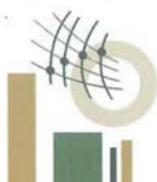


Miguel Giusti (Ed.)

La cuestión de la dialéctica



Capítulo 2

LA CUESTIÓN de la dialéctica / Miguel Giusti, editor. — Rubí (Barcelona) :
Anthropos Editorial ; Lima (Perú) : Fondo Editorial de la Pontificia
Universidad Católica del Perú, 2011
237 p. ; 20 cm. — (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 82)

ISBN 978-84-15260-06-6

1. Dialéctica 2. Dialéctica - Historia crítica I. Giusti, Miguel, ed. II. Fondo
Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima - Perú) III. Colección

Con el apoyo del Goethe Institut.

Primera edición: 2011

© Miguel Giusti *et alii*, 2011

© Anthropos Editorial, 2011

Edita: Anthropos Editorial. Rubí (Barcelona)

www.anthropos-editorial.com

En coedición con el Fondo Editorial de la Pontificia

Universidad Católica del Perú, Lima

ISBN: 978-84-15260-06-6

Depósito legal: B. 19.246-2011

Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial

(Nariño, S.L.), Rubí. Tel.: 93 697 22 96 - Fax: 93 587 26 61

Impresión: Novagràfik. Vivaldi, 5. Montcada i Reixac

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

LA RETÓRICA DE LOS DOS MUNDOS. LA DIALÉCTICA ÉTICA DE PLATÓN

Jochen Wagner
Universidad de Rostock

Platón dio a su obra publicada exclusivamente la forma de diálogos. Esto, como es sabido, no es ninguna casualidad, tampoco es expresión de una simple preferencia por este género literario, como fue en parte el caso de Cicerón, san Agustín, Leibniz o Schelling, por lo menos en ciertos momentos. Si Platón se dirige a nosotros en diálogos, ello se debe a que esta forma de exposición se adecua como ninguna otra a su propuesta filosófica, una propuesta que se mantiene fiel a la intención socrática del βελτίους ποιεῖν, del mejoramiento. El diálogo platónico no es una mera forma de exposición, sino un programa filosófico.

La tesis que busco defender es la siguiente: Platón asume la intención socrática del mejoramiento como su propósito ético de primer rango y busca contribuir a su realización acompañándola de una ontología que compromete a los hombres con el diálogo. Incluso en la forma de un procedimiento dialéctico, el diálogo es y se mantiene como una exigencia ética cuya consecuencia es la ontología de los dos mundos, es decir, la separación estricta de lo sensible y cambiante, y el ámbito inmutable y eterno de las ideas. Dicho de otro modo, la dialéctica no es en primer lugar un método de conocimiento, sino una reflexión inmanente a la praxis que se despliega dentro del diálogo y que tiene como meta el mejoramiento.

Las reflexiones que vienen a continuación se desarrollarán en dos pasos. En el primero, se tratará la condición básica para el «mejoramiento» socrático, esto es, el sentido de obligación que corresponde al interlocutor en el diálogo. Para ello, se examinará la conocida escena con el esclavo en el *Menón*, que se utiliza como prueba para la denominada teoría de la reminis-

cencia sólo en un nivel inmediato. Además, se examinará con mayor profundidad la interpretación que Sócrates hace de ella. Lo que en el *Menón* es esclarecido a partir de la constelación particular entre ambos interlocutores —Sócrates y Menón—, y a través de una mirada al personaje Menón, se encuentra tematizado en el pasaje central del *Teeteto* como objeto de una investigación general que remite al sentido de la hipótesis de las ideas. Plantear dicho sentido será el tema del segundo paso.

En ambos diálogos, el tema es el saber; en un caso, en relación con la posibilidad de enseñar la virtud; en el otro, se trata de manera directa el concepto de conocimiento. Lo que motiva este interés especial por ambos pasajes es el claro cambio de tono en la conversación: después de que las conversaciones se han estancado en estos pasajes, desarrollándose a tuestas y sin un rumbo fijo, Sócrates sostiene afirmaciones en un tono inusualmente apodíctico, en las cuales no asoma la menor duda. El lector reconoce la situación de inmediato: aquí se trata de puntos fundamentales que no están sujetos a discusión.

I. *Menón*: el reflejo del diálogo en el diálogo

Hay un diálogo, el *Menón*, en el que se encuentra un reflejo visible del principio que guía al diálogo. Me refiero al conocido pasaje con el esclavo, en el cual Sócrates busca explicar a su interlocutor Menón a qué se refiere el mito de la *anamnesis*, la denominada teoría de la reminiscencia, según la cual el saber no es otra cosa que recordar aquello que el alma ha visto en un estado anterior al actual. El contexto es el siguiente: la conversación comenzó de manera abrupta con la pregunta de Menón por la posibilidad de enseñar la virtud. Tras varios intentos infructuosos para determinar previamente la esencia de la virtud, intentos en los que Menón se coloca en el papel de único interrogado, éste compara a Sócrates con la ya famosa imagen de un pez torpedo, que hace temblar y quita el habla a todos aquellos que lo tocan.¹ Sócrates acepta la comparación sólo con la aclaración de que él precipita a otros en una aporía no como alguien que conoce el camino correcto, sino como quien se encuentra en el

1. Platón, *Menón*, 80.

mismo estado. Aquí aparece un problema que llega hasta las raíces mismas del diálogo: ¿se puede buscar lo que nadie conoce?, ¿cómo puede uno saber que ha encontrado lo correcto cuando nadie sabe qué apariencia tiene? Sócrates considera esta problemática planteada por Menón como una «posición para la disputa» (ἐριστικὸς λόγος), «pues nos volvería indolentes y sólo es agradable para los oídos de hombres débiles».²

¿En qué radica, empero, lo sorprendente de esta posición? No en su contenido. Por el contrario, parece ser más bien legítimo plantear la pregunta por la posibilidad de la búsqueda en la investigación. No sólo el curso de la conversación hasta este momento hace posible esta pregunta, sino que tiene tal importancia que incluso Aristóteles concibió la primera frase de sus *Analíticos posteriores* como una respuesta inmediata a esta problemática.³ No puede ser, entonces, el problema mismo lo que provoca la sorpresa de Sócrates. Más bien, se trata de la *actitud* de Menón, que se evidencia en el planteamiento de esta paradoja aparente en este momento del diálogo y que provoca la crítica de Sócrates: quien considera verdadero este planteamiento de la imposibilidad del aprendizaje se volverá indolente y débil, y se exime de toda investigación ulterior. Lo decisivo es, entonces, la reacción de Sócrates.

Poco antes,⁴ Menón había planteado una observación que, según Sócrates, contribuía, más que a fomentar, a evitar la aclaración del tema; de ahí que Sócrates consideró pertinente hacer un comentario general sobre el carácter de la conversación. Si se encuentran inmersos en una polémica erística, él simplemente se eximirá de la carga de la prueba; pero si están envueltos en una conversación seria entre amigos, se ha de proceder de manera más dialéctica y amical.⁵ En particular, cada uno debe cerciorarse que el otro entienda siempre el contenido de sus afir-

2. *Ibid.*, 81d.

3. Aristóteles, *Analíticos posteriores*, 71a1 ss. La respuesta de Aristóteles puede ser resumida de la siguiente manera: todo conocimiento y todo aprendizaje racional se basa en la aclaración paulatina de un conocimiento que, en principio, era solamente difuso. En cierto sentido conocemos, pues, de antemano lo que buscamos; en otro sentido, todavía no lo conocemos.

4. Platón, *Menón*, 75.

5. *Ibid.*, 75d3-4: δεῖ δὴ πρῶτον πως καὶ διαλεκτικώτερον ἀποκρίνεσθαι. Cfr. también Platón, *República*, 376c.

maciones. En ese sentido, Sócrates considera conveniente aclarar algo fundamental sobre la posición que se debe adoptar en un diálogo, ahora que Menón hace alarde nuevamente de una actitud erística. Lo que sigue es el conocido mito de la reminiscencia: de sacerdotes y sacerdotisas, ha escuchado que el alma inmortal ha visto ya todo y que, a causa de la interrelación de todo lo que ya ha visto, requiere sólo el recuerdo de una única cosa para poder recuperar por sí misma todo lo demás. Es interesante observar a quiénes apela Sócrates como garantes. Los servidores de los dioses no son precisamente conocidos por defender con argumentos sus puntos de vista. Sin embargo, están acostumbrados —y a ello se remite Sócrates explícitamente—⁶ a dar cuenta de su modo de vida. De forma similar, Sócrates subrayará luego que no puede garantizar el contenido de esta creencia en la reminiscencia hasta sus últimas consecuencias, pero sí las consecuencias prácticas que resultan de ella: el hecho de que esta creencia nos hace activos e investigadores. Menón, sin embargo, no comprende todavía por qué Sócrates recurre a la creencia en la reminiscencia en este momento de la conversación. En lugar de preocuparse por lo que se dice *a través de* este mito, dirige su atención a lo que se dice *en él*. Por ello, exige una comprobación. Y, del mismo modo, Sócrates busca satisfacer esta exigencia al ofrecer un *ejemplo*. En este momento, se produce la escena con el esclavo, a través de la cual se ha de ofrecer a Menón un reflejo de nada menos que el sentido de lo que sucede en general en un diálogo. La interpretación de esta lección de geometría no depende mucho, entonces, de la comprobación real de que el aprendizaje es de hecho reminiscencia. Más bien, se trata de mostrar a Menón que lo decisivo es la *relación* en la cual uno se encuentra respecto del objeto de investigación, respecto de uno mismo y respecto del diálogo.

Desde el punto de vista formal, la demostración se lleva a cabo en tres etapas,⁷ marcadas por los interludios, en los que Sócrates se dirige directamente a Menón para asegurar una interpretación común de lo que va sucediendo —como corresponde a un diálogo entre amigos. Estas interrupciones de la lección de geometría merecen particular atención, porque en ellas Me-

6. *Ibíd.*, 81a.

7. *Ibíd.*, 82b-e, 82e-84a, 84d-85b.

nón es colocado frente a un espejo. La primera fase se caracteriza porque el esclavo afronta el ejercicio geométrico y brinda una respuesta inmediata, sin conciencia alguna del problema. En este estadio, cree saber (οἶεται εἶδεναι)⁸ y no experimenta la menor perplejidad (οὐχ ἠγείτο ἀπορεῖν).⁹ El hecho de que ofrezca rápida y decididamente una respuesta incorrecta a la pregunta por la longitud del lado de un cuadrado que posee el doble del área del cuadrado inicial —literalmente, el esclavo responde: «pero si está claro, Sócrates, que debe ser el doble de largo»—¹⁰ puede que lo haga parecer risible ante los ojos del espectador de este experimento; en la misma medida en que ahora es risible el Menón del inicio de la conversación, cuando Sócrates señaló que es necesario aclarar la esencia de la virtud antes de examinar si es enseñable y éste replicó: «¿Pero en realidad no sabes ni siquiera qué es la virtud, Sócrates? ¿Y es eso lo que debo decir de ti también cuando regrese a casa?».¹¹

La segunda fase consiste en tomar conciencia del problema. Ello no quiere decir, empero, que el esclavo ya sea capaz de decir dónde reside exactamente la raíz del problema, pero significa por lo menos que ahora tiene claro que podría haber un error en su propuesta inmediata de una solución. En su confusión, entonces, no sabe cuál es la respuesta correcta, pero ya no pretende saberla (νῦν δὲ ἠγείται ἀπορεῖν ἤδη, καὶ ὡς περ οὐκ οἶδεν, οὐδ' οἶεται εἶδεναι).¹² En el interludio, Sócrates y Menón coinciden en que el esclavo se encuentra en una mejor situación después del ataque del pez torpedo (βέλτιον ἔχει),¹³ particularmente porque desde este momento el esclavo quiere saber cuál es en realidad la longitud del lado del cuadrado. Según Sócrates, el esclavo creía antes que «sin problemas, frente a mucha gente y repetidas veces, decía sobre este tema que al cuadrado doble le correspondía un lado con el doble de longitud».¹⁴ Referido al esclavo, este comentario resulta obviamente absurdo: ¡como si a aquél le hubiera gustado hablar muchas veces sobre la longitud

8. *Ibíd.*, 82e5.

9. *Ibíd.*, 84a8.

10. *Ibíd.*, 82e3.

11. *Ibíd.*, 71c1-3.

12. *Ibíd.*, 84a9-b1.

13. *Ibíd.*, 84b3.

14. *Ibíd.*, 84c1-3.

del lado del cuadrado! Pero respecto de Menón, quien comenzó este diálogo de manera tan abrupta con la pregunta por la posibilidad de enseñar la virtud, este comentario se revela como una fina ironía. Claramente, a Menón le gustaba proponer esta pregunta a todo el mundo. Los dos observadores de esta lección coinciden, además, en que el esclavo se ha convertido en un investigador debido sólo a la aporía.

En la tercera fase, el esclavo, guiado de manera correcta por las preguntas de Sócrates, encuentra la manera correcta de interpretar la relación geométrica. Que conozca la respuesta al problema tiene aquí un valor subordinado. Por ello, la mera constatación de la respuesta es caracterizada por Sócrates como «opinión verdadera».¹⁵ Entretanto, lo que resulta interesante y, además, queda sin aclaración por Platón es la pregunta por el modo en que se puede producir conocimiento efectivo a partir de la opinión verdadera. Ello constituiría la cuarta etapa, que apunta más allá del ámbito inmediato al que se refiere la lección de geometría, a saber, al asunto mismo que se trata en este diálogo. Sobre este último paso, dice Sócrates a Menón: «Y ahora estas opiniones verdaderas han surgido en él como en sueños. Pero si alguien lo interroga repetidas veces y de diversas maneras, entonces has de saber que conocerá estos asuntos tal como cualquier otro». Y finalmente, resume Sócrates: «él se volverá una persona que sabe no a través de alguien que le enseñe, sino de alguien que lo interroge, y ello en la medida en que él mismo extraiga de sí mismo el conocimiento».¹⁶

En este pasaje, queda claro en qué medida toda la exhibición con el esclavo busca resaltar el comportamiento de Menón, pues fue él mismo quien durante toda la conversación precedente buscaba que le transmitan si el conocimiento es enseñable, y quien se hartó del papel del interrogado cuando formuló la pregunta erística que Sócrates afrontó con la creencia en la reminiscencia, cuyo sentido a su vez aclaró al interrogar al esclavo. *El paso decisivo y último que se expone, si bien no en esta lección de geometría, sí gracias a ella, consiste en convertirse realmente en un aprendiz. Y este paso, eo ipso, sólo puede llevarlo a cabo el aprendiz mismo.*

15. *Ibid.*, 85c6s.

16. *Ibid.*, 85c, d.

La condición para convertirse en un aprendiz es la toma de conciencia de la propia ignorancia. El paso que lleva a ello no es en absoluto tan evidente ni sencillo como puede parecer en un primer momento. Sobre la base de una filosofía, que se ha puesto en marcha en gran medida también por la influencia de Sócrates, estamos bastante familiarizados con la pregunta por lo general, por ejemplo, con aquellas conocidas preguntas socráticas por la valentía, la justicia o el saber. ¿Y quién de nosotros no se turbaría si, al verse obligado a responder tal pregunta, lograra satisfacer los criterios socráticos? En este sentido, se puede decir que nosotros siempre nos adjudicamos de antemano una ignorancia latente. Pero, como ya se ha señalado, ello es resultado de una larga tradición. La capacidad de atribuirse a uno mismo ignorancia en algún tema no es en modo alguno evidente, pues de entrada sabemos ya, en cierto sentido, qué es lo preguntado. Usando la terminología de Heidegger, se puede decir que se trata del carácter de «hallarse previamente interpretado» (*Vorausgelegt*) del mundo a través del «se» o, con Wittgenstein, de la capacidad para seguir las reglas del uso de «valiente», «justo» o «saber». En esta línea, responde, por ejemplo, Gorgias en el diálogo que lleva su nombre a la pregunta de Sócrates por el mal empleo que puede darse a las habilidades retóricas; evidentemente, sostiene Gorgias, él trasmite la retórica a sus alumnos para que le den un uso correcto y en caso de que alguno de ellos por casualidad no sepa qué es lo correcto, lo instruye en torno a ello. O también recordemos la pregunta que Menón formula con verdadera sorpresa al inicio de nuestro diálogo: «¿Debo acaso revelar que Sócrates no sabe qué es la virtud?». Visto de esta forma, convertirse en alguien que no sabe es realmente problemático. Sócrates debe tener eso en cuenta cuando reformula la posición erística planteada en la pregunta de Menón —¿cómo es posible buscar lo que no se sabe?— en esta forma ampliada: no se puede buscar ni lo que se sabe ni lo que no se sabe, pues en el primer caso no se puede buscar porque ya se sabe; en el segundo, porque no se sabe qué es lo que se está buscando. A diferencia de Menón, Sócrates incluye expresamente el caso del que sabe en la aparente paradoja.¹⁷

17. *Ibíd.*, 80e.

Antes de todo aprendizaje, se requiere, entonces, volverse alguien que no sabe, pues el primer problema reside en que somos de antemano personas que saben, sin que nos demos cuenta de ello. Sólo en tanto que somos en cierto modo personas que saben es que en general podemos *convertirnos* en personas que no saben. A esta situación parece aludir el mito de la *anámnesis* con su caracterización de todo aprendizaje como reminiscencia. El recuerdo decisivo y primero es el recuerdo de nosotros mismos *en tanto* personas que saben, es decir, en tanto aquellos que ya han visto todo en una «vida pasada» —si por «vida pasada» se debe entender otra encarnación o meramente un estadio prerreflexivo, no es importante para la argumentación aquí. En la medida en que nos recordamos a nosotros mismos como poseyendo conocimiento —según el mito: en tanto efectuamos la labor de la reminiscencia— nos volvemos concientes del carácter de interpretación previa (*Vorausgelegtheit*) del mundo o de la diferencia entre conocimiento y objeto. Únicamente sobre esta base se puede dar la posibilidad de la falsedad o el error. Sólo podemos convertirnos en aprendices si antes hemos hecho la diferencia de principio entre conocimiento y objeto, es decir, si nos hemos captado *en tanto* personas que ya —de antemano— saben o nos hemos percatado de que todos nuestros puntos de vista desde el mundo de la vida tienen el carácter de opiniones. Introducirse en un diálogo significa considerar los propios puntos de vista como estando sujetos a cambio, por lo menos en principio, y hacerlos valer como opiniones —que compiten con otras opiniones.

Si las reflexiones hasta aquí realizadas son correctas, la superación de la inmediatez es el paso decisivo que se ha de llevar a cabo para poder alcanzar de hecho la capacidad de dialogar. La superación de la inmediatez del saber se realiza a través de la toma de conciencia de la propia limitación de nuestros puntos de vista. Ello constituye, empero, una experiencia que cada uno ha de llevar a cabo por cuenta propia y que, al inicio, no tiene ninguna relación con la experiencia de la ignorancia. Efectivamente, en el diálogo, se puede dar el impulso para ello —ése es el significado de la comparación de Sócrates con el pez torpedo—, pero éste no puede reemplazar la mencionada experiencia. A menudo tampoco se alcanza eso, ya sea porque el

implicado permanece inaccesible para el *logos* desde el inicio —el personaje de Filebo representa en el diálogo epónimo esta situación: se queda dormido, porque no le es placentero emprender una conversación socrática sobre el bien, al cual identifica precisamente con el placer—; ya sea porque se sustrae al —avance del— diálogo para poder conservar la propia posición —por ejemplo, Calicles en el *Gorgias* o Anito en el *Menón*, como veremos a continuación. Pero quien experimenta la propia limitación de sus puntos de vista queda recién *liberado* para poder lograr una relación consigo mismo y con el objeto de discusión.

En varios sentidos, el episodio con Anito¹⁸ ejemplifica por contraste lo que se buscaba con el mito de la *anámnesis*, pues con éste se introduce en el diálogo un personaje que no puede en forma alguna separar de sí mismo el objeto tratado. Conocimiento y opinión, persona y convicción son en Anito idénticos. Sócrates lo introduce en la conversación como alguien que ha sido elegido por el pueblo ateniense para los más altos cargos y cuyo padre goza de la fama de ser un hombre virtuoso. Este personaje debe ahora decir quién ha de ser visto como maestro de virtud. Primero, son examinados aquellos que se ofrecen a sí mismos como maestros de virtud: los sofistas. Con disgusto, Anito replica que los sofistas no sólo no hacen a los hombres mejores, sino que incluso pueden ocasionarles daño. Anito, después de todo anfitrión de Menón, discípulo de Gorgias, confiesa no haber tenido nunca contacto con sofistas, pero se aferra a su juicio de valor. Se presenta como alguien que se encuentra preso de sus propias opiniones, sin percatarse de ellas en tanto opiniones. Aquello que queda fuera del alcance de sus opiniones o que resulta excluido por ellas escapa también a su percepción. Es la personificación del dogma de las opiniones, que está privado de cualquier capacidad para tomar distancia de las propias convicciones. La experiencia de la aporía, así como la disposición de nuevas perspectivas que trae consigo, queda oculta para Anito. Aquí no puede emplearse procedimiento hipotético alguno. Considera saberlo ya todo y, por ello, no puede buscar o encontrar algo, ni tampoco aprender.

18. *Ibíd.*, 89e-95a.

La recomendación que da Anito para el aprendizaje de las virtudes se remite a la sustancia ética del pueblo ateniense. Quien desee llevar una vida virtuosa no precisa introducirse en algún tipo de doctrina, sino atenerse a la conducta de cualquier ateniense correcto. Anito toma como punto de partida, sin explicarlo, que la virtud no es enseñable, pero que, sin embargo, se puede aprender —un aspecto que sorprendentemente no pasó a primer plano en el transcurso del diálogo— y que, para ello, basta la orientación basada en los casos ejemplares de la comunidad política. En este sentido, actúa como un dogmático político, para quien la sofística resulta ser un peligro político abstracto que debe ser afrontado administrativamente: las *poleis* no deberían otorgar a los sofistas acceso y deberían desterrarlos, sostiene el anfitrión de Menón.¹⁹

De ahí que, en cierta medida, sea consecuente el hecho de que Anito no se pueda plantear la pregunta por la posibilidad de enseñar la virtud. Desde sus convicciones políticas, esta pregunta debe tener ya de por sí un tinte subversivo, pues plantearla significa quebrar la seguridad inmediata que las formas de vida practicadas preservan y ponerla a disposición de los individuos. Es incapaz de ver que esta actitud común entre sus contemporáneos frente al fenómeno de la sofística no es en absoluto adecuada y resulta anacrónica —toda vez que la pérdida de las certezas inmediatas en el interior de la comunidad de la *polis* no se puede revertirse con un mero fortalecimiento de dichas certezas—, así como tampoco percibe el verdadero carácter de la sofística o el interés constructivo de un Sócrates frente al desconcierto que provocan los sofistas. Desde su perspectiva, cualquier diferencia entre todos aquellos que no comparten su opinión desaparece. Este dogmatismo del opinar va de la mano con una dictadura del *nomos*. Aquí, se puede escuchar ya la rabia del futuro acusador de Sócrates. De ahí que Anito también evite continuar la conversación con una severa amenaza.²⁰ De este modo, el mundo de Anito, en el cual nada está sujeto a revisión, constituye la contraparte exacta del mundo del sofista, para quien el *nomos* es simplemente un poder que se encuentra a disposición.

19. *Ibid.*, 92a, b.

20. *Ibid.*, 94e.

Para Menón, quien permanece en el diálogo, las lecciones no pasan sin dejar una huella.²¹ *Se asombra*²² porque, de acuerdo con el discurso hasta este momento, no debería existir en ningún lugar hombres virtuosos. En contraposición a la manera abstracta con la que súbitamente formuló al inicio del diálogo la pregunta por la posibilidad de enseñar la virtud, que revela una gran ingenuidad respecto de la complejidad del tema, parece que se encuentra ahora, al final, en una nueva relación con el objeto de discusión y, gracias a ello, también en una nueva relación con su propio saber. La actitud expresada en el empleo técnico de argumentos²³ y el molesto e impaciente apremio por una respuesta de bolsillo han cambiado a favor de un interés por el tema. Sócrates se da cuenta del cambio que Menón ha experimentado y reacciona señalando que evidentemente ambos no han sido bien instruidos por sus respectivos maestros, de modo que ahora deben preocuparse aún más por sí mismos y por investigar quién puede hacerlos mejores.²⁴ Al final del diálogo, queda en pie la conocida definición del conocimiento como opinión verdadera fundamentada, sobre la que Sócrates señala en seguida que él no sabe si ello corresponde a la realidad, pero que, en todo caso, quisiera —y ello lo subraya ya por segunda vez— considerar la necesidad de la diferencia entre saber y opinar como una de las pocas cosas que él realmente conoce.²⁵

Quisiera resumir ahora el resultado que nos ha traído este examen del *Menón*. Este diálogo culmina infructuosamente sólo

21. El nombre «Menón», del griego «ménon», de *ménein*, el que permanece, se refiere a la disposición del protagonista para aprender a través del diálogo. A diferencia de casi todos los otros interlocutores de Sócrates que también son sofistas, Menón permanece en la discusión hasta que se alcanza una explicación sobre su objeto. A diferencia, por ejemplo, de los otros dos oradores en el *Gorgias*, Polo y Calicles, y a diferencia de Trasímaco en la *República* o de los sofistas en los diálogos tempranos, Menón se muestra como alguien dispuesto a aprender y que está interesado en última instancia, más que en tener la razón, en una explicación del tema discutido. Para una interpretación distinta del título de esta obra, Cfr. Rémi Brague, *Le Restant. Supplément aux commentaires du Menon de Platon*, París: Vrin, 1978, pp. 215 ss., quien analiza el motivo del título sólo *en passant*, pero que, a diferencia de lo que aquí se propone, lo relaciona con una supuesta inmovilidad del alma de Menón.

22. Platón, *Menón*, 96d y 97c.

23. Por ejemplo, *ibíd.*, 76a.

24. *Ibíd.*, 96d, e.

25. *Ibíd.*, 98b.

para quien espera una respuesta paradigmática a la pregunta central por la posibilidad de enseñar la virtud. En primer plano, se encuentra la crítica al estado interpretativo del yo y del mundo, que posee el carácter de una opinión y que no es percibida como siéndolo (*als solcher nicht gewahrten meinungshaften Ausgelegtheit von Selbst und Welt*). Quien no logra liberarse de este estado de interpretación previa (*Vorausgelegtheit*) queda encerrado en sus propios puntos de vista. Como el personaje de Anito muestra de manera ejemplar, el primado de las habitualidades (*Vorherrlichkeit der Üblichkeiten*) se vuelve en ese caso absoluto. En el diálogo, se puede dar el impulso para la liberación del encierro en las propias opiniones, pero su realización plena debe ser llevada a cabo por el individuo: uno se vuelve aprendiz sólo por sí mismo; y ello en tanto uno se coloca frente a los otros en el ámbito del *logos* y a través de él, y consecuentemente se introduce en la discusión. La línea que separa saber de opinión, y que se plantea al final del diálogo, distingue también el comportamiento de aquel que permanece preso de sus propias opiniones y aquel que aprende, que muestra apertura al *logos*. Así, al final parece ser que *la pregunta por la virtud está vinculada de la manera más estrecha con la virtud del preguntar*.

El *Menón* resulta particularmente interesante respecto de la diferencia entre saber y opinión, porque en él la explicación se realiza sin referencia a ámbitos objetivos distintos. Por el contrario, la distinción conocimiento-opinión atraviesa la diferencia ontológica entre ser y devenir. Incluso en el ámbito de los objetos ideales, los pertenecientes a las matemáticas, se presenta en el ejemplo con el esclavo la diferencia epistemológica entre conocimiento y opinión. De ello, se debe concluir, al menos, que esta diferencia no se puede explicar del todo con la separación de objetos mutables e inmutables; y, viceversa, que la diferencia epistemológica tampoco representa una consecuencia de la diferencia ontológica. Si además no olvidamos que «conocimiento» y «opinión» han de diferenciar diversas actitudes o formas de comportarse, a ello se suma entonces la pregunta por la motivación que lleva a dicha diferencia: ¿por qué no deberíamos, pues, darnos por satisfechos con la opinión, sino que debemos proponernos alcanzar conocimiento, y por qué la investigación activa es una virtud?

Usualmente, se presupone que la respuesta a esta pregunta implica un avance en el conocimiento, el que como tal represen-

ta un fin. Por cierto, hay discrepancias con respecto a la cuestión de si el conocimiento de lo verdadero puede realmente alcanzarse o si se trata de un proyecto romántico de aproximación infinita a la verdad; sin embargo, existe un consenso respecto del punto esencial, esto es, que en el diálogo platónico y en la dialéctica el tema principal es el conocimiento.²⁶ Quisiera aquí proponer una lectura, que concibe el cálculo (*Veranschlagung*) del *chorismós*, es decir, de la separación de idea y realidad, en primer lugar como una función del mejoramiento socrático y busca el motivo para la hipótesis de las ideas no tanto en hechos ontológico-epistemológicos de base, sino en una motivación ética. Para hacer plausible mi propuesta, me referiré a continuación al *Teeteto*.

2. *Teeteto*: un alegato a favor del *chorismós*

Desde muchos puntos de vista se puede considerar al *Teeteto* como un diálogo transicional. En primer lugar, opera el tránsito entre los diálogos intermedios y tardíos, en los cuales Sócrates pasa a un segundo plano como protagonista y, con él, también el mejoramiento dirigido a sus interlocutores en los diálogos tempranos y la presentación de la *areté* ética de los diálogos intermedios.²⁷ De ahí que me parezca importante que el *Teeteto* inicie la única secuencia de diálogos que como tal ha sido presentada directamente por Platón —*Teeteto-Sofista-Político*— y que, en el transcurso de dicho diálogo, Sócrates ceda su rol de protagonista. Ruptura y continuidad en la intención socrática de dirigir el diálogo son puestas en escena en esta obra. Bajo la premisa de la conservación básica de la motivación ética, se lleva a cabo un desplazamiento del interés temático. Allí donde el interés de Só-

26. Cfr. por ejemplo, el ensayo de Rüdiger Bubner, «Dialog und Dialektik oder Plato und Hegel», en *Zur Sache der Dialektik*, Stuttgart: Reclam, 1980, p. 124: «Platon nennt Dialektik eine Methode, die beim Reden beachten muß, wer Erkenntnis auf dem Wege des intersubjektiven Gesprächs sucht [Platón caracteriza la dialéctica como un método que debe observar en el discurso quien busca conocimiento por el camino del diálogo intersubjetivo]».

27. Entre los diálogos que se atribuyen a la obra tardía, solamente el *Filebo* representa en cierto sentido una excepción. Ciertamente, no es posible ayudar a Filebo, quien es incapaz de dialogar, pero la posición que él encarna, según la cual el placer es idéntico al bien, se puede afrontar con argumentos ontológicos.

crates está centrado siempre en su interlocutor de turno, Platón abre ahora la mirada a la pregunta por la constitución ontológica de un mundo que nos obliga al diálogo.

Lo que en el *Menón* se ofrece como una crítica del encasillamiento, no percibido como tal, en las opiniones es potenciado en el *Teeteto* como una crítica a la «cultura de la opinión» sistemáticamente legitimada por la sofística, que Platón encuentra reflejada en la conocida posición protagórica del homo-mensura según la cual el hombre es la medida de todas las cosas.

El *Teeteto*, cuya presentación incluye una intrincada red de escenarios intercalados, tiene por objeto el concepto de conocimiento (ἐπιστήμη). En total, se puede distinguir tres conceptos de conocimiento, los cuales no resisten el examen llevado a cabo en el diálogo. El diálogo termina con ello también, al menos a primera vista, sin ningún resultado. Las tres definiciones coinciden en buscar un camino que conduzca fuera de la inmediatez del aparecer y del opinar (φαίνεσθαι, δοξάζειν) hacia el conocimiento. Ciertamente, Teeteto caracteriza el conocimiento como percepción en su primera propuesta; sin embargo, Sócrates interpreta la percepción, con el consentimiento de todos y de manera correcta, como siendo, a su vez, una forma de parecer²⁸ y ello, finalmente, como una forma de opinión a través de la percepción.²⁹ A esta primera propuesta está dedicada la mayor parte de la investigación.³⁰ Las otras dos definiciones no son sino vanos intentos por trazar un puente hacia el conocimiento añadiendo determinaciones del opinar, primero como «opinión verdadera» (ὀρθὴ δόξα)³¹ y, luego, como «opinión verdadera fundamentada» (ὀρθὴ δόξα μετὰ λόγου).³² Claramente, no hay ningún camino directo que lleve de la opinión al conocimiento. Por consiguiente, en el nivel de estos intentos de definición, la diferencia entre opinión y conocimiento permanece también entre sombras.

La indicación que resulta decisiva para esclarecer el carácter deficitario de las opiniones la brinda la discusión de la posición protagórica,³³ según la cual el hombre es la medida de todas las

28. Platón, *Teeteto*, 152a.

29. *Ibid.*, 161d.

30. *Ibid.*, 151d-186e.

31. *Ibid.*, 187a-201c.

32. *Ibid.*, 201c-210b.

33. *Ibid.*, 151-183.

cosas, con la que Teodoro, amigo de Protágoras, es forzado a participar en la conversación.³⁴ Al final de este pasaje, que ocupa el centro exacto de la obra, se encuentra el excurso, que Sócrates denomina «accesorio» (πάρεργα λεγόμενα),³⁵ sobre la esencia de la filosofía.³⁶ El excurso es motivado por las implicancias éticas de la posición protagórica, a la que Sócrates remitió ya al inicio la primera propuesta de Teeteto, a saber que conocimiento y percepción son idénticos. Para discutir estas implicancias, Sócrates introduce al anciano Teodoro en la conversación.

El principal reproche de Sócrates contra Protágoras consiste en que éste «considera que cada uno posee suficiente entendimiento»,³⁷ lo cual es válido en igual medida para el individuo y para la *polis*. Donde no se puede considerar otro criterio para las convicciones individuales o colectivas, se identifican lo justo y lo aparentemente justo, lo bello y lo aparentemente bello, lo piadoso y lo aparentemente piadoso. Si bien esta coincidencia del parecer y el ser en los casos de lo justo, lo bello y lo piadoso puede volverse plausible en cierta medida, por lo menos en el campo de la esfera pública en la *polis*, en tanto en cuanto lo justo, bello y piadoso parecen realizarse en la ejecución de aquello que una comunidad *considera* como justo, bello y piadoso, los casos de lo bueno y lo provechoso son distintos. Aquí ya no es legítimo considerar que lo que parece ser provechoso para un individuo o una *polis* se muestre como verdaderamente bueno y provechoso en su correspondiente realización. Cuando un Estado declara esto o aquello como provechoso para él, ello no quiere decir de modo alguno que le es útil en realidad. Quienes, en el campo de la *praxis*, sostienen la identidad del parecer individual o colectivo y la verdad suscriben a ojos de Sócrates aquella posición de Protágoras, que sostiene que «nada posee por naturaleza una propiedad determinada»,³⁸ sino que la inmediatez del opinar configura el horizonte primero y último para el ser y la verdad de las cosas. En ella, siempre coinciden el acceso a una cosa y la cosa misma.

Ésta es la razón por la cual la confrontación con Protágoras requiere la mayor parte de la investigación en el *Teeteto*. En el

34. *Ibid.*, 169.

35. *Ibid.*, 177b.

36. *Ibid.*, 172-177.

37. *Ibid.*, 169d.

38. *Ibid.*, 172b.

homo-mensura de Protágoras, la eliminación de la diferencia entre opinión y conocimiento es el programa de la sofística, que se amplía hasta volverse un sistema gracias a la alianza con la doctrina del flujo heracliteano. Heráclito ofrece como diagnóstico que no se puede obtener punto alguno de orientación en el ámbito de lo visible y Protágoras amplía este diagnóstico también al ámbito de los *logoi*, ámbito que justamente Heráclito había producido como ligazón universal. Un *logos* es verdadero cuando le parece a todos que es verdadero. Para esta posición, la orientación más allá del opinar o incluso un ser que subsista por sí mismo no son otra cosa que una apariencia. Desde el punto de vista de Sócrates, la posición de Protágoras debe ser desenmascarada como la superestructura intelectual del impulso sofista, el cual revela en su totalidad un fenómeno eminentemente político.

Por ello, Sócrates apunta no sólo a las contradicciones lógicas del homo-mensura —pues esta posición debe darle la razón también a aquellos que la consideran falsa—, sino sobre todo a sus implicaciones prácticas. De esta manera, la posición de Protágoras no sólo representa a aquellos que la propagan, sino también a todos aquellos que actúan de acuerdo con ella: «También quienes no necesariamente pronuncian explícitamente el *logos* de Protágoras se comportan, sin embargo, en cierta medida de acuerdo con su sabiduría».³⁹ La pregunta por el contenido de esa sabiduría le da a Sócrates la oportunidad para un excursus sobre la retórica sofística y la filosofía.

La consecuencia principal de la posición protagórica reside en su legitimación sistemática del opinar. Donde, como en este caso, se otorga a la opinión del individuo carácter necesario, queda apenas espacio para la diferenciación entre opinar y saber, o para algún tipo de verdad válida de forma intersubjetiva: el juicio del experto, que ha sido expulsado, no tiene más valor que el de un lego. Toda opinión corresponde en igual grado de inmediatez al ser y la verdad.

Pero esta equiparación programática de opinión y verdad implica todavía otra consecuencia, pues la inmediatez de la opinión trae consigo el hecho de que no pueda desvincularse sin más de la persona que emite la opinión. Las opiniones se encuentran encarnadas en quienes las emiten y los individuos son

39. *Ibíd.*

opiniones encarnadas. De ello, se debería concluir que una polémica de opiniones, *antidoxazein* (ἀντιδοξάζειν),⁴⁰ no es nunca sólo una confrontación respecto de la cosa, respecto de lo discutido, sino siempre a la vez una confrontación de quienes opinan y sobre quienes opinan. La descarga de diferencias de opinión es entonces siempre agonística y nunca meramente objetiva. En el caso más extremo, en un proceso judicial, camino al cual se encuentra Sócrates en el *Teeteto* a causa de la acusación de Meleto —y Anito—, la confrontación de quienes opinan se convierte en una lucha a vida o muerte.⁴¹ Esta actitud, que no ve en la confrontación de opiniones un esfuerzo por esclarecer el tema de discusión, sino la lucha por la supervivencia, es considerada por Sócrates una actitud servil. Según este comportamiento, la opinión del otro expresa sólo una oposición contra la cual hay que imponerse, mientras que el juez en esta lucha de opiniones representa también únicamente una opinión —por lo general, la de una asamblea—, la que también tiene que ser sometida.

Para la clarificación de las distintas opiniones no hay, pues, otro criterio que la mera imposición de uno de los participantes respecto del otro frente al tribunal de otra opinión, toda vez que no se puede distinguir la cosa y el acceso a ella —no se puede distinguir la verdad de la opinión. Proponer como criterio último para la buena acción la pura imposición no sólo significa, empero, convertirse en el juguete de circunstancias contingentes o, como dice Sócrates, volverse un siervo, sino también, viceversa, renunciar a la oportunidad de una *praxis* individual y colectiva exitosa, pues para quienes se comportan como Protágoras, una reflexión sobre lo bueno es imposible. Para ellos, imponerse frente a opiniones distintas que vayan apareciendo *debe ser*, «por naturaleza», bueno. *El concepto del derecho natural de alguien como Calicles, según el cual la vida es una originaria lucha de todos contra todos, es la ampliación consecuente de la posición de Protágoras, «el hombre es la medida de todas las cosas».*

La forma de vida que Platón contrapone a la sofística es caracterizada en el *Teeteto* como filosófica y se encuentra encarnada en la figura del matemático Teodoro. Éste representa a quienes sólo buscan ocuparse de lo que es en sí y eterno, y de lo cual

40. *Ibíd.*, 170d.

41. *Ibíd.*, 172e.

los seres humanos no tienen percepción. En la muchas veces denominada «digresión sobre la filosofía», el excursus en el lugar central del diálogo, Sócrates ofrece una caracterización impresionante y también disimuladamente cómica de los dos tipos que representan ambas posiciones extremas: los oradores sofistas y todos aquellos que se atienen a la sabiduría de Protágoras, por un lado, y los «filósofos», que parten de las propiedades naturales de las cosas y se ocupan sólo de ellas *in abstracto*, por otro. Unos deambulan por los juzgados desde que son capaces de caminar y se preocupan sólo de recopilar material contra enemigos reales o potenciales y congraciarse con sus amos —los jueces, es decir, el pueblo por lo general, para estar bien equipados para la lucha que consiste en hacerse recíprocamente injusticias (τὸ ἀλλήλους ἀνταδικεῖν).⁴² Los otros, los «filósofos», viven aislados de todo contacto social: «participar en las competencias de los grupos políticos por cargos públicos, asambleas, festines y procesiones con flautistas, no se lo imaginan ni siquiera en sueños». ⁴³ Sólo sus cuerpos se mantienen en la *polis* —y ello sólo en calidad de extraños. La burla sobre los filósofos que en tal medida son ajenos a la vida ha pasado a ser proverbial en la risa de la sirvienta tracia: cuando una vez Tales, dirigiendo su mirada a los astros, cayó en una fuente, ésta se burló de él diciendo: sabrá muy bien lo que sucede en el cielo, pero no se da cuenta de lo que tiene frente a los pies. Sócrates se imagina lo que sucedería si una persona de un ámbito es obligada a trasladarse al otro. Desamparo y ridículo serían el resultado. Así de completa es la separación de ambos ámbitos el uno respecto del otro y así, su falta de comunicación.

El aspecto decisivo de este contraste entre retórica sofística y filosofía pura abstraída del mundo —tal como la comprende Teodoro— reside en mostrar que asumir propiedades existentes por sí mismas y en la naturaleza, o asumir la existencia de ideas, no ha decidido por sí misma la pregunta por la forma de vida exitosa. Cuando, y sólo cuando, se asume la existencia de ideas para asegurar la diferencia entre opinión y realidad, a través de la cual el individuo experimenta su propia carencia, experiencia que lo convierte en alguien necesitado de la instancia general del

42. *Ibíd.*, 173a.

43. *Ibíd.*, 173d.

logos, cuando asumir la existencia de ideas conduce entonces a un procedimiento dialógico-dialéctico, la filosofía se convierte en filosofía verdadera en el sentido del mejoramiento socrático-platónico; pues con la propuesta de una diferencia básica entre cosa y acceso a la cosa —entre idea y apariencia— resulta que nadie puede pretender, frente a ella, tener en tanto individuo la capacidad de alcanzar la cosa. La pregunta por la cosa o por la verdad se convierte aquí en una obligación al *logos* común. Mientras que en la retórica sofística domina aquel «contraopinar» (ἀντιδοξάζειν) y en la filosofía eterna de alguien como Teodoro predomina la mera contemplación teórica, en la concepción socrático-platónica predomina a su vez el compartir dialéctico (διαλέγεσθαι). La referencia al otro o a lo otro —la cosa— no se da con miras a la afirmación del yo, sino para buscar orientación en la discusión. Sólo este tipo de orientaciones pueden, entonces, garantizar una perfección de la vida tanto individual como colectiva, porque se encuentran más allá de opiniones particulares que puedan aparecer contingentemente y exhiben con ello cierta estabilidad. Es así como Sócrates puede también —en el *Cármides*— caracterizar la remisión al *logos* como un bien compartido (κοινὸν ἀγαθόν).⁴⁴

Con la suposición de que existe un bien por sí y determinado en la naturaleza, se puede suspender la identidad de acción y buena acción que se desprende de la posición protagórica. Ciertamente, el planteamiento de una diferencia entre saber y opinar o la adopción de una determinación de cada cosa presente en la naturaleza ya no puede, por ello, fundamentarse en un sentido técnico. El punto en ello consiste en que nunca podemos poseer el bien de otra forma que no sea a través de la adopción de un ser determinado en sí mismo, y en que la misma captación del sentido y meta de esta suposición es ya el bien. Efectuamos el bien sólo cuando adoptamos, aparentemente en la dirección contraria, la existencia de un bien determinado por naturaleza. Si se quiere formular de manera paradójica, se puede decir que la realidad del bien consiste en situarlo en un más allá y en saber por qué ello se debe hacer.

Si las reflexiones realizadas aquí son en su núcleo adecuadas, se puede entonces afirmar que la diferencia ontológica de la

44. Platón, *Cármides*, 166d.

doctrina de los dos mundos es una figura retórica que Platón hace plausible hasta el final y que funda en sí misma, pero que es utilizada con el fin de que nosotros mismos nos volvamos más dialécticos y amicales, como se señala en el *Menón*, o —para utilizar las palabras de su discípulo Aristóteles— con el fin de que podamos corresponder plenamente a nuestra determinación en tanto seres hablantes y políticos. Como una encarnación de este comportamiento, Platón nos exhibió la vida —y muerte— de Sócrates.