



UNIVERSIDAD ALBERTO HURTADO

Universidad Alberto Hurtado
Facultad de Filosofía y Humanidades.
Departamento de Filosofía.

LA DIALÉCTICA EN PLATÓN. Una destreza del alma para abrazar la verdad.

Tesis para optar al grado de Licenciado en Filosofía.

Por
José Munizaga Contreras.

Director de tesis: Marcelo Boeri.

Santiago, Chile
2014

ÍNDICE.

| | |
|---|------------|
| ÍNDICE | I |
| AGRADECIMIENTOS | II |
| RESUMEN | III |
| INTRODUCCIÓN | 1 |
| CAP. 1. LA DIALÉCTICA EN LOS DIÁLOGOS SOCRÁTICOS | 12 |
| 1.1. DIÁLOGO Y DIALÉCTICA. | 14 |
| 1.2. EL MÉTODO SOCRÁTICO..... | 16 |
| 1.2.1. <i>El Teeteto: descripción del “arte” de Sócrates</i> | 18 |
| 1.2.1.1. La perplejidad en el método socrático..... | 19 |
| 1.3. LA DEFINICIÓN COMO VÍA DE ACCESO AL CONOCIMIENTO EN LOS DIÁLOGOS TEMPRANOS DE PLATÓN. | 21 |
| CAP. 2. LA DIALÉCTICA EN LOS DIÁLOGOS DE MADUREZ. DETERMINACIONES FUNCIONALES DE LA DIALÉCTICA PLATÓNICA | 26 |
| 2.1. DOCTRINA DE LAS FORMAS..... | 28 |
| 2.2. DINAMISMO DE LA DIALÉCTICA. | 33 |
| 2.2.1. <i>Símil de la línea dividida. Movimiento ascendente de la dialéctica</i> | 34 |
| 2.2.2. <i>El Bien. Descripción del fundamento de la verdad</i> | 42 |
| 2.2.3. <i>La alegoría de la caverna. Movimiento descendente de la dialéctica</i> | 44 |
| CAP. 3 LA DIALÉCTICA EN LOS DIÁLOGOS DE VEJEZ | 50 |
| 3.1. EL <i>PARMÉNIDES</i> Y LA CRÍTICA PLATÓNICA DE LA CONCEPCIÓN TRADICIONAL DE LAS FORMAS. | 52 |
| 3.2. ORGANIZACIÓN Y ESTRUCTURA DE LAS FORMAS EN EL <i>SOFISTA</i> : LOS GÉNEROS SUPERIORES. | 56 |
| 3.2.1. <i>El no-ser como principio de identidad y diferencia en el pensamiento de Platón</i> | 58 |
| 3.3. DIVISIÓN Y DEFINICIÓN EN EL <i>POLÍTICO</i> | 59 |
| 3.4. REFUTACIÓN, EDUCACIÓN Y CONOCIMIENTO EN LA FILOSOFÍA DE PLATÓN..... | 62 |
| CAP. 4. RECEPCIÓN ESTOICA DE LA DIALÉCTICA DE PLATÓN | 65 |
| 4.1. DETERMINACIONES GENERALES DE LA LÓGICA ESTOICA. | 66 |
| 4.2. CONVERGENCIAS ENTRE LA DIALÉCTICA PLATÓNICA Y LA DIALÉCTICA ESTOICA. | 68 |
| 4.3. OBJETIVO FUNDAMENTAL DE LA DIALÉCTICA FILOSÓFICA..... | 71 |
| SINOPSIS | 75 |
| BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA | 85 |
| BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA | 85 |

AGRADECIMIENTOS. Mis más profundos y sinceros agradecimientos a todas las personas que hicieron posible la realización de esta investigación. Agradezco tanto a aquellos que contribuyeron activamente en el enriquecimiento de este estudio (mediante sus críticas y comentarios), como a aquellos que me brindaron la posibilidad de dedicar el tiempo necesario para la concreción de mi proyecto. Agradezco de forma particular al Dr. Marcelo Boeri, por su decidida ayuda en la organización de mis ideas y la preocupación constante de contribuir, a través de su espíritu crítico al cabal desarrollo de un, espero, trabajo satisfactorio. De modo muy especial quiero agradecer también a mi amigo Francisco Huneus, al que destaco, primero, por su profundo compromiso con el saber y segundo porque gracias a su reflexiva visión de la vida y de la manera en la que el hombre ha de desplegar su existir contribuyó al desarrollo de esta investigación.

RESUMEN. El presente trabajo hunde sus raíces en la motivación de fundamentar una lectura de la dialéctica de Platón que nos permita anudar favorablemente las distintas descripciones que el filósofo esbozó de dicho concepto a lo largo de su obra. Mi mayor preocupación es destacar que la dialéctica es un procedimiento que no se reduce (como a veces se sugiere) a la búsqueda de Formas (esencias) y definiciones sino que, además, devela como una de sus características la función terapéutica de depurar, a través de la refutación, el alma en la búsqueda del conocimiento, el que en última instancia tendría, según espero poder mostrar, una motivación predominantemente práctica, esto en virtud de que lo que busca Platón es poner fin a la ineptitud de los gobernantes de su tiempo. Platón observa que la ignorancia e inoperancia de éstos desemboca en el establecimiento de un Estado insano. Desde esta perspectiva los responsables de idear y gobernar el Estado bueno y justo del que nos habla el fundador de la Academia en la *República* no deben ser otros que los filósofos, o lo que en Platón es lo mismo; los dialécticos. Tomando esto en cuenta podemos decir que el dialéctico destaca por su capacidad de reconocer la conformidad de los elementos que estructuran la realidad, o en otras palabras, por su cabal comprensión del mundo y de la forma en la que éste se organiza, lo que en definitiva hace posible la creación de una organización política fundada a partir de la perfección del orden ideal que el filósofo conoce mediante el uso de las distintas aristas del método dialéctico.

PALABRAS CLAVE: dialéctica, método, Forma, definición, depuración, refutación, conocimiento.

No hay ni habrá nunca procedimiento superior a mi preferido, que sin embargo, me ha abandonado con frecuencia y me ha dejado sin ayuda en momentos de necesidad... Es fácil darlo a conocer, pero no lo es de aplicar. Es el padre de todos los descubrimientos en las artes... Un don del cielo, que, a mi parecer, los dioses pusieron entre los hombres por medio de un nuevo prometeo, y con él una señal luminosa.

Platón. (*Filebo 16b-e*).

INTRODUCCIÓN.

La importancia del pensamiento de Platón es innegable y la pertinencia de su estudio y difusión obedecen a la hondura y amplitud intelectual de su obra. Las enseñanzas de Platón han logrado trascender los muros de la cultura helénica para a través de sus preceptos filosóficos, penetrar vivazmente en los problemas concretos de las sociedades de nuestra época (y en los de las distintas sociedades que conoció hasta aquí la historia del pensamiento occidental), “la filosofía platónica, pues, no es nada del “pasado” si con ello queremos referirnos a algo definitivamente caduco; no es una reliquia ni un tema de anticuarios, sino que su pensamiento está pleno de posibilidades que la reflexión actual debe explotar adecuadamente.”¹

La dimensión ética y política de los tratados de Platón, exponen su interés por resolver las dificultades propias del hombre de su tiempo. Platón no es como se piensa comúnmente, un filósofo alejado de su realidad más inmediata, arraigado en la abstracción de sus conceptos, sino más bien un pensador cuya filosofía procura ofrecer respuestas a una sociedad presa de la demagogia y la injusticia de sus gobernantes. La filosofía de Platón pretende desarrollar un Estado fundado a partir del orden imperecedero del universo. Los caminos que recorre el filósofo ateniense en la búsqueda de tal objetivo son, por decirlo de algún modo, desacostumbrados para el sentido común, lo que a veces puede motivar una lectura errónea de los objetivos de la filosofía de nuestro autor, que como veremos más adelante, buscan fundar las pautas que guíen al hombre hacia una vida buena y feliz.

¹ Adolfo P. Carpio. 2004: 102.

La decadente situación social y política de las *polis* del siglo IV tuvieron un profundo impacto en la vida de Platón, a tal punto que podemos decir, sin temor a equivocarnos, que este hecho fue el impulso que motivo su reflexión filosófica. Platón estuvo en contacto (directa o indirectamente) con las distintas organizaciones políticas que se habían desarrollado hasta ese momento en las *polis* griegas (timarquía, oligarquía, democracia y tiranía). Estas formas de gobierno eran, a juicio de Platón, propias de estados enfermos donde la tiranía representaba la más grande de estas enfermedades (*República* 544c). De ellas con la que tuvo mayor contacto fue con la democracia, esto en virtud de que éste era el régimen imperante en la Atenas de su tiempo y de la que Platón se mostraba profundamente insatisfecho, no por otra cosa que por las tremendas fisuras e injusticias de una organización política que otorga la posibilidad de dirigir el destino de los hombres a quienes no poseen la especialización necesaria para desarrollar tal responsabilidad.

Para Platón, toda la democracia no había sido más que demagogia en el sentido etimológico de la palabra (cf. 564d); y los demagogos, unos embaucadores del pueblo que, en vez de atender a la mejora de éste, habían cuidado sólo de su propio aventajamiento halagando y engañando a la multitud con el arte bastardo de la oratoria. A todos ellos oponía la figura de Sócrates, «uno de los pocos atenienses, por no decir el único, en tratar el verdadero arte de la política y el solo en practicarlo, alguien que no hablaba en sus perpetuos discursos con un fin de agrado, sino del mayor bien» (*Gorg.* 521d). Y éste era el hombre a quien había condenado a muerte la propia democracia de Atenas.²

La muerte de Sócrates, su maestro, en 399 marcó definitivamente el rechazo de Platón hacia la democracia³ y lo que motivó, según conjeturamos a partir de la lectura de la *República*, el diseño de un Estado sano y justo. La búsqueda de las respuestas que permitan sanar los Estados enfermos de su edad promueve el diálogo de Platón con las cavilaciones dominantes de su época. “Según Diógenes Laercio, compuso Platón una especie de Miscelánea filosófica de las opiniones de los heráclitos de los pitagóricos y de los socráticos. En las cosas sensibles filosofaba con Heráclito, en las intelectuales con Pitágoras y en las políticas o civiles con Sócrates”.⁴ Pero fue quizá, Parménides (y la escuela

² Fernández Galiano. 1998: 4

³ “Una de las más gratuitas y erradas afirmaciones que se han hecho respecto al espíritu de Platón es la de que su antidemocratismo está enraizado en un mezquino espíritu de casta, tesis nocidísima de Popper: su familia, aunque de la mejor nobleza, había seguido una tendencia más bien abierta y liberal que exclusivista y conservadora; una influencia familiar no puede por lo demás rastrearse por parte alguna en el pensamiento político del filósofo y los tonos de su condenación de la democracia no tienen, aunque otra cosa se diga, la acritud del odio racial” Fernández Galiano.1998: 3

⁴ Ugarte de Ersilla 1982: 72.

eleática) quien influyó con mayor firmeza sobre el pensamiento “científico” de Platón, pues de este último es de donde rescata la superioridad ontológica de las realidades inteligibles, a partir de donde elaborará una teoría sistémica del mundo, que encuentra en las Formas o universales⁵ su fundamento.

Las Ideas o Formas son para Platón esencias trascendentes a las cosas en función de las cuales se hace (organiza) comprensible una multiplicidad de cosas.⁶ Las Formas son el rasgo común que encontramos en una determinada clase de objetos. De allí que podamos entender, por ejemplo, la diversidad de los triángulos bajo el rasgo único (Forma) al que nos aproximamos, como veremos más adelante, por medio de una definición suficiente de triángulo. Una definición de este tipo nos ofrece las pautas que tornan lícito decir que un triángulo es un triángulo y no un rectángulo, es decir, nos ofrece la posibilidad de organizar la realidad a partir del criterio que representan las esencias de las cosas. Es así como podemos ordenar en la clase de los triángulos a todo polígono de tres lados y tres ángulos.

Desde este punto de vista la definición (correcta) de triángulo manifestaría, lingüísticamente, lo que es triángulo, o en otros términos, la Forma de triángulo, la cual, dicho sea de paso, se hallaría separada (por su naturaleza inteligible e inmaterial) de las manifestaciones sensibles que nos ofrecen la vista y los demás sentidos. De allí que las Formas sean para Platón el verdadero objeto de conocimiento, pues revelan este aspecto común e inmutable (esencia) de las cosas que nos permite organizarlas y comprenderlas. Las consideraciones que Platón desarrolla entorno a la noción de “Forma” o “Idea” es compleja y será suficientemente abordada a lo largo de este trabajo. En este momento solo he querido exponer que para Platón las Formas son los componentes esenciales de la realidad, por lo que comprender tanto sus determinaciones como la función que éstas cumplen será para el ateniense una de sus mayores aspiraciones.

Ahora bien, para poder acercarnos a una comprensión adecuada de aquello que Platón entiende bajo el concepto de verdad, es preciso describir el modo en

⁵ “La esencia de la doctrina de las ideas consiste en la aceptación consciente de una clase de entidades, cuya mejor denominación quizá sea la de “universales”, que son por entero diferentes de las cosas sensibles. Cualquier uso del lenguaje implica la aceptación consciente o inconsciente, de que hay tales entidades.” David Ross 1986: 266.

⁶ (Las Formas) “existen antes de las cosas y separadamente de ellas y por las cuales las cosas son lo que son. Hay una belleza en sí por la que son bellos los objetos bellos; una bondad en sí por la que es bueno cuanto calificamos de tal, un hombre en sí en razón del cual son hombres todos los hombres y hasta una mesa en sí por la que son mesas todos los artefactos a que aplicamos esta designación”. Fernández Galiano.1998: 19.

que nuestro autor piensa la realidad. Al respecto podemos destacar la división que el filósofo introduce en su concepción de la realidad. Para Platón ésta se estructura a partir de la comunión entre dos ámbitos de diferente naturaleza. El primero de ellos corresponde al mundo inteligible, propio de las Formas, captable solo por la inteligencia (razón). El segundo por otra parte, destaca su determinación sensible o material; a este ámbito corresponden los objetos materiales que nos presentan la vista, el oído y los demás sentidos. Así, nos encontramos con un plano inteligible trascendente a las cosas, pero que, sin embargo, las sustenta (superior ontológicamente) y otro material y mutable organizado a raíz de su participación en las Formas.

Pero, si la verdad se halla en un ámbito trascendente, distinto al que nos ofrece la sensibilidad, la pregunta que reclama ser resuelta es cómo penetrar en ese mundo inteligible que alberga a las Formas (directrices de la realidad), y que se configura por tanto, como único -a los ojos de Platón- campo de conocimiento, pues como sabemos el ámbito material adolece de las máximas lógicas, que a juicio de nuestro autor reclama la verdad (eternidad e inmutabilidad).

Pues bien, la respuesta radica en la descripción que Platón desarrolló a lo largo de su obra para la noción de “dialéctica”. La dialéctica constituye, un elemento fundamental en el pensamiento de Platón; comprenderla es una labor que involucra gran esfuerzo, esto es así porque el filósofo nunca agota los detalles y aristas que incluye bajo la noción de “dialéctica”. Lo que nos motiva a decir, preliminarmente, que es plausible sostener la existencia de una teoría “evolutiva” de la dialéctica en el pensamiento de Platón, de allí que lograr un acercamiento afectivo de lo que Platón comprendía bajo este concepto se logre solo en el contacto con la totalidad de la obra platónica, o, al menos, con los diálogos directrices que marcaron las etapas de su desarrollo filosófico.

A este respecto debemos decir que existe cierto consenso entre los estudiosos del pensamiento de Platón en organizar su obra a través de la distinción de tres etapas. La primera de ellas comprende los diálogos que Platón escribió en su etapa juvenil donde destaca la figura de Sócrates y la forma en la que éste intentaba comprender o definir cada cosa, por eso estos diálogos reciben también, el calificativo de “socráticos”. En estos escritos se destaca la importancia de la dialéctica como metodología de preguntas y respuestas en la búsqueda de conocimiento. En este sentido la conversación se presenta como el “vehículo” que comunica los pensamientos entre los hombres y les permite contrastarlos con aquellos distintos, propuestos por otros dialogantes, tal como lo muestran la mayoría de los diálogos de esta etapa del pensamiento de Platón, entre ellos:

Apología, Eutifrón, Cármides, Laques, Crátilo, Menón, a los que destaco puesto que serán la base del primer capítulo de esta investigación.

La segunda de estas etapas da cuenta del Platón maduro, en cuyos diálogos se establecen algunas de las tesis más trascendentes de su pensamiento, como lo es la descripción del orden y principio de la realidad que desarrolla Platón en el libro VI y VII de la *República*. En este periodo, destaca también, la fundamentación de las Formas como esencias de la realidad (*República* 475e) y junto a ello los argumentos que le permiten a Platón sustentar la superioridad e inmortalidad del alma (respecto del cuerpo) que desarrolla en el *Fedón* (60b-84b), influenciado seguramente por su contacto con el pitagorismo. En la *República* Platón describe lo que podríamos entender como el dinamismo propio de la dialéctica, el que trataré de ejemplificar a través de tres recursos pedagógicos utilizados por Platón como lo son el símil de la línea dividida, el símil del sol y la ya célebre alegoría de la caverna.

Por último, la tercera de las fases que configuran el pensamiento de nuestro autor, da cuenta de las reflexiones que Platón desarrolló en el ocaso de su vida. En los diálogos de este periodo es posible apreciar el cuestionamiento que Platón formuló a algunas de las tesis que antes (en los diálogos de las etapas precedentes) había sostenido. Es así como las Formas son criticadas en el *Parménides* (130a-135d) y luego reformuladas en el *Sofista* (249d-259d). Pero como sabemos los diálogos de vejez no se limitan solo a una reformulación de lo antes expresado, sino que también es posible hallar a partir de ellos una fundamentación más acabada del empleo de la dialéctica, tal como lo muestra Platón en el *Político* (285d), el cual se erige como un escrito metodológico, en el que el filósofo describe el correcto uso de la dialéctica como herramienta epistemológica.

Como ya se vislumbra, Platón destaca aspectos distintos, en cada una de las fases de su pensamiento para el concepto de dialéctica; es así como en los diálogos de juventud la dialéctica se presenta como una herramienta abocada a la búsqueda de la esencia de algo. La mayor parte de los diálogos de esta etapa comienzan con la pregunta qué es x (donde x corresponde, casi siempre, a una virtud moral). A este cuestionamiento Platón ofrece, como vía de investigación, la estructura de preguntas y respuestas que inferimos como parte de la metodología dialéctica, y mediante la cual se busca (según apreciaremos en el primer capítulo de esta investigación) desocultar la esencia o realidad de aquello por lo cual se pregunta en los diálogos de la primera fase de la filosofía de Platón.

En los diálogos de madurez, por otra parte, la dialéctica se presenta como una facultad que permite el acceso del alma al conocimiento de las Formas, las que, como veremos, brindan inteligibilidad al mundo “real”. Desde este punto de vista la dialéctica aparece como una facultad anímica capaz de reconocer las naturales articulaciones del entramado eidético del mundo, de donde infiere la existencia del principio incondicional del que todas las cosas son ontológicamente dependientes (el Bien). En los diálogos de este periodo Platón describe con mayor exhaustividad (esto en comparación con los diálogos de su obra temprana) las determinaciones propias de la dialéctica, de donde podemos destacar su dinamismo, el que a nuestro entender manifiesta un ascenso epistemológico y un descenso pedagógico (según argumentaremos más adelante), magistralmente descrito en el libro VII de la *República*, específicamente en la alegoría de la caverna.

En los diálogos de vejez finalmente, la dialéctica surge como una capacidad que le permite al filósofo advertir las necesarias relaciones que constituyen a las Formas. A diferencias de lo dicho en los diálogos de madurez, Platón revestirá a las Formas de una nueva investidura, una que las presenta como el resultado de ciertas relaciones que le permitirán, por un lado, erigirse como lo que son (identificarse consigo mismas) y por otro, la comunión con otras realidades, que, finalmente, estructurarán el plexo inteligible de la realidad (este punto quedará mucho más claro en el tercer capítulo de esta investigación, cuando analicemos los géneros que Platón describe como superiores).

Ahora bien, el método descrito para la dialéctica en los diálogos de la etapa tardía del filósofo, se estructura a raíz de la capacidad del alma para dividir por géneros y especies, a fin de establecer, tanto las relaciones entre las Formas como la verdad de algo que se quiere conocer (tal como lo muestran las definiciones que por medio de la dialéctica alcanza Platón del sofista y del político, en los diálogos referentes al establecimiento de la verdad de éstos).

Como vemos la dialéctica platónica presenta matices, tanto en su método como en su objetivo, pero esto en nada altera el papel que juega la dialéctica en la búsqueda filosófica del conocimiento. Para Platón la dialéctica y el correcto empleo de su metodología conducirán al filósofo a la esfera del ser (lo que es). Esto porque la dialéctica es la llave que abre el pórtico del saber (desde donde conoce lo que es) al cual aspira el verdadero filósofo, pues el filósofo para Platón (según el *Banquete*) no es un sabio sino más bien, alguien consciente de su no saber, el que por estar cierto de aquello que desconoce se orienta y desea el saber. El filósofo, según conjeturamos a partir de algunos pasajes del *Banquete*,

se encuentra en medio del que ignora y del que sabe y se identifica con la figura del daimon Eros. En consecuencia, los que filosofan, según la sacerdotisa Diotima.

(...) son los que están en medio de estos dos, entre los cuales estará también Eros. La sabiduría, en efecto, es una de las cosas más bellas y Eros es amor de lo bello, de modo que Eros es necesariamente amante de la sabiduría y por ser amante de la sabiduría está, por tanto, en medio del sabio y del ignorante y la causa de esto es también su nacimiento, ya que es hijo de un padre sabio y rico en recursos y de una madre no sabia e indigente.⁷

Al igual que el Eros carente que nos presenta Platón en el *Banquete*, el filósofo se encuentra a medio camino entre la sabiduría y la ignorancia. El filósofo desea saber aquello que desconoce, este desconocer (consciencia de su no saber) lo aleja de la ignorancia absoluta y se manifiesta en el deseo que impulsa el empleo de la dialéctica, que a través de su método (como tendremos ocasión de apreciar más adelante) logra penetrar y comprender el ámbito trascendente de lo que es. Visto de este modo la dialéctica es el recurso epistemológico que aleja al filósofo de la ignorancia y lo acerca a la sabiduría. La caracterización del filósofo como un ser deseoso y amante del saber es algo que no es exclusivo del *Banquete*, ya que la búsqueda del conocimiento, es un elemento característico de la obra platónica, como también lo es la descripción de la dialéctica como la única herramienta capaz de alcanzarlo (*República* 533b-c).

La manera en que el filósofo nos presenta la dialéctica (con descripciones y matices entre un periodo y otro) tiende a nublar la posibilidad de ofrecer para esta última una descripción que nos permita entenderla como un elemento unitario dentro de la obra platónica. Esto ha desembocado en que los investigadores enfatizen aspectos tan solo parciales de la dialéctica platónica, los mismos que con cierta frecuencia aparecen subrayados en diferentes diálogos. Mi interés es tratar de mostrar que lo que Platón pensó es un proyecto unificado en el que tanto el tratamiento lógico de distinguir géneros y especies para suministrar una definición correcta como el aspecto práctico de entrenamiento del alma en la búsqueda de las realidades inteligibles constituyen aspectos de un mismo método.

Desde esta perspectiva, la dialéctica puede ser entendida (preliminarmente) como un método cuyo objetivo se funda en la búsqueda de definiciones, donde definir consiste también en la fundamentación de aquello que buscamos aprehender, que en los diálogos de juventud de Platón es alguna virtud moral, en los de madurez, el Bien y las demás Formas, y en los de vejez, principalmente en

⁷ *Banquete* 204b.

el *Sofista*, el problema del error, el no-ser como alteridad y el problema de la predicación, entre otros.

Pero el hecho de que la dialéctica platónica encuentre en la definición su objetivo, no quiere decir que éste sea el sentido superior de ella. Intentaré defender la tesis de que la dialéctica en Platón no se agota en el ejercicio definitorio de la naturaleza fundamental de las cosas, sino que va más allá, pues, sostengo que se erige como un método terapéutico que busca purificar el alma, es decir, separar lo mejor de lo peor, donde lo peor puede subsumirse bajo la denominación de ignorancia, la cual consiste básicamente en una incapacidad del alma para aprehender la verdad, denunciando una ausencia de conocimiento que solo puede subsanarse mediante la enseñanza que educa a través de la refutación, pues, la refutación, como veremos más adelante, libera al alma del error y del falso conocimiento, orientándola, finalmente, hacia la obtención del Bien, a partir del cual Platón fundamentará el diseño de un Estado que subsane las injusticias de las *polis* de su tiempo. Amparado en esto último pretendo destacar también que la filosofía de Platón surge como respuesta a la decadencia de las sociedades de su era.

Para el objetivo propuesto realizaré la investigación a través de una investigación compuesta por cuatro partes, donde las tres primeras refieren a lo sostenido por Platón, respecto de la dialéctica en las tres fases de su desarrollo filosófico, mientras que la cuarta busca dar cuenta de la importancia de la dialéctica platónica para la reflexión posterior, específicamente para el estoicismo y la orientación práctica de su disciplina. Así, el primero de los capítulos de este trabajo se articulará a partir de la revisión de los pasajes de algunos de los diálogos más característicos del periodo temprano o juvenil de Platón, (*Apología*, *Eutifrón*, *Cármides*, *Laques*, *Crátilo*, *Menón*, entre otros) con el fin de que nos permitan sustentar la propuesta que articulará este primer capítulo. Bajo la misma estructura configuraré tanto el segundo como el tercero de estos apartados. El cuarto, por su parte, lo articularé a partir de las reflexiones estoicas respecto de la dialéctica, a fin de destacar la recepción que hizo el estoicismo de la dialéctica de Platón.

En el primero de estos capítulos busco destacar la concepción de dialéctica que describen los escritos de la etapa temprana de nuestro autor, enfatizando en la importancia de la conversación (diálogo) para el acceso al conocimiento, puesto que es a través del diálogo que los hombres logran, primero, exponer el conocimiento que se tiene frente a algo, y segundo la revisión de este conocimiento por parte de los dialogantes que participan en una discusión. Desde

este punto de vista las fisuras de un pensamiento erróneo también se muestran en la conversación y se toma consciencia de ellas a través de la refutación. La refutación se presenta como un elemento capital de la dialéctica, puesto que la dialéctica se aboca a un conocimiento efectivo de las cosas, pero el alma del hombre no puede acceder a éste si antes no se ha depurado del error, principal obstáculo en la búsqueda de la verdad.

En este primer capítulo destacaremos también la figura de Sócrates y el “arte” refutador que le permite reorientar el alma de sus interlocutores en dirección del auténtico conocimiento. A partir de los diálogos juveniles de Platón podremos subrayar que el conocimiento se presenta como el resultado de la discusión (dialógica) entre los hombres que, a través del discurso, exponen sus pensamientos. Lo que espero poder argumentar de la obra temprana de Platón, es por un lado, la importancia de la dialéctica como “hija” del diálogo en la búsqueda del conocimiento, y por otro resaltar a la refutación como una de las aristas de la metodología dialéctica, donde el momento de la *aporía* (que se produce por la refutación) constituye uno de los momentos más importantes en la búsqueda de la verdad.

En el segundo capítulo, sustentado por algunas de las obras de la etapa media o de madurez de Platón, busco describir, tanto las determinaciones estructurales de la dialéctica como el objetivo que la guía. Pero el vínculo que establece Platón entre Ideas o Formas y dialéctica nos obliga a describir también la importancia y función de éstas en el conocimiento. Es por eso que en el segundo capítulo de esta investigación llevaremos a cabo una descripción del sentido superior de las Formas y la posición que el filósofo ateniense les otorga en el entramado eidético de la realidad, esto con el fin de visualizar de modo más claro la importancia de la dialéctica en el proceso que conduce al hombre hasta la contemplación del Bien.

Desde el punto de vista del conocimiento, la dialéctica presenta, a nuestro entender, un dinamismo compuesto por dos movimientos. El primero de ellos da cuenta de un ascenso epistemológico que Platón retrata en la *República* mediante el símil de la línea dividida, que describe tanto los grados de ser que constituyen la realidad, como los estados del alma que los conocen. El segundo movimiento se produce a raíz de la contemplación del Bien, puesto que al descubrir -el dialéctico- las relaciones entre las Formas puede descomponerlas siguiendo el “patrón” que las unifica y organiza. Esta capacidad de dividir describe, ya veremos por qué, el movimiento descendente de la dialéctica, el que intentaré argumentar a través de uno de los recursos pedagógicos más trascendentes de Platón como lo es la

alegoría de la caverna, (en la que además se pueden apreciar el momento del ascenso como el de la contemplación del Bien), específicamente en la vuelta del prisionero liberado a su antigua morada (la caverna) que describe el filósofo en el libro VII de la *República*, de donde esperamos enfatizar también el cariz práctico de la dialéctica.

Finalmente, en el tercer capítulo, estructurado a partir de la tercera de las fases del desarrollo filosófico de nuestro autor, deseo destacar la descripción que realiza Platón, -específicamente en el *Sofista* y el *Político*- de la metodología propia de la dialéctica caracterizada como una herramienta abocada a la obtención de la definición de aquello que se quiere conocer. Será necesario describir además la teoría que Platón desarrolló de las Formas en el *Sofista*, ya que como dijimos antes, la estrecha ligazón que establece el filósofo entre Formas y dialéctica exige advertir la naturaleza de éstas para acceder a una efectiva comprensión de lo que Platón entendía bajo la noción de dialéctica. En este sentido destacaremos la nueva concepción de las Formas, la importancia y validez del no-ser en el proceso de definición o de lo que para Platón es lo mismo, de conocimiento.

Por otra parte, pretendo presentar a la dialéctica como una disciplina que no se reduce a su metodología, esto es, al proceso de división dicotómica que Platón nos presenta en el *Fedro* (267c-268c) y desarrolla en diálogos como el *Sofista* y el *Político* como se ha sugerido en algunos estudios. Al respecto considero que la dialéctica platónica no se limita al empleo del método de división dicotómica (*diáíresis*) ni tampoco se agota en el ejercicio de conocer y definir, que para Platón son denominaciones distintas para un mismo acto. En consecuencia me abocaré, en el tercer capítulo de esta investigación, a cimentar (mediante los pasajes de algunos diálogos platónicos de este período entre ellos el *Parménides*, el *Sofista* y el *Político*) un argumento que dé cuenta de la dialéctica como una metodología, con reglas definidas, orientada al conocimiento, pero, que encuentra como uno de sus momentos esenciales el acto de la refutación, que como veremos, es condición de posibilidad del saber, pues no se puede tener un conocimiento certero si antes no se limpia el alma manchada por la ignorancia.

La última etapa de esta investigación se aboca a destacar la influencia que ejerció la dialéctica de Platón en una filosofía posterior como lo fue el estoicismo. El estoicismo se destacó por su marcada intención de crear pautas para una vida de acción en el mundo, para lo cual necesitó comprender la realidad y la forma en la que el hombre se insertaba en la naturaleza. Desde este punto de vista la dialéctica aparece como una herramienta epistemológica, abocada al

desocultamiento de los componentes y organización de la realidad, manifestando de este modo, la misma orientación que Platón le otorgaba en sus diálogos a la dialéctica. Las similitudes que muestra la dialéctica estoica respecto de la platónica ofrecen, según espero mostrar, la base sobre la cual destacar la importancia de la dialéctica platónica para el establecimiento de una doctrina que encuentra su motivación en la apremiante necesidad de ofrecer respuestas a una sociedad (la helenística) que ya no las tenía.

Las profundas fisuras sociopolíticas de la época helenística propiciaron las condiciones para el desarrollo del estoicismo, el cual se destacó por su intención de ofrecer la posibilidad de desarrollar un saber que dotara al hombre de una actitud que lo habilitara para hacer frente a las adversidades y condiciones que propone la existencia. La destacada labor que cumple la dialéctica platónica en las reflexiones estoicas la convierten en una herramienta que a pesar de su abstracción (campo en el que se articulan los razonamientos, que a la postre alcanzan el conocimiento) logra repercutir en una disciplina predominantemente práctica, según apreciaremos en este momento del trabajo. Para alcanzar el objetivo propuesto organizaré el cuarto capítulo de esta investigación destacando las similitudes entre la dialéctica platónica y la estoica con el fin de vislumbrar la importancia del antecedente platónico en el establecimiento de una doctrina para la acción, tan valiosa para las vicisitudes que nos ofrece el incansable ejercicio de existir.

Cap. 1. LA DIALÉCTICA EN LOS DIÁLOGOS SOCRÁTICOS.

En este primer capítulo lo que pretendo es destacar dos de los elementos que estructuran la dialéctica platónica como lo son la refutación y la *aporía* (perplejidad) junto a ello deseo destacar también, la importancia del diálogo y su vínculo con la dialéctica en el acceso al conocimiento, pues para Platón este no surge (al menos en esta etapa de su desarrollo filosófico), sino en el contraste que representan los interlocutores en una conversación. Por ese motivo no es de extrañar que nuestro autor haya entregado su obra a través de diálogos. En el diálogo el pensamiento abandona la caverna solipsista de la subjetividad al exponerse en el espacio público donde disiente y se armoniza a través del contacto (lingüístico) sincero entre los hombres que buscan la verdad.

En este primer capítulo pretendo discutir el modo en que aparece la dialéctica en la etapa temprana de Platón, para ello ilustraré algunos detalles del método de preguntas y respuestas que conducen a una definición apropiada del objeto por el que se pregunta a partir de ciertos diálogos, como la *Apología*, el *Eutifrón*, *Laques*, *Crátilo* y *Cármides*, por ejemplo. Esto nos permitirá describir la importancia del diálogo y su relación con la dialéctica en la búsqueda del conocimiento. Al respecto podemos sostener que la dialéctica nace del diálogo. “*Dialégesthai* inicia su historia en Platón con el significado de “entrar en coloquio”, “discutir”, “preguntar y responder”⁸

Ahora bien, para que el diálogo entregue sus frutos hace falta un elemento que permita la tensión y contraste de los argumentos sin que estos se rompan y anulen entre sí. La dialéctica se presenta entonces, como una capacidad del alma para discriminar qué opiniones son verdaderas y cuáles no, de modo de separar los elementos de conocimiento de los que no lo son. Pero esto último no es fácil, pues el alma debe, primero, depurarse del falso conocimiento y la ignorancia que la llevan a errar. Desde este punto de vista cobra importancia la refutación y la labor de Sócrates como partera intelectual.

En este sentido un diálogo como el *Teeteto*, aunque no es un diálogo de la etapa temprana del filósofo ateniense, instruye con más claridad que cualquier otro escrito platónico acerca del “arte” de Sócrates. En el *Teeteto* Sócrates homologa su labor a la de las comadronas que ayudan a las mujeres a parir, pero se diferencia de ellas en que, lo que él examina no son los cuerpos sino las almas fértiles capaces de engendrar grandes y bellos conocimientos. Pero la grandeza

⁸ Sichirollo 1976: 51.

de la labor socrática radica, según el propio filósofo, en la “capacidad que tiene de poner a prueba por todos los medios si lo que engendra el pensamiento del joven es algo imaginario y falso o fecundo y verdadero.”⁹ Esta capacidad que anuncia Sócrates encuentra en la dialéctica su sustento, pues, no es sino por medio de la conversación dialógica que se discriminará la verdad o falsedad del argumento engendrado.

La etapa temprana de Platón se caracteriza por la búsqueda de definiciones, donde definir es tanto como saber efectivamente qué son las cosas. El método que se utiliza para este fin es descrito a través del proceder socrático y consiste, a grandes rasgos, en una serie de preguntas y respuestas que van guiando, dialécticamente, es decir, mediante un criterio establecido para la definición a quien es interrogado para que sea capaz de develar el elemento común que permite que una multiplicidad de objetos o acciones sean designadas, de un mismo modo, por ejemplo, que todos los perros particulares del mundo sean conocidos con la denominación de “Perro”. Solo de este elemento común es posible adquirir conocimiento fidedigno, esto es así gracias a que la esencia permanece siempre inalterable en cualquiera de los casos particulares en los que se presente.

Las características y exigencias de una definición al estilo socrático son descritas por Platón en el *Menón*, aunque ésta es considerada más una obra de transición, entre los diálogos tempranos y los de madurez del pensamiento platónico que una obra propiamente de juventud, es la que describe de modo más patente la importancia de la definición como elemento primordial en el establecimiento de la verdad de un objeto, la que dicho sea de paso, viabilizará el que muchas cosas distintas se ordenen por ese carácter común que describe la definición. Así, por ejemplo, la noción de “figura” se aplica a una variedad de cosas distintas por la fuerza de su definición, que en este caso -el de figura- no es otra que; “algo limitado y terminado”. En *Menón* 76a sentencia Sócrates: “De toda figura digo en efecto, esto: que ella es aquello que limita lo sólido, más brevemente, diría que la figura es el límite de un sólido.” Como vemos esta definición permite catalogar como figura incluso a cosas contrarias como lo redondo y lo recto. En la primera parte del *Menón*, de donde extraigo estas cavilaciones, se prefigura ya lo que luego, en los diálogos de madurez se tratará con mucha mayor profundidad, me refiero a la doctrina de las Formas.

⁹ *Teeteto* 150c.

1.1. Diálogo y dialéctica.

En este primer apartado busco destacar el que Platón haya entregado su trabajo a través de diálogos y la importancia del propio diálogo en el procedimiento dialéctico. Según Emilio Lledó Íñigo en su *introducción a los diálogos tempranos de Platón*. “El primer “filósofo escritura” no nos legó largos tratados sobre el ser, la justicia, o la bondad, sino que, agrupando una completa galería de personajes de su tiempo, los puso a hablar, y en ese habla, en boca de Sócrates, Laques, Cármenes, (...) etc., consiste la filosofía platónica.”¹⁰ Las condiciones socio-culturales de la Atenas de la época en la que Platón desarrolló su pensamiento lo motivaron a recrear el modo según el cual, los problemas fundamentales de la vida se trataban. El lenguaje, era el nexo que comunicaba el pensamiento de los hombres, aunque, disímiles unos respecto de otros, se asentaban en la estructura que ofrece el diálogo.

En la *Apología* Sócrates, destaca la necesidad de contrastar el pensamiento (o la opinión) individual con la comunidad y es por ello que no toma como verdadera, sin más, la sentencia del oráculo que lo indica como el más sabio entre los hombres, sino que la contrasta con los que cree son más sabios que él, y que, eventualmente, podrían ayudarlo a refutar al dios. Solo después de dialogar, es decir, después de discutir,-no con el fin de tener razón sino que con el de hallar la verdad-, con políticos poetas y artesanos es que comprende el verdadero significado de aquello que lo erige como el más sabio de los hombres. La sabiduría de Sócrates radica en no creer saber aquello que en realidad no sabe. “Parece, pues, -dictamina Sócrates-, que al menos soy más sabio que él (el político, pero también que el poeta y que el artesano) en esta misma pequeñez, en que lo que no sé tampoco creo saberlo”.¹¹

Para Platón el conocimiento no es sino una “construcción” dialógica que se logra en la interacción con los demás, en el coloquio de los hombres que exponen su forma de ver y entender el mundo. No hay dogmas, no hay pensamiento que pueda escapar del análisis que surge en la conversación. “Los diálogos platónicos son, pues, un mensaje emitido, criticado, contradicho por todos los personajes que en ellos intervienen. Es un pensamiento roto ya, desde un principio, por la presión que en él ejercen los intereses, la educación, la personalidad social de los que hablan.”¹² Desde este punto de vista es posible concluir que lo que motivó a Platón a entregar su obra mediante diálogos fue la necesidad de describir el espacio en el

¹⁰ Emilio Lledó Íñigo 1985: 11.

¹¹ *Apología* 21d.

¹² Emilio Lledó Íñigo 1985: 16.

que surge el conocimiento. Este espacio al que aludo, no es otra cosa que el encuentro fortuito entre los hombres que se detienen y comunican su sentir frente a los cuestionamientos esenciales de la vida. Es por este motivo que Platón comienza la mayoría de sus diálogos con los personajes yendo o viniendo de algún lugar. Frases como: *¿A dónde vas y de dónde vienes Sócrates?*¹³ prologan la mayoría de los diálogos de Platón.

Ahora bien, el “catalizador” que posibilita que el diálogo sea la puerta de acceso al conocimiento es la dialéctica, de la que espero poder describir, (gracias a una selección de pasajes de algunos diálogos) su movimiento y alcances en esta primera fase del pensamiento platónico. La dialéctica nace con el diálogo y puede ser descrita, preliminarmente, como una estructura que permite el enfrentamiento de argumentos contrarios, los que en la discusión se reformularán con la intención de describir la verdad de un objeto en cuestión. Desde esta perspectiva el resultado es un fruto que se aleja de la subjetividad dogmática de una sola conciencia. Los diálogos platónicos establecen, también, la necesidad de fundamentar aquello arraigado por la tradición como verdad. “Los diálogos de Platón no son solo una “contestación” al mismo mensaje platónico, a su propia filosofía, sino sobre todo, una contestación a la lengua en sí y al almacenaje de conceptos sumidos naturalmente en ella y aún no “criticados”, no “revisados”.¹⁴

Ahora bien, en relación a la dialéctica, en esta primera fase del pensamiento platónico, podemos decir de ella que es la herramienta que, a través del método de preguntas y respuestas, se aboca a la tarea de establecer la naturaleza fundamental de las cosas. En este sentido la dialéctica busca como objetivo la definición del qué de algo. En el *Eutifrón* por ejemplo, se pregunta por la piedad. De allí que en el diálogo se manifieste la intención por parte de Sócrates de conocer o descubrir la naturaleza fundamental de lo pío como también la de su opuesto, lo impío. ¿Es que lo pío -pregunta Sócrates- en sí mismo no es una sola cosa en sí en toda acción, y por su parte lo impío no es todo lo contrario de lo pío, pero igual a sí mismo y tiene un solo carácter conforme a la impiedad, todo lo que vaya a ser impío?¹⁵ Descubrir la esencia -carácter fundamental- de algo (lo pío y lo impío en este caso) supone desocultar aquello que hace que diversas y variadas acciones puedan estructurarse bajo el alero de un solo principio. En el diálogo se lee: “En efecto, tú afirmabas -dirigiéndose Sócrates a Eutifrón- que por un solo carácter las cosas impías son impías y las cosas pías son pías”¹⁶, este único

¹³ *Lisis* 203a.

¹⁴ Emilio Lledó Íñigo 1985:11.

¹⁵ *Eutifrón* 5d.

¹⁶ *Eutifrón* 6d.

carácter es el que, en definitiva, permite definir diversas acciones, en este caso, unas como pías y otras como impías.

En el *Crátilo*, mediante el análisis del lenguaje y su relación con el conocimiento, Platón va a describir la naturaleza fundamental del dialéctico, es decir, “del que sabe preguntar y responder” (Crátilo 390c). Mediante la imagen del artesano, su instrumento y quien lo construye se conjetura que de existir un vínculo necesario entre un objeto y el nombre que lo figura, quien ha de determinar y aplicar el nombre indicado debe ser el que va a emplear esos nombres si lo que se quiere es reflejar, mediante el lenguaje, la estructura fundamental del universo. Quien empleará dichos nombres no es otro que el dialéctico. “(...) el artesano de los nombres no es cualquiera, sino sólo aquel que se fija en el nombre que cada cosa tiene por naturaleza y es capaz de aplicar su forma tanto a las letras como a las sílabas” (Crátilo 390e). La dialéctica, según lo propuesto por los diálogos arriba citados, describe un doble objetivo ya que, por una parte, es una herramienta capaz de desvelar la esencia de las cosas y por otra, la habilidad de organizarlas según su naturaleza¹⁷

El método de preguntas y respuestas, propio de esta primera fase del pensamiento platónico, encuentra en la actividad socrática su sustento, pues, es el Sócrates de los diálogos platónicos el cultivador de este arte; el que mediante el diálogo logra establecer los principios básicos del conocimiento y que finalmente lo ayudarán a ejecutar la tarea encomendada por el dios en Delfos, esa tarea que lo obliga a someter a análisis a los hombres para comprobar si su saber es estable y verdadero o solo aparente y falso. “Así pues, incluso ahora voy de un lado a otro investigando y averiguando en el sentido del dios, si creo que alguno de los ciudadanos o de los forasteros es sabio. Y cuando me parece que no lo es, prestando mi auxilio al dios, le demuestro que no es sabio.”¹⁸

1.2. El método socrático.

En su búsqueda de un conocimiento real de las cosas o de lo que son las cosas en realidad Platón describe, a través del proceder socrático, la forma en la que este conocimiento puede ser alcanzado. En los diálogos de juventud de Platón se pretende, como hemos mencionado anteriormente, conocer la esencia o naturaleza fundamental de las cosas. La pregunta socrática por el qué de algo encuentra en los interlocutores de Sócrates alguna definición que será luego

¹⁷ Esto es todavía más claro en la jerarquía del saber que desarrolla Platón en el símil de la línea dividida en República VI, pasaje que revisaremos en el segundo apartado de este estudio.

¹⁸ *Apología* 23b.

refutada por insuficiente. En el *Cármides*, por ejemplo, la pregunta de Sócrates por la “sensatez” y sus cualidades encuentra en Cármides la escueta respuesta de que “es algo así como tranquilidad”, definición que será rápidamente desacreditada pues, el análisis socrático (que tendremos ocasión de apreciar más adelante) ha descubierto que la sensatez es algo excelente y que las cosas excelentes se hacen con agilidad y rapidez. “En consecuencia, la sensatez -afirma Sócrates- no va a ser algo así como el reposo ni reposada la vida sensata (...) Porque, o bien en ningún caso, o en alguno muy excepcional, se nos presentaron, en la vida las acciones reposadas como más excelentes que las rápidas e intensas.”¹⁹

Pero para obtener el conocimiento de que la sensatez está más emparentada con la agilidad y la rapidez que con el reposo y la tranquilidad fue necesario un procedimiento que, a ojos de Platón, recorre el camino correcto hacia la verdad. El método propuesto es el inaugurado por Sócrates (el Sócrates de los diálogos platónicos) y consiste en una forma de dialogar que guía, a través de preguntas y respuestas a quienes participan de una discusión por un sendero que busca depurar al alma del falso conocimiento, esto en virtud de que la mayoría de los interlocutores de los diálogos que nos ofrece Platón, creen saber algo que en verdad no saben. Cármides creía saber qué era la sensatez pero ha descubierto que en verdad nada sabía de ella.

En este sentido el concepto de refutación cobra importancia en el procedimiento socrático, puesto que es a raíz de la refutación que el alma se libera y “ve” lo que las cosas son en realidad. Como ejemplo podemos ofrecer la refutación de Sócrates a Cármides, a propósito de que la sensatez no es como éste creía “algo así como tranquilidad”, sino que, como vimos, algo más próximo a la agilidad y a la rapidez. Pero es quizá en el *Menón* donde la refutación muestra de modo más patente su relevancia en el establecimiento de aquello que se quiere definir. Como ejemplo de refutación podemos recordar la pregunta de Sócrates por la virtud, a la que responde Menón describiendo las virtudes del hombre, las de la mujer, las de los ancianos “Y hay -asegura Menón-, otras muchas virtudes, de manera que no existe problema en decir qué es la virtud.”²⁰ Pero la dificultad radica en que Sócrates ha preguntado por, la virtud, en otras palabras, por el carácter común que las define a todas ellas. Es por esto que refuta a Menón diciendo que: “aunque sean muchas y de todo tipo, todas tienen una única y misma forma, por obra de la cual son virtudes y es hacia ella donde ha de dirigir

¹⁹ *Cármides* 160b-c.

²⁰ *Menón* 71e.

con atención su mirada quien responda a la pregunta y muestre, efectivamente, en qué consiste la virtud.”²¹

1.2.1. El Teeteto: descripción del “arte” de Sócrates.

La mayoría de los diálogos de Platón dan cuenta de la importancia de la refutación, tanto para el conocimiento, como para el proceso que purga al alma del error. Pero es seguramente el *Teeteto* el que a pesar de no ser una obra temprana de Platón, describe con mayor detalle la labor mayéutica de Sócrates, tan propia, dicho sea de paso, de los diálogos juveniles del originario de Atenas. La nula referencia a la teoría de las Formas en un tratado que versa sobre el saber (como lo es el *Teeteto*) ha motivado las interpretaciones de los estudiosos del pensamiento de Platón que se dividen entre las que aseguran que la omisión del filósofo se debe a un descrédito de esta teoría en la última fase de su pensamiento y las que enfatizan en la intención de Platón de demostrar que las Formas son las únicas que pueden ofrecernos un hálito de verdad y sin las cuales caeríamos en las perplejidades en las que caen, efectivamente, los personajes del *Teeteto*. En lo personal me inclino por esta segunda interpretación, pues me parece que Platón buscaba destacar (por su ausencia) la relevancia de las Formas en el saber²².

En el *Teeteto* no solo se describe con exhaustividad el arte socrático sino también la relación de Sócrates con el conocimiento, allí Sócrates establece un paralelo entre su actividad y la de las parteras que propician el nacimiento de los hombres. Sócrates no ayuda a dar a luz a las mujeres como las comadronas, sino a los hombres, prendados de sabiduría que, a diferencia de él, pueden forjar admirables conocimientos. Al igual que las parteras, que ya no pueden dar a luz, Sócrates es estéril en sabiduría. “La causa de ello -argumenta Sócrates-, es que el dios me obliga a asistir a otros pero a mí me impide engendrar. Así es que no soy sabio en modo alguno, ni he logrado ningún descubrimiento que haya sido engendrado por mi propia alma.”²³ No aprenden de Sócrates los que con él se relacionan, ya que son ellos mismos los responsables del nacimiento de sus pensamientos.

(T1) No obstante, los responsables del parto somos el dios y yo. Y es evidente por lo siguiente: muchos que lo desconocían y se creían responsables a sí mismos me despreciaron a mí, y bien por creer que ellos debían proceder así o

²¹ *Menón* 72c.

²² “Conford, por ejemplo, estima que los tres sentidos del logos (que se describen en el *Teeteto*) hacen referencia únicamente a las cosas individuales y concretas, para mostrar que, sobre tales supuestos y en ausencia de las Formas, no es posible llegar a una definición del saber” Álvaro Vallejo Campos. 1988: 168.

²³ *Teeteto* 150c-d.

persuadidos por otros, se marcharon antes de lo debido y, al marcharse, echaron a perder a causa de las malas compañías lo que aún podían haber engendrado, y lo que habían dado a luz, asistidos por mí, lo perdieron, al alimentarlo mal y al hacer más caso de lo falso y de lo imaginario que de la verdad.²⁴

Los dolores del parto intelectual son, a juicio de Sócrates, más incómodos que los que anticipan el nacimiento de los hombres. “Los que tienen relación conmigo -sentencia el filósofo- experimentan lo mismo que les pasa a las que dan a luz, pues sufren los dolores del parto y se llenan de perplejidades de día y de noche, con lo cual lo pasan mucho peor que ellas”²⁵. La perplejidad (*aporía*) se convierte en uno de los caminos obligados por el cual han de transitar los que debaten con Sócrates. Los interlocutores de los diálogos no dudan en manifestar la incomodidad a la que son arrastrados por el procedimiento socrático. Un buen ejemplo de esto último lo encontramos en el *Menón*: “¡Ah...Sócrates! Había oído yo -argumenta Menón-, aun antes de encontrarme contigo que, no haces tú otra cosa que ponerte perplejo y perplejizar a los demás. Y ahora, según me parece, me estás hechizando, embrujando y hasta encantando por completo al punto tal que me encuentro lleno de *aporía*.”²⁶

1.2.1.1. La perplejidad en el método socrático.

La perplejidad da cuenta de un momento determinante en el método socrático. Al igual que el dolor del parto, ésta también anticipa el nacimiento, pero en este caso el de una nueva capacidad: la de definir la esencia de las cosas, donde definir es, como decíamos más arriba, tanto como saber lo que son las cosas. Al respecto debemos recordar que para Platón la verdad no se halla en la multiplicidad corruptible que nos presentan los sentidos, sino, en la esencia inmutable de la que participan, por ejemplo, un grupo de cosas que denominamos de un mismo modo. Definir, -de acuerdo a las exigencias socráticas-, aquello que nos permite subsumir un grupo de objetos bajo una misma denominación (esencia) es en el pensamiento platónico, conocer la verdad de esos objetos.

En función de esto último podemos sentenciar que la perplejidad que experimentan los que con Sócrates dialogan, es el resultado más valioso del método de preguntas y respuestas, pues perplejidad es el concepto que describe el estado anímico de inacción que precede el nacimiento o la apropiación de la característica excluyente del verdadero filósofo. El asombro de sentirse ignorante

²⁴ *Teeteto* 150e.

²⁵ *Teeteto* 151a.

²⁶ *Menón* 80a.

y por tanto vacío de un conocimiento que se creía alcanzado, -como Laques frente a la valentía, Cármides frente a la sensatez, o Menón frente a la virtud-, lleva, en la mayoría de los casos, a los interlocutores de Sócrates a buscar las respuestas que fundamenten los cuestionamientos esenciales de la vida. Un ejemplo de esto lo encontramos en el *Eutifrón* de donde es posible destacar la enseñanza de que no se puede actuar piadosamente y creer que se es piadoso sin conocer la piedad, de allí que Sócrates exija a Eutifrón que describa ese saber en el que se funda para asegurar que actúa conforme a la piedad. “Dime exactamente qué afirmas tú que es lo pío y lo impío”²⁷ la respuesta de Eutifrón iniciará el camino de preguntas y respuestas que concluirán en la imposibilidad del interlocutor de Sócrates de fijar un definición satisfactoria de aquello que aseguraba saber.

(T2) Por tanto, tenemos que examinar qué es lo pío, porque yo, en lo que de mí depende, no cederé hasta que lo sepa. No me desdeñes, sino aplica, de todos modos, tu mente a ello lo más posible y dime la verdad. En efecto, tú lo conoces mejor que ningún otro hombre y no se te debe dejar ir, como a Proteo, hasta que lo digas, porque si tu no conocieras claramente lo pío y lo impío, es imposible que nunca hubieras intentado a causa de un asalariado acusar de homicidio a tu viejo padre, sino que hubieras temido ante los dioses arriesgarte temerariamente, sino obraras rectamente, y hubieras sentido vergüenza ante los hombres.²⁸

Las palabras de Sócrates describen la importancia de conocer las virtudes, pues es en función de éstas que ha de regirse, por ejemplo, nuestra conducta. Un conocimiento errado de ellas ostenta el grave inconveniente de desviarnos del camino del bien por fuerza de la ignorancia en la que se encuentra nuestra alma a causa de una falsa concepción de, en este caso, la piedad. Eutifrón está convencido de saber que es ser piadoso, a tal punto que no tiene dudas en denunciar a su padre ante la justicia por la falta cometida. Pero que luego del diálogo con Sócrates ha comprendido, al parecer, el error en el que se hallaba, pues sus esfuerzos se mostraron infructuosos al intentar fundamentar un *logos* para lo pío.

La buena fe de aquellos que dialogando con Sócrates desean saber, tienden a paralizarse por la perplejidad que los habita al conocer el verdadero estado en el que se encuentran en relación con el conocimiento, pero como mencionábamos más arriba, la perplejidad es el momento del asombro al reconocerse vacío e ignorante, pero que cuando se busca sinceramente el conocimiento, el asombro no hace más que incentivar la investigación por los derroteros que conducen, según Sócrates, hacia el saber.

²⁷ *Eutifrón* 5d.

²⁸ *Eutifrón* 15d-e.

Ahora bien, quien cree saber qué es una virtud, sin en verdad conocerla, no solo se convierte en un ignorante, sino también en un hombre injusto, pues no es justo ni virtuoso quien arriesga la vida de un ser amado (como en el caso de Eutifrón) por creer saber algo que claramente no sabe. Esto es así porque quien no es capaz de definir una virtud (como ocurre con Eutifrón según desprendemos del diálogo arriba citado), no posee el conocimiento que, en este caso, guie sus pasos por la senda de la piedad. Este ejemplo revela la necesidad del efectivo conocimiento de lo que son las virtudes, ya que como decíamos más arriba, creer saber sin saber realmente, conduce nuestros pasos por la senda de la ineptitud e injusticia de las que Platón era testigo privilegiado en las sociedades de su tiempo.

Muchos políticos sin saber qué era la justicia ejercían, su gobierno en las *polis* griegas, lo que a juicio de nuestro autor, era la causa de la enfermedad y corruptibilidad de los Estados que Platón buscaba ayudar a sanar (*República* 473b). El filósofo fundamentaba la necesidad de la especialidad en la función desempeñada y que el hecho de tener un conocimiento en algún otro oficio no dotaba de la competencia necesaria para, por ejemplo, dirigir y gobernar una organización política o social. Platón destacará en la *República* la necesidad de que los gobernantes sean especialistas en dicha área, ya que solo de este modo se logrará el establecimiento de un gobierno eficiente en cuanto a los requerimientos y necesidades fundamentales del hombre. Los gobernantes ideales serán para Platón, según observaremos en el segundo capítulo de este trabajo, los filósofos, ya que éstos conocen la organización del orden eterno que estructura las determinaciones de la realidad.

1.3. La definición como vía de acceso al conocimiento en los diálogos tempranos de Platón.

Sin lugar a dudas, la primera fase del pensamiento de Platón gira en torno a la teoría de la definición, desarrollada en los diálogos por el personaje (platónico) Sócrates. La búsqueda de la esencia de las cosas encuentra en la definición su objeto máspreciado, puesto que, es solo a partir de ella que será posible un acercamiento sincero hacia la verdad. La mayoría de los diálogos de la etapa temprana de Platón comienzan con la pregunta fundamental por el qué de algo, donde el qué corresponde, la mayor parte del tiempo, a alguna virtud moral. En el *Laques*, por ejemplo, se pregunta por la valentía, por la “sustancia” que habita en las distintas manifestaciones particulares que subsumimos bajo ese concepto, esto debido a que el valor se manifiesta frente a distintas circunstancias de la vida.

Es así como Sócrates -en el diálogo-, no conforme con una definición parcelada y aplicable solo a algunos casos, como la propuesta por Laques, manifiesta el propósito de su pregunta.

(T3) Quería pues saber no solo acerca de los valientes de la infantería, sino también acerca de los de la caballería y de todo género de combatientes, pero además, de los que son valientes en los peligros del mar y de cuantos lo son frente a las enfermedades, ante la pobreza y ante los asuntos públicos, y aún más, de cuantos son valientes no solo ante dolores o terrores, sino también ante pasiones o placeres, tanto resistiendo como dando se vuelta; pues, en efecto, existen, Laques, algunos valientes también en tales situaciones.²⁹

Lo que Sócrates busca, es “definir qué es lo idéntico”³⁰ en todos los casos de los que predicamos valor. Esta búsqueda se repite en la mayoría de los diálogos juveniles de Platón, en el *Cármides*, lo buscado es lo idéntico en las distintas manifestaciones de la sensatez, en el *Eutifrón*, en lo idéntico en las de la piedad y así en varios de los escritos de esta etapa del pensamiento de Platón. En el *Laques* Sócrates ofrece un ejemplo del tipo de definición que busca a partir de una hipotética pregunta por la “rapidez”. “Sí en tal caso uno me preguntara: “¿Sócrates, cómo defines eso que tu llamas “rapidez” en todos los casos? Contestaría que a la capacidad de realizar en poco tiempo muchas cosas yo la llamo “rapidez” tanto respecto a la voz, como a la carrera y a todo lo demás.”³¹

Pero la intención socrática de establecer lo idéntico en los distintos elementos y acciones que agrupamos bajo un mismo principio, a menudo tropieza con la perplejidad de no encontrar lo buscado, por eso los diálogos tempranos de Platón reciban el calificativo de *aporéticos*. Buen ejemplo de esto último lo encontramos en el *Menón*, donde buscando una sola virtud, que esté presente en todas las demás, lo que se encuentra es el desconcierto. “Otra vez Menón -dictamina Sócrates-, nos ha sucedido lo mismo: de nuevo hemos encontrado muchas virtudes buscando una sola, aunque hecho ahora de otra manera. Pero aquella única, que está en todas ellas no logramos encontrarla.”³² Ahora bien, la perplejidad que experimentan los personajes de los diálogos platónicos no representa el abandono de la discusión, sino que, en variadas ocasiones, la incentiva mucho más, ejemplo de ello es el pasaje del *Laques* que cito a continuación.

(T4) Yo estoy dispuesto, Sócrates, a no abandonar. Sin embargo, estoy desacostumbrado a los diálogos de este tipo. Pero, además, se apodera de mí

²⁹ *Laques* 191c-e.

³⁰ *Laques* 192e.

³¹ *Laques* 192b.

³² *Menón* 74a.

un cierto ardor por la discusión ante lo tratado, y de verdad me irrito, al no ser como ahora capaz de expresar lo que pienso. Pues creo, para mí, que tengo una idea de lo que es el valor, pero no sé cómo hace un momento se me ha escabullido, de modo que no puedo captarla con mi lenguaje y decir en que consiste.³³

El *Menón* de Platón es una obra que describe las características y los requisitos fundamentales que ha de cumplir una definición si lo que se busca es un conocimiento fidedigno de las cosas. Dentro de esas características podemos señalar que la definición debe desocultar lo idéntico en las distintas manifestaciones de aquello que denominamos de un mismo modo. Enumerar la multiplicidad sensible de aquello por lo que se pregunta no es suficiente. Se debe poner el acento en el elemento que subyace, por ejemplo, en todas las virtudes y que permite, por tanto, reunir las bajo el alero de un mismo principio. Tampoco es lícito ofrecer una definición que descomponga la unidad del objeto por el que se pregunta, de allí que Sócrates recrimine a Menón.

(T5) Porque habiéndote pedido hace poco que no partieras ni hicieras pedazos la virtud, y habiéndote dado ejemplos conforme a los cuales tendrías que haber contestado, no has puesto atención en ello y me dices que la virtud consiste en procurarse cosas buenas con justicia y de ésta afirmas que es una parte de la virtud.³⁴

Los distintos esfuerzos de Menón por ofrecer una definición correcta de la virtud resultan insatisfactorios, puesto que le es imposible apresar esa unidad por la que las virtudes son virtudes. El desocultamiento de esta identidad que comparten las virtudes facilitaría, seguramente, la formulación de una respuesta adecuada a la pregunta por la virtud como un todo. Puesto que lo que la definición debe formular, es, en definitiva, lo que la cosa es, en nuestro diálogo, lo que la virtud es, independiente del caso en el que ésta se presente. La perplejidad de Menón, es también experimentada por los diferentes personajes de los diálogos tempranos de Platón, que al igual que Menón no lograron determinar lo que Sócrates exigía como único fundamento de verdad. Los diálogos juveniles de Platón reproducen, en definitiva, la pregunta socrática por las esencias que organizan el mundo. La respuesta la ofrecerá el propio Platón a través de la postulación de unas entidades metafísicas llamadas Ideas o Formas.

Pero la naturaleza de las Formas platónicas la trataremos con mayor detalle en el capítulo siguiente, pues lo que en este momento nos ocupa es la intención de establecer una posible orientación de la dialéctica a partir de la obra temprana

³³ *Laques* 194a-b.

³⁴ *Menón* 79a-b.

de Platón. En estos diálogos, mediante las preguntas y respuestas que en ellos encontramos, la dialéctica destaca, primero, por denunciar el estado cognoscitivo del alma del interrogado. En los diálogos tempranos de Platón los interlocutores de Sócrates siempre tienen tan solo una apariencia de saber, de allí que la dialéctica denuncie este falso conocimiento a través de la refutación, la que a su vez pone de manifiesto la ignorancia de aquellos que creían saber cuando en realidad nada sabían.

Los diálogos juveniles de Platón se caracterizan por ser aporéticos, por no entregar un resultado positivo concreto, pero seguramente el resultado o las respuestas a los cuestionamientos que en los diálogos se plantean no sean lo verdaderamente importante. Sostengo que lo que Platón buscó en sus primeros diálogos fue describir la necesidad de depurar la facultad del conocimiento, es decir, el alma, para de esta forma educarla y guiarla en dirección de lo real. En los diálogos socráticos no se describen teorías: Sócrates no es un maestro que entregue conocimiento, sino uno que purga el alma con la intención de que quien con él dialoga pueda engendrar “grandes y bellos conocimientos”, o en otras palabras, pueda elaborar una teoría que describa la verdad de las cosas. Una verdad que debe ajustarse a ciertos parámetros para constituirse como tal. Un ejemplo de ello son las exigencias que describe Sócrates para una definición, donde el carácter universal y su aplicabilidad a los casos particulares, como vimos más arriba, se erigen como las máximas a las que ha de ajustarse cualquiera que pretenda atravesar el pórtico de la verdad.

Considerando lo anteriormente expresado es posible sostener que la dialéctica en la primera fase del pensamiento platónico, puede pensarse como una herramienta metodológica que purifica el alma, esto en virtud de que en el proceso de preguntar y responder se “visualiza” el contenido que en el alma habita. Este contenido es el que se examina y posteriormente se refuta si el que responde no logra establecer un *logos* para dicho conocimiento. La refutación vista como purificación se presenta como un elemento o arista estructural de la dialéctica, ya que como vimos, la dialéctica busca el conocimiento certero de la verdad, pero este es imposible si antes no se examina la validez de dicho conocimiento, cosa que solo es posible gracias a la refutación. Desde esta perspectiva la refutación se convierte en un elemento cardinal, no solo para los diálogos que describen el procedimiento socrático, sino también para el resto de la obra del filósofo ateniense, ya que es un procedimiento que Platón destacará a lo largo de todo su quehacer filosófico.

Los diálogos socráticos ofrecen como posible conclusión que la verdad trasciende los muros de la naturaleza sensible. Esto guiará la búsqueda de Platón más allá de los límites de la sensibilidad, encontrando en el inteligible mundo de las Formas el paradigma que le permitirá el diseño de un Estado fundado a partir de la perfección, que como veremos, otorga la suprema Forma del Bien. La motivación de la labor filosófica de Platón es impulsada por su intención de generar las pautas (éticas) necesarias que permitan el desarrollo de una existencia virtuosa, ligada a la finalidad esencial del hombre, por lo que si Platón dirige su atención al mundo inteligible es porque considera que es de este ámbito de donde puede extraer los fundamentos necesarios para dicho fin.

Cap. 2. LA DIALÉCTICA EN LOS DIÁLOGOS DE MADUREZ. DETERMINACIONES FUNCIONALES DE LA DIALÉCTICA PLATONICA.

A partir de las reflexiones desarrolladas en el primer capítulo de esta investigación hemos advertido que la dialéctica platónica se configura como una herramienta epistemológica abocada al descubrimiento de las esencias de las cosas, las cuales se nos presentaron como el carácter común de una diversidad de objetos, erigiéndose de este modo, en la realidad de esos objetos, ya que la corruptibilidad de las determinaciones sensibles en las que la esencia se manifiesta, tornan imposible la apropiación de un conocimiento seguro y estable. Las esencias a las que hago referencia serán fundamentadas por Platón a partir de la noción de “Forma” o “Idea”³⁵. Con lo cual la dialéctica se configurará, en los diálogos medios de Platón, como la facultad abocada al conocimiento de las Formas, lo que hace indispensable su tratamiento en este trabajo.

El conocimiento de las Formas le permitirá al dialéctico, conocer el principio en función del cual éstas se organizan. Este principio no es otra cosa que lo que Platón denominó el Bien. El conocimiento del Bien facultará al dialéctico para comprender la estructura eidética de la realidad, la misma que Platón describirá en el libro VI de la *República* a través del símil de la línea dividida, el que tendremos ocasión de analizar en esta investigación. Ahora, el conocimiento del Bien da cuenta de uno de los elementos más trascendentes de la dialéctica, como lo es su movimiento ascendente, que Platón presenta por primera vez en el *Banquete* a propósito del conocimiento de la belleza en sí y que detalla en la descripción que hace de la realidad en el antes mencionado símil de la línea dividida, que, dicho sea de paso, traza el camino del dialéctico en su búsqueda de verdad.

Pero el conocimiento de la estructura de la realidad que el dialéctico comprende a partir de la contemplación del Bien, manifiesta otra arista de la dialéctica como lo es el movimiento descendente, que se revela en la capacidad del filósofo para descomponer la realidad a partir de sus articulaciones naturales, tal como sostendrá Platón en el *Fedro* (265e), este descenso genera, a nuestro entender, el inicio de la praxis del dialéctico, pues éste debe ser capaz de replicar

³⁵ Al respecto es importante advertir que no existe en el filosofar platónico algo así como una teoría acabada de las Formas sino que lo que hay, es más bien, una “evolución” de los objetos de las definiciones que perseguía Sócrates en los diálogos juveniles de Platón. Las Formas o Ideas platónicas son esbozadas en los diálogos de juventud (*Eutifrón* 5d, *Menón* 72c, por ejemplo) fundamentadas en los diálogos de madurez (*Fedón* 74a, *República* 475e), pero criticadas (*Parménides* 130a-135d) y reformuladas en los de vejez (*Sofista* 249d-259d).

en la sociedad el orden ideal. Desde este punto de vista cobra relevancia la refutación como purificación del alma, esto en virtud de que el alma presenta, según Platón, la misma estructura que el Estado (*República* 441c), por lo que éste reproducirá la armonía del alma de quien gobierna cuando es sano o el caos cuando el alma del gobernante no logra armonizar los tres elementos que la componen (racional, irascible y apetitiva).

Tanto el conocimiento de la estructura del alma como el establecimiento efectivo de la armonía de los elementos que la constituyen, se tornan indispensables para quien aspira a ser gobernante en un Estado justo. Desde esta perspectiva podemos adelantar que por medio de la dialéctica el filósofo conoce la estructura del alma y la forma en la que ésta habrá de organizarse, esto con el objeto de que cada parte haga lo que le corresponde en el camino hacia la justicia, que para Platón representa la excelencia del alma (*República* 352d). Para la consecución de este objetivo la parte racional del alma debe gobernar y moderar tanto a la parte apetitiva como a la irascible (*República* 441c), ya que solo de este modo se alcanza la virtud (*areté*) de la vida humana. Lo mismo ha de decirse de la *polis*, pues existe como decíamos más arriba, una correspondencia estructural entre alma y Estado. Para que el Estado sea virtuoso los tipos de personas que Platón describe en el mito de las clases (*República* 414a-e) deben cumplir con su función específica, pues para el filósofo la justicia política como la justicia psíquica son concebidas como hacer cada uno lo suyo (*República* 433a-d; 443b). Desde este punto de vista la dialéctica asoma como la facultad que le permite al alma el conocimiento del Bien, es decir, la finalidad a la que se orientan, como veremos más adelante, los distintos elementos de la naturaleza. Este conocimiento viabilizará la configuración de una organización política que promueva la realización plena de la existencia humana.

Ahora bien, este apartado lo estructuraré a partir de la intención de describir, por una parte, la doctrina de las Formas y por otra los movimientos ascendente y descendente de la dialéctica platónica. Para la concreción de los objetivos de este capítulo dedicaré especial atención a algunos pasajes de las obras características de este periodo, entre ellos el *Fedro*, el cual nos ayudará a establecer los alcances de la dialéctica mediante las nociones de “*diaíresis*” y “*sinagogé*”. Pero si el *Fedro* es importante también los son la *República* y el *Fedón* de donde espero describir tanto la doctrina de las Formas como algunas de las determinaciones y alcances de la dialéctica de Platón.

2.1. Doctrina de las Formas.

Antes de comenzar con las reflexiones de este apartado considero oportuno advertir que lo que me propongo en este momento del trabajo no es más que realizar una breve descripción de la doctrina de las Formas, puesto que lo que busco es referir la relación entre éstas y la “ciencia” que las conoce, y no, un estudio exhaustivo de la tesis platónica. Lo que me interesa específicamente aquí, es mostrar cómo es que la dialéctica logra conducir al intelecto desde el ámbito de las cosas (apariencia de realidad según nuestro autor) hasta lo que éstas son en verdad. En este sentido un diálogo como el *Banquete* será de mucha utilidad, sobre todo, en los pasajes en los que Platón describe el ascenso de la dialéctica hacia la belleza en sí, ya que allí, el filósofo retrata la importancia de las cosas al posicionarlas como “escalones” en el ascenso del intelecto hacia lo en sí.

Si en los diálogos socráticos vislumbramos un esbozo de la doctrina de las Formas (mediante la búsqueda de la definición), en los de madurez esta adquiere su fundamento. En el *Fedón*, por ejemplo, estamos ya en presencia de la tesis de las Formas como esencias del mundo. La participación de las cosas en las esencias (Formas) es lo que las determina como tal. Las Formas configuran el mundo visible mediante una relación de dependencia de la cosa respecto de la Forma que la sustenta. Las Formas se configuran, primordialmente, como “modelos” que permiten la organización de los objetos particulares en grupos o conjuntos de una misma especie, se caracterizan por ser objetivas, eternas y universales -y lo único real- en función de las cuales se diseña toda la diversidad de un grupo de cosas (de allí que las Formas sean el objetivo de la filosofía para Platón). Visto de este modo, podemos decir que las Formas son la nota común (tras la aparente diversidad) que permite, por ejemplo, que todos los rectángulos particulares del universo sean susceptibles de ser catalogados como rectángulos. La Forma de rectángulo es lo que permite comprender que un rectángulo es un rectángulo y no otra cosa. Desde esta óptica las Formas brindan sentido al mundo físico, aunque ellas mismas denotan una naturaleza distinta.

¿Pero cómo es que se infiere la existencia de tales entidades? Intentaré responder a este cuestionamiento a partir de algunos pasajes del *Fedón* en los que Platón trata el tema. Pues bien, las cosas particulares son las que nos suscitan la presencia de las Formas, ya que es a partir de ellas que podemos “intuir” (recordar, según la teoría de la reminiscencia que Platón describe en *Fedón* 73e-76a) su existencia. “Decimos que existe algo igual. No me refiero a un madero igual a otro madero ni a una piedra con otra piedra ni a ninguna cosa de

esa clase, sino a algo distinto, que subsiste al margen de todos esos objetos, lo igual en sí mismo.”³⁶ Los maderos que juzgamos como iguales son los que nos advierten acerca de la presencia de algo distinto de esos objetos, lo igual en sí mismo, esto en virtud de que no existe un madero igual a otro, porque una comparación exhaustiva entre ellos nos revelaría las diferencias que los hacen desemejantes. Sin embargo las desemejanzas entre los maderos no impide que se suscite en nosotros la Idea de igualdad, a la que consideramos como autentica igualdad, no como la apariencia de igualdad que vemos, por ejemplo, en un madero que guarda cierta simetría en relación con otro. En consecuencia, es a partir de las cosas, como las que mencionábamos, que podemos intuir la existencia de lo en sí, distinto de las cosas que vemos, pues a lo que es, (las Formas) le atribuimos una perfección inexistente en los objetos que, sin embargo, nos suscitan dicha perfección. Así las cosas del ámbito sensible son inferiores por no alcanzar la perfección que intuimos a partir de ellas.

Ahora, queda por saber el tipo de relación que se da entre la cosa y la perfección a la que ésta aspira (la Forma). En el caso del *Fedón* esta relación entre lo inteligible y lo visible se da por participación; así el que es grande lo es por participar de la grandeza -en sí- y no por la cosa de la que predicamos grandeza, en otras palabras, por la grandeza (Forma de grandeza) son grandes las cosas grandes, de allí que Sócrates invite a Cebes (interlocutor de Sócrates en el diálogo aludido) a no admitir a nadie que diga “que uno es mayor por su cabeza y que el menor es menor por eso mismo (...) sino que, todo lo que es mayor que otro es mayor no por ninguna otra cosa, sino por la grandeza; y lo menor por ninguna otra cosa es menor sino por la pequeñez, y a causa de eso es menor, a causa de la pequeñez.”³⁷

Pero “participación” no es la única denominación que emplea Platón para dar cuenta de la relación entre Formas y cosas, ya que también habla de “imitación” como ocurre en el libro X de la *República* y también en un diálogo tardío como el *Sofista*. Al respecto un estudioso de la doctrina de las Formas como Davis Ross concluye lo siguiente:

La única conclusión posible es que hasta no satisfacerle completamente una de las expresiones, no vio (Platón) otro modo de acercarse a la verdad que usarlas ambas. Una de ellas acentuaba la estrecha conexión entre el universal (Forma) y sus particulares; la otra, acentuaba el fracaso de todo particular (cosa) para ser un perfecto ejemplar de un universal. Bien pudo incluso sospechar que la relación es absolutamente única e indefinible. Tanto “participar” como “imitar”

³⁶ *Fedón* 74a.

³⁷ *Fedón* 101a.

son metáforas de esa relación, y el uso de dos metáforas complementarias es mejor que el uso de una sola (...) Hay cualidades, como calor u oscuridad, que admiten grados, y cualidades como derechura y cuadratura que no los admiten. Respecto a la primera clase, expresiones como “participan de” son apropiadas para los particulares que poseen la cualidad en algún grado. Respecto a la segunda clase, puede decirse que algunas cosas las “poseen”, otras que no las poseen pero que se aproximan a poseerlas o, como dice Platón, que las “imitan”. Nunca asigna expresamente a una de estas clases de cualidades una de las dos clases de expresiones que designa la relación entre los particulares y el universal. Pero quizá la existencia de las dos clases contribuyera a la variedad de expresiones que usa.³⁸

Pero este modo de entender la relación entre la unidad de lo en sí (la Forma) y la multiplicidad que participa de lo en sí, advierten a Platón acerca de la dificultad de relacionar a las Formas con las cosas, puesto que el filósofo entiende a las Formas como entidades únicas e insolubles y la relación que describíamos entre las cosas y los universales generan la pregunta por el modo en el que la Forma se presenta en los múltiples objetos de los que decimos que es esencia. La pregunta radica en si la Forma está toda en las cosas, o si solo es una parte de ella la que se despliega en los particulares. Este modo de relacionar Formas con cosas genera serios inconvenientes a la tesis platónica. Por ahora solo nos limitaremos a insinuar el problema, pues este tema lo abordaremos en detalle en el tercer capítulo de este estudio.

Es pertinente preguntarse ahora por los argumentos presentes en la obra media de Platón que posicionan a las Formas como componentes esenciales del entramado estructural de la realidad. En este sentido es posible sostener, preliminarmente, que las Ideas o Formas platónicas son las responsables de “categorizar”, a través de géneros, el mundo, y que éstas en correspondencia con el intelecto le permitan al hombre comprender, por ejemplo, el aspecto sustancial y por tanto, a juicio de nuestro autor, real, de una multiplicidad de objetos aparentemente diversos. Desde este punto de vista la dialéctica asoma como una capacidad discriminatoria de las relaciones entre los géneros, en otros términos, la dialéctica es la facultad capaz de inferir que géneros se relacionan entre sí y cuáles no.

Para clarificar este punto abordaremos dos términos que utiliza Platón para referir este procedimiento como lo son los conceptos de *diaíresis* y *sinagogé*. En términos generales, tanto *diaíresis* como *sinagogé* son términos que designan el orden dialéctico que ha de aplicar el pensamiento con miras a la obtención de las

³⁸ David Ross. 1986: 273. Los paréntesis son míos.

esencias. Desde una perspectiva global, *diaíresis* es la figura que describe la multiplicidad de cuanto existe y *sinagogé* la reunión del todo según las relaciones existentes entre las especies de una Forma. *Sinagogé* da cuenta de una arista de la dialéctica que se manifiesta como la capacidad de poder “ver” el aspecto que unifica una diversidad de elementos. De modo inverso *diaíresis* describe el conocimiento de los múltiples elementos que componen una unidad, puesto que descomponer una unidad compuesta por muchas unidades, supone conocer el modo según el cual estas unidades se relacionan. “Hay que dividir, por tanto, las Ideas siguiendo sus naturales articulaciones y no ponerse a quebrantar ninguno de sus miembros, a manera de un mal carnicero.”³⁹ Sócrates describe en el *Fedro* su preferencia por este método diciendo:

(T1) Y de esto es de lo que soy yo amante, Fedro, de las divisiones y uniones que me ha hacen capaz de hablar y de pensar. Y si creo que hay algún otro que tenga como un poder natural de ver la uno y lo múltiple lo persigo yendo tras sus hullas como tras las de un dios. Por cierto que aquellos que son capaces de hacer esto -sabe dios si es cierto el nombre- les llamo por lo pronto, dialécticos.⁴⁰

Las palabras de Sócrates revelan la importancia de esta doble capacidad del dialéctico, puesto que es por medio de la facultad sinóptica (unificadora) que el hombre puede pensar y describir la totalidad de un conjunto de cosas, esto es así en virtud de que la visión de conjunto (*sinagogé*) permiten “ver”, como dijimos más arriba, el rasgo sustancial de una clase de objetos, así cuando el dialéctico piensa, por ejemplo, la belleza no piensa la diversidad de sus manifestación sensibles, sino que la piensa en sí misma, es decir, como una unidad que, sin embargo, está presente en los múltiples objetos bellos. La dialéctica es por tanto, una herramienta que le permite al alma -facultad cognoscitiva por excelencia en la filosofía de Platón-, liberarse del yugo impuesto por los sentidos, ya que éstos distraen y engañan al alma al presentarle como objetos de conocimiento, elementos insustanciales y corruptibles como son las cosas del ámbito visible.

Atendiendo a lo anteriormente expresado, el *Banquete* se nos ofrece como un apoyo para clarificar el modo en el que la dialéctica procede en su tarea de desocultar la verdad, esto en virtud que el *Banquete* describe el movimiento propio de la dialéctica, que elevará al alma hasta el conocimiento de lo que las cosas son en realidad. Mediante el discurso de la sabia Diotima (personaje del diálogo aludido) nos informamos de un derrotero por el que ha de transitar el intelecto en su afán por contemplar la verdad. El argumento que nos ofrece Platón da cuenta

³⁹ *Fedro* 265e.

⁴⁰ *Fedro* 266b-c.

de una facultad del alma que es capaz de relacionar las cosas con su fundamento, es decir, con las Formas. Existe en el discurrir platónico una escala con grados de realidad por los que debe ascender el intelecto en su deseo de saber. En el caso específico del *Banquete* lo que se desea es la contemplación de la belleza, no es sus manifestaciones, sino en su estado de pureza absoluta, en otros términos, de la belleza en sí. El ascenso dialéctico para conseguirlo debe iniciar:

(T2) Empezando por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como de peldaños ir ascendiendo continuamente, en base a aquella belleza de uno solo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta y de las normas de conducta a los bellos conocimientos y partiendo de estos terminar en aquel conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta para que conozca al fin lo que es la belleza en sí.⁴¹

Lo dicho por Platón al respecto no solo es válido para ascender a la contemplación de la belleza en sí, sino que es extensivo para el conocimiento de todo lo que es. Los grados de realidad a los que refiere el filósofo en el *Banquete* (cosas, normas y conocimientos) nos advierten que la realidad es la articulación de partes que se armonizan en un todo⁴². Este camino de la dialéctica en su búsqueda de conocimiento, será descrito con mayor detalle en el libro VI de la *República*, donde la realidad es descrita a partir de la articulación de objetos que representan distintos grados de verdad. Esto quedará más claro cuando retomemos este tema a propósito del análisis que efectuaremos, del símil de la línea dividida.

Concluiré este apartado reflexionando en torno a lo que a mi juicio describe la capacidad excluyente del dialéctico, como lo es, esta doble facultad que Platón describe a través de las nociones antes abordadas de *diáresis* y *sinagogé*. Ambas dan cuenta de la capacidad del dialéctico para descubrir las Formas, y sus

⁴¹ *Banquete* 211c.

⁴² Esta armonía de las partes (géneros) es, desde nuestro punto de vista, una superación del radicalismo de Parménides, pues el eleático subsumía la verdad bajo la noción, totalizadora, de ser, pero esta forma de describir la verdad es, a los ojos de Platón, insuficiente, pues, ser, refiere siempre a lo existente y lo que describe Parménides deja de lado muchos elementos que por no alcanzar la perfección que éste exige para ser real, son reducidos a la nada, o sea; al no-ser. La superación de Platón respecto de Parménides radica en el matiz que el ateniense introduce en su concepción de la realidad, rescatando, ontológicamente, el plano visible o material. Para Platón que algo no sea blanco no significa que, necesariamente, sea negro, hay algo intermedio, es decir, algo distinto caracterizado por lo otro. Lo que no alcanza la perfección del ser no tiene porqué desembocar en el no-ser (en el sentido de lo opuesto del ser). Ejemplo del punto medio entre dos polaridades lo encontramos en el pasaje del *Banquete* donde Platón dictamina que no ser sabio no determina que se sea ignorante, (*Banquete* 202a), pues como en todas las cosas existe algo intermedio.

componentes, pues las Formas sintetizan una diversidad de objetos, es decir, son este aspecto común del que antes hablábamos. La comprensión de las determinaciones de una Forma, le permiten al dialéctico descomponer las partes o especies que definen una esencia. Este ejercicio, propio de la dialéctica, le revela al intelecto, que, así como las cosas son comprensibles a la luz de ciertas relaciones, que ofrecen como resultado una unidad que subsume bajo sí las determinaciones que las constituyen como lo que son, así también son las Formas susceptibles de ser unificadas y divididas a raíz de una unidad superior que Platón describe bajo la noción de “Bien”. Desde esta perspectiva las Formas se presentan también como elementos constituyentes, pero que a diferencia de las cosas, componen el entramado estructural de la realidad, el que según desprendemos de la obra platónica, se armoniza a raíz de la suprema Forma de Bien.

2.2. Dinamismo de la dialéctica.

La *República* es, seguramente, el escrito más trascendente de Platón, en él se describen los lineamientos estructurales de la doctrina desarrollada en su periodo medio o de madurez. La variedad de las temáticas abordadas describen la intención platónica de no abandonar ningún campo relevante, tanto para el hombre como para la forma en la que éste despliega su existir. Es por ello que considero oportuno advertir que en este momento del trabajo solo me limitaré a describir las tres “figuras” que utiliza Platón en la *República* para representar, por una parte, la naturaleza del filósofo y por otra la estructura de la realidad, con el fin de establecer las directrices que configuran la dialéctica de Platón. Los recursos a los que hago alusión son el símil de la línea dividida, el símil del sol y la alegoría de la caverna, los cuales presentaré en un orden distinto al que nos ofrece la descripción que hace de ellos Platón en la *República*, esto con la motivación de hacer más fluida mi exposición. De este modo presentaré primero el símil de la línea, luego el del sol y por último el de la caverna.

Estos elementos serán la base sobre la que fundamentaré, tanto la finalidad de la dialéctica como el camino que ésta recorre para alcanzarlo. En relación con la dialéctica que Platón nos ofrece en los diálogos de madurez, es posible conjeturar que su dinamismo presenta, al menos, dos movimientos, uno ascendente y otro descendente. En este sentido podemos señalar, preliminarmente, que la dialéctica encuentra en el símil de la línea la descripción de su movimiento ascendente, en el del sol, los alcances y el valor del objetivo que persigue la dialéctica, o sea; el establecimiento de la realidad absoluta de las

cosas y la perfección del plano inteligible que Platón describe a través del Bien y a partir del cual el filósofo pretende fundar un Estado justo.⁴³ Por otra parte, en la alegoría de la caverna, existen argumentos en la descripción que Platón nos ofrece de la Caverna que hacen posible, según mi punto de vista, proponer una lectura de esta parábola que da cuenta de la función práctica de la dialéctica, caracterizada por los alcances y condiciones de la vuelta del prisionero a su antigua morada. En este punto intentaré fundamentar un argumento que de cuanta del método de la *diaíresis* como la actividad excluyente del libertado filósofo-prisionero, el que, en la apropiación del saber (gracias al ascenso dialéctico) busca la verdadera libertad, que no es otra cosa que la realización plena del bien.

2.2.1. Símil de la línea dividida. Movimiento ascendente de la dialéctica.

La dialéctica platónica, es, figurativamente, la escalera por la cual ha de ascender el alma en su búsqueda de verdad. Platón encuentra una correspondencia, por decirlo de algún modo, epistemológica, entre la realidad y el alma, puesto que argumenta que la realidad se compone por clases de objetos que se orden jerárquicamente a partir de la distancia que éstas manifiestan respecto del ser, las cuales, desprendemos de lo dicho por el filósofo en el libro VI de la *República*, son afines con las disposiciones cognoscitivas de las que está provista el alma. Platón organizará la realidad a través de dos grandes ámbitos separados por la naturaleza sustancial de sus objetos. El primero de ellos corresponde al ámbito sensible y material, propio de las cosas, mientras que el segundo al ámbito inteligible e incorpóreo propio de las Formas. Ahora, la separación que establece Platón no presenta la radicalidad que evidenciamos, por ejemplo, en los argumentos de una doctrina precedente como lo es la del filósofo Parménides. Al respecto podemos decir que Platón tiende un verdadero puente entre el ser y el no-ser de Parménides.

La radicalidad de los argumentos establecidos por el eleáta en cuanto a las nociones de “ser” y “no-ser”, generan un abismo filosófico insalvable entre ambos postulados, y la consiguiente imposibilidad de situar ontológicamente el mundo físico⁴⁴. El mundo de los sentidos se encuentra indeterminado en la filosofía de

⁴³ “Conviene no olvidar que la discusión de la *República* gira en torno a un tema central de la ética: se trata de conocer qué es el bien para poder actuar de modo acertado (aunque no se excluye la dimensión teórica alcanzada con el conocimiento de lo que tiene más claridad y, por lo tanto, más consistencia como realidad, como ente). Este conocimiento es de importancia vital para quien pretenda ser guardián del nuevo Estado, para el filósofo conocedor de la justicia (como se indica en 504d-505a).” Fernando Pascual 2004: 62-63.

⁴⁴ Platón observa la dificultad que acarrea el pensamiento de Parménides. Una de esas dificultades reside en el hecho de que tal planteamiento relativiza las verdades que pueda captar el intelecto

Parménides (pues, para él “es” pura nada), sin embargo, el hecho de que el ámbito sensible no sea real (a juicio tanto de Parménides, para quien sólo el ser es lo real, como de Platón para quien sólo las Formas son verdaderas) no quiere decir que no exista. “En efecto, el mundo sensible no es para él (para Platón) pura nada, sino que tiene un ser intermedio, imperfecto pero, de todos modos, algo de ser; no es el verdadero ser inmutable permanente que corresponde a las Ideas, sino que se trata de una mezcla de ser y no-ser absoluto, se intercala el mundo del devenir, el de las cosas sensibles que son y no son, que participan, copian, dependen de las Formas”.⁴⁵ En consecuencia, la región sensible se moldea, según el filósofo, gradualmente (con mayor y menor grado de realidad) a partir de la relación que las cosas guardan con las Formas y el Bien.

Antes de entrar en el análisis de la línea dividida conviene destacar la motivación que impulsa a Platón a desarrollar las reflexiones que ejecuta en el libro VI de la *República*. Pues bien, esta motivación no es otra que la de describir la naturaleza del filósofo que, como veremos, lo hace apto para gobernar en el Estado que, por su sabiduría (la del filósofo) ha de ser sano. Desde esta perspectiva Sócrates destaca en el diálogo que el filósofo conoce la diferencia (ontológica) que separa al ámbito inteligible de las Formas, del corruptible de los objetos materiales que nos presentan los sentidos. Las siguientes palabras dan cuenta de la motivación práctica que impulsaba, como veremos, el pensamiento de Platón.

Un criterio fundamental para esta lectura es la inserción de la imagen de la Línea en su contexto. Sócrates, conviene no olvidarlo, quiere argumentar a favor de la posibilidad de que un filósofo llegue a ser gobernante, o un gobernante filósofo, como condición indispensable para la construcción de un estado bueno, (...). Esto implica reconocer la diferencia entre el mundo de las opiniones y el mundo de la ciencia, así como descubrir la idea rectora (hablar de idea es colocarnos en el nivel inteligible) del orden operativo (lo cual es establecer el puente entre teoría y praxis).⁴⁶

humano de su realidad más inmediata (el mundo físico), de modo semejante se torna imposible denunciar lo falso, ya que, si bien el mundo sensible no es el inmutable ser parmenídeo tampoco es la nada (está claro que el mundo material algo es). Según Parménides la nada no puede pensarse ni mucho menos expresarse, esto en virtud de que no es posible, pensar ni expresar lo que no-es (Parménides identifica la nada con el no-ser). Platón advierte, como decíamos más arriba, que lo que no es no refiere siempre a lo no existente; también puede significar algo que es distinto (alteridad) de alguna otra cosa,

⁴⁵ Adolfo P. Carpio. 2004: 86. El paréntesis es mío.

⁴⁶ Fernando Pascual. 2004: 69.

Dicho esto demos paso ahora al análisis de este apartado. Mediante un recurso que los estudiosos han denominado *símil de la línea dividida* Platón describe la estructura de la realidad, sus objetos y las disposiciones del alma que las captan. El argumento consiste en trazar una línea dividida en dos partes desiguales, luego se deben dividir sus secciones según la misma proporción.⁴⁷ El resultado encuentra la separación de dos ámbitos; uno ha de corresponder al género de lo inteligible mientras que el otro al del que se ve (509d). Estos dos ámbitos se dividen, nuevamente, cada uno en dos partes, con lo cual obtendríamos cuatro secciones.

Tenemos, así, 4 secciones, la 1ª la más alta y la 4ª la más baja (de nuevo, según 511de). Empezamos, como Sócrates, desde abajo. En cierto sentido, puede sorprender que la explicación arranque precisamente de la parte más baja y, por lo mismo, la menos clara (la división se ha hecho según claridad y oscuridad), pero podemos comprender este camino si tenemos en cuenta que Sócrates no ha querido hablar directamente del bien, sino de una imagen del mismo, y si tenemos presente que se ha hecho la opción de empezar por lo más cercano a nosotros (a nivel experiencial) para caminar hacia lo que es más incomprensible en sí, respetando lo que es el normal proceso del camino intelectual. La exposición de la Caverna seguirá el mismo camino, desde abajo (lo más oscuro) hacia arriba (lo más luminoso), si bien, conviene recordarlo, el prisionero que inicia el camino de liberación considera que lo que veía al inicio (las sombras) era más verdadero que lo que empieza a ver directamente (514ce).⁴⁸

De esta forma, asegura Sócrates, obtendremos de la región de lo visible una sección (4ª sección según el criterio de orden ontológico enunciado más arriba) de imágenes las que define diciendo: “llamo imágenes en primer lugar a las sombras, luego a los reflejos en el agua y en todas las cosas que, por su constitución, son densas, lisas y brillantes, y a todo lo de esta índole.”⁴⁹ La 3ª sección es aquella que se compone de los objetos que propician las imágenes, a esta corresponden las cosas materiales, tanto animadas como inanimadas presentadas por la vista. “La sección 3ª comprende aquel grupo de realidades de las que proceden las imágenes de la sección 4ª, es decir, los animales que viven a nuestro lado, lo que crece, y el conjunto de objetos producidos por el hombre (510a).”⁵⁰ En otras palabras, abarca los originales que pueden ser copiados en la

⁴⁷ “Si bien no se precisa cuál es esta proporción, hay dos indicaciones a tomar en cuenta: 1) la claridad y la falta de claridad (509d9), verdad o carencia de ella (510a9: 511e2-4); y 2) la determinación de la relación entre lo visible y lo inteligible en términos de multiplicidad y unidad (507b2-3, b6-7; cf. 479a; 476a5; 596a6-7). Raúl Gutiérrez 2009: 135.

⁴⁸ Fernando Pascual. 2004: 68.

⁴⁹ *República* 509d-510a.

⁵⁰ Fernando Pascual 2004: 70.

sección 4ª. Conviene en este punto destacar la dependencia ontológica de la sección 4ª respecto de la 3ª, ya que es esta última la que le otorga su existir a los productos de la 4ª sección. Esto porque la imagen es copia de la realidad que reproduce.

En la sección 2ª, correspondiente ya al segmento inteligible, se describe la actividad del alma que toma a las cosas visibles como imágenes y que habían sido considerados como más claras en comparación con sus imitaciones (511a). En función de ellas “se ve forzada a indagar a partir de supuestos, marchando no hasta un principio sino hacia una conclusión.”⁵¹ La explicación que desarrolla Sócrates a propósito de esta sección de la Línea le resulta incomprensible a Glaucón (su interlocutor en el diálogo) por lo que el filósofo “figura” su explicación a través de la metodología de ciertas disciplinas en la búsqueda de su saber. “(...) Sócrates ofrece una nueva exposición a partir de un ejemplo: quienes se dedican a la geometría y al cálculo suponen una serie de nociones (par, impar, figuras, etc.), las adoptan como supuestos o hipótesis, y luego continúan su examen hacia las conclusiones, sin dar ninguna explicación de tales supuestos, como si fuesen evidentes a todos.”⁵²

La geometría, por ejemplo, parte desde una hipótesis y a partir de ella establece sus conclusiones tomando al supuesto, la figura de la cual se sirve, (cuadrado, polígono, rectángulo, etc.,) como principio y no solamente como lo que es, un supuesto. En este sentido podemos decir que la geometría y las demás ciencias que como ella no anudan sus conclusiones a un principio sino tan solo a un supuesto, carecen del fundamento necesario para constituirse en *episteme*. En disciplinas como las descritas, asegura Platón, se ve la realidad como en sueño y no en vigilia (*República* 533b-c). “El saber matemático se caracteriza, por consiguiente, por su particularidad (ya que solamente capta una parte de la realidad) y también por su falta de rigor, ya que no alcanza a conocer “el principio”. Lo contrario ocurre con la dialéctica que constituye un saber universal (no se limita a algo de lo que es) y también un saber absoluto.”⁵³

Ahora bien, estas consideraciones no pueden hacernos olvidar la importancia que Platón le atribuye a la matemática en el entrenamiento del alma. Desde este punto de vista la matemática aparece como el prelude de la dialéctica, esto porque, como ratificaremos más adelante, el alma necesita ascender

⁵¹ *República* 510b.

⁵² Fernando Pascual 2004: 72.

⁵³ Tomás Calvo 2013: 12.

gradualmente en su camino hacia la verdad. En este sentido la matemática aparece como una disciplina indispensable en la búsqueda del conocimiento. Esto quedará claro en el análisis de la Caverna, donde el prisionero que al salir a la superficie debe, para no encandilarse, dirigir primero su mirada hacia las imágenes y luego a las cosas reales, para, finalmente, contemplar al sol.

La matemática y las demás disciplinas que como ella no logran dar cuenta del principio al cual apuntan (las Formas) en sus reflexiones marcan el tránsito del alma desde el mundo visible hasta el inteligible, donde la dialéctica es el método y saber superiores. La diferencia entre la matemática y la dialéctica estriba entonces, en que la dialéctica se mueve y reflexiona en torno a Formas y en dirección de Formas (*República* 511b-c), mientras que la matemática se sirve de representaciones para figurarse las Formas, que sin saberlo, son los objetos de su estudio. En este sentido podemos decir que el matemático no tiene plena consciencia de que a lo que se orienta con sus reflexiones es a Formas, que vislumbra matizadas por las representaciones sensibles (el cuadrado, el polígono, el para, el impar, etc.,) que utiliza en sus reflexiones.

La conclusión de la 2ª sección la establece el propio Glaucón quien sentencia que las artes y las técnicas que se sirven de los supuestos como si fueran principios no tienen cabal comprensión de lo que estudian. Distinto sería si fuesen capaces de realizar sus conclusiones a partir del principio del cual dependen, lo que no significa que sean censurables sus conclusiones. “Al trabajar con hipótesis o datos provisionales, asumidos como si fuesen algo fijo e incontestable, los expertos en los distintos campos del saber humano (los científicos) se mueven en un ámbito que no llega a la perfección que consideraremos respecto de la sección 1ª, pero no por ello podemos decir que su saber no alcance un nivel superior al de la simple opinión.”⁵⁴ La geometría y la matemática en general no son ciencia en sentido estricto para Platón, puesto que éstas todavía no han logrado deshacerse completamente de lo sensible (representado por las imágenes de las que se sirven en sus estudios), sin embargo, estas disciplinas son, como decíamos, indispensables en el entrenamiento del alma en su camino hacia la verdad (*República* 533d).

En la 1ª sección el alma utiliza Formas y avanza por medio de ellas hacia el principio incondicionado de la realidad (el Bien). Aquí no se toma ya a los supuestos como principios (como hace la geometría y la matemática, por ejemplo)

⁵⁴ Fernando Pascual. 2004: 77.

sino tan solo como lo que son; supuestos, “que son como peldaños y trampolines hasta el principio del todo, que es no supuesto, y, tras aferrarse a él descienden hasta una conclusión, sin servirse para nada de lo sensible,⁵⁵ sino de Ideas y en dirección de Ideas, hasta concluir en Ideas,⁵⁶”.

Esta sección es para Platón la suprema, y la única de la cual puede extraerse conocimiento fidedigno, pues, las otras secciones, solo son presentaciones vagas y limitadas de la verdad. En esta sección se destaca la superioridad de la dialéctica respecto de las demás “ciencias”. Esta superioridad no radica solo en la facultad excluyente de captar lo no hipotético, es decir, la Forma, a la que dicho sea de paso, la dialéctica refiere como fundamento de su efectivo saber, ya que además posee la capacidad de englobarlas y fundamentarlas al vincularlas con el Bien. Este hecho describe la capacidad sinóptica y sistemática de la dialéctica en la organización de la realidad.

Atendiendo a los propios textos platónicos podemos decir que la ciencia dialéctica cumple una “triple función” respecto de las ciencias particulares. (a) En primer lugar, las integra y “comprende”. Al referirse al paso del estudio de las distintas ciencias a la dialéctica Sócrates dice que a los estudiantes más aventajados «se les presentarán las ciencias de modo que vean, en una visión de conjunto, la relación entre ellas y la naturaleza de lo que es»: pues, añade, solamente es dialéctico aquel que es “sinóptico”, es decir, aquel que es capaz de tener una visión de conjunto (537c). El dialéctico, por tanto, no es meramente el que de manera puntual investiga esta o aquella esencia refiriéndola al Bien, sino que su tarea última apunta a *la construcción de un sistema* en el cual cada realidad, cada esencia y cada conocimiento particular han de quedar integrados y ensamblados. (b) Además de integrar las distintas ciencias particulares, la dialéctica las fundamenta en la medida en que pone sus objetos en conexión con el resto del mundo ideal, y por tanto, da razón de sus hipótesis a partir del principio último que ya no es hipotético. (c) Por último y en tercer lugar, la dialéctica las corona constituyendo la etapa última, la culminación de la

⁵⁵ “Se impone la siguiente consideración sobre un punto que puede suscitar sorpresa: en la presentación de la sección 1ª se subraya el hecho de renunciar a apoyos sensibles, al uso de imágenes, como parte del camino dialéctico, cuando la exposición de la idea del bien se está apoyando, precisamente, en imágenes de diverso valor interpretativo (el Sol, la Línea, la Caverna). Parecería, entonces, que fuese posible un acercamiento “débil” al principio de todo, y, en cierto sentido, las vacilaciones de Sócrates (que ha presentado lo que por el momento piensa al respecto, sin haber llegado a conclusiones satisfactorias sobre el tema) corroborarían esta interpretación. Además, conviene no olvidarlo, Sócrates no expone el modo que es propio de la dialéctica, porque presente, lo repetimos de nuevo, que Glaucón no sería capaz de seguirle (533a). Todo ello pone en evidencia un principio hecho suyo por Platón, quizá a partir de la experiencia personal de su trato con Sócrates: un verdadero filósofo sabe adaptar el discurso al interlocutor del modo más perfecto posible y según lo permita el argumento considerado. Hay momentos en los que la mejor enseñanza es el silencio, en la esperanza de que la maduración del interlocutor permitirá, más adelante, llegar a la verdad hacia la que todos caminamos.” Fernando Pascual. 2004: 83.

⁵⁶ *República* 511b-c.

explicación racional. La dialéctica cumple, pues, la triple función de integrar, fundamentar y coronar a las ciencias particulares.⁵⁷

Por último, en el esquema trazado por el filósofo, debe aplicarse a cada una de las cuatro secciones resultantes las afecciones, que en función de ellas, se generan en el alma. Estas cuatro afecciones sentencia Platón deben ordenarse jerárquicamente en función del grado de verdad que ellas puedan, mediante los objetos que les corresponden, extraer. “Así, se le llamará; ciencia a la suprema (Formas); pensamiento discursivo, a la segunda (nociones matemáticas); a la tercera creencia (objetos sensibles) y a la cuarta conjetura (imágenes).”⁵⁸ A la parte superior, en conjunto, le llamara Platón inteligencia y a la parte inferior, en conjunto, opinión. La inteligencia en orientación a la esencia y la opinión a las cosas de la sensibilidad. “Y lo que es la esencia respecto del devenir lo es la inteligencia respecto de la opinión; y lo que es la esencia respecto de la creencia lo es el pensamiento discursivo respecto de la conjetura.”⁵⁹

En relación con el objetivo de este trabajo podemos sentenciar que el símil de la línea de Platón no solo se erige como un argumento que da cuenta de la estructura de la realidad, sino que además describe el modo según el cual se constituye la facultad de la cual decimos que la dialéctica es su recurso máspreciado (esto en cuanto a su búsqueda de verdad), lógicamente me refiero al alma. El alma es para nuestro autor lo más auténtico que hay en el hombre y en función de la cual el intelecto accede al conocimiento, de aquí la importancia de la doble función de la dialéctica, primero, como herramienta de conocimiento y luego como elemento que depura del error al que nos conduce el conocimiento aparente, que según Platón, obtenemos por medio de los sentidos.

El camino dialéctico que emprende el alma en su búsqueda de saber encuentra su fin en la contemplación del Bien, el que dicho sea de paso, es fundamento que organiza y da sentido al conjunto de la realidad. El conocimiento que demuestra el dialéctico al ser capaz de distinguir los distintos elementos de la naturaleza lo configuran como el más apto para gobernar y dirigir en el Estado. El conocimiento que el dialéctico tiene del Bien lo convierten en un ser virtuoso, que en el lenguaje platónico, no es nada distinto a la idoneidad para desarrollar su cometido como gobernante. Para gobernar es indispensable una capacidad

⁵⁷ Tomás Calvo 2013:12-13.

⁵⁸ *República* 511d-c.

⁵⁹ *República* 534a.

(psíquica) y formación especiales que conviertan al filósofo en dialéctico. Las siguientes palabras grafican, según espero, mi postura.

El filósofo debe gobernar porque sólo él posee el verdadero conocimiento, el conocimiento de las ideas y, entre ellas, de la idea suprema del Bien. Y porque tiene el verdadero conocimiento, tiene también, conforme a la concepción socrático-platónica, la verdadera virtud. El que sea destinado para filósofo-gobernante debe poseer un alma noble, exenta de bajeza y dotada de facilidad para aprender, pero tales cualidades han de ser perfeccionadas por la educación; y su fidelidad al servicio del Estado ya los buenos hábitos aprendidos ha de ser repetidamente comprobada. Sólo a los cincuenta años ha de ser llevado al conocimiento del Bien y designado en turno para la gobernación del Estado.⁶⁰

El proceso que conduce al alma hasta la luz del Bien constituye, podemos decir, el movimiento ascendente de la dialéctica. Este ascenso se produce por medio de un derrotero delimitado por las imágenes de las cosas, luego por las cosas mismas y por último por las Formas, cancelando de este modo los supuestos de los que, como veíamos más arriba, se servía el matemático, el que a partir de una hipótesis (una figura que evoca una realidad que la figura por sí misma no posee) deducía una conclusión. El dialéctico en cambio va desde una Forma hasta la contemplación del principio del cual depende (el Bien), sin apoyarse jamás en otra cosa que no sea la razón. El movimiento ascendente y penetrante de la dialéctica ha permitido al alma articular los distintos elementos de la realidad bajo la Forma del Bien.

La dialéctica será, por lo tanto, el único camino «que marcha, cancelando los supuestos, hasta el principio, 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 que hemos descrito» (533cd). Este resumen da a entender que el camino para alcanzar, para tocar la idea del bien, tiene que pasar por diversas etapas, tiene que seguir un orden pedagógico, de forma que los estudios presentados ampliamente después de la Caverna y que corresponderían, según creemos, a la sección 2^a, son condición necesaria para alcanzar la meta. A su vez, la dialéctica es considerada como el estudio supremo: después de ella ya no queda nada más por estudiar en el camino por comprender el fundamento de todo (534e-535a).⁶¹

⁶⁰ Fernández Galiano. 1998: 18.

⁶¹ Fernando Pascual. 2004: 82.

2.2.2. El Bien. Descripción del fundamento de la verdad.

El Bien constituye uno de los momentos más importantes del pensamiento de Platón, puesto que el filósofo concibe bajo esta denominación lo más auténtico de todo cuanto existe y el principio incondicionado de la realidad. De allí su importancia para el tema que nos ocupa, ya que la dialéctica es, desde el punto de vista epistemológico, la “ciencia” abocada a conocer la verdad en sí. El conocimiento del Bien es la condición de posibilidad de que el hombre pueda advertir el fundamento que hace que una Forma o cosa cumpla, en resumidas cuentas, su finalidad. Tanto las Formas como las cosas tienen, según inferimos del pensamiento de Platón, un propósito específico en función del cual existen, y que cuando lo cumplen decimos que son buenas, es decir, desempeñan a cabalidad su funcionalidad específica dentro del sistema que estructura la realidad. Como vemos el Bien es el principio abstracto que organiza, ya veremos cómo, a las Formas, y a través de ellas la multiplicidad del mundo “real”.

Pero la dificultad para describir con exactitud la función y alcance del Bien obliga a Platón a recurrir a un recurso pedagógico que homologa al sol y su función en el plano material, con la Idea de Bien y sus alcances en el ámbito inteligible. La comparación entre el sol y el Bien parte de la base de que para conocer las cosas que se hallan bajo el dominio del sol, es decir, los objetos del mundo de los sentidos, es necesaria la “comunicación” entre un órgano cognoscente y cosas cognoscibles. El órgano que conoce las cosas del mundo que nos rodean no puede ser otro que el ojo, el cual encuentra en las formas y colores (propias de las cosas) sus objetos de conocimiento. Pero esto no es suficiente para que se produzca el conocimiento, pues aún es de toda necesidad un tercer elemento. Este elemento lo hallamos en la función iluminadora del sol; la luz es lo que le permite ver al ojo, pues es ella la que pone a su disposición lo que hay de visible en las cosas que se ven. “Si la vista está presente en los ojos y lista para que se use de ella, y el color está presente en los objetos, pero no se añade un tercer género que hay por naturaleza específicamente para ello, bien sabes que la vista no verá nada y los colores serán invisibles.”⁶²

Idéntica función a la del sol cumple, sostiene Platón, el Bien en el ámbito inteligible, pues al igual que el sol, éste habilita al alma, (facultad cognoscitiva de lo inteligible) para que conozca las Formas. El intelecto es el equivalente a la luz en el ámbito de lo que se ve.⁶³ Pero el Bien no es solo gestor del intelecto y de sus

⁶² *República* 507e.

⁶³ *República* 508c.

objetos de conocimiento (las Formas) sino que además es el responsable del sol y de todo cuanto existe en la región que éste gobierna. Por eso ha de considerarse al Bien como principio incondicionado de todo cuanto existe. Esto es así gracias a que el Bien no solo es la esencia del conocimiento y fuente de la perfección de las Formas (modelos de la región visible) sino que además es, como decíamos arriba, creador del sol y de todo lo que cae bajo su gobierno. Sócrates concluye al respecto lo siguiente:

(T3) Entonces, lo que aporta la verdad a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce el poder de conocer, puedes decir que es la Idea de Bien. Y por ser causa de la ciencia y de la verdad, concíbela como cognoscible; y aun siendo bellos tanto el conocimiento como la verdad, si estimamos correctamente el asunto, tendremos a la Idea de Bien por algo distinto y más bello por ellas. Y así como dijimos que era correcto tomar a la luz y a la vista por afines al sol pero que sería erróneo creer que son el sol, análogamente ahora es correcto pensar que ambas cosas, la verdad y la ciencia, son afines al Bien, pero sería equivocado creer que una u otra fueran el Bien, ya que la condición del Bien es mucho más digna de estima.⁶⁴

En consecuencia, solo a través de la dialéctica se comprende la armonía que establece el Bien en el mundo ideal y que esta armonía es el modelo que el demiurgo que Platón nos presenta en el *Timeo* (30c 31b) intentó replicar al crear el ámbito de las cosas que se ven, esto en virtud de que el plano sensible presenta las mismas determinaciones que el modelo ideal que conocemos por la dialéctica. Los objetos del mundo inmaterial e inteligible que se configuran a partir del Bien, o sea; las Formas, son modelos de las cosas generadas y comprensibles por la función iluminadora del sol. De este modo podemos decir que las cosas del ámbito inteligible encuentran su correlato en el ámbito visible o material. Este conocimiento que ha concebido el alma gracias al ascenso epistemológico que desarrolló a través de la dialéctica, podemos conjeturar, debe ser materializado mediante la construcción de un Estado diseñado a partir de la armonía ideal que el dialéctico ha conocido (desde este punto de vista el dialéctico es el demiurgo que debe crear y gobernar el Estado a imagen y semejanza de la organización de la realidad inteligible). De allí que Platón sentencie, en la *República* (520b-c), que quien ha conocido el Bien no puede limitarse a contemplarlo, sino que debe comunicarlo con el fin de que los hombres vivan una vida más auténtica y justa.

Por más complejos y abstractos que se nos presenten los conceptos de Platón, no debemos olvidar nunca que su motivación primigenia es la de generar,

⁶⁴ *República* 508e; 509a.

recordémoslo, un Estado sano y competente, alejado de la demagogia que ha conducido a su pueblo por la senda de la injusticia que corrompe el sentido superior de la vida del hombre. El conocimiento que el dialéctico ha obtenido al contemplar el Bien, le permiten descubrir que la bondad es la perfección a la que aspiran tanto las Formas como las cosas que articulan el universo. Vale recordar en este punto que Platón entiende por perfección la adecuada ejecución de la funcionalidad específica que otorga sentido a la existencia de una realidad. “Este término de «perfección» puede darnos la clave de la mente platónica: por perfecto entendemos lo enteramente bueno material o moralmente y asimismo lo totalmente hecho, acabado y concluso, mientras que la imperfección es falta de bondad y con ello también falta de ser; lo malo es lo incompleto, lo que no se adecúa a su fin”. Llevando esto al plano practico podemos conjeturar que un Estado será bueno (conforme a fin) solo cuando cada cual desempeñe a cabalidad la función que le es propia.

(...) cuando cada cual realice en [el Estado] el cometido que le es propio, se habrá cumplido el bien peculiar de la sociedad, que no es otra cosa que la justicia, (...) la justicia consiste en que cada ser desempeñe la función que le es propia, y esto se aplica tanto a las «partes» del alma como a las clases de la ciudad. El hombre y el Estado serán clasificados en razón del predominio de cada uno de estos elementos: el individuo será feliz por la justicia, consistente en el imperio de la razón; la ciudad, por el mando de los mejores ciudadanos, los gobernantes filósofos.⁶⁵

2.2.3. La alegoría de la caverna. Movimiento descendente de la dialéctica.

La alegoría de la caverna nos ofrecerá la posibilidad de describir el movimiento descendente de la dialéctica platónica. El recurso literario de Platón intenta establecer un paralelismo entre nuestra forma de vida y la vida en una caverna subterránea. Sócrates en el diálogo (*República*) le pide a Glaucón (interlocutor del diálogo) que se represente la antedicha morada y que imagine que en ella habitan hombres desde niños con las piernas y el cuello encadenados y que esta condición solo les permite ver delante de sí mismos, pues el encadenamiento les impide mirar alrededor de ellos. Junto con esto le pide que piense en la luz de un fuego proyectada desde lo alto que brilla por detrás de los prisioneros, y que entre éstos y el fuego se encuentra un camino más alto junto al cual se ubica un tabique que se extiende de lado a lado, similar al biombo que utilizan los titiriteros por encima del cual éstos muestran sus muñecos. Sócrates le pide a Glaucón también lo siguiente: “Imagínate ahora que, del otro lado del

⁶⁵ Fernández Galiano. 1998: 13. El corchete es mío.

tabique, pasan sombras que llevan toda clase de utensilios y figurillas de hombres y otros animales, hechos en piedra y madera y de diversas clases; y entre los que pasan unos hablan y otros callan”⁶⁶

Los prisioneros de esta morada, según el argumento platónico, tomarán como verdaderas las sombras de los objetos transportados que se proyectan delante de ellos a causa de la luz del fuego y discutirán también, acerca de estos objetos y de las voces que escuchan, tomándolas como las cosas en sí y no como un reflejo de ellas. Sócrates nos invita luego a pensar en una hipotética liberación de uno de los prisioneros curándolo, de este modo, de la ignorancia en la que se encontraba a causa de las cadenas que lo hacían juzgar como verdaderas cosas que en realidad no lo eran. “Qué pasaría -pregunta Sócrates- si naturalmente les ocurriese esto: que uno de ellos fuera liberado y forzado a levantarse de repente, volver el cuello y marchar mirando a la luz y, al hacer todo esto sufriera y a causa del encandilamiento fuera incapaz de percibir aquellas cosas cuyas sombras había visto antes.”⁶⁷ Seguramente, si se le mostrara al prisionero las cosas (fundamento de las sombras) que pasaban por encima del biombo, las consideraría como más verdaderas que lo que, a causa de ellas, antes veía. Ahora bien, si a este prisionero se le arrastrara sin ser soltado hasta la luz del sol, lo más probable sería que desarrollara un malestar por no poder mirar las cosas de arriba, que consideramos son las reales, a causa de la presencia fulgurante de la luz sol. Sócrates al respecto argumenta lo siguiente:

(T4) Necesitaría acostumbrarse, para poder llegar a mirar las cosas de arriba. En primer lugar miraría con mayor facilidad las sombras, y después las figuras de los hombres y de los otros objetos reflejados en el agua, luego los hombres y los objetos mismos. A continuación contemplaría de noche lo que hay en el cielo y el cielo mismo, mirando la luz de los astros y la luna más fácilmente que, durante el día, el sol y la luz del sol. Finalmente, pienso, podría percibir, el sol, no ya en imágenes en el agua o en otros lugares que le son extraños, sino contemplarlo cómo es en sí y por sí, en su propio ámbito.⁶⁸

El ascenso hacia lo que es, por el derrotero que marca la dialéctica encuentra en el establecimiento (o comprensión) de la verdad -caracterizado por el Bien- no solo el principio organizativo de la realidad, sino que también marca el fin de una forma de relacionarse con lo que hay. La luz fulgurante de la verdad que le impide al prisionero ver directamente lo más real de todo lo que es, puede entenderse como la *aporía* Socrática (aquella que tuvimos ocasión de apreciar en

⁶⁶ República 514c; 515a.

⁶⁷ República 515c.

⁶⁸ República 516a-b.

el primer capítulo de este estudio). El estado de perplejidad del que daban cuenta los personajes de los diálogos socráticos es experimentado esta vez por el prisionero, a raíz del reconocimiento, no solo de la verdad, sino que además, el de la propia ignorancia. De allí la incomodidad del, ahora liberado prisionero, para relacionarse directamente con el Bien.

Este es más o menos el escenario que describe Platón respecto de la Caverna. La separación de la realidad en dos planos que propone Platón encuentra en el ojo, como decíamos más arriba, el órgano cognoscente por excelencia del plano de lo que se ve, y en el alma el de lo inteligible, pero el problema radica en que el alma no siempre está orientada en dirección de los objetos que le son afines (las Formas), por lo que al estar en esta condición se encuentra como los prisioneros, obligada a mirar (por falta de la educación necesaria) en una dirección que distorsiona lo que las cosas son en realidad. El alma debe depurarse y volverse desde lo que tiene génesis hasta que pueda soportar la contemplación de lo que es y lo más luminoso de lo que es, lo que llamamos el Bien.⁶⁹

La alegoría de la caverna intenta describir, metafóricamente, el modo en que el hombre se relaciona tanto con el conocimiento como con la verdad. Platón a través de Sócrates asegura, que los prisioneros “son como nosotros” (*República* 515a) puesto que considera que los objetos de los cuales predicamos realidad no son distintos a los que proyecta la luz del fuego en la morada subterránea. Sócrates sintetiza lo dicho diciendo a Glaucón que se debe aplicar integra la alegoría, comparando la región visible con la morada-prisión y a la luz del fuego con el poder del sol, del mismo modo ha de compararse el ascenso y contemplación de las cosas de arriba con el camino del alma hacia la región inteligible. Por último ha de compararse al sol mismo con la Forma de Bien la cual, al igual que el sol en el relato antes descrito, se percibe al último y con dificultad.

(T5) Una vez percibida, ha de concluirse que es la causa de todas las cosas rectas y bellas, 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 y de la inteligencia, y que es necesario tenerla en vista para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público.⁷⁰

En relación con la dialéctica la alegoría de la caverna se compara con el avance de los prisioneros, que de mirar las cosas reales, pasan a contemplar los

⁶⁹ *República* 518d.

⁷⁰ *República* 517c.

astros y finalmente el propio sol. “Está, por tanto, en estrecha relación con la Caverna, o más bien, podemos decir, es una representación del objetivo superior de ella.”⁷¹ Pero quizá lo más relevante de la alegoría de la caverna, para los propósitos de este estudio, sea el descenso que describe Platón mediante la vuelta del prisionero a su antigua morada. Desde esta perspectiva me parece posible sostener que el descenso marca la efectiva apropiación del saber supremo, a partir del cual el dialéctico comprende que la realidad es la organización de diversos elementos que encuentran su coordinación a raíz de la suprema Idea de Bien. El prisionero ha alcanzado el verdadero conocimiento (y ha comprendido el principio fundante de la verdad) pero no puede quedarse en la contemplación de éste (*República* 520b-c), de aquí la función práctica de la dialéctica, pues debe aplicar este saber a la esfera política con el objeto de procurarle el mayor bien a la ciudad.

El movimiento descendente de la dialéctica no se reduce solo a un camino inverso al del ascenso, pues cuando se ascendía se iban cancelando los supuestos infundados (cosa que no hacen, como veíamos, las otras disciplinas) hasta dar con el principio de la realidad, de allí la diferencia con el descenso puesto que el movimiento descendente de la dialéctica se realiza por un camino llano, pavimentado por el conocimiento de las necesarias relaciones que existen entre las Formas. Este conocimiento al que aludo se manifiesta en la capacidad excluyente del filósofo que lo habilita para dividir una unidad y comprender el modo en el que se organiza un conjunto articulado de elementos a los cuales conocemos bajo el mismo nombre. Desde este punto de vista podemos advertir que la *diaíresis* es el método que le permite al dialéctico exponer las características y naturaleza de alguna realidad que se quiera fundamentar. De aquí que cobre relevancia la teoría de la reminiscencia de Platón, ya que la *diaíresis* más que un método de conocimiento es uno pedagógico expositivo capaz de dar cuenta de las relaciones que albergan una realidad previamente conocida (esto es patente en diálogos tardíos como el *Sofista* y el *Político* en los que como veremos, la *diaíresis* sirve para posicionar y describir la naturaleza del *Sofista* y del *Político*, respectivamente).

El dialéctico conoce, como hemos visto, las relaciones que estructuran el conjunto de la realidad y puede describirlas gracias al empleo de la *diaíresis*, de ahí la necesidad de su labor como portavoz y guía del camino hacia la virtud (excelencia de la vida humana). El filósofo conocedor de la verdad debe gobernar

⁷¹ Oscar Velásquez 1996: 11.

en el Estado sano, no solo porque conoce la realidad sino porque además es capaz de describirla gracias al uso dialéctico de la dialéctica. Como vimos en el primer capítulo de este trabajo es imperativo que quien diga poseer un conocimiento sea capaz de describirlo o fundamentarlo, en este sentido la *diaíresis* se presenta como la metodología apropiada para exponer, por ejemplo, el saber que el dialéctico ha comprendido en su ascenso hacia la verdad, de allí la identificación en este trabajo de la *diaíresis* -como movimiento descendente de la dialéctica- con el retorno del cautivo a las tinieblas de su antigua prisión, ya que el conocimiento alcanzado en la contemplación del Bien se manifiesta en la capacidad del prisionero de comprender que lo que ve en la caverna no son más que imágenes difusas de realidades, en otros términos es capaz de establecer las conexiones que le permiten advertir la validez ontológica de una realidad, donde el método de la *diaíresis* es fundamental, pues es esta capacidad de dividir la que le permite separar la realidad siguiendo sus naturales articulaciones hasta dar con la posición y verdad del objeto del cual se discute o pregunta.

En el texto Platón advierte la necesidad, como dijimos anteriormente, de que el prisionero-dialéctico no se quede permanentemente en la contemplación del Bien, sino que deba descender a la oscuridad de la vivienda subterránea, puesto que el conocimiento que éste ha adquirido posee la fuerza necesaria para educar y reorientar el alma de los cautivos en dirección de cosas reales y no de sombras, esto con el fin de que el ciudadano del Estado ideal despliegue una existencia buena y justa. Para Platón la formación que el Estado ideal le ofrece a los espíritus aventajados busca el beneficio, no solo de éstos, sino el de toda la sociedad “porque si se forja a tales hombres en el Estado, no es para permitir que cada uno se vuelva hacia donde le da la gana, sino para utilizarlos para la consolidación del Estado” (*República* 520a).

Concluiré este segundo capítulo tratando de describir los argumentos que a mi entender, posicionan a la dialéctica como una herramienta cognoscitiva que libera al alma al elevarla hasta el plano que le es afín, como lo es el ámbito inteligible; cuna de las Formas y hogar de la verdad. Pues bien, en el primer capítulo de este estudio argumentábamos que en los diálogos tempranos de Platón la dialéctica, junto con abocarse a la búsqueda de definiciones, era también un método terapéutico que depuraba el alma del error y la ignorancia. Queda por tanto saber cuál es el status y características de la disciplina dialéctica en los diálogos de madurez. Intentaré responder a este cuestionamiento a la luz de los pasajes de las obras platónicas aquí abordados.

En la obra media de Platón la dialéctica ostenta, según nuestro autor, la categoría de “ciencia” y el más alto de los estudios al que pueda aspirar un auténtico amigo de la verdad. La dialéctica es emparentada con la doctrina de las Formas y es la única capaz de guiar al hombre hacia la verdad, pues, como vimos, las Formas son el fundamento de la región visible, pero la dialéctica no se limita solo al conocimiento de las Formas sino que también es capaz de comprender el principio incondicionado de todo cuanto hay, en otros términos solo por la dialéctica se accede al conocimiento del Bien, fuente de la perfección de las Formas y gestora de la inteligencia que las conoce.

Pero la dialéctica tiene también, en los diálogos de madurez, una función terapéutica, ya que es la única capaz de liberar de las cadenas de la ignorancia al alma y orientar su mirada en torno a los verdaderos objetos de conocimiento como lo son las Formas. Los diálogos que tuvimos ocasión de consultar no mostraron que cuando el alma no se instruye adecuadamente es arrastrada por los sentidos hacia la región de lo que se ve, obligándola a discurrir en torno a sombras de verdad y nunca en relación a lo que es. Los instruidos en la “ciencia” dialéctica son los únicos que podrán depurar al alma de los errores y liberarse de la relación de dependencia que experimentan las almas de los cautivos por el cuerpo y por los sentidos que entorpecen el ascenso del alma hacia la región que le es afín, es decir, hacia el mundo inteligible. En consecuencia existe en el Platón maduro (al igual que en el juvenil) una doble función de la dialéctica, una cognoscitiva pues busca conocer la naturaleza fundamental de lo que hay, y la otra terapéutica por las razones arriba expresadas.

En relación a la función epistemológica de la dialéctica podemos sostener que el conocimiento del orden ideal es el más grande de los frutos de la disciplina platónica, puesto que es a partir de ahí que el filósofo puede fundamentar una serie de pautas éticas que permitan el cabal desarrollo de la vida del hombre. Los frutos alcanzados hasta aquí nos permiten comprender el argumento platónico que rechaza la enseñanza sofística que propone, en resumidas cuentas, que el hombre ha de guiarse según aquello que asume (sin un fundamento racional) como beneficio individual, sin saber que con esto se aleja de un bien superior como lo es el perfecto funcionamiento del Estado, puesto que al no cumplir su función en el Estado entorpece el desarrollo de un gobierno que busca generar las condiciones necesarias para que el hombre pueda desplegar correctamente su existir.

Cap. 3 LA DIALÉCTICA EN LOS DIÁLOGOS DE VEJEZ.

En este tercer capítulo busco describir los argumentos presentes en los diálogos de vejez que permiten entender a la dialéctica como una disciplina que, no solo se ocupa de las definiciones (como ocurría en los diálogos socráticos) sino que también, consiste en ser una herramienta terapéutica de depuración con miras al conocimiento. Los diálogos de la etapa tardía de Platón son realmente significativos para los objetivos que persigue este estudio, pues es en ellos donde se describe con mayor exhaustividad las determinaciones de la dialéctica platónica. La búsqueda de definiciones cobra nuevos bríos en relación a los diálogos de juventud, donde también se buscaba definir el qué de algo, pero con la diferencia de que ahora se describe suficientemente la metodología para lograrlo, (como sucede en el *Parménides*, el *Sofista* y el *Político*) lo cual desemboca, ya no en resultados aporéticos, sino en un conocimiento acabado del objeto propio de la búsqueda.

La concepción que tenía Platón de las Formas en los diálogos de madurez será cuestionada, fundamentalmente, el argumento que las describe como “modelos” unitarios de particulares sensibles. La unidad y simplicidad defendida por Platón para las Formas sufrirán una reformulación, lo que llevará a una descripción enriquecida para el objeto que nos ocupa; la dialéctica. En este sentido los lineamientos de las Formas que Platón había argumentado en diálogos como el *Fedro* y la *República* serán cuestionados por los inconvenientes que presenta la relación entre Formas únicas y particulares múltiples⁷². Estos inconvenientes obtendrán una solución gracias al empleo *diaíretico* (método de investigación por vía de la división dicotómica) de la metodología dialéctica, según la cual Platón podrá argumentar que las Formas son un conjunto de unidades que se relacionan entre sí. Pero esta forma de relación no es arbitraria sino que obedece a ciertas exigencias que el filósofo argumentará a través de los diálogos que dan cuenta de su última etapa de desarrollo filosófico, donde el *Parménides* cumple un rol decisivo, pues es en este escrito donde los cuestionamientos acerca de la relación entre Formas únicas y cosas múltiples se describe con mayor profundidad.

Pero lo valioso del *Parménides* no radica solo en la descripción del problema de la unicidad de las Formas, sino también en que ofrece las pautas para el desarrollo de una investigación capaz de ofrecer soluciones a esta

⁷² *Parménides* 130a-135a.

dificultad⁷³. En el *Parménides* se pone de manifiesto un argumento para la dialéctica que la hace transitar por una doble vía⁷⁴. La propuesta de investigación consiste en la formulación de una hipótesis que considera que una cosa es (cualquiera sea esta) de la cual se desprenden las consecuencias de ésta y de lo otro que ésta (lo distinto) consideradas como siendo o existiendo. Pero esto no es suficiente, ya que se debe suponer también que la cosa no es y de modo análogo concluir de ello las consecuencias tanto para la cosa que no es, como para lo otro que la cosa en esta condición (alteridad). Esta forma de llevar la investigación es la base del método dialéctico que Platón nos presentará en dos diálogos capitales de su etapa tardía como lo son el *Sofista* y el *Político*.

El *Sofista* es un diálogo importante para nuestro estudio, principalmente por tres motivos: primero, porque pone énfasis tanto en la definición como en la metodología para conseguirla, luego porque da cuenta de un elemento fundamental para la investigación (como tuvimos ocasión de apreciar en el primer capítulo de este estudio) como lo es la refutación, la cual dicho sea de paso, marca el momento que encausa la investigación. En este sentido Platón destaca a la refutación como una purificación⁷⁵ necesaria para acceder al conocimiento real de las cosas. Por último, porque a partir de este diálogo es posible vislumbrar a la dialéctica como un método en función del cual se hace posible descifrar la estructura de la realidad, de allí que su correcto empleo ofrezca como resultado el acceso al conocimiento de las necesarias relaciones que configuran la verdad.

Ahora bien, la tarea de encontrar y conocer al sofista (propósito del diálogo antes aludido) obliga a Platón a cuestionar las máximas de la doctrina desarrollada por Parménides. Platón tendrá que fundamentar un lugar que en la filosofía de Parménides se encuentra indeterminado como lo es el ámbito del devenir, es decir, de las cosas que no son, pero que existen. El filósofo ateniense fundamentará un no-ser distinto al de Parménides desde donde argumentará la existencia de lo falso, lugar en el que apresará, por fin, al sofista. Desde esta perspectiva el no-ser cumple un papel fundamental para la dialéctica, pues, define la cosa a partir de la consideración de lo otro que ella, o sea, de aquello que - como dijimos- lo buscado no es. En este sentido la dialéctica presenta un momento negativo dentro de la investigación, importantísimo para definir lo que las

⁷³ *Parménides* 135c-d.

⁷⁴ *Parménides* 135d-137b.

⁷⁵ *Sofista* 230a-e.

cosas son⁷⁶. Platón describirá el método dialéctico como el único capaz de reconocer las relaciones que componen las Formas y el modo según el cual éstas se relacionan⁷⁷

El *Político* por su parte, es quizá, el diálogo más significativo en cuanto al objeto que nos ocupa. En él se enfatiza la importancia de la dialéctica como método de investigación. El *Político* está más orientado a dar cuenta del método y hacer a los personajes y lectores del diálogo más hábiles dialécticos que a definir al político mismo⁷⁸. En el diálogo se destaca que la importancia de la dialéctica radica en su universalidad, esto lleva a decir a Platón que no importa lo que se busque, pues eso es irrelevante para la utilidad del método⁷⁹. En el *Político* se describe también el empleo de la división dicotómica como método propio de la dialéctica, que da cuenta, más claramente que ningún otro diálogo, de este momento negativo (al que antes aludíamos) de la definición, aquello distinto o diferente del objeto que se busca.

3.1. El *Parménides* y la crítica platónica de la concepción tradicional de las Formas.

El *Parménides* es un diálogo valioso para nuestro trabajo ya que describe las dificultades de la relación entre Formas universales y objetos particulares. En el capítulo precedente observábamos el estrecho vínculo que existía entre las Formas y la dialéctica. Allí la dialéctica se presentaba como la disciplina capaz de conocer el aspecto sustancial y real de las cosas, a las que Platón llamo Formas o Ideas. Las Formas se configuraban como entidades únicas e inteligibles a partir de las cuales era posible la comprensión de una diversidad de objetos. Ahora bien, la unicidad de las Formas es cuestionada en el *Parménides* por el modo en que la Forma se presenta en los objetos de los cuales se dice es su esencia y unidad. Los cuestionamientos desarrollados por Platón en el *Parménides* apuntan a la dificultad de concebir, todavía, como única una esencia que se presenta en una multiplicidad de objetos sin disgregarse en esa relación. En el diálogo Platón describirá estas dificultades y el modo en el que pueden ser superadas. Esta superación la ofrecerá la dialéctica (como veremos más adelante) a partir de una depuración de la metodología que ésta había presentado hasta ahora.

⁷⁶ Como dije anteriormente, este momento negativo tiene que ver con que en la búsqueda lo primero con lo que nos encontramos no es con lo buscado sino con lo otro que lo buscado, de allí la consideración de este momento de la investigación como negativo, ya que no se alcanza el objeto de la definición.

⁷⁷ *Sofista* 249d-259d.

⁷⁸ *Político* 285d.

⁷⁹ *Político* 266d.

Antes de referirnos a las determinaciones que Platón nos ofrece para la dialéctica en su última etapa de desarrollo filosófico, es pertinente el que describamos los inconvenientes que ofrece la relación entre Formas y particulares. La dificultad consiste básicamente en la imposibilidad de que la Forma conserve su unicidad al vincularse con la diversidad (clase de objetos) de la cual afirmamos es su aspecto común y real. Desde este punto de vista considerar a la Forma como única e indivisible acarrea serios inconvenientes, ya que si ésta se presenta toda entera en una multitud de cosas separadas -como argumenta Platón en diversos diálogos-, se encontrará, por tanto, alejada de sí misma y ya no será una sino múltiple; si en cambio una parte de la Forma se encuentra en una cosa y otra parte en otra, la Forma se despedazará y ya tampoco será una. Al observar esta dificultad Parménides propone, en el diálogo, un cambio de enfoque para la relación.

(T1) Sugiere que en lugar de afirmar que la Forma es una unidad presente en la multiplicidad de particulares, pueda admitirse que la Forma es una unidad *sobre* la multiplicidad de particulares. Al ver una multitud de cosas que poseen una misma característica que son, por ejemplo, grandes advertimos que esa característica les es común, y eso nos lleva a afirmar la unidad de esa característica y sostener que es *una* Forma⁸⁰.

Pero este modo de entender la relación, también ofrece problemas ya que, si tomamos, por ejemplo, a todas las cosas grandes y sobre éstas a lo grande en sí, se hará necesario un tercer grande que dé cuenta del vínculo entre las múltiples cosas grandes y lo grande en sí, en función de la cual todas las cosas grandes aparecerán grandes. “En consecuencia aparecerá otra Forma de grandeza surgida junto a la grandeza en sí y a las cosas que participan de ella. Y sobre todos estos, a su vez, otra Forma, en virtud de la cual todos ellos serán grandes y así cada una de las Formas ya no será una unidad sino pluralidad ilimitada.”⁸¹ Esta objeción es conocida como argumento del “tercer hombre” pormenorizado luego por Aristóteles, pero que como vemos, está ya formulado en las reflexiones de Platón.

La relación entre Formas y particulares por vía de la unidad sobre la multiplicidad no ha sido satisfactorio por lo que en el diálogo se emprende nuevamente la búsqueda de un argumento satisfactorio acerca de la antedicha relación. Es de este modo como se propone una relación que caracteriza a la

⁸⁰ Santa Cruz. 1988: 16.

⁸¹ *Parménides* 132b.

Forma como un paradigma⁸² (modelo), donde las cosas guardan una relación de dependencia respecto del paradigma, en cuanto participan de este último como copia o imagen. Desde esta perspectiva las cosas están hechas a imagen de las Formas, de allí que se intente sustentar la relación por vía de la semejanza. Pero esta forma de relación tampoco da frutos. “No es posible que algo sea semejante a la Forma ni que la Forma sea semejante a otra cosa; porque, en tal caso, junto a la Forma aparecerá siempre otra Forma y si aquella fuese semejante a algo aparecerá a su vez otra Forma, y jamás dejará de surgir otra Forma siempre nueva.”⁸³

En consecuencia no es por semejanza que se relacionan Formas y particulares, ya que como vimos, este modo adolece de los mismos inconvenientes que la relación por unidad sobre multiplicidad. Al igual que en aquel caso se presenta un regreso al infinito, (argumento del “tercer hombre”) esto en virtud de que siempre será necesaria una nueva Forma que dé cuenta de la semejanza entre la Forma y el particular del cual la Forma es paradigma. Ambos intentos, tanto el de unidad sobre multiplicidad, como el desarrollado por la vía del paradigma para relacionar Formas con particulares se han manifestado infructuosos, lo cual genera un problema, a los ojos de nuestro autor, todavía más grave, porque al no encontrar una relación satisfactoria podría considerarse que no existe vínculo entre la Forma y el particular sensible y por tanto, no existiría ninguna conexión. Lo que lleva a la imposibilidad de conocer lo en sí, o en otros términos, nos sería negado el conocimiento de la realidad y las determinaciones que la organizan.

Para hacer frente a la situación, Platón dotará a la dialéctica de una nueva investidura que la habilita para transitar por una doble vía. Para un conocimiento fidedigno hay que emplear la investigación de lo buscado suponiendo tanto que la cosa es, como que no es y desprender las consecuencias tanto para ella como para lo otro que ella⁸⁴. En el diálogo se ejemplifica esta metodología mediante la

⁸² los primeros antecedentes de la consideración de las esencias como paradigmas la encontramos en el *Eutifrón* (6e).

⁸³ *Parménides* 133a.

⁸⁴ “Parménides postula dos hipótesis: una positiva –“si lo uno es”- y una negativa –“si lo uno no es”-, y a partir de cada una de ellas desarrolla cuatro argumentos, cuyo paralelismo no es exacto. En total, en la última sección del diálogo, hallamos ocho argumentos, los cuatro primeros parten de la afirmación de lo uno y dos de ellos sacan las consecuencias para lo uno, mientras que las dos restantes sacan las consecuencias para los otros que lo uno. Los cuatro últimos parten de la negación de lo uno, y dos de ellos sacan las consecuencias para lo uno, mientras que los dos últimos sacan las consecuencias para los otros que lo uno. Los argumentos primero y cuarto corresponden a la hipótesis positiva. Parten de la afirmación de un uno del que se predica que es, y concluyen que tanto lo uno como los múltiples son posibles de recibir todos los predicados

investigación que Parménides ejecuta a propósito de la unidad, considerando tanto su aspecto positivo, es decir, como si la unidad fuera, como su aspecto negativo, o sea, como si la unidad no fuera, pero el método no se limita solo a ello, ya que se describen también las consecuencias para lo otro que la unidad, o en otros términos, de la multiplicidad. Platón depurará el método dialéctico considerando ahora también lo que la cosa no es, estableciendo a través del no-ser un componente esencial en la organización de la realidad, como lo es la noción de lo diferente (alteridad), esto es, lo distinto de lo que se afirma o busca. Los resultados de este procedimiento generan la necesidad de fundamentar un argumento que posibilite una efectiva relación entre Formas y particulares, para lo cual Platón tendrá que reconfigurar su concepción de lo inteligible.

Para solucionar las dificultades en el *Parménides*, Platón tendrá que sacar a las Formas de su aislamiento y de su simplicidad y reemplazará la concepción de lo inteligible como un conjunto de unidades separadas y unas por un plexo de relaciones donde cada Forma es y consiste en ser una combinación unitaria de múltiples Formas. Tendrá además que mostrar que las combinaciones entre las Formas no son indiscriminadas y que es preciso contar con la dialéctica para reconocer las combinaciones lícitas y distinguirlas de las que no lo son.⁸⁵

Los nuevos lineamientos para las Formas que Platón nos ofrecerá en sus diálogos de definición, como lo son el *Sofista* y el *Político*⁸⁶ marcarán el derrotero por el cual la dialéctica habrá de transitar. En esta última etapa de la filosofía de Platón, la dialéctica se abocará a definir (mediante un procedimiento que encuentra en la división dicotómica su característica más relevante), destacando el aspecto negativo, al que antes aludíamos, de la investigación, esto a raíz de la descripción, -gracias al procedimiento dialéctico-, de aquello que lo buscado no es,

opuestos. Un esquema análogo se repite en el grupo de los cuatro argumentos correspondientes a la hipótesis negativa: dos de ellos, el quinto y el séptimo parten de la negación relativa de lo uno, es decir, de lo uno del cual se predica que no es, y concluyen que tanto lo uno como los múltiples reciben todos predicados opuestos. El sexto y el octavo, en cambio parten de la negación pura y simple de lo uno, lo uno que no es de ningún modo y concluyen en la imposibilidad absoluta de toda predicación, sea para lo uno, sea para los múltiples. Por el camino eleáta -que no distingue sujeto de predicado, cosa de propiedad- toda predicación -y toda participación- se hace imposible. Pero también los otros argumentos, los que parten de un uno del que se predica que es o que no es, llevan a consecuencias aporéticas, porque hacen posible una predicación -y una participación- totalmente indiscriminada." Santa Cruz 1988: 22.

⁸⁵ Santa Cruz 1988: 20-21.

⁸⁶ Estoy consciente de que los estudiosos del pensamiento de Platón consideran a los diálogos socráticos como diálogos de definición, pero me parece un poco problemático considerarlos de definición cuando el resultado es aporético, donde no se consigue alcanzar la definición de aquello que se busca, a diferencia de los diálogos de vejez donde sí se alcanza el objetivo propuesto. Muestra de ello es la definición que se logra tanto en el *Sofista* como el *Político*. Ahora bien, el hecho de considerar a estos diálogos como de definición no nos hace olvidar que el objetivo superior de Platón en estos escritos es fundamentar una metodología capaz de acercarnos a la verdad como lo hace la dialéctica.

en otros términos; lo distinto de la cosa que se quiere definir. Esta forma de investigación da cuenta de lo sinuoso del camino que conduce hacia la verdad, de allí que Platón sentencie que: “sin recorrer y explorar todos los caminos es imposible dar con la verdad y adquirir inteligencia de ella.”⁸⁷

3.2. Organización y estructura de las Formas en el *Sofista*: los géneros superiores.

En el *Parménides* Platón ha desnudado la dificultad de la relación entre Formas y particulares y ha cuestionado la posibilidad de sostener (argumentativamente) la unicidad que había propuesto para las Formas en los diálogos de madurez. Este cuestionamiento encuentra en el *Sofista* el fundamento que logra erigir nuevamente a las Formas como esencias inteligibles de la realidad. Platón advirtió la necesidad de reformular las determinaciones que definían a las Formas. En el *Sofista* se muestra, cómo las Formas *son*, a partir de ciertas relaciones que constituyen su unidad, y que ofrecen como resultado una estructura armónica de la realidad.

La apertura (capacidad de relacionarse) que Platón describe para las Formas le permite describir la realidad a partir de una unidad, -a la que podríamos catalogar de compuesta-, que esta vez, le brindan las relaciones que, como veremos más adelante, nos acercan a una comprensión de ellas. Ahora, reconocer tanto la naturaleza de las Formas como los criterios que las relacionan, no es una labor simple, sino que requiere del empleo de la dialéctica, a la que Platón considera como método universal de conocimiento. Desde este punto de vista podemos decir que: no importa en la investigación que ésta se emplee pues, “al intentar captar lo compatible y lo incompatible en todas las técnicas con el objeto de adquirir su comprensión, el método las valora a todas por igual, y, en lo que hace a su semejanza, no considera que una sea más ridícula que otras. No concibe que, respecto de la caza, sea más solemne la estrategia militar que la técnica de atrapar piojos.”⁸⁸ En definitiva el método es aplicable en cualquier tarea que intente desocultar la verdad de aquello que se busca conocer.

La dialéctica se presenta en el *Sofista* como la disciplina propia del filósofo, quien, a través de su metodología -la *diáresis*- logra cristalizar las relaciones lícitas entre los géneros. En el *Sofista* Platón describe el modo en el que las Formas se constituyen, ejemplificando a través de cinco géneros, que a su juicio son los superiores. El primero es el *ser*, el segundo, el *reposo*, el tercero el

⁸⁷ *Parménides* 136e.

⁸⁸ *Sofista* 227b.

cambio, el cuarto lo *mismo* y el quinto la *diferencia*. Estos géneros establecen las características de las cuales participarán todas las cosas que existen, de allí que Platón las considere como superiores. Las relaciones existentes en el entramado de la realidad obligan al reconocimiento, tanto de las combinaciones válidas entre los géneros, como de aquellas que no lo son.

Los cinco géneros que describe Platón se conjugan, por ejemplo, en la definición que alcanza el uso correcto de la dialéctica en la investigación de la realidad de algo que se quiere conocer. Así, quien defina a la belleza⁸⁹ debe, necesariamente, dar cuenta de la relación de ésta (la belleza) con cada uno de los géneros arriba enunciados, que, finalmente, la configurarán. En este sentido el *ser* le otorga a la belleza su existencia, pero para que ello sea posible el ser debe poder relacionarse, ya que de otro modo le sería negado a la belleza su existir. Esta relación entre ser y belleza encuentra en el *cambio* el momento que propicia dicha relación, esto en virtud de que la participación del ser en el cambio le permite el abandono, circunstancial, del *reposo* que identifica al ser consigo mismo, gracias a su participación, con lo *mismo*. Así como el ser, la belleza participa, tanto del reposo, -pues es lo que le permite identificarse consigo misma- como del cambio, que le permite, por ejemplo, su apertura y participación en el ser. En cuanto a la *diferencia* debemos decir que la participación de la belleza en ésta es, lo que finalmente, permite aislarla (a la belleza) de todo aquello que la belleza no es (la no-belleza) y conocerla en su identidad y diferencia. En este sentido la belleza es igual a sí misma pero diferente de todo lo demás. .

Como vemos las relaciones que estructuran la realidad no son arbitrarias sino que están definidas en función del establecimiento de su verdad. Platón ejemplifica esto estableciendo un paralelismo entre las letras y las Formas; “pues también algunas de éstas armonizan con otras, mientras que otras son discordantes.”⁹⁰ Del mismo modo que las vocales ofrecen unidad a las letras en un discurso el *ser* y lo *diferente* ofrecen unidad a la estructura inteligible de la realidad. Ahora bien, tanto el ser como lo diferente son los lazos que definen y armonizan a las Formas. La relación que éstas guardan con el ser les ofrece existencia, mientras que la relación que mantienen con lo diferente les otorga, como decíamos anteriormente, su identidad.

⁸⁹ A pesar de que Platón no utiliza ningún ejemplo para describir la participación de las Formas en estos géneros, me parece plausible ejemplificar lo dicho por el filósofo a través de la Forma de belleza, pues en el *Sofista* Platón indica que lo que es válido para los géneros superiores lo es también para el resto de las Formas que componen la realidad.

⁹⁰ *Sofista* 253a.

El desocultamiento de las complejas relaciones y la extensión del *ser* y la *diferencia* que enlazan la totalidad de las Formas requiere del empleo del método del filósofo o lo que es lo mismo, del dialéctico, único “capaz de 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; una sola, pero constituida ahora en una unidad a partir de varios conjuntos; y muchas diferenciadas, separadas por completo.”⁹¹ En este sentido el dialéctico se presenta como aquél que posee la inteligencia suficiente para comprender el dinamismo de la realidad, de allí que Platón presente a la dialéctica, y su método, la *diaíresis*, como una vía de investigación capaz de definir cualquier aspecto de la realidad. Los diálogos de vejez son un ejemplo del cariz definicional de la dialéctica, así lo muestra tanto el *Sofista* como el *Político* que buscan definir (saber), respectivamente, quién es el sofista y quién es el político.

3.2.1. El no-ser como principio de identidad y diferencia en el pensamiento de Platón.

Este apartado del trabajo está orientado a referir la importancia del no-ser y la naturaleza que lo define, como lo es la Forma de lo diferente. Lo diferente, como veíamos más arriba, es un género que ostenta la capacidad de atravesar la totalidad de las Formas, esto en función de que para poder definirse como lo que son, deben, necesariamente, distanciarse de aquello que no son, o en otros términos, de aquello diferente de sí. Las Formas *son* por su participación en el ser, pero se entienden en cuanto participan del no-ser. El no-ser da cuenta, primero, de la diferencia (lo distinto) de las Formas respecto del ser, y luego de las infinitas cosas que ellas no son. Desde este punto de vista el no-ser cobra relevancia para la definición (conocimiento), ya que es, a juicio de Platón, que por aquello que, por ejemplo, la grandeza no es, que se separará a la grandeza de la infinidad de cosas que ésta no es, lo que finalmente, propicia la abstención de la esencia que la hace algo único y por tanto distinto de la multiplicidad de cosas existentes. Este es un punto que quedará más claro en el siguiente apartado de esta investigación.

Ahora bien, las reflexiones que Platón desarrolla en el *Sofista*, a propósito del ser, lo llevan a afirmar la existencia del no-ser. Al respecto debemos advertir que Platón no está pensando en el no-ser como oposición del ser, puesto que, argumenta que al contrario del ser hace tiempo le ha dado la despedida, “exista o

⁹¹ *Sofista* 253e.

no, sea captable racionalmente o sea completamente irracional.⁹² Lo que argumenta Platón es un no-ser, como distinto del ser; un ser, que dicho sea de paso, encuentra en la *existencia* la naturaleza que lo define. Como hemos visto anteriormente, el ser de Platón no es el reposo mismo ni el devenir en sí, sino que es un ser que participa, (relacionalidad del ser) de ambos. Del reposo, obtiene su identidad, -esto en la medida que participa de lo *mismo*-, y del cambio, por ejemplo, la posibilidad de relacionarse con las cosas, a las que por cierto, les ofrece (por participación) su existir. Desde este punto de vista el no-ser encuentra en la Forma de lo *diferente* el principio en función del cual puede argumentarse su existencia. Esto en virtud de que lo diferente al mostrarse como algo *otro* que el ser, no como su opuesto, sino que como distinto,⁹³ convierte a quien participa de lo diferente en algo que no es, pero que por participar, también del ser, existe y se convierte, por tanto, en algo que es.

Hemos advertido como el no-ser participa del ser, esto a partir de que hemos dicho que el no-ser refiere a aquello que el ser no es, que, como veíamos más arriba, abarca la multiplicidad de lo existente que es diferente del ser, pero que participan de éste en la medida que son, de allí la participación del no-ser en el ser que nos permite decir que el no-ser es. Pero por las mismas razones que argumentamos que el no-ser es, también podemos sostener que el ser no es, ya que, si, por ejemplo, comparamos a la belleza con el ser advertiremos que el ser es distinto que la belleza, lo que lícitamente puede llevarnos a decir que el ser no es. Aquí lo que debemos tener claro es que las esencias son la substancia de las cosas, que, en definitiva nos permiten establecer las diferencias de unas respecto de otras, así es como podemos decir que la belleza participa del ser, pero que no es el ser mismo, sino algo otro que el ser. Desde este punto de vista el no-ser es una realidad que en nada es inferior a las otras realidades.

3.3. División y definición en el *Político*.

Las grandes construcciones de la filosofía de Platón son, a mi entender, el resultado de la búsqueda incansable de definiciones, donde definir significa fundamentar, suficientemente, el qué de algo. En los diálogos de la etapa juvenil de nuestro autor observábamos cómo la búsqueda del qué del valor, del qué de la sensatez, del qué de la piedad -por recordar algunas de las preguntas que configuran los diálogos socráticos-, generaban la investigación que, a pesar de no dar con un resultado positivo concreto, si forjaron los principios básicos, en función

⁹² *Sofista* 258e.

⁹³ *Sofista* 257b-c.

de los cuales, se hallaría la verdad. En este sentido los diálogos juveniles son la base sobre la que Platón desarrolló (en los diálogos de madurez) sus planteamientos más audaces, como, por ejemplo, lo fueron los argumentos que sostenían la inteligibilidad de las esencias, a raíz de las cuales, se organizaría la realidad. En relación con los diálogos de vejez, el filósofo vuelve a centrar su búsqueda en la fundamentación de definiciones, pero con la diferencia de que esta vez, “conoce” la validez ontológica del método que guiará su investigación a través de los derroteros de la realidad, que lo conducirán, finalmente, a la verdad. En este sentido la dialéctica se configura como un componente esencial de lo que es, que se corresponde con la estructura lógica del entendimiento, de allí que la inteligencia pueda, según Platón, conocer lo real, o en otros términos, pueda conocer la verdad en sí.

Hemos visto en el primer capítulo de esta investigación cómo la dialéctica desarrollaba su método en función del diálogo (conversación dialógica), en la estructura de preguntas y respuestas que generaba la búsqueda del, como veíamos, qué de algo. En los diálogos de madurez por otra parte, apreciábamos como la dialéctica se emparentaba con las Formas e intuía el modo en función del cual éstas se relacionaban para dar forma a la estructura inteligible del mundo, en ese entonces advertíamos la importancia de los conceptos de *diaíresis* y *sinagogé*, donde *diaíresis* consistía en una facultad de la “ciencia” para reconocer las articulaciones propias del entramado eidético de la realidad, gracias a la cual se podía descomponer el todo a partir de los puntos de unión que lo componen. Por otro lado, *sinagogé* consistía en la capacidad de ver la unidad en un conjunto de partes que se armonizan en la “construcción” intelectual del todo. Queda por tanto, ahora conocer la metodología dialéctica propia de los diálogos de vejez.

En función de esto último el *Sofista* se erige como un diálogo a raíz del cual podemos advertir el método característico de la dialéctica que Platón desarrolló en los escritos de su etapa tardía. En estos diálogos la división dicotómica se presenta como la característica propia del dialéctico. De allí que el Extranjero, (personaje del diálogo) con miras a la obtención de la definición del sofista, desarrolle una investigación que separa por mitades (división dicotómica) descomponiendo una de esas partes (siempre la derecha) nuevamente en dos, (si así lo permite aquello que se divide) hasta llegar a la contemplación de aquello que se busca, definiéndola en función de la visión de conjunto que considera los pasos (las partes que lo contenían) que condujeron hasta su captación. Es así como en el final del diálogo el método de división dicotómica encuentra sus frutos. El Extranjero concluye: “La imitación propia de la técnica de la discusión, en la

parte irónica de su aspecto “erudito”, del género simulativo de la técnica -no divina, sino humana- de hacer imágenes, dentro de la producción, en la parte limitada a fabricar ilusiones en los discursos: quien dijera que esta es realmente la “estirpe y la sangre” del sofista, diría, según parece, la verdad.”⁹⁴

Si bien, el método de división llevado a cabo en los diálogos tardíos, no es exclusivo de los diálogos de vejez, ya que como sabemos fue presentado antes en el *Fedro* (267c-268c), si lo es la descripción de las reglas de esta metodología – inexistentes, por cierto, hasta aquí-, para su correcto uso en una investigación. Es por los diálogos de vejez que comprendemos la importancia de la *diaíresis* para la definición. En el *Político*, por ejemplo, Platón nos enseña que la división debe hacerse por mitades “ya que de ese modo tendremos mayor posibilidad de toparnos con caracteres específicos”⁹⁵, pero también que la división dicotómica no es un ejercicio que, solo por hecho de separar por mitades concluya en una definición suficiente de la cosa que se quiere definir. En este sentido Platón ofrece al *Político* como una pauta que guía en dirección de las reglas que se deben seguir en una investigación que pretenda ofrecer un *logos* para el objeto que se define.

En el *Político* Platón sentencia que no basta, como decíamos, con separar por mitades, ya que un uso indiscriminado de este procedimiento podría llevar a una definición insuficiente del objeto que se quiere conocer. La división debe hacerse asegurándose de que las partes resultantes compongan una especie, la especie es siempre una parte, pero no cualquier parte constituye una especie. Esta forma de dividir obliga al intelecto a transitar por un camino complejo y escarpado lo que, eventualmente podría motivar una división simplificada en la investigación, pero “hilar fino” no es un procedimiento aconsejable, ya que, como decíamos, son muchos los caracteres específicos que podrían quedar ocultos en una definición, con lo cual la comprensión del objeto a la que arribaríamos sería, cuando mucho, parcial, ocultándonos lo que éste es en sí mismo. En este sentido la *diaíresis* debe orientarse en torno al objeto que define tratando de desocultar el plexo necesario de relaciones que lo constituyen, evidenciándolo más tarde, en la división.

En el *Político* queda claro que la división no debe ser arbitraria porque quien así proceda tendrá un conocimiento errado o limitado de la verdad, tal cual lo muestra el diálogo, en el que se define, preliminarmente, al político como un pastor del rebaño humano. El abandono momentáneo de la *diaíresis* en la

⁹⁴ *Sofista* 268d.

⁹⁵ *Político* 266b.

investigación, luego de no obtener una definición suficiente del político, incentiva la búsqueda por los derroteros del mito y el paradigma. Este hecho podría motivarnos a cuestionar a la *diaíresis* como método efectivo de investigación, pero es el mismo diálogo el que se encarga de ratificar este procedimiento, puesto que, es por la división que se concluirá, a través de un paralelismo entre el arte de tejer y la labor del político, que éste último es un tejedor real. Finalmente es por la *diaíresis* que se concluye la verdad del político, y la definición inicial no hace más que dar cuenta de aquello de lo cual el político se diferencia, de aquello que el político no es.

Ahora bien, las reflexiones que Platón desarrolló en diálogos como el *Parménides* y el *Sofista* lo llevan a destacar la importancia del esclarecimiento de aquello que lo que se define no es. El momento negativo de la definición es valioso en cuanto separa a la cosa de objetos similares que eventualmente podrían confundirse, por cercanía, con aquello que buscamos, ofreciendo en consecuencia, una definición inexacta de lo que queremos conocer. Desde este punto de vista podemos decir que la dialéctica de los diálogos de vejez es un procedimiento que no se agota en la definición de aquello que el objeto es, sino que debe, necesariamente, dar cuenta de aquello que el objeto no es, o en otros términos, debe dar cuenta de la realidad en su identidad y diferencia. Quien de este modo proceda no puede, según las reflexiones de Platón, recibir otro nombre que el de dialéctico.

3.4. Refutación, educación y conocimiento en la filosofía de Platón.

La refutación es, según describíamos en el primer capítulo de este trabajo, un momento fundamental para la dialéctica, ya que es a partir de ella que el alma puede liberarse de, por ejemplo, un conocimiento errado de la verdad. Desde este punto de vista la refutación aparece como una purificación del alma, necesaria para acceder a un conocimiento certero de la realidad. En el *Sofista* Platón, nuevamente, da cuenta de la importancia de la refutación, significándola como el momento previo al conocimiento, ya que es imposible, sugiere, que el alma acceda a la verdad, si no se ha liberado antes de aquello que cree conocer sin conocerlo realmente. Creer saber cuando en verdad nada se sabe es propio de un alma “deformada” (asimétrica) por la ignorancia, a la que Platón califica, en el *Sofista*, como la mayor de las enfermedades del alma, la que solo puede ser sanada por la educación.

La educación es, en la filosofía platónica el adiestramiento que habilita al alma (elemento cognoscitivo de las realidades inteligibles) para el conocimiento

certero de la verdad. Vista de este modo la educación busca, como objetivo superior, facultar al alma en el ejercicio de la dialéctica. Pero como sabemos no cualquiera alcanza este conocimiento porque a los ojos de Platón, no todos están capacitados para ser instruidos en esta disciplina. Lo primero que nos advierte el filósofo es que se debe ser muy cauteloso a la hora de determinar quién ha de ser instruido en la dialéctica, puesto que -asegura mediante Sócrates en la *República*- “si son personas sanas de cuerpo y alma las que educamos, conduciéndolas a tal estudio y tal ejercicio, la Justicia misma no nos censurará y preservaremos el Estado y su organización política; pero si guiamos hacia tales estudios a personas de otra índole, haremos todo lo contrario y derramaremos más ridículo aún sobre la filosofía” (*República* 536b).

Para Platón el dialéctico ha de ser instruido en un programa específico de instrucción, donde destacan, entre otras, la astronomía, la geometría y la matemática en general.⁹⁶ Estos estudios, los preliminares según el programa platónico, deben ser propuestos a los hombres desde niños, y aquellos que se destaquen, tanto en los ejercicios del cuerpo como en los del alma habrá que admitirlos en un grupo selecto. Después de los veinte años de edad se escogerá a los más aventajados. Se guiarán los estudios de forma dispersa durante la niñez a una visión de conjunto, dependiendo de las afinidades de los estudios entre sí y de la relación que éstos guardan con la verdad. Esta visión de conjunto o sinóptica es para Platón la característica fundamental para determinar quién es dialéctico y quién no “pues el dialectico es sinóptico no así el que no lo es”. (*República* 537c).

Dicho esto, ahora debemos intentar esbozar un argumento que nos permita establecer el lugar y la importancia de la refutación en el ejercicio de la dialéctica. Pues bien, lo primero que debemos decir, es que la dialéctica se erige como una

⁹⁶“Sócrates sugiere un *mathēma*, una enseñanza “común”, (...), es decir, un conocimiento útil en todos los ámbitos del saber y que, por eso mismo, debe ser aprendido en primer lugar. Sócrates responde finalmente precisando cuál es el *mathēma* en cuestión: “Esa banalidad, la de distinguir el uno, el dos y el tres. En una palabra, yo le llamo número y cálculo” (522c5-7). Y de inmediato precisa que se trata de una enseñanza que es necesaria para quien quiera entender algo de órdenes, y más aún, pretenda “llegar a ser un hombre” (522e4). A estas alturas, lo inicialmente banal resulta que, en verdad, es fundamental y decisivo: es lo que atrae y conduce hacia la intelección y, en esa medida, conduce a la realización plena de la naturaleza humana, a su *aretē* (cf. 523a). Pero, como veremos, Sócrates no le atribuye este poder al uso común de la aritmética y el cálculo, que, como tal, más bien se refiere a los entes sensibles, sino sólo en la medida en que se ocupan del número y sus relaciones en cuanto tales, como “abstracciones” o estructuras accesibles solo al pensamiento y al entendimiento (cf. 529d4-5) -distinción que, en verdad, considera válida para todas las disciplinas matemáticas que examina-. Por último, en consonancia con el orden establecido en los símiles, al examen de las disciplinas matemáticas le sigue la consideración de la dialéctica y el Bien, secuencia que Sócrates compara con el paso del preludio a la melodía misma (cf. 531d)”. Raúl Gutiérrez 2009: 136.

disciplina que se vale del diálogo como instrumento en función del cual se exponen y conjugan los razonamientos (tal cual observamos en el primer capítulo de este estudio). Otro elemento característico de la dialéctica lo encontramos en el uso de la *diaíresis* que describe la metodología propia de esta disciplina, pero *diaíresis* no es dialéctica, esto en función de que la división constituye solo una parte del método que emplea la dialéctica.

Tanto la *diaíresis* como la visión de conjunto (*sinagogé*), -que se manifiesta en el reconocimiento de las articulaciones, en función de las cuales se armoniza la realidad- constituyen dos de los componentes que configuran la dialéctica, ya que, como veíamos más arriba, sin la purificación que se lleva a cabo por medio de la refutación es imposible el acceso al conocimiento, de allí que no es descabellado sostener que la refutación es un componentes más de la dialéctica, que se manifiesta en el diálogo a propósito del establecimiento de aquello que lo buscado en una definición no es. Desde este punto de vista podemos sostener que la dialéctica es un procedimiento orientado, preliminarmente, a una purificación del alma a través de la refutación, llevada a cabo en el diálogo con el fin de establecer la naturaleza última de las realidades que son, de allí que Platón sentencie en el *Sofista* que:

(T3) Debe proclamarse que la refutación es la más grande de las purificaciones y a su vez debe admitirse que quien no es refutado, a sí se trate del Gran Rey, será un gran impuro y dejará inculto y afeado aquello que tendría que ser lo más puro para quien aspire a ser realmente feliz.⁹⁷

Refutar desde esta perspectiva puede resumirse como el movimiento dialéctico que, si se me permite la expresión, “denuncia” (niega) lo que las cosas no son, conduciendo así al alma hasta el estado que le es propio, un estado que le permite “ver” la realidad de las cosas, liberándose de este modo de las cadenas de la ignorancia. Esto porque, advierte Platón, la dialéctica eleva el alma hacia las alturas donde encuentra la naturaleza que le es afín. Alturas que simbolizan en nuestro autor, nada distinto al hogar del conocimiento verdadero, al cual, dicho sea de paso, debe orientarse el auténtico filósofo.

⁹⁷ *Sofista* 230e.

Cap. 4. RECEPCIÓN ESTOICA DE LA DIALÉCTICA DE PLATÓN.

En este apartado del trabajo lo que busco es destacar la influencia de la dialéctica platónica en las reflexiones estoicas, con el fin de visualizar la impronta práctica de esta disciplina que se manifiesta, según espero poder demostrar, a través de la preocupación del estoicismo clásico por resolver los cuestionamientos y condiciones en las que el hombre despliega su existir. Las profundas fisuras políticas que presentó el helenismo -época en la que se desarrolló el estoicismo- hacían patente la necesidad de proporcionar soluciones a las interrogantes que aquejaban la vida del hombre. Este es el escenario en el que las reflexiones de los estoicos tienen lugar, las que, podríamos decir, nacen como respuesta a una sociedad que no proporciona las condiciones que hacen posible una vida feliz.

De allí que el estoicismo demuestre preocupación por desarrollar un saber, no solo teórico sino también práctico, que a nuestro entender, encuentra en la dialéctica platónica las condiciones que hacen posible el conocimiento del cosmos y su armonía, a raíz del cual el sabio estoico, o lo que es lo mismo, el dialéctico infiere el lugar propio del hombre en el mundo. Para el estoicismo es fundamental conocer la naturaleza y su organización, ya que, solo a partir de ese conocimiento el hombre puede comprender su puesto y función en la naturaleza, lo que le permite vivir, según la reflexión estoica, una vida plena y feliz. Para la concreción de este objetivo el estoicismo considera un plan de estudio que encuentra en la lógica, la ética y la física las herramientas para comprender, describir y actuar -correctamente- en el mundo, ya que el fin del hombre es vivir de acuerdo con la naturaleza.⁹⁸

Para los fines que persigue este trabajo nos ocuparemos de la lógica y escuetamente de la ética. La lógica estoica es valiosa para nuestro propósito, ya que es en función de ella que el estoicismo antiguo describe las determinaciones que convierten a la dialéctica en una facultad primordial en la consecución de la praxis estoica. La descripción que realizan los estoicos de la dialéctica encuentra, podemos decir, una gran similitud con lo propuesto por Platón respecto del mismo tema, sobre todo en lo referente al juicio y descripción de las proposiciones, lo que en última instancia nos habilitan para descubrir y separar la verdadero de lo falso, con lo cual, la dialéctica estoica aparece -al igual que en Platón-, como una metodología terapéutica que nos libera del error y nos acerca a la verdad, ya que, según dice Posidonio, la dialéctica es la ciencia de las cosas verdaderas, falsas, y de las que no son ni lo uno ni lo otro. Las palabras de Posidonio destacan que la

⁹⁸ (DL VII 86).

dialéctica es también para los estoicos (así como para Platón) una herramienta a partir de la cual es posible comprender la organización de los distintos elementos que componen la realidad.

La forma en la que abordaré este cuarto y último capítulo se estructura en función, como decía más arriba, de la lógica estoica, desde donde espero argumentar los nexos, que a mi entender, demuestran la recepción estoica de la dialéctica de Platón. Esta tarea demanda comprender tanto las determinaciones como la función de aquello que el estoicismo llamó dialéctica, ya que sólo así podremos comprender los lazos que convierten a la dialéctica platónica en un antecedente significativo para la “construcción” de un argumento que describe la disciplina y función del sabio estoico, lo cual nos habilitará para vislumbrar, en el estoicismo, la función práctica de la dialéctica platónica. Al respecto podemos decir que el sabio encarna la consecución del objetivo que busca alcanzar el estoicismo, esto en virtud de que el sabio estoico es aquel que, a partir del conocimiento de la verdad, -que concibe gracias a la dialéctica-, logra discriminar y separar adecuadamente lo verdadero de lo falso, lo que en última instancia le permite desarrollarse virtuosamente, o en otros términos, vivir una vida feliz.

4.1. Determinaciones generales de la lógica estoica.

Para comprender las determinaciones de la dialéctica estoica se torna necesario referir a una de las aristas que componen esta vertiente filosófica, la cual se estructura a raíz del estudio de, como decíamos más arriba, tres áreas o campos complementarios para el estoicismo, como lo son la lógica, la física y la ética. Estas tres disciplinas componen, a juicio del estoicismo, la estructura de la filosofía, a la cual comparan con un animal “asimilando la lógica a los huesos y a los tendones; la ética a las partes más carnosas, la física al alma... y ninguna de ellas se debe anteponer a la otra, sino que se hallan compenetradas entre ellas...”⁹⁹. Esta estructura de la filosofía encuentra su correlato en la realidad, la que, dicho sea de paso, debemos comprender para desarrollarnos y vivir de acuerdo con la naturaleza.

Pensaban que teníamos que saber física, ya que así podemos explicar el modo cómo las cosas y los seres se hallan ligados entre sí, cómo es la naturaleza y el hombre, y cómo se relaciona éste con aquella. También consideraban que debíamos saber lógica, pues ésta nos muestra de qué manera pueden implicarse los acontecimientos y cómo los llegamos a conocer. Con base en lo anterior y su teoría moral, esperaban que supiéramos cómo debemos actuar.¹⁰⁰

⁹⁹ (DL VII 40).

¹⁰⁰ Elizabeth Muñoz Barquero. 1993: 107.

Debido a la brevedad y propósito de este capítulo solo describiremos algunos aspectos parciales de la lógica estoica, ya que nuestro fin, en este punto del trabajo, se limita a fijar la posición y alcances de la dialéctica en la reflexión desarrollada por el estoicismo, lo que en última instancia, esperamos, nos permita establecer las conexiones que convierten a la dialéctica estoica en una repercusión de las reflexiones desarrolladas por Platón.

Pues bien, la lógica estoica difiere en alguna medida de aquello que designamos comúnmente con este término. Al respecto podemos decir que la lógica estoica es el resultado de una conjunción entre retórica y dialéctica, ya que como veremos, este término (lógica) abarca una teoría del lenguaje, las formas básicas de la elocución y una disciplina abocada al conocimiento de la realidad. “Acerca de la corrección de los nombres, [la cuestión de] cómo los usos corrientes asignaron [nombres] a las cosas, [el sabio] no podría decirlo. Al haber dos usos corrientes que caen bajo su virtud, una examina qué es cada uno de los existentes, otra qué es [lo que se] llama [así]. Así es para ellos la lógica”.¹⁰¹

Tanto retórica como dialéctica se entrelazan a la hora de describir, en el discurso, la verdad, esto en función de que el conocimiento de las expresiones y reglas del lenguaje le permiten al sabio estoico, debatir adecuadamente sobre los objetos y su verdad, ya que según el estoicismo clásico existe una correspondencia ontológica entre el signo y el significante, o en otras palabras, entre el nombre y la cosa a la cual el nombre refiere, lo que en última instancia le permitirán al sabio estoico discriminar que cosas son verdaderas, cuáles no, y cuales no son, como decíamos más arriba, ni lo uno ni lo otro.

La comunión entre retórica y dialéctica se muestra en la apropiación que hace el sabio de los razonamientos verdaderos que se manifiestan en la exposición de los argumentos, organizados a través de las preguntas y respuestas que propicia la estructura del diálogo, de aquí la importancia del diálogo para la dialéctica, ya que es por medio de esta disciplina que el filósofo logra estructurar y ordenar los razonamientos, mediante los cuales puede arribar al conocimiento de la realidad. Pero el hecho de que la lógica estoica sea una comunión entre retórica y dialéctica no quiere decir que éstas no sean disciplinas independientes. Tanto la lógica como la dialéctica demandan de parte de quien aspira a ser sabio, una adecuada apropiación de sus elementos, es decir, de los distintos campos de estudio que determinan a cada una de estas disciplinas. Las palabras que cito a

¹⁰¹ DL 7. 83 (SVF 2.130; LS 31C; FDS 87).

continuación describen las diferencias que separan la actividad y naturaleza de cada una de estas disciplinas.

(T1) Jenócrates, el discípulo de Platón, y los filósofos de la Estoa decían que la retórica es la “ciencia de hablar bien”; en un sentido, Jenócrates admite la expresión “ciencia” en vez de “arte”, de acuerdo con la costumbre antigua, y en otro los estoicos [admiten “ciencia”] en vez de “tener cogniciones seguras”, que nacen solamente en el sabio. Pero ambos admiten “decir” como diferente de “dialogar”, precisamente porque lo que se establece con brevedad y en el [proceso de] recibir y dar una razón es tarea de la dialéctica; el “decir”, en cambio, que se considera en amplitud y detalle es propio de la retórica. De ahí que cuando a Zenón de Citio se le preguntó en qué se diferencia la dialéctica de la retórica, cerró su mano, la volvió a abrir y dijo: “es como esto”, estableciendo como peculiaridad de la dialéctica la densidad y brevedad debida a la cerrazón [de su mano], e insinuando enigmáticamente la amplitud del poder de la retórica debido a la apertura y extensión de los dedos.¹⁰²

4.2. Convergencias entre la dialéctica platónica y la dialéctica estoica.

En este apartado del trabajo me propongo destacar los puntos de unión entre las reflexiones de Platón y el estoicismo clásico respecto de la noción de dialéctica, con el fin de referir las cavilaciones platónicas como un antecedente del pensamiento estoico a propósito de esta disciplina. Antes de avanzar en las reflexiones de este apartado es necesario advertir de antemano que el estoicismo y el platonismo presentan diferencias significativas respecto de lo que querían decir con dialéctica. Mi intención aquí no es describir esas divergencias sino tan solo los puntos de encuentro que me permitirán destacar a la dialéctica platónica como una herramienta epistemológica, pero que, a nuestro entender, está lejos de ser un mero procedimiento (como algunos piensan) definicional, sino que como veíamos en los capítulos precedentes busca, como objetivo fundamental, ofrecer las bases para una organización política (el Estado ideal que nos presenta Platón en la *República*), a raíz de la cual el hombre pueda desarrollar una vida virtuosa que, como sugiere el estoicismo, se traduce en una vida plena y feliz.

Ahora bien, el primer punto de encuentro entre el estoicismo y el platonismo respecto de la noción de “dialéctica” lo encontramos en que ambas disciplinas describen a partir de este término, una metodología que permite que el hombre puede alcanzar un conocimiento que describa fielmente la realidad. Es cierto que la metodología descrita por el estoicismo presenta diferencias respecto de lo dicho

¹⁰² Sexto Empírico AM 2.6-7 (SVF 1.75; 2.294. LS 31E; FDS 35). Las traducciones de los textos estoicos están tomadas de Boeri-Salles 2013.

por Platón (a propósito del mismo tema), pero no es menos cierto que conciben bajo la denominación de dialéctica la disciplina de mayor estima y a partir de la cual es posible alcanzar un saber certero del mundo y de la forma en la que éste se organiza. Desde este punto de vista podemos decir que el dialéctico es la representación del grado máximo al que puede aspirar el filósofo en su búsqueda de conocimiento, y que la dialéctica es el camino para alcanzarlo.

(T2) Es bueno que nosotros sepamos por adelantado que todos los filósofos no usan el término “dialéctica” con el mismo significado, sino que los de la Estoa, cuando definen dialéctica como “ciencia de hablar bien”, y cuando postulan que “hablar bien” es decir lo que es verdadero y lo que es conveniente, y consideran esto como privativo del filósofo, hacen referencia a la dialéctica en el sentido de la filosofía en su forma más elevada. Es por eso que también sólo el sabio es, según ellos, “dialéctico.”¹⁰³

Junto con una visión común respecto del objetivo de la dialéctica el platonismo y el estoicismo presentan también como otros de sus puntos de encuentro, la impronta de la dialéctica como una herramienta terapéutica capaz de liberar al hombre del error, esto a partir de que la dialéctica es descrita por el estoicismo como una facultad que le permite al hombre distinguir, como decíamos, lo verdadero de lo falso, lo cual repercute en el despliegue de una existencia virtuosa, afín a la naturaleza, objetivo primordial de las reflexiones estoicas. Este es otro antecedente que nos permite erigir a la dialéctica como la facultad propia del sabio, mediante la cual, éste transita por el correcto camino de la verdad.

Nótese la importancia de la dialéctica: es necesaria y es una virtud que contiene otras virtudes; sin ella, el sabio no estará libre de error en su discurso -ni en su práctica- pues gracias a ella se reconoce lo verdadero y lo falso (DL 46-48); es por lo tanto una condición necesaria del conocimiento dado que todas las cosas se disciernen por la especulación de las razones tanto en física como en moral, el dialéctico siempre es sabio (DL 83), y obviamente el sabio tiene que ser dialéctico, o mejor, es el único dialéctico.¹⁰⁴

Como vemos, el estoicismo encuentra en el dialéctico la coronación de los estudios en las disciplinas arriba enunciadas (lógica, física y ética). Desde esta óptica podemos argumentar que el sabio estoico forja el conocimiento a partir del buen razonamiento de los hechos que éste distingue en la realidad, de ahí la preocupación de los estoicos por las proposiciones, ya que todo razonamiento se basa en proposiciones. Ahora bien, para dar cuenta de las proposiciones se torna necesario el que nos refiramos, brevemente, al vínculo que establece el

¹⁰³ Alejandro de Afrodisia, *In Top.* 1, 8-14 (SVF 2.124; LS 31D; FDS 57).

¹⁰⁴ Elizabeth Muñoz Barquero. 1993: 110.

estoicismo entre las nociones de “significante” y “significado”. El significante, argumentan los estoicos, es el sonido, que emitimos al decir, por ejemplo, “perro”, el significado es el decible por medio del cual referimos a un objeto, en nuestro ejemplo al perro mismo. “De estos tres aspectos el sonido y la cosa existente son cuerpos (*sómata*) y el significado (*semainómenon*) es incorpóreo, el significado, lo decible, lo significado o mentado es el *lektón* es lo que captamos que existe con nuestro entendimiento”.¹⁰⁵

A través de la relación entre el significante y el significado el estoicismo construye las proposiciones a partir de las cuales razona con el objeto de describir fielmente la verdad. Las proposiciones son realmente significativas para la lógica estoica, ya que es en función de ellas que el hombre puede (o no, dependiendo de la verdad o falsedad de la proposiciones que se establezcan en este cometido) figurar o representar el mundo a través de sus razonamientos que, como mencionábamos más arriba, encuentran en la dialéctica la disciplina para dividirlos, organizarlos y describirlos en una discusión. Las siguientes palabras describen la estructura de la dialéctica según el estoicismo antiguo. De esta dicen que:

(T3) (...) se divide en el área concerniente a los significados y al sonido vocal; y el [área] de los significados [se divide] en área de las presentaciones y de los decibles que a partir de ellas subsisten: proposiciones, [que son decibles] completos, predicados –tanto activos como pasivos–, géneros y especies y, de manera similar, argumentos, modos de argumento, silogismos y sofismas que dependen del sonido vocal y de los estados de cosas. Entre esos sofismas se encuentran los argumentos del mentiroso, del que dice la verdad, del que niega los argumentos, el sorites, los defectuosos, los aporéticos y los conclusivos, que se asemejan a ellos. Los argumentos del velo, del cornudo, del no-alguien y del segador. Corresponde también a la dialéctica el área peculiar, antes mencionada, que se refiere al sonido vocal mismo, en la cual se muestra la expresión escrita y cuáles son las partes del discurso, la cual se refiere al solecismo, al barbarismo, la poesía, la ambigüedad, la expresión melodiosa, la música, y, de acuerdo con algunos [estoicos], a las definiciones, las divisiones y las expresiones.¹⁰⁶

Al igual que Platón los estoicos circunscribieron la dialéctica al diálogo; a la estructura de preguntas y respuestas que se ofrecen en una discusión, ya que tanto para Platón como para los estoicos el conocimiento es una “construcción” que se establece por medio de razonamientos descritos en una conversación. Las proposiciones juegan un papel importante en la epistemología estoica, ya que

¹⁰⁵ Elizabeth Muñoz Barquero. 1993: 110.

¹⁰⁶ (DL 7.41-48 (SVF 2.130; LS 31A; 31B; 37C. FDS 33).

como hemos advertido, para el estoicismo constituyen los elementos con los que se edifican los razonamientos, por eso la importancia de un correcto empleo de la retórica, pues la retórica es la norma que sistematiza los razonamientos con el objetivo de exponerlos adecuadamente en una conversación, por eso los estoicos prestan mucha atención al correcto uso de los elementos de esta disciplina, tal cual lo demuestran las palabras de Crispo quien dice que:

(T4) (...) hay que ocuparse no sólo del orden libre y simple, sino también de las representaciones apropiadas según las modulaciones apropiadas de la voz en el discurso y los gestos del rostro y de las manos. (...) al retener lo mejor, no hay que descuidar estas cosas, sino también ciertos tipos de oscuridades y elipses y, ¡sí, por Zeus!, los solecismos de los que otros –y no pocos– estarían avergonzados. Por cierto que conceder en un momento a los que dicen que el discurso se encuentra dispuesto en orden, incluso hasta el decoro propio de las manos y la boca, pero en otro momento no poner atención a las elipsis y oscuridades, y no avergonzarse de los que cometen solecismos es propio de quien dice perfectamente lo que se le ocurre”.¹⁰⁷

Las palabras de Crispo describen la necesidad de atender a cada uno de los elementos que componen la disciplina retórica, puesto que la preocupación de unos y descuido de otros atentan contra una eficiente descripción de aquello que, por medio del uso de la retórica, queremos manifestar. Un empleo deficiente de la retórica conduce, según conjeturamos de las palabras arriba citadas, a un descrédito de nuestros razonamientos. Vista desde esta perspectiva la retórica se convierte en una herramienta indispensable para el acceso al conocimiento, ya que, como vimos, éste se alcanza por medio de los razonamientos y los razonamientos se expresan por medio de las palabras y la voz.

4.3. Objetivo fundamental de la dialéctica filosófica.

El término “dialéctica” ha adquirido distintos significados en la historia del pensamiento, pero los distintos filósofos que incluyeron en sus reflexiones a la dialéctica lo hicieron siempre, o casi siempre, para referir la facultad propia del conocimiento como lo demuestran tanto las reflexiones de Platón, como las de los estoicos. Ahora bien, como el conocimiento es siempre el objetivo de la filosofía (aunque no por ello el único), podemos decir lícitamente que la dialéctica es la facultad propia del filósofo, pues éste consigue el conocimiento a partir del empleo de su metodología. Esta orientación de la dialéctica nos indica la relevancia de esta disciplina no solo para Platón y el estoicismo, sino que también para la

¹⁰⁷ Plutarco SR 1047A-B (SVF 2.297-298; LS 31 H).

historia de la filosofía occidental, así lo demuestra la preocupación que tuvieron muchos filósofos por desarrollar una metodología para esta disciplina.

(T5) En el tercer libro de *Sobre la dialéctica*, habiendo hecho notar que Platón tomó en serio lo concerniente a la dialéctica, y que [lo mismo hicieron] Aristóteles y sus sucesores hasta Polemón y Estratón y, en especial, Sócrates, y habiendo declarado que uno estaría dispuesto a engañarse con tantos [filósofos] y de tal calibre, concluye textualmente: “en efecto, si hubiesen hablado al pasar de tales asuntos, uno tal vez habría ridiculizado esta área. Pero dado que ellos han hablado tan cuidadosamente, como si la dialéctica se encontrase entre las más significativas y más necesarias de las capacidades, no es persuasivo que ellos, siendo en general personas tales como sospechamos, estén equivocados hasta tal grado”. ¿Por qué tú, entonces, alguien podría decir, nunca dejarás de estar en conflicto con personas de tal calibre y con tantas de ellas, ni de imputarles, como crees, que están equivocadas en cuestiones tan importantes y significativas? Pues sin duda no escribieron seriamente sobre dialéctica ni, al pasar, estaban jugando sobre lo concerniente al principio, al fin, a los dioses o a la justicia, asuntos respecto de los cuales tratas a su teoría de oscura, en conflicto consigo misma y con otros errores incontables.¹⁰⁸

La dialéctica busca siempre el conocimiento de cosas importantes y significativas para la vida del hombre, ya que un conocimiento de este tipo tiene la fuerza para dictaminar las pautas que nos permitirían comprender el puesto y función del hombre en la naturaleza. Para Platón y también para el estoicismo el conocimiento tiene, en última instancia, una función práctica (*Político* 258e). Así lo demuestra Platón, por ejemplo, en el libro VII de la *República* a través de la vuelta del prisionero liberado a la oscuridad de la caverna, él que al comprender - conocer- la organización de la realidad debe comunicarla a los hombres que viven presos de las sombras y la ignorancia, el prisionero-dialéctico ha intuido la perfección del orden ideal el cual es valioso para la configuración de un Estado ideal (esa parece ser la motivación de Platón en la *República*) que homologue esa organización con el fin de subsanar las injusticias acontecidas en un organización política que cobró, en la Atenas de Platón, la vida del más sabio de los hombres.

El estoicismo por su parte, es una disciplina configurada, como decíamos más arriba, para la acción y se describe a través de la fundamentación de la noción de “ética”. La ética estoica, da cuenta, en buena medida (según esperamos argumentar), de la impronta práctica que hemos atribuido a la dialéctica platónica. Es cierto que la dialéctica estoica no obedece a los mismos principios propuestos por el platonismo para la disciplina en cuestión (pues posee características distintas), pero tampoco es menos cierto que conserva (de la dialéctica platónica)

¹⁰⁸ Plutarco, SR 1045F-1046B (SVF 2.126; 31).

aquello que le permite al estoicismo desarrollarse como una disciplina para la acción, tal cual lo muestra la descripción que realiza el estoicismo de la figura del sabio, que conoce la estructura de la realidad, a partir de lo cual pretende insertarse activamente en la naturaleza con el fin de encontrar la felicidad.

La propuesta estoica comprende conceptualmente una teoría y una práctica en este sentido, a la noción de libertad como autocausación, le podría corresponder una práctica; el fondo de su propuesta no es, a nuestro modo de ver, una cuestión de simple actitud –aunque esta es importante- sino de actitud y acción.¹⁰⁹

El establecimiento de la ética fija las determinaciones del comportamiento del hombre, que al cumplirse puede subsanar la profunda necesidad de vivir una vida feliz. La felicidad es, para el estoicismo, el resultado de una vida virtuosa, esto es, una vida desarrollada en función de las razones de su existencia. “El que es virtuoso es feliz (DL 90). Zenón pensaba que solo en la virtud se encuentra lo que se necesita para ser feliz; la virtud es una e indivisible y la denomina lo honesto (*honestum*)”.¹¹⁰ Lo honesto, y por tanto, la virtud se halla para el estoicismo solo en los sabios, esto es así porque solo ellos han logrado desprender el conocimiento de la naturaleza en la que se insertan y participan. La dialéctica al ser la ciencia del sabio la convierte en una herramienta práctica a través de la cual el hombre comprende su sentido en el mundo.

Para el estoicismo el hombre tiene una razón de ser (razones seminales), una función específica que, conjeturamos, conoce gracias al empleo de la dialéctica. Para el estoico nada en el mundo es al azar sino que todo obedece a un cierto patrón seminal que marca el vínculo de cada una de las cosas que existen con la naturaleza. Ahora, como nada es al azar es lícito la búsqueda del sentido de la existencia humana, pues el hombre es parte de la naturaleza. Desde este punto de vista podemos decir que el hombre busca el conocimiento, pues desea conocer las causas del mundo, de donde infiere su puesto en el mismo, una vez que descubre este puesto desea saber su sentido. El estoicismo comparte con Platón y Aristóteles, que el objetivo primigenio del hombre es ser feliz, con ese conocimiento es que esta disciplina diseñó las pautas que describe a través de la ética. El estoico es consciente de los matices de una vida respecto de otra, por eso la ética (pauta de comportamiento) es universal y se orienta en torno al mismo sentido, esto es, la felicidad, independiente desde donde lo hagamos, ya sea como amos o como esclavos.

¹⁰⁹ Elizabeth Muñoz Barquero. 1993: 118.

¹¹⁰ Elizabeth Muñoz Barquero. 1993: 112.

Al inicio de este trabajo argumentaba la validez del pensamiento platónico, pues sus reflexiones están llenas de significados y herramientas útiles para la vida del hombre. Así pensaron también los estoicos que fueron capaces de diseñar, a partir de las reflexiones que desarrolló Platón respecto de la dialéctica, una disciplina que fuera capaz de atender los cuestionamientos fundamentales de la existencia humana, para a través de sus respuestas investir al hombre de una actitud que le permita enfrentarse a las vicisitudes de la vida, que en el caso específico de la época en la que se desarrolló el estoicismo estaban marcadas por la insatisfacción. “El riesgo y la inestabilidad política fueron, con seguridad, dos elementos que obligaban a una nueva orientación del pensamiento; asimismo lo fueron la miseria y el dolor humanos, que no pertenecen a una determinada época de la historia”.¹¹¹ Estas fueron las condiciones y problemas que enfrentó el estoicismo, como vemos problemas concretos, en los que las reflexiones platónicas respecto de la dialéctica cumplieron, según describimos más arriba, un papel determinante.

¹¹¹ Elizabeth Muñoz Barquero. 1993: 106.

SINOPSIS.

En este apartado del trabajo lo que busco es examinar las determinaciones que configuran y caracterizan la dialéctica que Platón presentó en cada una de las fases de su desarrollo filosófico y que nosotros hemos querido visualizar a través de los primeros tres capítulos de esta investigación. Esto con el claro fin de “construir” un argumento sólido que nos permita probar que la dialéctica platónica no se agota en el establecimiento de una definición ni tampoco se reduce a su metodología (la *diaíresis*), como han sugerido algunos de los estudiosos del pensamiento de Platón¹¹². Desde este punto de vista lo que pretendemos es presentar una definición unitaria de dialéctica que nos permita destacar cada una de las aristas de esta disciplina. Para este objetivo nos serviremos de las reflexiones que estructuraron los primeros tres capítulos de esta investigación.

Ahora bien, en el primer capítulo (que da cuenta de las cavilaciones de Platón en su etapa temprana) hemos visto cómo la dialéctica se nos ofrece como una metodología que se desarrolla a través del diálogo, a partir de las preguntas y respuestas que surgen en una conversación, que nace a partir de la necesidad de establecer la verdad de algo que se quiere conocer. Desde este punto de vista, y, amparados en los argumentos esbozados en el primer capítulo de este trabajo, podemos sostener que para Platón el conocimiento surge a partir del contraste que representan los interlocutores en una conversación, ya que en el diálogo el pensamiento abandona, como decíamos más arriba, la subjetividad al exponerse, mediante el lenguaje, en el espacio público donde disiente y se reestructura gracias al contacto dialógico sincero entre aquellos que buscan la verdad.

Como hemos visto el diálogo constituye un elemento fundamental para la dialéctica. Tanto es así que la dialéctica nace a partir de la noción de “*dialegesthai*” que no significa otra cosa que conversación. También podemos entenderla como sinónimo de discutir, preguntar o responder. A través de la conversación es que se manifiesta la arista de la dialéctica que la presenta como una capacidad del alma para discriminar qué opiniones son verdaderas y cuáles no, con el fin de visualizar qué es conocimiento y que no lo es. Ahora bien, para un efectivo acceso al conocimiento se hace necesario purgar y liberar el alma del falso conocimiento. En esta labor cobra relevancia la figura de Sócrates que, a través del método de preguntas y respuestas logra -gracias a la refutación- preparar el alma para su acceso seguro a la verdad.

¹¹² Entre ellos B. Steinman. 2007: 88.

Conocer la verdad para Platón es saber definir el aspecto sustancial de una clase de objetos que agrupamos bajo una única denominación. Mediante la discusión Sócrates fijará qué requisitos ha de cumplir una definición¹¹³ para retratar fielmente aquello que se quiere conocer, que en los diálogos “socráticos” es casi siempre el establecimiento de alguna virtud moral. La definición que busca Sócrates es una que dé cuenta o revele el carácter único en función del cual se unifica la totalidad de un determinado grupo de cosas. Es claro que la dialéctica se aboca, en esta primera fase del pensamiento de Platón, a las esencias del mundo que más tarde el filósofo fundamentará a partir de la noción de “Idea” o “Forma”.

El establecimiento de qué elementos constituyen conocimiento es una labor en la que la dialéctica vuelve a ser importante, ya que es por medio de la refutación que se logra, primero, cuestionar un pensamiento que es insuficiente respecto del objeto que genera la discusión, obligando al refutado a reformular o eliminar por insuficiente el planteamiento sostenido en una definición, y segundo porque la refutación logra, en el caso que el conocimiento que se tenga sea insostenible, “vaciar” y por tanto liberar, el alma del falso conocimiento, que en definitiva, nos habilita para buscar por el camino de la dialéctica, la verdad.

Junto a la refutación aparece la perplejidad (*aporía*) que marca un momento singular en la búsqueda del conocimiento, puesto que la perplejidad describe la inacción del refutado, producto del asombro que experimenta al tomar consciencia de su ignorancia. Pero la perplejidad no es algo negativo sino más bien positivo, ya que quien experimenta el “vacío” -por la fuerza de la refutación- busca el verdadero conocimiento, el que dicho sea de paso, apunta a la obtención de las esencias que estructuran el mundo. Desde este punto de vista la perplejidad es lo que da lugar a una nueva forma de buscar el conocimiento, la cual consiste en la capacidad de definir las esencias de las cosas, ya que solo de ellas (de las esencias) se puede extraer conocimiento.

En consecuencia, la perplejidad marca el cambio de enfoque en la búsqueda de la verdad. El asombro que provoca el sentirse vacío e ignorante respecto de un conocimiento que se creía alcanzado,¹¹⁴ obliga a emprender la búsqueda por un nuevo derrotero, uno que, según Platón, encuentra en la inteligibilidad las esencias del mundo. Como sabemos los diálogos de la etapa

¹¹³ Por ejemplo, *Laques* 191c-e; 192b y *Menón* 72c.

¹¹⁴ Tal como muestran la mayoría de los personajes de los diálogos socráticos que creían saber cuando en realidad nada sabían. Muestra de ello es Eutifrón, el cual creyendo saber en qué consistía la piedad creía ser piadoso. El cuestionamiento socrático le mostró que en verdad nada sabía de la piedad y que muy por el contrario, ese desconocimiento lo convirtió en un impío al querer juzgar a su padre sin en verdad nada saber de la piedad. (*Eutifrón* 15d-e).

juvenil de Platón son aporéticos por lo que la búsqueda socrática de las esencias tendrá que esperar a que Platón desarrolle, en los diálogos de madurez, la doctrina de las Formas.

Ahora bien, en los diálogos de madurez, la dialéctica aparece como una facultad del alma capaz de conocer ese carácter común (a una clase de objetos) que reclamaba Sócrates para la definición en los diálogos juveniles de Platón. Este carácter común es fundamentado por nuestro autor a partir de la noción de Forma o Idea. Las Formas, como tuvimos ocasión de apreciar, son para Platón el aspecto común y real de una diversidad de cosas, de ahí que las representaciones sensibles de las cosas no sean objeto de conocimiento y sí las Formas de las cuales participan esas cosas¹¹⁵. En este sentido podemos decir que la Forma de, por ejemplo, triángulo es lo real y no la diversidad de las representaciones sensibles de triángulo que nos ofrecen los sentidos. Ahora bien, si las Formas son lo real y la dialéctica se orienta en torno al conocimiento de lo real, nos es lícito entonces sostener que la dialéctica es una disciplina que busca la comprensión de las Formas.

En relación con el objetivo de nuestra investigación es posible realizar, a partir de los pasajes de algunos de los diálogos de madurez de Platón, una descripción del derrotero por el que ha de transitar la dialéctica en su búsqueda de verdad. El derrotero al que me refiero aparece por primera vez en el *Banquete* donde se describe el camino hacia la contemplación de la belleza, pero no de sus manifestaciones sensibles, sino que de la Forma de belleza, o lo que es lo mismo, la belleza en sí.

En el *Banquete* Platón describe la realidad a partir de una especie de “escala” con grados de verdad, por la cual ha de ascender dialécticamente el pensamiento hasta la comprensión de la belleza en sí. Ahora, si la dialéctica es la herramienta que conduce al alma hasta la belleza en sí y todo lo en sí es lo real, no es un despropósito asegurar, según lo expresado anteriormente, que la dialéctica ostenta un movimiento ascendente, pues según lo dicho por Platón en el *Banquete*, el camino hacia la verdad comienza a partir de un grado inferior de realidad que marca el camino, en función del cual, la dialéctica logrará el conocimiento de lo que es.

La descripción que realiza Platón en el *Banquete* de la belleza y de los grados de realidad a los que refiere en el proceso que conduce hasta la

¹¹⁵ Para Platón es imposible extraer un conocimiento certero de objetos corruptibles y mutables como lo son las cosas del mundo “real”.

contemplación de la belleza en sí, es, desde mi punto de vista, un antecedente de lo sostenido y argumentado en el libro VI de la *República* a propósito de la estructura de la realidad que describe mediante el símil de la línea¹¹⁶. El símil de la línea da cuenta de la realidad a partir de la separación de dos dominios que representan naturalezas distintas, pero que sin embargo, se relacionan. El primero de estos ámbitos alberga los objetos inmateriales, como lo son, por ejemplo las Formas, captables solo por la razón, de allí que Platón describa este primer grupo como inteligible y ontológicamente superior (Platón grafica esto otorgando un campo mayor a este ámbito). El segundo de los dominios alberga bajo sí los objetos materiales y sus representaciones que son, dicho sea de paso, cognoscible por los sentidos.

Pero la división platónica de la realidad divide a su vez a cada uno de estos grupos nuevamente en dos. Al ámbito de las cosas que devienen lo dividirá en un segmento que alberga a las cosas materiales (naturales y artificiales) y otro que alberga las representaciones (sombras e imágenes) de estas cosas. Al ámbito de lo inteligible lo divide Platón poniendo a las nociones matemáticas en un escalón más bajo que el de las Formas propiamente tales. En la cima de los cuatro grupos Platón colocará al Bien, el cual representa, como tuvimos ocasión de apreciar, la suma perfección, es decir, la representación de lo más real de todo cuanto hay, de aquí que nuestro autor halla posicionado a los objetos del mundo otorgándoles una ubicación que describe su grado de realidad, la cual se infiere a partir de su cercanía con el Bien, cuanto más lejos se encuentre un objeto del Bien, más lejos se hallará de la verdad, lo que no quiere decir que no sea real, sino más bien que posee un grado menor de perfección y realidad.

La dialéctica comenzará su peregrinar epistemológico partiendo desde el ámbito del devenir comprendiendo que las sombras e imágenes que percibe, son o existen, a partir de su relación con las cosas de las cuales decimos que éstas son sombras e imágenes. A raíz de esto el dialéctico inferirá que la relación que guardan las cosas con las sombras e imágenes es la misma que guardan las Formas respecto de las cosas, descubriendo la dependencia ontológica de estas últimas respecto de las primeras, puesto que al ser las Formas los “modelos” de las cosas sería imposible la existencia de éstas sin su vínculo con dichas Formas. A partir de la comprensión de las Formas como esencias del mundo, la dialéctica revelará que las Formas son también dependientes de un principio superior trascendente a ellas, en función del cual se organiza, no solo el ámbito inteligible, sino toda la realidad. Este principio, como sabemos es para Platón, el Bien.

¹¹⁶ *República* 509d.

La dialéctica ha revelado un nuevo elemento en función del cual se entiende la organización del entramado de la realidad. Con el fin de acercarnos a una comprensión de lo que es el Bien Platón establece un paralelismo entre el Bien y el sol. Este recurso es conocido como “símil del sol” y a través de él se homologa la función del sol en el ámbito sensible a la del Bien en el inteligible (aunque debemos recordar que el Bien es causa del sol y por tanto de todo lo que cae bajo su dominio). Así como el sol proporciona la luz que nos permite ver y por tanto conocer las cosas, así también el Bien nos concede entender y comprender las Formas, pero el sol no solo nos proporciona la luz que nos otorga la posibilidad de conocer, sino que además es causa de todo cuanto cae bajo su dominio, con lo cual estamos diciendo también (por el paralelismo que establece Platón entre el sol y el Bien), que el Bien es causa y esencia de las Formas (considerando que el Bien cumple idéntica función en el mundo de las Formas).

Es de este modo que el alma del dialéctico comprende la comunión de la realidad, estructurada en función del Bien. Platón utiliza en el *Fedro* un concepto para describir el acto del dialéctico que le permite organizar la realidad a partir de un solo principio, el concepto al que me refiero es el de *sinagogé*, que da cuenta de una facultad sinóptica del alma para ver el vínculo entre las partes que armonizan la realidad. Platón dirá al respecto que el dialéctico es sinóptico (visión de conjunto) no así el que no lo es¹¹⁷. Pero *sinagogé* no es el único concepto que utiliza Platón para describir las determinaciones de la dialéctica, sino que también utiliza el de *diáresis*, que como vimos es realmente significativo a la hora de describir la metodología dialéctica, según tuvimos ocasión apreciar en el tercer capítulo de esta investigación. Pero para poder comprender cabalmente lo que significa *diáresis* en la obra madura de Platón, debemos servirnos de otro recurso pedagógico utilizado por nuestro autor, me refiero a la alegoría de la caverna.

En la alegoría de la caverna Platón conjuga lo dicho tanto en el símil de la línea como en el del sol, graficando de un modo más concreto el dinamismo propio de la dialéctica, de la que ya hemos descrito su movimiento ascendente, en función del cual el filósofo descubre, tanto los elementos de la realidad como el principio del que dependen. En este sentido el símil de la línea se grafica en el libro VII de la *República*, a través del prisionero que es arrastrado hacia fuera de la caverna y cuyo trayecto le fue mostrando que las cosas que creía eran reales no eran más que sombras o apariencias de verdad, dependientes de la luz de un fuego que simboliza al sol y la función de éste en el ámbito material. Una vez que el prisionero ha llegado hasta lo alto, fuera de la caverna logra, con dificultad, ver

¹¹⁷ *República* 537c.

que lo que antes percibía no era más que el reflejo de las cosas reales que divisa fuera de la caverna, finalmente descubre que el sol, que simboliza la función y los alcances del Bien, es la causa de todo lo que ve.

Este descubrimiento de la estructura de la realidad y contemplación del sol le muestran al prisionero (dialéctico) el cómo de la realidad, el prisionero ha contemplado la verdad y conoce sus determinaciones. Pero por más que lo desee no puede quedarse en esa contemplación sino que debe comunicarlo a sus compañeros cautivos por la ignorancia¹¹⁸. En este sentido la dialéctica muestra una de las partes de su vertiente terapéutica, esto, mediante la actitud libertaria del prisionero al buscar enseñarles a sus compañeros la verdad. El prisionero-dialéctico ha conocido (en su ascenso epistemológico) las articulaciones que componen la realidad, por lo que conoce cuáles son sus partes y el modo en el que éstas se articulan.

Esta capacidad del dialéctico de saber dividir adecuadamente la realidad, la describe Platón a raíz de la noción de *diaíresis* ejemplificada en este trabajo, a través del descenso del prisionero, un descenso que marca el cabal conocimiento de la realidad y las determinaciones que la componen. Desde este punto de vista podemos sostener, que la dialéctica describe en su dinamismo, además de un movimiento ascendente, uno descendente cristalizado en la apropiación del método de la división, a través del cual el filósofo puede describir la estructura fundamental de la realidad y que en este trabajo hemos descrito mediante la vuelta del prisionero (en la alegoría de la caverna), que simboliza su, como decíamos anteriormente, completa comprensión de la realidad.

La *diaíresis* será un elemento capital para la dialéctica en su búsqueda de definiciones, tal como aparece en la última etapa del pensamiento de Platón, pero aquí al igual que en los escritos de madurez la *diaíresis* se emparentará con las Formas, las cuales serán reformuladas en el *Sofista* por los inconvenientes que presenta su relación con las cosas, según tuvimos ocasión de apreciar en el tercer capítulo de esta investigación. Al respecto es válido recordar la descripción que realiza Platón de los, a su juicio, cinco géneros superiores, a través de los cuales describe las relaciones que constituyen a las Formas y que las despojan del aislamiento y simplicidad que él les había atribuido en los escritos de su etapa madura.

La nueva condición de las Formas configurará al ámbito inteligible como un plexo de relaciones necesarias, donde existen Formas que ostentan la capacidad

¹¹⁸ *República* 520b-c.

de enlazarlas a todas, con lo cual intuimos una realidad perfectamente cohesionada, pero esta realidad, recordémoslo, es una realidad que se constituye en función de sus partes. De acá que existan otras Formas que permiten que las unidades esenciales de la realidad no se disuelvan en el todo¹¹⁹, o en otros términos, existen elementos dentro de las unidades que no permiten su relación con otras Formas, lo que les permite conservar, en última instancia, aquello que las define como lo que son.

Ahora bien, este conocimiento es la nota distintiva del dialéctico, puesto que el dialéctico sabe qué géneros se relacionan entre sí y cuáles no. El saber del dialéctico, respecto de la organización de la realidad, se expresa en el dominio de la metodología, a partir de la cual, es posible definir o fundamentar la naturaleza de algo. La metodología a la que me refiero describe el procedimiento *diairetico* que da cuenta del completo conocimiento de quien lo emplea, pues como hemos visto, los elementos del mundo no están aislados sino en comunión con todo lo demás, por lo cual, quien quiera conocer uno de sus elementos, debe necesariamente, saber el lugar que éste ocupa en el conjunto de la realidad. La *diaíresis* logra aislar este elemento a través de la división del todo que lo alberga, para lo cual, como dijimos, es absolutamente necesario que quien emplee la *diaíresis* sepa de antemano el modo según el cual se articula la realidad. Este conocimiento lo ha alcanzado el dialéctico en la visión de conjunto alcanzada a propósito de la contemplación del Bien.

La pregunta que debemos responder ahora es la de cómo procede la *diaíresis* en una definición, o lo que es lo mismo, en el conocimiento de algo que se quiere comprender. Para responder adecuadamente esta pregunta debemos referirnos a dos diálogos capitales en el establecimiento platónico de la metodología dialéctica. Los diálogos a los que me refiero son el *Sofista* y el *Político*, en los que la división dicotómica cumple un papel fundamental en la descripción de la verdad de aquello que buscamos conocer. En el *Sofista* por ejemplo, Platón destaca la importancia del momento “negativo” de la dialéctica, que da cuenta de los elementos que son distintos (lo otro que lo buscado) de lo que se quiere definir¹²⁰. Desde este punto de vista, la dialéctica debe separar paulatina y ordenadamente todo lo que lo buscado no es, con el fin de

¹¹⁹ Para mayor claridad respecto de este punto, recuérdese lo dicho en el apartado 3.2. del tercer capítulo.

¹²⁰ Califico de negativo este momento, porque lo que revela esta parte de la investigación no es el objeto propio de la búsqueda, sino algo otro que lo buscado, con lo cual no se alcanza, en primera instancia, el objetivo propuesto, aunque debemos decir que este momento negativo constituye un aspecto necesario para el establecimiento de una adecuada definición, según describe Platón en *Político*.

descomponer la unidad en la cual el elemento que deseamos definir se encuentra, de allí la importancia de la división dicotómica que descompone dicha unidad hasta dar con el objeto a definir. Este es el procedimiento que utiliza Platón para dar cuenta del sofista.

El *Político*, por su parte es un diálogo que describe a cabalidad las pautas a seguir en una definición y el modo en el que la *diaíresis* debe proceder, ya que si bien es cierto que esta metodología fue presentada en el *Fedro*, nunca hasta el *Político* se había descrito con tanto detalle las pautas que la convierten en un método efectivo en la tarea de definir. Uno de los recaudos que destaca Platón en el *Político* a la hora de dividir es el de hacerlo por mitades, cuidándose de que las partes resultantes constituyan una especie, esto con el fin de que el resultado sea el de partes que constituyan un todo y no pedazos inconexos de realidad¹²¹. En todo caso esto es algo que Platón ya había advertido en el *Fedro* cuando argumentaba que había que descomponer la realidad a partir de sus articulaciones naturales y no ponerse a quebrantar ninguno de sus miembros a la usanza de un mal carnicero¹²². Esto último obliga al dialéctico a un conocimiento, como decíamos, cabal de lo que es, lo que da paso a una nueva vertiente de la dialéctica, esto en virtud de que este total conocimiento permite aislar (dialécticamente) aquello distinto de lo que lo buscado es. Esto grafica la variante “negativa” de la metodología dialéctica que nos permitirá realizar una descripción suficiente tanto de la realidad como de las determinaciones que la constituyen.

¿Qué es entonces la dialéctica platónica? Intentaré responder a este cuestionamiento a partir de las reflexiones esbozadas (en función de los pasajes seleccionados de la obra platónica) a lo largo de esta investigación que consideran las cavilaciones de Platón respecto de la dialéctica. Podemos decir, entonces que la dialéctica es un procedimiento que se circunscribe en el diálogo mediante la estructura de preguntas y respuestas que se ofrecen en una discusión (no erística) que encuentra su motivación en la necesidad de ofrecer una descripción suficiente de la verdad, la que dicho sea de paso, se consigue a partir de la refutación que denota la arista terapéutica de la dialéctica que denuncia el falso conocimiento, liberando de este modo, al alma del yugo del error.

La refutación da paso a la *aporía* momento de inacción que marca el “vaciado” del alma que propicia la búsqueda adecuada de la verdad, lo cual demuestra la función purgatoria de la dialéctica. Ahora bien, la verdad en el pensamiento de Platón habita en el descubrimiento de las Formas y la

¹²¹ *Político* 262e-263b.

¹²² *Fedro* 265e.

organización del ámbito inteligible. Este conocimiento se consigue a través de la metodología dialéctica que asciende hasta la contemplación del Bien, a partir del cual infiere la organización del orden ideal, el que se describe mediante el conocimiento (que se alcanza por la dialéctica) que le permite al filósofo separar y reunir, puesto que para poder separar o descomponer se debe primero conocer el modo según el cual se articula la verdad, que es segregada por la *diaíresis* en la búsqueda de una definición, destacando lo distinto (alteridad), o en otras palabras, lo que el objeto de la definición no es, a fin de reconocer las necesarias relaciones que componen la unidad en la que habita el objeto que la dialéctica busca definir.

Como vemos la dialéctica platónica representa una herramienta valiosa en la búsqueda del conocimiento, de aquí que no pocos autores dedicaran sus esfuerzos al desarrollo de esta disciplina. Este fue el caso del estoicismo al cual destaco, primero, por las similitudes de su dialéctica respecto de la de Platón (como tuvimos ocasión de apreciar en el cuarto capítulo de esta investigación) y segundo, porque las reflexiones que desarrollaron a partir del uso de la dialéctica destacan, a nuestro entender, la impronta práctica de esta disciplina. Los estoicos, siguiendo a Platón, circunscribieron la dialéctica al diálogo, pues la estructura del diálogo (preguntas y respuestas) genera, según apreciamos en el primer capítulo de este trabajo, las condiciones necesarias para el conocimiento, ya que éste se infiere a partir de los razonamientos y los razonamientos se manifiestan y organizan por la dialéctica en el diálogo.

Como sabemos, la filosofía estoica se configura a raíz de la necesidad de generar respuestas concretas para los cuestionamientos surgidos en una época en la que la vida ya no satisfacía. Las respuestas que genera o que se generan a partir del estoicismo no sugieren una actitud pasiva, sino que el *logos* que han configurado demanda una forma de vida que propicie la acción del hombre en el mundo. La dialéctica es la herramienta por medio de la cual el estoico conoce la realidad e infiere la causa de su existir.

Este conocimiento que el estoico ha adquirido por la dialéctica (que recepciona de Platón) le proporciona las bases sobre las que puede configurar las reglas que orienten su comportamiento en pos del despliegue de una existencia virtuosa, o lo que para el estoicismo es lo mismo, el desarrollo de una vida feliz. Tanto el objetivo estoico como el platónico no buscan otra cosa que proporcionarse mejores condiciones de vida, y en ese objetivo la dialéctica es clave, pues, en Platón la dialéctica es la disciplina que le permite conocer la estructura fundamental del universo, a partir de donde puede diseñar las pautas que hagan posible el establecimiento de un Estado sano y justo. En el caso

específico del estoicismo es gracias a la dialéctica que se conoce la libertad como auto-causación del hombre, que en última instancia, habilitan al estoico para autogenerarse las reglas que le ofrecen el sentido a su existir. El papel que desarrolla la dialéctica en el estoicismo nos habilita para referirla como una disciplina que no solo depura el alma y nos ayuda a conocer, sino que también como una facultad clave en la actividad del sabio, que busca configurar un orden que guíe nuestros pasos hacia la felicidad. Este fue el objetivo de la filosofía de Platón y el del estoicismo a través del establecimiento de su “ética”.

Bibliografía primaria.

1. Platón. Diálogos. *Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Editorial Gredos. Madrid 1983.
2. Platón. Diálogos. *Apología, Critón, Eutifrón Ion, Lisis, Cármides, Hippias menor, Hippias mayor, Laques, Protágoras*. Editorial Gredos. Madrid 1985.
3. Platón. Diálogos. *Fedón, Banquete, Fedro*. Editorial Gredos. Madrid 1986.
4. Platón. Diálogos. *Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Editorial Gredos. Madrid 1988.
5. Platón. Diálogos. *República*. Editorial Gredos. España 1988.

Bibliografía complementaria.

1. Álvaro Vallejo Campos. *Introducción al Teeteto de Platón*. Editorial Gredos 1988.
2. Adolfo P. Carpio. *Principios de la filosofía: una introducción a su problemática*. Ediciones Glauco. Buenos Aires 2004.
3. Barbara Steinman. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol XXXIV N°1 (Otoño 2008)
4. David Ross. *Teoría de las ideas de Platón*. Madrid: Cátedra. 1986.
5. Eustaquio Ugarte de Ercilla. *Filosofía especulativa de Platón*. Editorial Graphos Barcelona 1929.
6. Emilio Lledó Íñigo. *Introducción general a los diálogos juveniles de Platón*. Editorial Gredos. España 1985.
7. Elizabeth Muñoz Barquero. *Libertad y necesidad. Sobre los estoicos antiguos y Spinoza*. Revista de filosofía de la universidad de Costa Rica, Vol 31. Ediciones de la universidad de Costa Rica 1993.
8. Fernández Galiano. *Introducción a la República de Platón. La génesis de la República*. Madrid, Alianza 1998.
9. Fernando Pascual. *Una lectura de la "Línea dividida" presentada en la República de Platón*. Alpha Omega, VII, n.1, 2004 – pp. 61-90.
10. Hadot Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* Editions Gallimard, Paris 1995. Traducción al español por Eliane Cazenave Tapie Isoard. Fondo de cultura económica. Mexico 1998.
11. Juan de Dios Vial Larraín, *Sofista. La metafísica platónica*. Ed, Universidad Católica de Chile. Santiago 1982.
12. Livio Sichirollo, *Dialéctica*. Ed. Labor S. A. Barcelona 1976.
13. Maria Isabel Santa Cruz. *Introducción al Parménides de Platón*. Editorial Gredos. Madrid 1988.

14. Marcelo Boeri, Ricardo Salles. *Los Filósofos Estoicos. Ontología, Lógica, Física y Ética* (traducciones, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos) Sankt Augustin: Academia Verlag, 2013.
15. Oscar Velásquez *Politeia: Un estudio sobre la República de Platón*. Ediciones Universidad Católica. Santiago de Chile 1996.
16. Raúl Gutiérrez. *Algunas consideraciones sobre el símil de la Línea*. ARETÉ. Revista de filosofía Vol. XXI, N° 1, 2009 pp123-142.
17. Tomás Calvo. *La dialéctica platónica: ¿Metodo o Saber?*. HYPNOS, São Paulo, Numero 30, 1° semestre 2013, pp 1-15.