercicio dialéctico estaría incompleto cuando se reduce a su dimensión meramente cognoscitiva.

El objetivo de este último capítulo es regresar a aquellas caracterizaciones de la segunda sección del trabajo, a saber, las de *Fedro*, *Sofista*, *Político* y *Filebo* para mostrar la presencia de los elementos obtenidos en el capítulo anterior, lo cual, además, nos permitirá alimentar sus características y vislumbrar la existencia de los elementos políticos y piadosos. Nuestro trabajo se justificaría si somos capaces de incorporar los elementos ganados en la tercera parte y mostramos que estas caracterizaciones –antes ajustadas al componente cognoscitivo– no solo los admiten, sino que los demandan, al menos cuando la intención es obtener una perspectiva más integral de nuestro objeto inicial de estudio: el saber del filósofo según Platón.

Fedro

Recordemos la primera caracterización de la dialéctica en esta obra, que habíamos resumido en un primer momento como el conocimiento de dos operaciones técnicas con Ideas: la ‘ley de la homogeneidad’ y la ‘ley de la especificación’. Según ella, la dialéctica consistía en una técnica para ir de lo uno hacia lo múltiple –en marcha descendente desde un género hacia sus especies– y de lo múltiple hacia lo uno –en marcha ascendente desde las especies hacia el género–, siguiendo las articulaciones naturales de las cosas en sí mismas, las Ideas. Pero Sócrates no se limita a decir eso, y las lecturas de *Menón* y *Cratilo* nos permiten leer estos pasajes bajo una luz más reveladora.

Sócrates explica que los discursos atribuidos a Fedro y a Estesícoro, es decir, los dos que él mismo pronunció sin leer, cumplieron con el método, al reunir en unidad la diversidad para luego ir separando, y obtener así conocimiento. Tras referirse a la primera especie, indica Sócrates que “hace poco se habló del Amor, ya fuera bien o mal [εἶτ’ εἴτε κακῶς], después de haberlo definido; pero al menos, la claridad y coherencia del discurso ha venido, precisamente, de ello” (265 d). Al ser cuestionado por Fedro sobre la segunda especie, Sócrates apunta:

Hay que proceder, más bien, como, hace un momento, los dos discursos, que captaron en una única idea, común a ambos, la insania que hubiera en el pensamiento; y de la misma manera a como, por fuerza natural, en un cuerpo único hay partes dobles y homónimas, que se denominan izquierdas y derechas, así también los dos discursos consideraron la idea de «paranoia» bajo la forma de una unidad innata ya en nosotros. Uno, en verdad, cortando la parte izquierda, no cesó en ir la dividiendo hasta que encontró, entre ellas, un amor llamado siniestro, y que, con toda justicia, no dejó sin vituperar. A su vez, el segundo llevándonos hacia las del lado derecho de la manía, habiendo encontrado un homónimo de aquél, un amor pero divino, y poniéndonoslo delante, lo ensalzó como nuestra mayor fuente de bienes (265 e – 266 b).

Aparentemente, estas líneas muestran que, según Sócrates, los dos discursos usan adecuadamente las dos especies de dialéctica. Y sin embargo, es el propio Sócrates quien introduce la posibilidad de unir y separar con técnica sin por ello hablar *bien*: “hace poco se habló del Amor, *ya fuera bien o mal*²¹, después de haberlo definido; pero al menos, la claridad y coherencia del discurso ha venido, precisamente, de ello”. Esto sugiere la

²¹ El subrayado es mío.

posibilidad de hablar con claridad y coherencia, o sea, con técnica, y hablar mal o feamente al mismo tiempo. No en vano Sócrates, al referirse también a su primer discurso sostiene que “sin haber dicho nada razonable ni verdadero, parecía como si lo hubieran dicho” (242 e). Si la dialéctica tiene una estrecha relación con el Bien y con la belleza –y, al menos de acuerdo con la caracterización de *República*, el Bien es nada menos que su objeto final; mientras que en *Simposio* se sugiere que su impulso es el Amor que tiene por meta la belleza (*vid. supra*)–, y si se puede hablar con técnica, utilizando las dos especies, para obtener en consecuencia claridad y coherencia en el discurso, pero al mismo tiempo hablar mal; decimos, entonces, que la dialéctica no puede limitarse solamente a esa técnica, la cual sería aprehensible con un ejercicio meramente racional. Para nosotros esto significa que la dialéctica no se agota en su componente cognoscitivo. Platón, tras hablar de las dos especies, apunta inmediatamente hacia los otros elementos, al declarar a Sócrates amante [ἐραστής] de esas separaciones y uniones, perseguidor de quien tiene el don dialéctico. Y si *Menón* nos dio elementos para hablar del amigo como ese que comparte una dirección hacia las ideas, *Fedro* apunta hacia el verdadero amante de un modo semejante que a continuación resumiremos.

En la palinodia, Sócrates discurre acerca del alma por medio del símil de la yunta alada y su auriga, en el que narra cómo el alma pierda las alas y cae a tierra, no sin antes haber visto la verdad (*Cfr.* 247 a – c). De entre las almas, la que más vio, pasa al caer a ser un varón “amigo del saber, de la belleza o de las Musas tal vez, y del Amor [φιλοσόφου ἢ φιλοκάλου ἢ μουσικοῦ τινος καὶ ἐρωτικοῦ]” (248 d): el filósofo –aquí reunido con el amante de la belleza, el músico y el erótico– es quien tiene un mejor recuerdo de las cosas en sí mismas, de las Ideas, “por eso es justo que sólo la mente del filósofo [φιλοσόφου] sea alada, ya que, en su memoria y en la medida de lo posible, se encuentra aquello que siempre es y que hace que, por tenerlo delante, el dios sea divino” (249 d).

De acuerdo con el relato platónico, las almas, en la búsqueda de la visión de la verdad de la que el ala se alimenta, marchan en caravana tras alguno de los dioses olímpicos: “En efecto, los de Zeus buscan que aquel al que aman sea, en su alma, un poco también Zeus. Y miran, pues, si por naturaleza hay alguien con capacidad de saber [φιλόσοφος] o gobernar, y si lo encuentran se enamoran” (252 e). El amor es amor de la belleza sensible que imita a la de las Ideas, amor hacia un alma que anduviera en el mismo

tropel divino compartido. El verdadero amante es el que se dirige, en su amor en el ámbito sensible, hacia lo divino, o sea, hacia las Ideas: “aquello que siempre es y que hace que, por tenerlo delante, el dios sea divino”. Sócrates le declara a Fedro haber compartido con él el coro divino del rector olímpico: “ver el fulgor de la belleza se pudo entonces, cuando con el coro de bienaventurados teníamos a la vista la divina y dichosa visión, al seguir nosotros el cortejo de Zeus, y otros el de otros dioses” (250 b).

Así, cuando Sócrates caracteriza a la dialéctica y se pone a sí mismo como un perseguidor de las huellas del dialéctico, como si este fuera un dios, se está refiriendo a aquel relato, al tiempo que revela que ve en Fedro esa aptitud para saber o para gobernar, por haber andado ambos en el séquito de Zeus. En nuestro estudio sobre *Menón*, advertimos que el verdadero amigo, ese con quien se habla de modo más dialéctico [διαλεκτικώτερον], es el que se dirige hacia las Ideas. En el caso de *Fedro*, el dialéctico es el auténtico amante, quien, si se entrega hacia cuestiones humanas, lo hace siempre teniendo en el horizonte lo divino, como su piedra de toque. Por eso no se condena la entrega sexual, como más adelante no se condenará la escritura, cuando se satisface esta condición filosófica.

Es evidente para cualquier lector de *Fedro* que lo que se está oponiendo en los discursos sobre el amor es la humana sensatez a la manía divina. Toda la palinodia tiene el propósito de corregir un error fundamental: la impiedad de los primeros discursos, que habían considerado que la locura era mala y, la sensatez, buena. Con la intención de iluminar las caracterizaciones de la dialéctica, así como el puente entre las secciones erótica y retórica del diálogo, buscaremos indicios de este enfrentamiento entre la sabiduría humana y la forma del saber dialéctico, representado por Sócrates.

Nada más iniciar el diálogo, Sócrates pregunta a Fedro de dónde viene, y el joven responde que se va a pasear fuera de las murallas por consejo de Acúmeno, médico. De este personaje sabemos su pertenencia a la escuela hipocrática de medicina, así como que fue acusado de profanar los misterios eleusinos. Más allá de los detalles biográficos de Acúmeno, de los cuales no podemos ocuparnos aquí, este par de datos ofrece una perspectiva de qué es lo que representaría en su contexto: en tanto médico hipocrático, su perspectiva sería la del empirismo, que se remite siempre a las causas físicas, observables, como fuentes de sabiduría, rechazando lo no observable, incluyendo las entidades divinas²²;

²² Cfr. D. Nails, *The people of Plato*, pp. 1 y 18.

políticamente, la acusación recibida nos lo perfila como alguien de religiosidad en alguna medida dudosa, lo cual estaría en consonancia con lo primero. Viene de con Epícrates, político retórico demócrata²³, de la casa de Mórico, lujoso y extravagante según los pocos datos que se tienen²⁴.

Por si esto fuera poco, Fedro declara que se encontraba escuchando a Lisias: orador, retórico, escritor de discursos, demócrata, de los hombres más ricos del Ática en algún tiempo²⁵. Si algo tienen en común una lujosa escena, un adinerado escritor y un médico hipocrático quizá sea el claro apego hacia las cosas estimadas como las más valiosas por la mayoría de los hombres: el empirismo –que, cuando no desprecia, se despreocupa de lo no sensible, incluyendo a los dioses–, el renombre, el dinero. En *Menón* notamos que el apego a un materialismo de esta clase era una característica del modo de responder sofisticado al que Gorgias se apegaba, contrario de la dialéctica filosófica. Según nuestra lectura, Platón dispone la escena de *Fedro* de modo tal que el talentoso joven viene de con los materialistas ilustrados, agradables a los hombres: los sofistas.

En esta misma línea, y para ilustrar la diferencia entre aquellos con quienes estaba y este con el que llega, Fedro, en el camino cabe el Iliso, pregunta acerca de la veracidad de un mito. Sócrates responde que “si no me lo creyera, como hacen los sabios [σοφοί]” (229 c), buscaría una causa física, un evento histórico, para explicar el mito. Sócrates es contrario a esta intención sofisticada de desmitificar el mundo: no es partidario de la racionalización de los mitos, ya que apenas tiene tiempo para, de acuerdo con el mandato divino de Delfos, conocerse a sí mismo (*Cfr.* 229 c – 230 a): “por ver si me he vuelto una fiera más enrevesada y más hinchada que Tifón, o bien en una criatura suave y sencilla...” (230 a) El desacuerdo socrático con la secularización de los ilustrados se patentiza también más adelante, cuando los dialogantes se disponen a examinar los discursos vertidos inicialmente: Sócrates reivindica ahí el carácter inspirado de la filosofía, relacionándola con las musas Calíope y Urania. Si en el mito Platón había reunido al filósofo, al músico y al amante entre los que más conservaban el recuerdo de las Ideas, es porque son el mismo.

Hay, por lo tanto, un enfrentamiento entre aquellos con quienes estaba Fedro y este Sócrates. Esta disputa no es otra que la confrontación entre la sensatez humana y la manía

²³ *Cfr. Ibid.* pp. 139 – 140.

²⁴ *Cfr. Ibid.* p. 208.

²⁵ *Cfr. Ibid.* p. 101.

divina presente en los discursos, confrontación que transita todo el diálogo, en la cual los sabios ilustrados estarían del lado de la conveniencia humana. Desde su punto de vista, que podríamos resumir como un materialismo, la sabiduría consistiría en tener más fuerza, más relaciones, más saberes, más salud física, más bienes materiales (*Cfr.* 238 d – 240 a). Dicho de otro modo, hacerse en el acumulado “una fiera más enrevesada y más hinchada que Tifón”, dotada de todo lo que, en el examen de *Eutidemo*, se había revelado como no más benéfico que perjudicial. Recordemos que el ‘mayor saber posible’ el saber del Bien, era el único bien es sentido estricto (*vid. supra*). Sócrates vindicaría el carácter divino de la filosofía: su deseo por agradar a los dioses antes que a los hombres. Esta es la clave que explica el error del discurso atribuido a Fedro: aún cuando está hecho con técnica, carece del elemento piadoso inseparable de la filosofía platónica, donde elemento piadoso significa que lo sensible, lo humano, lo físico, está siempre supeditado y encuentra su valor por asentarse en lo inteligible, lo divino, lo metafísico, todo lo cual se expresa en modos de vida y de discurso radicalmente opuestos.

Como ya hace un momento sugerimos, es también desde esta oposición que se entiende la crítica a la escritura, la cual no es condenada de suyo por Platón, sino al contrario: se trata de un hermoso pasatiempo (*Cfr.* 276 d- e) cuando no es un fin en sí mismo o se hace para ganar reputación entre los hombres. La verdadera escritura se realiza en el alma, no en la materia corporal, y usa en todo caso lo segundo teniendo siempre como referencia a lo primero. Aquí surge la segunda caracterización de la dialéctica de *Fedro*:

mucho más excelente es ocuparse con seriedad de estas cosas, cuando alguien, haciendo uso de la dialéctica [διαλεκτικῆ τέχνη] y buscando un alma adecuada, planta y siembra palabras con fundamento, capaces de ayudarse a sí mismas y a quien las planta, y que no son estériles, sino portadoras de simientes de las que surgen otras palabras que, en otros caracteres, son canales por donde se transmite, en todo tiempo, esa semilla inmortal, que da felicidad al que la posee en el grado más alto posible para el hombre (276 e – 277 a).

En el capítulo dos, la dialéctica se limitaba al empleo de la técnica analítica y sintética sobre dos objetos: las almas y los discursos. Pero ahora vemos que usar la técnica dialéctica es ya estar dirigido hacia el alma y hacia las Ideas. Consideramos que este hilo conductor permite captar con menos violencia el notable cambio de temática del diálogo, al pasar de un relato mítico sobre el amor a la cuestión de la retórica y la escritura. Cuando nuestro retrato de la dialéctica ignoraba tanto el carácter erótico-dialógico como el piadoso, esta

unión parecía también algo forzada. Ahora notamos que ser piadoso, ser el auténtico amante y el perfecto retórico significan una misma cosa: “¿O es que es esto el arte de los discursos, con el que Trasímaco y otros se hicieron ellos mismos sabios en el hablar, e hicieron sabios a otros, con tal de que quisieran traerles ofrendas como a dioses? (266 c). Y tanto en el caso de la manía erótica como en la retórica dialéctica, surge un elemento señaladamente práctico, como era el caso *Eutidemo*, el saber dialéctico es aquel que tiene por fin la felicidad de los hombres.

Nussbaum ha visto en esta obra una gran palinodia platónica, en la que Platón se estaría disculpando ante los dioses por su propia tendencia, que se ilustra particularmente en *República* y *Simposio*, a buscar lo más conveniente para la vida humana, en el sentido de reducir el sufrimiento que la contingencia acarrea, tendencia que configuraría en general la filosofía. En *República* se censuraría, por eso, la poesía y se limitaría en general todo lo que no se pudiera controlar y explicar racionalmente; en *Simposio*, el amor de la belleza en sí misma estaría motivado también por un afán de buscar la reducción del sufrimiento ante los giros que dan las cosas humanas, ante la inestabilidad del erotismo dirigido hacia un individuo particular. La palinodia consistiría en que *Fedro* reivindica la individualidad del amante y aceptaría el valor filosófico de la pasión erótica entre dos individuos, al mismo tiempo que vuelve a colocar a la filosofía en el ámbito de las artes inspiradas por la divinidad²⁶. No es necesario suscribir la entera argumentación de Nussbaum para aceptar la hipótesis de que el *Fedro* es en sí mismo una gran palinodia. Para nosotros, esto significa que el foco está puesto en el aspecto catártico de la filosofía: la purificación del alma que siente el coqueteo de la conveniencia sensible. El joven que busca acrecentar su saber, su salud, su riqueza y su reputación entre los hombres, se encuentra con el verdadero amante, quien tras transitar el río Iliso le muestra que la filosofía es una forma de vivir que toma distancia de las opiniones humanas, modo de vida que, no desprecia lo material sensible, pero que no se conforma con ello. Lo importante no es ser agradable a los hombres, sino a los dioses y, para serlo, primero hay que creer en *lo divino*.

²⁶ Cfr. M. Nussbaum, *La fragilidad del bien*, pp. 269 – 308.

Sofista

De acuerdo con el tratamiento que hicimos de esta caracterización platónica en el segundo capítulo, la dialéctica sería ese conocimiento acerca de las relaciones que guardan las Ideas entre sí: qué géneros se tocan unos con otros, cuáles no se tocan en absoluto, y cuáles se cruzan con algunos, pero no con todos; en resumidas cuentas, el conocimiento de los géneros y las especies de las cosas en sí mismas. El dialéctico sería un técnico capacitado, en virtud de su saber, en la aplicación de la síntesis y el análisis de forma adecuada. Dada la ausencia, al menos en las letras, de elementos no cognoscitivos de la dialéctica en esta obra, en este apartado mostraremos una nueva posibilidad de interpretación, según la cuál el asombroso final del diálogo, lejos de constituir una crítica a lo dialéctico socrático, sería una confirmación de la necesidad de la incorporación de aquellos elementos no visibles.

Consideremos el objetivo general del diálogo: definir al sofista, encerrarlo en sus límites correspondientes. Para ello, sería necesario el saber dialéctico, ya que la definición consiste en aplicar el método de sintético y, sobre todo, el analítico: “Las definiciones del sofista parecen obedecer pura y simplemente (como en el caso del *Político*) a una ejercitación del método de la división”²⁷. Por lo tanto, la dialéctica sería el instrumento que permite llevar a cabo la encomienda del coloquio, y esta tarea se ejecutaría de forma satisfactoria al tiempo que la dialéctica misma es definida o redefinida con acierto. Como advertimos en el capítulo segundo, en esta definición el saber de las Ideas aparece desprendido, a golpe de vista, de elementos filiales, eróticos, dialógicos, prácticos, políticos y piadosos.

En esa línea, autores como Narcy²⁸ han visto en *Sofista* una transformación en el concepto de la dialéctica. Esta redefinición de la dialéctica pasaría por despedir a lo socrático de la misma: “Al menos en una ocasión, Platón niega la identidad del diálogo y la dialéctica. Sucede en el pasaje de *Sofista* en el que el Extranjero de Elea se pregunta «mientras buscábamos al sofista, no habremos encontrado primero al filósofo?»²⁹, este pasaje es precisamente el que antecede a la caracterización de la dialéctica que ya hemos

²⁷ N.L. Cordero en “Introducción”, en *Sofista*, en *Diálogos V*, p. 324.

²⁸ M. Narcy, “Dialectic with and without Socrates: On the two Platonic definitions of Dialectic” en Montserrat-Molas (ed.) *Philosophy and Dialogue II*. Las traducciones de esta obra son propias.

²⁹ *Ibid.*

tratado. En efecto, con la intención de separar definitivamente y con absoluta claridad al filósofo del sofista, Platón eliminaría o reduciría la importancia del elemento dialógico de la ‘ciencia’ del filósofo: el objetivo sería el de una dialéctica sin diálogo. Y si la tarea es redefinir la dialéctica reduciendo lo dialógico, hay que darle el papel de filósofo a uno distinto de Sócrates, y es por ello que el director de este coloquio es el Extranjero de Elea, quien es presentado como alguien no experto en discusiones y quien, desde el inicio, asegura que podría él sólo hacer el discurso, y que si lo hace en diálogo con Teeteto es solo por recomendación de Sócrates (*Cfr.* 216 a – 218 a). Para Nancy, cuando el Extranjero caracteriza al dialéctico como aquél capaz de “abrirse paso a través de los argumentos” (253 b), es lo suficientemente vago como para, si bien no excluir del todo el aspecto dialógico de dialéctica, sí arrebatarse el lugar central que antes tendría, “de modo tal que ahora la dialéctica es distinta e independiente del diálogo”³⁰. Además, continúa, otra diferencia entre la vieja dialéctica socrática y esta nueva que Platón, acompañado del Extranjero propondría, sería la admisión, ahora, de muchas definiciones, cuando Sócrates exigía solo una.

Dicho esto, sería bastante comprensible el paradójico final del diálogo, en el que el sofista resulta delineado aparentemente con la figura, nada menos, que de Sócrates, el otrora dialéctico. Solo como un ejemplar de esta obvia lectura podemos citar a Deleuze, quien sostiene que “la definición final del sofista nos lleva a un punto en donde ya no podemos distinguirlo del propio Sócrates: el ironista que opera en privado con argumentos breves”³¹.

No es la intención de este texto refutar a Nancy, especialmente en la tesis de que el elemento dialógico pierde peso en esta obra. Muy por el contrario, lo acompañamos en su diagnóstico de esta particular caracterización de la dialéctica. Empero, y considerando como él que este es el único lugar de los escritos platónicos en que la dialéctica no guarda relación con lo socrático –lo cual para nosotros implica la ausencia de lo dialógico, lo filial, lo erótico, lo piadoso– nosotros sugerimos un giro en esta misma interpretación. Para ello nos valemos de los confusos resultados obtenidos por medio de las divisiones, que serían consecuencia, precisamente, del excesivo foco puesto en el aspecto cognoscitivo, en el

³⁰ *Ibid.* p. 199.

³¹ G. Deleuze, *op. cit.* p. 257.

método como tal. Para decirlo claramente: con Narcy, Platón diría: la dialéctica se reduce a este ejercicio intelectual, por lo tanto, Sócrates no es dialéctico; para nosotros, Platón dice: si limitamos la dialéctica a su componente cognoscitivo, Sócrates, el dialéctico de siempre, se nos convierte en sofista.

María Isabel Santa Cruz, en su introducción a *Político*, asegura que, al menos en aquella obra –y está de más resaltar la cercanía de ambos diálogos, visible en el hecho de que *Político* es una continuación de *Sofista*– “Platón nos advierte sobre los errores en los que puede incurrirse, si se hace un uso puramente mecánico del método”³², y vislumbra una fuerte carga irónica en las prolijas divisiones platónicas, “dirigida, seguramente, a cierto exceso en el uso de este procedimiento de empleo frecuente entre los académicos”³³. Se puede ver que no vamos solos tras estas pistas.

Nuestro punto de partida han sido siempre las caracterizaciones explícitas a lo dialéctico en el total de la obra escrita platónica. En este caso, cuando se llega al saber filosófico, a la ciencia de las Ideas, el Extranjero pregunta: “¿O acaso sin darnos cuenta hemos caído, por Zeus, en la ciencia de los hombres libres, y, buscando al sofista, corremos el riesgo de haber encontrado primero al filósofo?” (253 c). Tras la definición de la dialéctica como el saber de los géneros, el Extranjero dice: “Pero, según creo, no concederás la técnica de la dialéctica [διαλεκτικὸν] sino a quien filosofa pura y justamente [τῷ καθαρῶς τε καὶ δικαίως φιλοσοφοῦντι]”, obteniendo por respuesta de Teeteto: ¿Cómo podría alguien concederla a otro?” (253 e). ¿Será la mención de pureza y la justicia una referencia a Sócrates? En todo caso, la justicia es el gran tema del diálogo que más se ocupa en caracterizar a la dialéctica –*República*–, y el elemento purificador de Sócrates es sugerido en el propio *Sofista*, como pronto veremos. Habrá que decidir si quien concede la dialéctica a otro es Platón o si solo es el propio Teeteto.

Haber dado con la dialéctica implica haber encontrado, en la búsqueda del sofista, al filósofo. Una pregunta que bien cabe hacer es si este hallazgo imprevisto sucede solo en este pasaje o si se da también en otros momentos del diálogo. De hecho, en el caso de la sexta definición, es muy claro que ha sucedido algo semejante: “Debe proclamarse que la refutación [ἔλεγχον] es la más grande y la más poderosa de las purificaciones [μεγίστη καὶ

³² M.^a I. Santa Cruz, “Introducción” en *Político*, en *Diálogos V*, p. 489.

³³ *Idem*.

κυριωτάτη τῶν καθάρσεων ἐστὶ]” (230 d) y el Extranjero teme llamar ‘sofista’ a este purificador de corte socrático. De paso recordemos que la condición necesaria del dialéctico será filosofar “pura y justamente”, así como la inocente pregunta de Teeteto. El joven, pese a la advertencia del Extranjero, estima que la descripción realizada es semejante a la de un sofista, por lo que el eleata responde: “Como el lobo al perro, el animal más salvaje al más dócil. Pero el hombre sensato debe, ante todo, estar siempre en guardia respecto de las semejanzas, pues éste es el género más resbaladizo” (231 a). Si la sugerencia de Santa Cruz y nuestra hipótesis son ciertas, aquí Teeteto está evidenciando que con la técnica no basta para ver las cosas como realmente son, enseñando al mismo tiempo el camino que lo llevará, finalmente, a identificar a Sócrates con el sofista. “Sofística de noble estirpe” (231 b) es el nombre dado a esta técnica.

El joven Teeteto es vulnerable a identificar al purificador con un sofista, pero el Extranjero, “todo un filósofo”, introduce la diferencia. Más adelante, cuando se define la dialéctica, y se remarca que ha de concederse a “quien filosofa pura y justamente”, el Extranjero subraya la dificultad que la búsqueda de sofista y filósofo entrañan: en un caso por la oscuridad de la región, en el otro en razón de su luminosidad (*Cfr.* 254 a).

¿Y qué más puede decirse de la séptima y última definición? El Extranjero conduce a Teeteto, colocando al sofista como imitador conjetural, separándolo del erudito, a quien acompaña la ciencia [ἐπιστήμης], y recordemos, tal y como se señaló en el segundo capítulo, que, aquí en *Sofista*, Platón es muy enfático en nombrar como ‘ciencia’ solamente a la dialéctica (*vid. supra*). Allanado así el camino, sigue el corte hacia el imitador irónico – porque no cree saber– que hace discursos breves en privado (*Cfr.* 267 c – 268 d) . Como vemos, es clave que se considere a este imitador como ignorante de la ciencia para hacerlo sofista:

Extranjero: Pero ¿qué pasa con el aspecto de la justicia [δικαιοσύνης] y, en general, de toda perfección [ἀρετῆς]? ¿No ocurre que, sin conocerlas [ἀγνοοῦντες], y apenas con una cierta opinión [δοξάζοντες] de ellas, hay muchos que intentan producir esas semejanzas en ellos mismos, esforzándose en mostrar que están presentes en su interior, imitadas especialmente por hechos y por palabras?

Teeteto: Hay muchos, sí.

Extranjero: ¿Acaso fracasan todos los que quieren mostrar que son justos [δίκαιοι], cuando en realidad no lo son? ¿O es todo lo contrario?

Teeteto: Es todo lo contrario.

Este pasaje reproduce, en la agonía del diálogo, la idea de que la ciencia del filósofo implica un modo de vida, un modo socrático. Pero si la dialéctica se reduce al ejercicio privado de tránsito entre Ideas o a una técnica de división, Sócrates encaja perfectamente en la última definición. Una dialéctica sin elementos dialógicos, práctico-políticos, filiales, eróticos y piadosos nos deja a Sócrates como un sofista. Podría Platón estar cometiendo una especie de parricidio, o bien podría estar problematizando esa tendencia académica a abandonar los elementos socráticos de la filosofía. Ambos argumentos son, en todo caso, verosímiles.

En favor de nuestra sugerencia se levanta la reserva con que el Extranjero eleata plantea la séptima definición, que no es afirmada, ni con mucho, con contundencia. Fijémonos en dos detalles: se le plantea como una hipótesis que diría otro –no lo sostiene por sí mismo el Extranjero: “quien dijera que ésta es realmente «la estirpe y sangre» del sofista...”– y, además, es un decir calificado como opinión o apariencia: “... diría, según parece [ἔοικεν], la verdad máxima” (268 d).

Recordemos que en *Fedro*, Sócrates dice que el que quiera engañar y no ser engañado “conviene que sepa distinguir, con la mayor precisión, la semejanza o desemejanza de las cosas” (262 a), lo cual solo es posible para el que conoce las cosas y la verdad, ya que este conocedor es el que mejor puede engañar sobre aquello que conoce, apuntando Platón, finalmente, hacia el dialéctico como el auténtico retórico (*Cfr.* 262 a – c). ¿No estará Platón, mientras advierte el mal de la reducción de la dialéctica a una técnica, llevando a la perfección el arte del engaño que solo el dialéctico puede llevar a término con maestría? ¿Habría mejor lugar para hacerlo que un diálogo denominado ‘Sofista’?

Político

En el capítulo segundo, descubrimos que esta obra está transida de principio a fin por lecciones de método dialéctico, de modo tal que, como se subrayó, la caza del político no se emprende por el político mismo, sino “para hacernos más hábiles dialecticos [διαλεκτικωτέροις] en todo tipo de cuestiones” (285 d). Esto indica en apariencia un distanciamiento de la dialéctica respecto a la práctica política, y un acercamiento mayor hacia el aspecto especulativo de la filosofía, dado que lo que importa es el método, y no la investigación sobre la política. El objetivo de este apartado es mostrar que tal distancia no existe, y que *Político* se inserta en la misma línea de *República*, en tanto que su foco está puesto en el aspecto práctico y político de la ciencia del filósofo. Para ello, habremos de emprender un largo recorrido que abarcará a ambas obras, así como a *Eutidemo*.

Algunas de las lecciones de método que nos ofreció nuestro análisis inicial de esta obra abonaban al componente cognoscitivo de la dialéctica. Otras, sin embargo, no parecían cuadrar con esa interpretación, ya que sugerían la incorporación a la dialéctica de modelos y mitos que sirvieran para llegar a la verdad de las cosas, ignorando la extensión o brevedad del discurso según la medida de lo grande y lo pequeño, sino siguiendo la medida del justo medio (*vid. supra*).

En efecto, en medio de la conversación entre el Extranjero y el joven Sócrates, cuando los discursos parecen haberse prolongado excesivamente, el Extranjero aclara que el arte de medir se divide en dos especies: el que mide comparando opuestos, como lo grande con lo pequeño, y el que mide los opuestos en su relación con el justo medio. Para Platón la existencia de esta especie del arte de medir es fundamental, ya que si ella no existiera se eliminaría la ciencia política, el objeto del diálogo: “Porque, si eso no se admite, no será posible sostener, sin lugar a dudas, que exista el político ni ningún otro individuo de los que poseen una ciencia [ἐπιστήμωνα] relativa a las acciones” (284 c).

Volveremos sobre el empleo de la palabra ‘ciencia’ que Platón procura en este pasaje, y que no sería casual dadas nuestras lecturas de *Eutidemo*, *República* y *Sofista*. Empecemos en todo caso por el aspecto práctico que aquí está claramente subrayado. Como vimos en el segundo capítulo, del saber del justo medio depende la posibilidad de hacer dialécticos a los otros. Pero también de la realidad de este justo medio dependen la ciencia

política y toda ciencia relativa a las acciones. Hay un lugar en la obra platónica en que es claro que la dialéctica es el saber del uso, orientado a una práctica. Escrito en que además se sugiere que la dialéctica tiene como objetivo hacer dialécticos a otros. Se trata de *Eutidemo*, hacia donde nos dirigimos para pensar en el aspecto práctico de la dialéctica.

En aquella obra, Sócrates, de la mano de Clinias, busca el saber gracias al cual los demás bienes son útiles y procuran la felicidad de quien lo tiene. Este saber, afirma el joven, no es el del estratega, toda vez que éste, cuando adquiere una ciudad, no sabe qué hacer con ella, razón por la cual se la entrega al político, del mismo modo que quien captura codornices entrega su caza a los criadores (*Cfr.* 290 c – d). Lo mismo sucede con los estudiosos de aritmética, geometría y astronomía –las artes preliminares en el programa de estudios de *República*–, quienes otorgan sus resultados al dialéctico: la dialéctica, en efecto, se nos había mostrado como ese saber buscado por los dialogantes, el buen uso de las posesiones. Surgía el elemento práctico de la dialéctica.

Tras esta revelación de Clinias –que nos permitía identificar a la dialéctica con el saber del buen uso y producción de su objeto propio–, Sócrates narra a Critón que, en la búsqueda de ese conocimiento, “arribamos, por último, al arte regio [βασιλικήν], y examinándolo a fondo, para ver si era aquel que produce la felicidad [εὐδαιμονίαν]” (291 b). Se pregunta aquí si el saber dialéctico es el del gobernante. Sin embargo, enseguida Platón aclara la pregunta, aunque ahora identificando al arte regio con el saber buscado: “Te lo explicaré. Creímos que la política [πολιτική] y el arte regio [βασιλική τέχνη] eran lo mismo” (291 c). Sobre la identificación de la dialéctica con el arte del rey, advertimos que en *Sofista*, la conversación anterior a *Político*, el Extranjero invitaba a Teeteto a encerrar al sofista “según lo establece el procedimiento del Rey [βασιλικοῦ]” (235 b), refiriéndose al método de división. Más que decretarla, Platón parece invitarnos a pensar en la posible identidad de dialéctica y política, la cual no logra resolverse en *Eutidemo*. Ahí, la sabiduría debía producir su objeto, que debía, a la vez, ser un saber (*Cfr.* 291 e – b), pero la política arrojaba siempre resultados que “ya se ha mostrado que no son ni buenos ni malos; en cambio, era menester que este arte hiciese sabios [σοφοὺς ποιεῖν] a los ciudadanos y partícipes del conocimiento [ἐπιστήμης]” (292 b): más allá del *para qué* habrían de ser buenos, ‘la mayor sabiduría posible’ rastreada, la dialéctica, tiene forzosamente que hacer sabios a los demás, hacerlos, en alguna medida, dialécticos. Si bien en *República*, la vuelta

del dialéctico a la caverna estaba dada por la obligación hacia el Estado educador, de modo tal que era lógicamente posible ser dialéctico sin descender a ejecutar una función política, *Eutidemo* nos plantea esta tarea como inherente al saber filosófico, independientemente de las demás características del mismo. Esta comunicación filosófica estaba provocada en *Menón* por la amistad en virtud de la búsqueda del *eidos* y en *Fedro* por la simbiosis entre el amor a un individuo y el amor a las Ideas, donde, en el contexto de la crítica a la escritura, Sócrates sostenía que

Mucho más excelente es ocuparse con seriedad de esas cosas, cuando alguien, haciendo uso de la dialéctica [διαλεκτικῆ] y buscando un alma adecuada, planta y siembra palabras con fundamento, capaces de ayudarse a sí mismas y a quienes las planta, y que no son estériles, sino portadoras de simientes de las que surgen otras palabras que, en otros caracteres, son canales por donde se transmite, en todo tiempo, esa semilla inmortal, que da felicidad [εὐδαιμονεῖν ποιοῦντες] al que la posee en el grado más alto posible para el hombre (276 e – 277 a).

Notamos la relación entre la dialéctica y la comunicación de ese saber, “semilla inmortal” que aporta la felicidad. Ser dialéctico es hacer dialécticos a otros. No hay dialéctica sin ese elemento dialógico, tan cercano, como se puede vislumbrar, al componente político del saber del filósofo.

En todo caso, el saber del justo medio, el que sirve para hacer participar del conocimiento a los demás, corresponde al dialéctico. El dialéctico es el que sabe del justo medio, tanto como el político lo es. Si la identidad entre ambos personajes quedaba abierta en *Eutidemo*, Platón parece retomar en *Político* este tema pendiente. La digresión sobre la necesidad de la medición según el justo medio irrumpe en medio del ejercicio de definición del arte de tejer, ese modelo pequeño que quizá posea la misma función que la política (*Cfr.* 279 a). El Extranjero apuesta a un camino breve para definirlo, en el que este arte es asimilado como un cuidado y confección de las vestimentas (*Cfr.* 279 e – 280 a). El problema con este trayecto es que con él, aunque se han excluido otras artes que se relacionan con el arte de tejer, hay algunas otras, como el arte de batanar y el arte de remendar, que con todo derecho pueden disputarle al arte de tejer el cuidado y la atención del vestido, y partes no insignificantes de éste (*Cfr.* 281 b). Y la solución que se limita a afirmar que el arte de tejer es el cuidado más noble e importante de todos los relativos a los vestidos de lana es deficiente: hay que ser más prolijos para excluir a las otras artes pretendientes. En este punto, Platón introduce los conceptos de concausa [συνάιτιον] y

causa por sí misma [αὐτὴν αἰτίαν]: “las que no fabrican la cosa misma, sino que proveen a aquellas que la fabrican de instrumentos sin los cuales jamás podría llevarse a cabo la obra que debe realizar cada una de las artes, éstas son concausas, mientras que las que elaboran la cosa misma son causas” (281 e). Apoyándose en esta distinción, los dialogantes llegan a una nueva definición del arte de tejer como el entrecruzamiento de la trama y de la urdimbre en un trabajo de lana (283 a).

Tras la digresión sobre la dialéctica, los conceptos de concausa y causa van a servir para excluir a las artes que le disputan la política a la ciencia real. En primer lugar, se trata de separar a las concausas del gobierno real, es decir, a aquellas artes que proveen instrumentos referentes a la ciudad. Se establecen siete géneros de concausas del gobierno: primigenia, instrumento, recipiente, soporte, defensa, objeto de fuego y alimento (Cfr. 287 e – 289 c). Trazando un paralelo con *Eutidemo*, aquí se han nombrado a los bienes, aquellas cosas que hay que usar adecuadamente para obtener felicidad. Desechadas las concausas, se elimina a las artes que pretenden disputarle a la ciencia el gobierno de la ciudad: son desechados los esclavos –los que se pueden comprar con dinero– y quienes, a la manera de los esclavos, se venden a alguno de esos siete géneros: asalariados y mercenarios; luego se desecha a los heraldos o escribas, para, con mucha mayor dificultad, eliminar también a adivinos y sacerdotes; por último, los que marchan hacia el gobierno con apariencia de políticos: los sofistas. Estas artes representan a los otros saberes que, en última instancia, eran bienes semejantes a aquellos, ya que también se podían usar bien o mal según se tuviera o no la ‘ciencia’. Vemos que hay un paralelo entre ambos escritos. En ambos casos, el dialéctico y el político reciben obras hechas por otros técnicos. El saber del dialéctico era la causa del bien privado en *Eutidemo*. El saber del político ha de ser la causa del bien público en *Político*.

Esta proximidad no es casual si, como algunos autores han advertido³⁴, la alusión al dialéctico de *Eutidemo* remite intencionalmente a *República*. ¿Por qué tendría la dialéctica un elemento práctico-político? Dirijámonos hacia *República* para recuperar el contexto en que aparece la alusión al saber filosófico.

La realidad del estado ideal depende de que el filósofo gobierne, y los males para la humanidad no cesarán hasta que esto suceda. Lo que sigue a partir de esa declaración en V,

³⁴ Szlezák y Kahn, entre los que hemos citado.

VII y VII, es una descripción del filósofo, su naturaleza y educación. Una declaración severa de Platón es la que niega que pueda haber un auténtico filósofo que no aspire al gobierno, y de hecho su descripción del filósofo tiene el objetivo entero de mostrar “que a unos corresponde por naturaleza aplicarse a la filosofía y al gobierno del Estado, en tanto a los demás dejar incólume a la filosofía y obedecer al que manda” (474 b). La alusión a la dialéctica con que iniciamos este trabajo detalla el estudio supremo del filósofo gobernante, el que tiene por objeto la Idea del Bien. Platón subraya la importancia de la aplicación a este estudio: “Porque con frecuencia me has escuchado decir que la Idea del Bien [ἀγαθοῦ ἰδέα] es el objeto del estudio supremo, a partir del cual las cosas justas y todas las demás se vuelven útiles y valiosas. [...] también sabes que, si no lo conocemos, por más que conociéramos todas las demás cosas, sin aquello nada nos sería de valor, así como si poseemos algo sin el Bien” (505 a). Pretendimos mostrar, en el segundo capítulo, que el saber dialéctico, el saber del Bien, era el mismo que buscaban Sócrates y Clinias en *Eutidemo*. Este pasaje se erige como un nuevo argumento en favor de tal tesis, ya que el saber del bien tiene una utilidad, y, cuando Platón sostiene que todas las demás cosas adquieren su valor gracias al bien, está repitiendo la afirmación de que, en sentido estricto, solo este conocimiento es bien, y solo su ignorancia es mal. La argumentación continúa apuntando a la importancia del Bien sobre las restantes Ideas: de la justicia y de la belleza hay quien se conforma con las apariencias, pero de las cosas buenas todos quieren las realmente buenas (*Cfr.* 505 d): si toda alma busca el Bien, entonces al filósofo gobernante ha de buscar su conocimiento: “pues entonces nuestro Estado estará perfectamente organizado, si el guardián que lo vigila es alguien que posee el conocimiento [ἐπιστήμων] de estas cosas” (506 a – b). Recapitulando, la dialéctica tiene, partiendo de su extenso tratamiento en *República*, un elemento práctico-político que le es intrínseco, de modo tal que –Platón es contundente al respecto– no habrá filósofo auténtico, es decir, dialéctico, que no aspire al gobierno. Si el componente cognoscitivo es crucial para el dialéctico en la medida en que conocer las Ideas es indispensable para gobernar con justicia, el elemento político le es cosustancial, pues si no se aspira a ese gobierno, no se es filósofo.

Un indicio más que se levanta a favor de la tesis de que la ciencia dialéctica es la ciencia política es la nomenclatura que Platón le asigna en *Político*. Recordemos que en *República* se distingue a la dialéctica como única ‘ciencia’ [ἐπιστήμη] en sentido fuerte.

Los estudios preliminares son artes o técnicas, y no engendran en el alma ciencia sino ‘pensamiento discursivo’ [διάνοια], ya que no llegan al ‘principio del todo’ [τοῦ παντὸς ἀρχήν]. En *Sofista* este empleo de las palabras se mantenía (*vid supra*). Abordemos esta cuestión en *Político*. El primer acuerdo al que llegan los dialogantes es que el político tiene una cierta ‘ciencia’ [ἐπιστημόνων] (*Cfr.* 258 b). Unas cuantas líneas abajo, se alude a “la aritmética y algunas otras artes [τέχναι] con ella emparentadas” (258 d). Con lo mostrado hasta aquí, podemos entender que el nombre asignado por nuestro autor no es casual. Estas artes se distinguen porque “carecen de toda vinculación con la acción y únicamente nos procuran conocimiento” (258 d). La ciencia, en cambio, como más adelante se sostiene, tiene dos especies: la práctica y la cognoscitiva: “son estas, pues, según dices, dos especies de la ciencia [ἐπιστήμης] que en su conjunto es una” (258 e). La ciencia, en su totalidad, tiene un aspecto cognoscitivo y un aspecto práctico. La aspiración de esta tesis ha sido mostrar que la dialéctica es ciencia en este sentido, y que reúne ambos elementos. La conclusión de este argumento al inicio de *Político* –que de acuerdo con Sócrates no resulta satisfactorio para definir al personaje buscado– es que la ciencia política es mayormente cognoscitiva en relación con las actividades manuales, lo cual no lo convierte mero espectador: es una ciencia cognoscitiva autodirectiva, un saber orientado a la práctica. (*Cfr.* 258 e- 267 c).

La contextualización de la caracterización de la dialéctica en *República*, que nos permite comprenderla como un saber propio del filósofo que ha de observar el bien público, así como el recuerdo de *Eutidemo* y el componente práctico del saber dialéctico, en el sentido de la procuración de la felicidad y el bien privado, constituyen razones en favor de que la ciencia política es otro nombre –con el centro, quizá, en su sentido público– de la dialéctica. Y si según reconocimos, el verdadero amante es el dialéctico, así como el verdadero retórico es el dialéctico, todo parece indicar que el verdadero político no es otro que el dialéctico, toda vez que este ha surgido, como vimos en *República*, con la intención de procurar el bien para el Estado. En esta línea, algunos autores han visto que Platón no tenía ya necesidad de escribir el diálogo *Filósofo*³⁵, como afirma Ma. Isabel Santa Cruz:

Y nuestro político, que es quien posee el saber, no es otro que el filósofo.
[...] en el *Político* se exhibe positivamente al filósofo, en su función de

³⁵ Al inicio de *Sofista*, se le encarga al Extranjero la definición de estos tres personajes tan parecidos.

tejedor real, que puede llevar a cabo su labor coordinadora de la sociedad, porque es el único que posee el saber del mundo de las Formas y conoce su adecuado entrelazamiento. Si esto es así, fácil es advertir por qué Platón nunca escribió un diálogo llamado *Filósofo* ni tuvo, por lo demás, intenciones de hacerlo³⁶.

Hemos pretendido echar luz sobre el aspecto práctico y político de la dialéctica a partir del diálogo *Político*. Retomemos la referencia explícita a la dialéctica en la obra que sentencia que la caza del político no se ha propuesto por el político mismo, sino “más bien, para hacernos más hábiles dialécticos [διαλεκτικωτέροις] en todo tipo de cuestiones” (285 d). Esta frase parece minimizar la importancia de la política, o dicho mejor, su relevancia filosófica, para darle prioridad al entrenamiento en un método como el de la división, el cual hemos relacionado con el componente cognoscitivo de la dialéctica. Pero, si tal como hemos querido mostrar, ser dialéctico es poseer la ciencia real y política, entonces hay que interpretar la frase en el sentido completamente contrario: la caza del político no se ha hecho por la especulación sobre aquello que el político sea, no se trata de encontrar una definición, sino, de hecho, ejercitarse en la dialéctica y hacer dialécticos a otros, en el ejercicio de la búsqueda conjunta de la verdad a la que no se llega tan solo uniendo y separando, sino valiéndose del discurso que sea necesario –ya sea mítico o modélico– para alcanzarla y hacerse más hábiles dialécticos, más aptos para la acción que para la especulación, en el sentido de la pregunta que hace Sócrates en *Fedro*: “Sabes, por cierto, qué discursos son los que le agradan más a los dioses, si los que se hacen, o los que se dicen? [οἷσθ’ οὖν ὅπῃ μάλιστα θεῶν χαριῆ λόγων πέρι πράττων ἢ λέγων;]” (274 b).

³⁶ M.^a I. Santa Cruz, *op. cit.*, p. 496.

Filebo

Más allá de la consideración del elemento cognoscitivo de la dialéctica, nuestro tratamiento inicial de esta obra arrojó dos aspectos que aquél componente no conseguía capturar suficientemente. El primero, el de la dialéctica en su relación con el amor, en tanto que se trata de un camino del que Sócrates se declara amante [ἐραστής]; el segundo, el de la dialéctica como un modo de la discusión contrario a la erística. En el tercer capítulo y en el presente, hemos mostrado que los elementos prácticos, políticos, dialógicos, filiales, eróticos y piadosos son inseparables de la dialéctica o que, al menos son dignos de consideración en el examen del saber filosófico platónico. Ahora los abordaremos en la caracterización de la dialéctica en *Filebo*, subrayando su presencia.

Si bien es cierto que la dialéctica tiene aquí, de nueva cuenta, una relación con el conocimiento de las Ideas, se nombra como ‘dialéctico’ [διαλεκτικῶς] a un modo de la discusión, tal como en *Menón* ‘más dialéctica’ [διαλεκτικώτερον] era una manera de preguntar y responder. En *Filebo* se sostiene que la dialéctica comparte este género con la erística [ἐριστικῶς], el modo de la discusión contrario, referencia que, de acuerdo con el segundo capítulo, nos tendría que llevar hacia *Eutidemo*. En cuanto a *Filebo*, se asevera que hay un error que cometen los sabios: ir inmediatamente de la unidad hacia lo ilimitado, sin antes reconocer el número entre lo ilimitado y la unidad o, inversamente, apurar la aplicación de la forma del límite a la multiplicidad sin antes haber captado el número entre ambos (*Cfr.* 16 c – 17 a). Esto, decíamos, le sucede a los sabios, a quienes se les escapan las cosas de en medio “en las que queda demarcado el que desarrollemos nuestras conversaciones dialéctica [διαλεκτικῶς] o erísticamente [ἐριστικῶς]” (17 a). Que se escapen las cosas de en medio implica no captar el número de los géneros, la estructura de las Ideas; esto es lo que le pasa, repetimos, a los ‘sabios’ [σοφοὶ].

Más allá de la jerarquía de las Ideas y a su relación con el límite y lo ilimitado, la unidad y la multiplicidad, la alusión a la dialéctica como un modo de conversar opuesto al de los sabios tendría que remitirnos a *Menón*, obra en la que Sócrates refiere a dos formas de preguntar y responder: una, la de los amigos, dialéctica; otra, precisamente, la de los sabios. En el segundo capítulo advertimos que, en las subsecuentes respuestas acerca del qué de la figura y del color, Sócrates ejemplificaba estos dos modos de responder. Uno era

el suyo, orientado hacia la Idea, aquello común a la multiplicidad que hacía posible la reunión de lo diverso; el otro, el de “alto vuelo” [τραγικῆ], del estilo de Gorgias y del gusto de Menón, tenía una marcada tendencia materialista y, así, explicaba el color con una teoría física de movimiento de cuerpos (*vid. supra*). El propio Platón parece invitarnos a pensar estos pasajes con la memoria de *Menón*, y es que, así como en aquella obra buscaba lo unitario en lo múltiple con los ejemplos de color y figura, aquí usa esos mismos ejemplos para buscar la diferencia contenida en la unidad, cuando Protarco sostiene que lo más semejante a un placer es un placer: “Y un color a un color, mi genial amigo; [...] pero todos reconocemos que el negro resulta ser, además de diferente, completamente opuesto al blanco. Y asimismo una figura con respecto a una figura” (12 e). Orientados por *Menón*, en *Fedro* quedó mayormente expuesta en sus consecuencias prácticas la distinción entre el materialismo sofista y la piedad filosófica, donde notamos que la diferencia entre el verdadero amante que es también el verdadero retórico, y el falso, era la orientación hacia lo divino –incluso en el aspecto sensible, que no se rechazaba absolutamente– del primero, en oposición a la entrega incondicionada a lo sensible propias del segundo. A continuación, mostraremos que en *Filebo* esta oposición se mantiene, y que puede entenderse como el motivo central del diálogo, bajo la forma del choque de dos tesis filosóficas sobre qué es el bien. La referencia directa a la dialéctica en esta obra está marcada por su elemento dialógico. Si en *Menón* el modo dialéctico estaba ejemplificado por el modo socrático amistoso, y el modo de los sabios lo estaba por Gorgias/Menón; si tuviéramos que asignar representantes del modo dialéctico y de su contrario en *Filebo*, quizá encontraríamos a Sócrates y a Filebo como abanderados de estas dos posturas.

El argumento de la alusión a la dialéctica inicia con el señalamiento de las aporías, dentro de una discusión, que se suscitan sobre la unidad y la multiplicidad, primero en lo sensible, luego en lo inteligible (*Cfr.* 13 c – 16 a). El nombre ‘placer’ [ἡδονή], reúne una diversidad de elementos que tienen cierta unidad entre sí –por lo es posible colocarlos en un mismo género– pero cuyas diferencias están presentes, por lo que quien los identificara incurriría en error. De semejante modo sucede con la prudencia, y, en general, con todas las cosas del mundo sometido al devenir, de las cuales ha de decirse, por lo tanto, que son unas y múltiples (*Cfr.* 12 c – 14 a). En el curso de la conversación, Sócrates sostiene que esta última afirmación se presta a la burla y a la refutación obra de “los principiantes más

incompetentes en los razonamientos” (13 c), con lo que las discusiones y los argumentos se arruinan (*Cfr.* 13 d); que quien no acepta la diferencia que reside al interior de un género no sería “digno de dialogar” (14 a): el discurso en relación con lo uno y lo múltiple de las cosas del mundo permite paradojas infantiles y fáciles, por no hablar ya de la unidad y la multiplicidad de las unidades, las Formas (*Cfr.* 15 a – c).

Esto nos lleva a la reflexión del capítulo segundo en torno a *Eutidemo*, lugar en el que dos erísticos refutaban cualquier posible respuesta, representando un peligro para los jóvenes prestos a imitarlos, como sucedía con Ctesipo, quien, pese a estar en contra de su proceder, terminaba argumentando a su manera. Dirigiéndose a los erísticos, Sócrates sostiene “que vuestra habilidad es tal y sabéis desplegarla tan artísticamente que cualquier hombre puede aprenderla en el más mínimo tiempo. Yo mismo pude darme cuenta de ello observando a Ctesipo y viendo con qué rapidez fue capaz de imitaros al instante” (303 e – 304 a). Este aspecto negativo de la refutación nos llevó también a examinar *República*, en concreto, a la analogía del hijo putativo, lo que nos permitió atisbar la relación entre la falsa apariencia de sabiduría que la refutación ofrece como erística, y el placer, el placer de refutar que amenaza a la juventud. Esto nos permite conectar nuestro pasaje con el tema del diálogo que ahora nos ocupa. En él se oponen Sócrates y Filebo, la prudencia y el placer. Se trata de dos posturas antagónicas chocando en una reunión repleta de jóvenes que se proponen decidir cuál es el bien de la vida humana (*Cfr.* 19 b – e). Como ya señalamos, las coincidencias con *República* no serían gratuitas si consideramos que Sócrates está hablando nuevamente de la ciencia del bien público y privado –en los términos de aquel diálogo, de la dialéctica–, y, para hablar del bien verdadero, elige como antagonista al que, según *República*, pasa por serlo para la mayoría: “En todo caso sabes que a la mayoría le parece [δοκεῖ] que el Bien [τὸ ἀγαθόν] es el placer [ἡδονή]” (505 b).

Sigamos leyendo *Filebo* a la luz de este choque de presuntos bienes. Sócrates retrata, una vez más, este mal en que incurren los jóvenes –el de la refutación por la refutación–: “de los jóvenes, el que por primera vez lo prueba, admirado como si hubiera encontrado un tesoro de sabiduría, queda traspuesto de placer y gozoso, sacude todo el discurso [...] lanzando a la aporía ante todo y sobre todo a él mismo y después a aquél con el que vaya topando” (15 e). Lo drástico del discurso socrático, que raya en la ridiculización de los jóvenes, provoca la réplica de Protarco, cuya respuesta subraya dos

aspectos que, según hemos tratado, se relacionan con el placer: la mayoría, que lo considera como el bien –“¿Acaso no ves, Sócrates, cuántos somos...”– y la juventud, la principal víctima de una educación de esta clase –“... que somos todos jóvenes...”–; respuesta que culmina sugiriendo que el rival socrático, y el contrario del dialéctico en la educación de los jóvenes, es Filebo, representante del placer mismo: “... y no temes que, con Filebo nos echemos contra ti si nos insultas?” (16 a).

Argumentaremos en favor de la identificación de Filebo con el placer, subrayando algunos detalles que el texto platónico ofrece, independientemente de si Filebo es un personaje histórico o el nombre para un personaje histórico. Según nosotros, se trata del representante de una educación y de un modo de vida, el que identifica al placer con el bien, opinión que seduce con sus mimos a los más jóvenes. Etimológicamente, Filebo significa ‘el amigo o el amante de los jóvenes’³⁷; este personaje –lo sabemos por Sócrates– llama incluso “hijos [παῖδες]” (16 b) a los jóvenes, con todo lo que esto implica en términos de educación, de la cual sería el responsable. El placer amenaza con educar a los jóvenes y alejarlos de la filosofía. Vayamos más allá en la identificación de Filebo con el placer: este personaje recibe en el diálogo, tanto por parte de Protarco como de Sócrates, el adjetivo de “hermoso [καλὸς, καλῆ]” (11 c, 26 b), el mismo calificativo que Protarco le asigna al placer: “pero si el placer [ἡδονή] quedara privado de plano del segundo premio se granjearía alguna deshonra entre sus admiradores; en efecto ya no les parecería tan hermoso [καλή]” (23 a).

Sócrates se asume como la alternativa a Filebo –el modo de vida que valora al placer como el bien–, tal y como lo expresa al dirigirse a ellos como un posible educador: “Desde luego que no, hijos [παῖδες], como suele decirnos Filebo” (16 b). Filebo pasar por ser el amante de los jóvenes, ante lo cual se erigiría Sócrates como el verdadero. Pocas líneas más adelante y en consonancia con *Fedro*, se nos recuerda que el auténtico amante es quien se dirige a las Ideas: “No hay ciertamente mejor camino, ni podría haberlo, que aquél del que yo estoy enamorado [ἔραστης] desde siempre” (16 b), tras lo cual se referirá al proceder dialéctico.

Según hemos mostrado, la dialéctica en *Filebo* comprende los componentes dialógicos, eróticos y políticos, en la medida en la que lo que está en juego, es la educación

³⁷ Cfr. P. Chantraine, *op. cit.*

de la juventud. Del mismo modo, está conformada por el elemento piadoso, en el sentido de que al refutar al placer, lo que se refuta es el materialismo que tiene en él su gran bastión, mientras que se procura defender la causa del intelecto, lo cual no puede hacerse cabalmente sin argumentar su emparejamiento con el alma y el intelecto del mundo: la causa de la realidad sensible mezcla de lo ilimitado y el límite. La demostración pasa por la pregunta que Sócrates realiza a Protarco: “¿Afirmamos, Protarco, que a todas las cosas y a esto que llamamos universo los rige el poder de lo irracional, el azar y lo que salga, o, por el contrario, como decían nuestros predecesores, lo gobiernan el intelecto y una admirable prudencia [νοῦν καὶ φρόνησίν] que lo ordena?” (28 d). La respuesta a esta pregunta, en cuyos detalles no nos detendremos, concluye que, dado que en el ser humano están presentes en menor medida los mismos elementos del cosmos, y como en el ser humano hay una inteligencia, entonces esta le viene dada, en analogía con aquellos, del intelecto que gobierna el todo en que está presente: “que hay en el universo gran cantidad de ilimitado y suficiente límite y además de ellos una causa [αἰτία] no mediocre que ordena y regula años, estaciones y meses, llamada con toda justicia sabiduría e intelecto [σοφία καὶ νοῦς]” (30 c).

La piedad socrática, como vemos, tiene en un plano secundario a los dioses del panteón helénico, quienes adquieren su divinidad, como en *Fedro*, por su relación con esta inteligencia cósmica: “entonces dirás que en la naturaleza de Zeus hay, por efecto de la causa, un alma de rey y un intelecto de rey, [βασιλικὴν μὲν ψυχὴν, βασιλικὸν δὲ νοῦν] y en los demás dioses otras muchas cualidades, conforme a lo que cada uno le es grato ser llamado” (30 c – d). Pero no se piense que con respecto a estos dioses olímpicos es Platón impío. Cuando Filebo abandona la conversación y queda, según Protarco, incapacitado para llegar a un acuerdo con Sócrates, pone por testigo a la diosa, a lo que Sócrates replica que ha de buscarse tal acuerdo “partiendo de la propia diosa que, según este, se llama Afrodita, pero cuyo nombre más verdadero es Placer” (12 b), y, posteriormente, vacila en identificarlos, con toda probabilidad, para no caer en impiedad ante la diosa: “Mi temor ante los nombres de los dioses, Protarco, ha sido siempre más que humano, algo más allá del límite del mayor terror. También ahora a Afrodita la llamo del modo que le sea grato...” (12 b).

Como vemos, la dialéctica platónica implica un modo de vida que no excluye el placer, pero que no se conforma con él, que no lo identifica con el bien. Esta piedad se sustenta en la creencia de que hay una inteligencia rectora del mundo, una causa tanto de lo sensible –la mezcla de lo ilimitado y el límite– como de lo inteligible: esta causa es el Bien con el que intenta conformarse. Pero ello implica desprenderse del materialismo que se sostiene sobre el placer como bien, y que lleva a los jóvenes a buscar la refutación por la refutación (*República, Eutidemo, Menón, Filebo*), la acumulación de datos por ganar honra (*Eutidemo, Fedro, Sofista*), ser *el amado* y obtener el poder que ello deriva (*Menón, Fedro*), y, sobre todo, que aleja a los jóvenes del esfuerzo filosófico, un esfuerzo que, como hemos visto, contiene un elemento dialógico que es también político (*República, Menón, Cratilo, Político, Filebo*).

Bibliografía

CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris, 1999.

DELEUZE, Gilles, *Lógica del sentido*, trad. Miguel Morey y Víctor Molina, Paidós, Barcelona, 1989.

KAHN, Charles, *Platón y el diálogo socrático*, trad. Alejandro García Mayo, Escolar y Mayo editores, Madrid, 2010.

NAILS, Debra, *The people of Plato*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 2002.

NARCY, Michel, “Dialectic with and without Socrates: on the two platonic definitions of dialectic” en *Philosophy and Dialogue, Studies on Plato’s Dialogues, vol. II*, A. Bosch-Veciana y J. Montserrat-Molas (eds.), Barcelonesa d’Editions, Barcelona, 2007, pp. 193 – 204.

NUSSBAUM, Martha, *La fragilidad del bien*, trad. Antonio Ballesteros, Visor, Madrid, 1995.
Schopenhauer, Arthur, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, trad. Leopoldo Eulogio Palacios, Gredos, Madrid, 1981.

PLATÓN, *Diálogos I*, Gredos, Madrid, 2008.

_____, *Diálogos II*, Gredos, Madrid, 2008.

_____, *Diálogos III*, Gredos, Madrid, 2008.

_____, *Diálogos IV*, Gredos, Madrid, 2008.

_____, *Diálogos V*, Gredos, Madrid, 2008.

_____, *Diálogos VI*, Gredos, Madrid, 2008.

_____, *Diálogos VII*, Gredos, Madrid, 2008.

_____, *República*, trad. Marisa Divenosa y Claudia Mársico, Editorial Losada, Buenos Aires, 2005.

_____, *La República*, trad. Antonio Gómez Robledo, UNAM, Ciudad de México, 1971.

_____, *Obras Completas Tomo VIII*, trad. Juan David García Bacca, Coedición de la Presidencia de la República de Venezuela, la Facultad de Humanidades y Educación y la Dirección de Bibliotecas, Información, Documentación y Publicaciones de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1981.

_____, *Eutidemo*, trad. Claudia Mársico y Hernán Inverso, Editorial Losada, Buenos Aires, 2008.

_____, *Protágoras / Gorgias / Carta séptima*, trad. Francisco Javier Martínez García, Alianza Editorial, Madrid, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, trad. Leopoldo-Eulogio Palacios, Gredos, Madrid, 1981.

SZLEZÁK, Thomas Alexander, *Leer a Platón*, trad. José Luis García Rúa, Alianza Editorial, Madrid, 1991.

_____, Thomas Alexander, *Platone e la scrittura della filosofia*, trad. Giovanni Reale, Università Católica del Sacro Cuore, Milano, 1988.