

La Idea de Dialéctica en la Filosofía Platónica

Grado en Filosofía 2016/17

Autor: Samuel Ruiz Bautista

Tutora: Carmen Margarita Santana de la Cruz

Índice.

1.- Introducción.....	2
2.- Antecedentes.....	4
2.1.- La dialéctica jurídica.....	4
2.2.- La dialéctica teórico-deportiva.....	7
3.- Discusión y Posicionamiento.....	12
3.1.- Las primeras formas de la dialéctica platónica.....	12
3.2.- La dialéctica en la <i>República</i>	14
3.3.- La dialéctica en los diálogos posteriores a la <i>República</i>	16
4.- Estado Actual de la Cuestión.....	26
5.- Conclusión y Vías Abiertas.....	27
6.- Bibliografía Citada.....	30

Introducción.

Desde los orígenes de la dialéctica, atribuidos por Aristóteles a Zenón de Elea, hasta la *Dialéctica de la Ilustración*, <<dialéctica>> se ha dicho de múltiples maneras. En el marco heleno, el concepto adoptó, asimismo, un amplio número de variaciones y de este hecho no serán una excepción ni el conjunto de la filosofía griega ni las propias doctrinas de Platón y de Aristóteles.

Este trabajo intentará analizar una de tales modulaciones, a saber, la idea de dialéctica desarrollada en los diálogos platónicos posteriores a la *República*. Es en esta etapa de la obra donde surge el concepto técnico de dialéctica que acabará finalmente por equipararse, en Platón, al método mismo de la filosofía. La evolución histórica de dicho concepto es oscura y para dilucidarla adoptaré como definición genérica de dialéctica la proporcionada por Aristóteles: <<*Una proposición dialéctica es una pregunta plausible bien para todos, bien para la mayoría, bien para los sabios, y de entre éstos, bien para todos, bien para la mayoría, bien para los más conocidos y que no sea paradójica*>>. Y señala a continuación: <<*son también problemas [dialécticos] aquellas cuestiones de las que hay argumentaciones contrarias (convincientes acerca de lo uno y lo otro) y aquellas cuestiones acerca de las cuales, por ser muy amplias, no tenemos argumentos, y juzgamos que es muy difícil dar el porqué de ellas*>>¹. En su debido momento desarrollaré con más cuidado el significado y contexto de esta definición, pero me de antemano me sirve para señalar dos caracteres genéricos de todas las formas de la dialéctica griega: por un lado, que se sitúa en el ámbito del diálogo y, por otro lado, que supone argumentaciones contrarias sobre temas que no admiten demostración científica²

Esta definición amplia de la dialéctica adquirirá importantes matices en los textos del fundador de la Academia pero a través de ella puedo señalar, al menos, dos antecedentes en el contexto griego externos al corpus platónico: primero, los debates jurídicos, tomando como modelo dos discursos de Gorgias. Segundo, las disputas de carácter teórico-deportivo, ejemplificadas en el texto anónimo titulado *Dobles Razonamientos*, pero esencialmente expuestas y sistematizadas en los *Tópicos* aristotélicos. Argumentaré que, a pesar de que la fecha de elaboración esta obra es posterior a muchos de los diálogos platónicos que voy a tener en cuenta, su marco de

¹ Aristóteles, *Tópicos* 104 a 10-15

² En el sentido aristotélico del término.

referencia no es tanto la idea de dialéctica que en ellos se desarrolla, como una serie de prácticas habituales en la Atenas de la época, tanto dentro como fuera de la propia Academia.

Asimismo, señalaré tres variaciones dentro del sistema platónico. Entre los estudiosos del filósofo en cuestión hay divergencias a la hora de considerar si tales variaciones pueden ser subsumidas en una única idea o si responden a evoluciones internas de la doctrina. Por mi parte, plantearé una organización de tipo cronológica, siguiendo la línea de análisis de G.E.R. Lloyd en su obra *Polaridad y Analogía*, que no niega las relaciones y afinidades entre ellas, pero que tal vez pueda servir para clasificarlas por sus desiguales propósitos.³ En función de lo cual diferenciaré entre:

a) una primera modulación, en los diálogos anteriores a la *República*, en la que el concepto se circunscribe a la contienda filosofía/sofística.

b) una segunda modulación, ya insinuada con anterioridad, pero manifiesta esencialmente en el Libro VII de dicha obra, donde la dialéctica adquiere el estatus de ciencia suprema.

c) y una tercera modulación, en los diálogos posteriores (al menos desde el *Fedro*⁴ hasta el *Filebo*), donde se la presenta como método y donde se desarrolla con más precisión sus características. Esta variante es la que recibe una mayor profundización teórica. A tres niveles distintos: 1.- Se expone por primera vez en detalle la base ontológica que sustenta el método. 2.- se perfila una buena parte de las consideraciones éticas y formales, que funcionan como condiciones *sine qua non* éste no puede ejercitarse, y 3.- Se describe con rigor las operaciones que lo conforman, sus límites y sus deformaciones.

Con carácter complementario, apuntaré a también otros aspectos de la filosofía aristotélica, tanto de los *Tópicos* como de los *Analíticos*, que a mi juicio sirven como crítica de esta última configuración de la dialéctica.

³ La cronología de los diálogos platónicos es otro tema clásico de debate entre los intérpretes. Como ponderar entre las distintas variantes iría más allá de las posibilidades de este trabajo, sigo el orden propuesto por la editorial Gredos.

⁴ Me parece necesario señalar que el *Fedro*, a pesar de ser englobado dentro de los diálogos de madurez de Platón, es posterior en su elaboración a la *República*, al menos según manifiesta Emilio Lledó en su Introducción a la obra. Este hecho no es anecdótico para la argumentación que seguiré más adelante.

Antecedentes.

La dialéctica jurídica.

Como mencioné al inicio del trabajo, Aristóteles atribuye los primeros usos dialécticos a Zenón de Elea. Esta afirmación ya clásica se funda, presumiblemente, en el empleo, por parte de éste, de argumentaciones basadas en pares de opuestos excluyentes entre sí. Así, planteado un problema (por ejemplo, ¿existe o no existe el movimiento?), se manifiesta la veracidad de una de las tesis por la imposibilidad lógica de su contraparte. Si seguimos la línea de interpretación platónica⁵, de amplia aceptación, Zenón se presenta como un seguidor de la doctrina ontológica de Parménides, que habría defendido la postura de su maestro mediante este tipo de argumentación indirecta, es decir, destruyendo por reducción al absurdo las propuestas alternativas a las de la escuela de Elea. A partir de él, el uso de los razonamientos polares será una constante dentro del pensamiento griego.

Para plantear con más cuidado su funcionamiento centraré el análisis en la figura de Gorgias, atendiendo a dos motivos. El primero de ellos es externo: a diferencia de Zenón, se conservan íntegros dos discursos de su autoría en los que se emplea la argumentación por contrarios, y el segundo de ellos es interno: ambos discursos tienen carácter jurídico. ¿En qué sentido es esto relevante? Se sabe que tras las reformas en el sistema político ateniense emprendidas por Solón en torno al 594 a.c y las posteriores promulgadas por Clístenes en el 508 a.c, los tribunales populares de justicia adquirieron paulatinamente mayores competencias legales frente a la pérdida de peso, a estos niveles, del Consejo del Areópago. Haciendo un somero acercamiento histórico, apunto que la elección de los tribunales se realizaba por sorteo entre una buena parte de la sociedad ateniense (siempre dentro de los considerados ciudadanos varones adultos) y parece que en principio cualquiera de ellos podía recurrir a sus servicios y apelar una sentencia.⁶ Una diatriba jurídica tiene por propósito esclarecer si la hay motivos sólidos para condenar a un acusado y el orden que se sigue para ello consiste en presentar una serie de pruebas, a partir de las cuales se proponen hipótesis explicativas con objeto de ponderar, por último, su validez. Entiendo que el esquema es inquisitivo y por ello,

⁵ Platón, *Parménides* 128d: <<[Habla Zenón] *Mi libro, en efecto, refuta a quienes afirman la multiplicidad y les devuelve los mismos ataques, y aún más, queriendo poner al descubierto que, de su propia hipótesis, si se la considera suficientemente, se siguen consecuencias todavía más ridículas que de la hipótesis sobre lo uno*>>

⁶ Gómez Espelosín, *Historia de la Grecia Clásica*.

encuentro plausible que precisamente fuera en tal ámbito judicial donde se comenzara a desarrollar las prácticas que hemos denominamos dialécticas.⁷

Gorgias de Leontino es una de las figuras más relevantes dentro de la primera etapa de la sofística griega. En vida alcanzó una fama considerable en la ciudad de Atenas por su sabiduría, su participación política y sus capacidades oratorias. Filóstrato refiere de él que era capaz de presentarse ante el teatro de la ciudad e improvisar una disertación sobre cualquier tema que el auditorio le propusiese.⁸ Además, se le reconoce sobremanera por su defensa del arte retórico y de la fuerza <<divina>> de la palabra, capaz <<ya de eliminar el miedo, ya de suprimir el dolor, ya de infundir alegría, ya de aumentar la compasión>>⁹. Y aunque existen graves diferencias entre los usos de la retórica y los de la dialéctica, en sus discursos pueden encontrarse argumentaciones propias de este arte y una estructura que reúne ciertos elementos dialógicos: aunque interviene un único orador, este se previene de las posibles preguntas de un hipotético interlocutor, planteándolas y resolviéndolas de modo preventivo. Los dos discursos que tengo en cuenta, el *Encomio a Helena* y la *Defensa de Palamedes*, tienen además en común, el intento de defender a dos figuras ya denostadas de su época. Personajes ambos de la *Ilíada*, Helena era considerada la responsable del inicio de la guerra entre aqueos y troyanos. Palamedes, por su parte, era un traidor supuestamente sobornado por el rey Príamo. La elección de esta temática invita a pensar en la confianza que debía haber tenido Gorgias en sus habilidades.

El procedimiento argumentativo es similar en ambos textos. En el *Encomio*, Gorgias plantea las diversas alternativas que habrían llevado a Helena a abandonar a su marido y, una a una, se encarga de invalidarlas, demostrando, de esta forma, que su conducta es irreprochable. Para ello, argumenta el autor, que o bien Helena debió de marchar a Troya por designio de la Fortuna, y en consecuencia ella no puede ser culpada de lo ocurrido, o bien fue raptada por la fuerza, y por tanto, más bien merece

⁷ Esta hipotética génesis no es la única plausible ni pretende eliminar otras que apuntan a diferentes elementos del contexto griego. Se ha defendido, por ejemplo, la vinculación entre este tipo de prácticas argumentativas y los desarrollos de la geometría, especialmente en lo que respecta a los usos de la demostración indirecta. Esto ha sido sólidamente planteado por autores como Luis Vega en la *Trama de la Demostración* o Gustavo Bueno en la *Metafísica Presocrática*. Desde otra perspectiva, G.E.R. Lloyd, en la obra ya citada, *Polaridad y Analogía*, recalca las similitudes entre el método dialéctico y las deducciones médicas. Nada impide, en cualquier caso, que fuera precisamente el análisis comparativo de las argumentaciones presentes en cada uno de estos campos lo que llevase al análisis filosófico de la dialéctica.

⁸ Los Sofistas, Testimonios y Fragmentos. Pág. 127

⁹ *Ibíd.* Pág. 157.

ser compadecida y el captor detestado, o bien, en otra dirección, que fue persuadida por la palabra, cuya potencia sobre el alma es equiparable a la fuerza física sobre el cuerpo, lo que, asimismo, la absuelve de reproche.

La Defensa de Palamedes, sigue una dinámica similar, pero, en lugar de atender a cuestiones de orden ético, sobre lo reprobable o irreprobable de la conducta de alguien, como en el caso de Helena, pretende demostrar que los cargos que se le atribuyen al príncipe griego son infundados. El discurso, escrito en primera persona, reproduce con distinto contenido un esquema similar: se plantea un problema (¿Cómo lo hice?, ¿por qué lo hice?, ¿en qué se basa la acusación?, etc.), se exponen todas las posibles respuestas (Si lo hice, lo hice de día o lo hice de noche), se refuta cada una de ella, bien por no ser coherentes, bien por ser falsas (Si lo hice de día, hubiera sido descubierto fácilmente, si de noche lo habrían visto los centinelas), y se afirma, como conclusión, la inocencia del acusado. Transcribo, además, un párrafo que considero de bastante interés para la cuestión que nos ocupa:

<<Me has acusado por lo que has dicho de las dos cosas más opuestas, de sabiduría y de locura, que no puede poseer al mismo tiempo el mismo hombre; en efecto, cuando dices que soy astuto, hábil y lleno de recursos, me acusas de sabiduría, y, cuando dices que he traicionado a la Hélade, de locura, pues locura es emprender acciones imposibles, dañinas, vergonzosas, con las que, además de dañar a los amigos y favorecer a los enemigos, la vida de uno mismo se hace reprochable e insegura. Ciertamente, ¿por qué hay que confiar en un hombre tal que, sosteniendo el mismo discurso en relación con los mismos hombre y sobre los mismos temas, sostiene las más opuestas afirmaciones? Quisiera saber de tu boca si consideras a los hombres sabios insensatos o prudentes; en efecto si insensatos, el juicio es nuevo, pero no verdadero; si prudentes, no procede en modo alguno que los que son prudentes cometan las más grandes faltas y que prefieran males a bienes presentes. Así pues, si soy sabio, no erré y, si erré no soy sabio. Por tanto, en los dos casos serías un mentiroso>>¹⁰

Como habrá podido observarse, la argumentación se sustenta en una alternativa polar. Su validez depende de la exhaustividad de la disyunción, es decir, de si cada uno de los términos está bien definido y de si no admite posibilidades intermedias (en este caso resulta notorio el uso equivoco del concepto de sabiduría). De la misma manera,

¹⁰ Los Sofistas, Fragmentos y Testimonios. Pág. 165

muestra que el propósito no es tanto demostrar la falsedad de la acusación como insinuar, de la forma más plausible que se encuentre, alguna inconsistencia en el argumento del rival. Lo que se persigue, dicho de otra manera, no es la verdad, ni el acuerdo, sino la victoria ante el auditorio. Esta característica será clave para analizar la forma competitiva de la dialéctica, de la que hablaré a continuación, y la primera modulación platónica, que en cierta manera se configura contra aquella.

La dialéctica Teórico-deportiva.

Si uno entra sin más en la lectura de los *Tópicos* aristotélico, sin tener presente su marco de referencia, puede ocurrirle lo mismo que al Averroes trágico imaginado por Borges¹¹, queriendo entender lo que podrían significar las voces <<tragedia>> y <<comedia>> de la *Poética* sin haber sospechado nunca, por su contexto histórico, lo que era un teatro. Y de hecho, en la actualidad, al menos por lo que yo he leído, se conoce poco acerca de las prácticas que parece organizar y analizar el Estagirita en aquella obra, más allá de los datos que nos ofrece el propio texto y algunos fragmentos anónimos. De entre ellos, menciono como ejemplo, el que lleva por título *Dobles Razonamiento*¹². Este tratado se ha transmitido con los manuscritos de Sexto Empírico, y aunque se desconoce su autoría y la fecha de su elaboración, los intérpretes están de acuerdo en que la temática y la puesta en escena concuerdan con los debates filosóficos de finales del siglo V en Atenas. La estructura de la obra presenta, sobre diferentes temas éticos, políticos y ontológicos, dos argumentaciones contrarias y rivales. Aunque, como ocurre con los discursos de Gorgias, la forma no es directamente dialógica, sí es aceptable pensar que supone una síntesis de las disputas características del periodo. Lo relevante, a mi juicio, es que el objeto de estas controversias ya no son elementos de una disciplina concreta, jurídica, geométrica o médica, sino disputas de carácter teórico-filosófico sobre cuestiones éticas, metafísicas o lógicas. Se desconoce exactamente el fin que perseguía este tipo de prácticas o hasta donde llegaba su popularidad, pero no sería extraño que jugaran un papel similar al de las competiciones poéticas o atléticas. ¿En qué consistían exactamente?

¹¹ Jorge Luis Borges, *La Busca de Averroes*.

¹² Los Sofistas, Fragmentos y Testimonios, pág. 367-397.

Los participantes en estos debates públicos eran, al mismo tiempo en escena, dos, cada uno de los cuales adoptaba un rol distinto: o bien el de <<sostenedor>> o bien el de <<impugnador>>. ¹³ Al inicio de la competición se planteaba un dilema, una interrogación disyuntiva del tipo *¿es o no es verdad que tal cosa es así?* En orden a defenderla, el primero de los participante debía tomar como suya una de las posibilidades, y el segundo debía intentar, planteándole a aquel una serie de preguntas (lo más capciosas posibles), refutarle. ¿De qué forma? Obligándole a concluir, en función de las respuestas que diera, la tesis contradictoria a la que inicialmente había tomado. Para defenderse, el <<sostenedor>>, respondería de forma cuidadosa y ponderando las consecuencias de cada afirmación o negación. Las preguntas debían poder responderse con un sí o con un no, sin perjuicio de que se planteasen objeciones a la pregunta que llevaran a reformularla, y ambos estaban sujetos a ciertas normas de deportividad, ni el <<sostenedor>> podía negarse a responder a una pregunta y ni el <<impugnador>> volver sobre algo ya concluido. A partir de aquí las estratagemas y argucias eran práctica habitual. El resultado de la contienda, presumiblemente bajo el amparo de un árbitro, dependía de si, pasado un tiempo establecido, el <<impugnador>>era capaz de refutar al <<sostenedor>>, o no.

Imaginemos un supuesto muy esquemático que pueda servir de ejemplo aproximativo. El problema que se plantea es el siguiente: *¿es la valentía una virtud o no?* Supongamos que el <<sostenedor>> mantiene que no lo es. El <<impugnador>>, entonces, desarrollaría una argumentación del tipo: *-¿Decimos que es un bien para la ciudad el que sus soldados combatan con vigor en la batalla?* El <<sostenedor>> responde afirmativamente. Seguiría entonces el <<impugnador>>: *-¿Y no llamamos valiente a aquel que combate con vigor?* Si el <<sostenedor>> vuelve a concordar con la afirmación, es sencillo para el <<impugnador>> rematar: *-No obstante, hacer el bien es una virtud, y has afirmado que la valentía es un bien, luego la valentía es una virtud.*

El entramado de los *Tópicos* tiene por propósito esclarecer, clasificar y dividir entre legítimos e ilegítimos los elementos que surgen en este tipo de argumentaciones. Así, sobre el ejemplo anterior ver si es aceptable decir que es lo mismo un bien para la ciudad que un bien en general, si la definición de valentía como el *combatir con vigor* muestra o no su esencia o atender a si se puede afirmar que el bien es una virtud o la

¹³ Sigo la descripción que aparece en la Introducción a los *Tópicos*

virtud una especie de bien. La obra suele ser dividida entre los intérpretes, en tres partes: el cuerpo del texto, de los libros II al VII serían de los escritos más antiguos de Aristóteles, redactados durante su estancia en la Academia y a los que posteriormente se les habría añadido el libro I, que refuerza la base teórica que sustenta la obra, y un apéndice de carácter más práctico, el libro VIII.¹⁴

Para llevar a cabo esta tarea, el Estagirita comienza la obra señalando que cualquier problema dialéctico está indica algo de algo: o bien la definición, o bien lo propio, o bien el género o bien el accidente. Cada uno de estos predicables comporta una serie de reglas que delimitan su correcto uso. En función de esto, lo que pretende el texto, es señalar los esquemas recurrentes (topos, lugares comunes) que son utilizados en la argumentación cuando predicamos algo de algo (ya sea su definición, ya lo propio, ya su género, ya un accidente) y luego analizar su legitimidad. Así, por ejemplo, es habitual el definir algo por su contrario, o lo menos conocido por lo más conocido, o lo posterior por lo anterior, pero, no todas estas formas, aplicadas a cualquier objeto, cumplen con las reglas de una definición adecuada. Por tanto, si quieren razonar adecuadamente y con criterio, los que practiquen la dialéctica deberán conocer estos lugares habituales de la argumentación y saber en qué caso pueden emplearse y en qué casos no. A esto se suma una serie de consideraciones generales sobre cuestiones que afectan a cualquiera argumentación: el estudio de la homonimia (es decir, el saber de cuantas formas distintas se dice algo), el análisis de las diferencias dentro de los géneros y la captación de las semejanzas. De igual manera, el libro VIII añade además una serie de pautas a tener en cuenta en la práctica de las discusiones (por ejemplo, saber reconocer cuando el contendiente está actuando de mala fe y atacarle a él en lugar de a sus tesis¹⁵)

Los sofistas pretendían haber enseñado estas mismas cosas, asegurando que mediante su instrucción se podría argumentar y refutar a cualquiera sobre cualquier cosa. Pero Aristóteles se desmarcar señalando como *<<la enseñanza, para los que aprendieron de ellos, era rápida pero sin técnica, creían estar educando como si uno, declarando que va a transmitir el conocimiento de cómo no hacerse daño en los pies, no enseñara, ni la técnica de hacer zapatos, ni de dónde procurárselos, sino que diera*

¹⁴ Es habitual situar, además, a las *Refutaciones Sofísticas* como continuación de los *Tópicos*.

¹⁵ Aristóteles, *Tópicos* 161 a 20

muchos tipos de calzados de toda clase>>¹⁶ Así, a los ojos del propio autor, él es el primero en haber desarrollado un estudio sistemático y riguroso sobre estas prácticas. Es decir, el primero en haber enseñado un método y no solo sus conclusiones y resultados.

Hasta ahora lo expuesto puede resumirse de la siguiente manera: En la Atenas de la época se daba la práctica reglada de discusiones teóricas con fines aparentemente deportivos (al menos en ellas había un ganador y un perdedor). Aristóteles toma esta práctica como objeto de estudio en los Tópicos. Analiza cómo funciona, clasifica sus elementos comunes y, a partir de ellos, propone reglas de uso legítimo. Ahora bien, tales prácticas versaban sobre cuestiones filosóficas y en consecuencia los elementos que descubre Aristóteles, no se circunscriben únicamente a las discusiones deportivas, sino que dan cuenta de las estructurar genéricas de cualquier argumentación filosófica. Expongo esta tesis mediante una analogía: Pensemos en un maestro de artes marciales que quiere perfeccionar su técnica. Para ello, analizará el estado de su cuerpo hasta hallar con las disposiciones más adecuadas para el fin perseguido, por ejemplo, la manera correcta de respirar, de colocarse, de moverse, etc. Sus descubrimientos tienen un fin determinado, el triunfar en una contienda. Así, la colocación correcta del cuerpo pretende prevenir mejor los ataques del rival y aumentar el radio de acción y rapidez de los propios. Pero si las disposiciones descubiertas son efectivas en la lucha, es porque indican una realidad corporal que no se limita al arte marcial. El estudio de la correcta colocación del cuerpo para la pelea, implica conocimiento sobre la correcta colocación del cuerpo en general, de la que luego puede surgir información para conocer la correcta colocación del cuerpo al sentarse o al dormir. De la misma manera, de las formas correctas de argumentar un una discusión deportiva se sigue información acerca cómo se argumenta en general y esto luego puede emplearse para saber, por ejemplo, cómo argumentar en una investigación teórica.

Estas posibilidades generales de la dialéctica son señaladas por el propio Aristóteles, si bien, con cierta ambigüedad. Al principio de la obra, cuando indica las utilidades del método, habla, de entre ellas, de sus uso para el estudio de los principios de las ciencias: *<<a partir de los principios internos al conocimiento en cuestión, es imposible decir nada sobre ellos mismos, puesto que los principios son primeros respecto de todas las cosa, y por ellos es necesario discutir en torno a ellos a través de*

¹⁶ Aristóteles, *Refutaciones Sofísticas* 184 a

cosas plausibles>>¹⁷. Este uso parece sobrepasar los intereses de una discusión deportiva y relacionarse con la investigación teórica que busca, no solo derrotar al adversario sino alcanzar la verdad. Más aún, en tanto que los conocimientos de la dialéctica no se limitan a una disciplina particular podrían emplearse con fines críticos <<*a cualquier conocimiento pues no tiene un objeto definido sino que abarca lo que es común a todos*>>¹⁸. El campo de la dialéctica, sería, así, universal.

Sin embargo, más adelante se encuentran reticencias ante la perspectiva de equiparar la dialéctica con la filosofía: <<*hasta el momento de encontrar el lugar, la investigación es semejante para el filósofo y para el dialéctico, mientras que ordenar las cuestiones y formular las preguntas es ya propio del dialécticos: en efecto esto se hace de cara al otro*” Al filósofo le importa solamente “*que las cosas por las que se establece el razonamiento sean verdaderas y conocidas*>>¹⁹. En las *Refutaciones Sofísticas* se señala además: <<*en efecto, es difícil distinguir que tipo de cosas se dicen de la misma manera y cuáles de manera distinta (pues, en la práctico el que es capaz de hacer esto está muy cerca de ver lo que es la verdad y es el que en mayor medida sabe aceptarla)* [La disciplina que enseñaría esto es, como hemos visto, la dialéctica] “*Pero hay que colocar también este modo entre los que se dan en función de la expresión; porque el error se produce más cuando investigamos las cosas con otros que cuando lo hacemos para nosotros mismos, pues la investigación con los otros se hace mediante enunciados, mientras que para uno mismo se hace poco menos que a través del objeto mismo*>>²⁰.

Estas ambigüedades sobre los usos de la dialéctica, pueden ser explicadas, a mi juicio, por el nuevo carácter privado y demostrativo que posee la investigación en la obra de Aristóteles. Para el Estagirita, la mayor parte de los problemas propiamente dialécticos son solo consecuencia del diálogo y extraños al programa de teórico expuesto en los *Analíticos*, sustentado en la idea de deducción lógica. Ahora bien, como expondré en lo que sigue, en el marco socrático-platónico, la investigación del saber, aunque éste sea objetivo, y aquélla tenga sus reglas, solo es posible en el marco del diálogo.

¹⁷ Aristóteles, *Tópicos* 101 a 35

¹⁸ Aristóteles, *Refutaciones Sofísticas* 172 b 35

¹⁹ Aristóteles, *Tópicos* 155 b

²⁰ Aristóteles, *Refutaciones Sofísticas* 169 a 25

Discusión y Posicionamiento.

Las primeras formas de la dialéctica platónica

Como señalé en la introducción del trabajo, el concepto de dialéctica no solo presenta diversas modificaciones en el conjunto de la filosofía griega, sino, igualmente, dentro de la doctrina platónica.

La primera vez que aparece la voz <<dialéctica>> en los *Diálogos* es en el *Eutidemo*. Aparece además introducida, no por el propio Sócrates, sino por uno de sus interlocutores, Clinias, que manifiesta de ella lo siguiente: <<“[...] *los geómetras, astrónomos y maestros de cálculo –pues también ellos son cazadores que, en efecto, no producen sus figuras, sino que se limitan a encontrar las que existen–, como tampoco saben que uso hacer de ellas, sino solo cazarlas, entregan lo que han hallado a los dialécticos para que las utilicen*”>>²¹ Tal afirmación se produce cuando se está buscando un arte, que no solo produzca un determinado conocimiento, sino que permita a los que la poseen decidir qué hacer con los conocimientos de las demás artes. En otras palabras, un arte capaz de discernir los fines adecuados del ser humano y de organizar los medios que éste necesite. Tal búsqueda es suscitada por la conversación con los sofistas Eutidemo y Dionisodoro, que se jactan de ser capaces, mediante sus argumentos, de rebatir cualquier postura y, por otro lado, de convencer a cualquier interlocutor. Frente a ellos Sócrates intenta mostrar cómo no solo son incapaces de cumplir aquello que prometen, pues sus refutaciones son aparentes, basadas en confusiones y ambigüedades, sino que la técnica que predicán no tiene mayor utilidad que la de impresionar a los jóvenes y a los incautos. Ahora bien, la tesis de la dialéctica como alternativa a la argumentación sofística no aparece todavía desarrollada en este diálogo, no se explica, de hecho, en qué sentido los dialécticos emplean las figuras de los geómetras. Más aún, la propuesta de Clinias es, en seguida, sustituida por otra, la de que el arte capaz de tales cosas es la política. Hipótesis que se seguirá analizando en el resto del diálogo (cuando lo permiten los sofistas). Esta primera aparición de la dialéctica parece intuir la forma que posteriormente adoptará en el libro VII de la *República*, como ciencia de las ciencias; sin embargo, a mi juicio, su contexto de debate con la sofística la relaciona más bien con otras afirmaciones que se encuentran en diálogos del mismo periodo.

²¹ Platón, *Eutidemo* 290 c

Puede apreciarse, por ejemplo, en el *Menón*, donde aparece el adverbio <<dialécticamente>> cuando se está diferenciando entre argumentaciones tendentes a la contienda, y argumentaciones que buscan el acuerdo: <<Y si, en cambio, como ahora tú y yo, fuesen amigos los que quieren discutir entre sí, sería necesario contestas de manera más calmada y dialécticamente>>²². Con esta sentencia Sócrates refiere a dos características de perfil ético-moral del discurso dialéctico que serán recurrentes en el resto de la obra, a saber, primero, el responder con sinceridad a las preguntas planteadas, lo cual no es imprescindible en el marco de una contienda y, segundo, el expresarse con palabras que ambos interlocutores manifiesten entender y sobre las que se ha llegado a un acuerdo previo (en el caso de que fuese necesario). Estos dos requisitos, que podrían parecer obvios, estaban bastante alejados de la práctica sofística. Ya en el *Eutidemo* había denunciado Sócrates, en diálogo con Dionisodoro: <<Si tú me preguntas pensando en una cosa y yo por mi parte comprendo otra, y, después, te contesto según lo que comprendí, ¿te es suficiente que yo no te responda a nada de la cuestión? –A mí sí, –dijo– pero a ti no, me parece. –Yo, ¡por Zeus! –Afirmé–, no contestaré si antes no he aclarado la pregunta>>²³. Posteriormente, en el *Crátilo*, en concordancia con esta réplica, se define al dialéctico como aquel que <<sabe preguntar y responder>>²⁴. En estos diálogos, podemos cifrar entonces la diferencia entre ambos procedimientos, el de Sócrates y el de los sofistas, a través de las ideas de sinceridad, de rigor y de claridad expositiva. Una cita posterior del *Teeteto* puede resultar ilustrativa: <<no separar la mera contienda verbal de la discusión dialéctica es cometer una injusticia. En la primera se suele bromear y confundir al interlocutor todo lo que uno puede, pero en la discusión dialéctica hay que ser serios>>²⁵ Serios señala aquí, principalmente, sin hostilidad, con buena disposición de ánimo para recibir las tesis del interlocutor.

Otro elemento que me parece interesante resaltar de esta práctica socrática, en contraste, de nuevo, a la sofística, es la permanente intención de hacer que la argumentación continúe. Mientras que los sofistas pretenden llegar constantemente a término, Sócrates no deja de insistir en la necesidad de seguir interrogando y aclarando,

²² Platón, *Menón* 75 d

²³ Platón, *Eutidemo* 295c

²⁴ Platón, *Crátilo*, 390 d

²⁵ Platón, *Teeteto*, 168 a

por muy <<embarazoso>> y <<difuso>>²⁶ que resulte. Esté empeño no es accidental del método y en textos posteriores se defenderá la importancia de que sea así.²⁷

Sin embargo, en esta etapa de la obra todavía parece con frecuencia, y sin excesivo despliegue, la analogía de la dialéctica con la política. Asimismo, las caracterizaciones que se dan de ella, o bien están más centradas en su dimensión ética en tanto refieren a las disposiciones de los participantes, o, cuando intentan describir sus procedimientos, son más programáticas que explicativas. Elemento éste que no será desarrollado con cuidado y amplitud hasta la última modulación del concepto en los diálogos que siguen a la *República*. Pero antes señalaré cómo se describe el concepto en dicha obra y qué importancia tiene para su interpretación general.

La dialéctica en la *República*.

La aparición del concepto en el libro VII de la *República* mantiene, a mi juicio, un carácter ambivalente. Por un lado, se corresponde con el lugar en el que la dialéctica se presenta de forma más enfática como el último escalafón del conocimiento. Platón lo refiere en estos términos: <<llegar a lo que es en sí cada cosa, sin sensación alguna y por medio de la razón, y sin detenerse antes de captar por la inteligencia misma lo que es el Bien mismo>>²⁸. Y un poco más adelante asevera <<Y llamas dialéctico al que alcanza la razón de las esencias>>.

Tal y como aparece aquí, la dialéctica se coloca en el cenit de las posibilidades de la inteligencia humana en concordancia con la doctrina de las ideas y la separación entre *doxa* y *episteme*. Supone un punto de inflexión si lo comparamos con las formas que, hasta ahora, hemos analizado del concepto: aquí se encuentra aparentemente abstraído de los contextos dialógicos en los que siempre la habíamos situado. En consecuencia, coordinar este nuevo concepto con las formas de la dialéctica competitiva e incluso con el sentido más genérico y universal de los *Tópicos* supone un riesgo. Propongo lo siguiente como hipótesis: De una parte tenemos la definición anterior de dialéctico como aquel capaz de preguntar y responder con rigor en el debate intelectual.

²⁶ Platón, *Eutidemo* 282 a

²⁷ Valga como ejemplo las consideraciones sobre el tiempo necesario para la argumentación en *Político* 286 d

²⁸ Platón, *República* 532a

Definición, ésta, que intenta dar la réplica a la sofística. Tenemos por otra parte la clásica aspiración platónica de organizar y dirigir el conocimiento humano hasta su máximo fin posible (reflejo de los intereses políticos de organizar y dirigir la ciudad). Si unimos ambos elementos podría explicarse el cambio de paradigma en el concepto de dialéctica. Sublimado del contexto del debate, el dialéctico se vuelve ahora capaz de <<preguntar y responder>> sobre lo más excelso, es decir, sobre las ideas, dando así cuenta de los nuevos intereses reclamados por el filósofo ateniense.

Hay que señalar que esta nueva concepción de la dialéctica es, asimismo, la que más ha marcado las interpretaciones de los exegetas de Platón, sirviendo como modelo de comprensión tanto de las modulaciones anteriores y como de las posteriores.

Ahora bien, por otro lado, en contraste a esta posición preferente que el concepto parece adquirir dentro del corpus platónico, *La República* es posiblemente el lugar donde menos se desarrolla su significado, ya que una cosa es otorgar al dialéctico la capacidad de dar razón de las esencias, y otra es describir cómo es esto posible y mediante qué medio. Se insinúa que <<el método dialéctico es el único que marcha, cancelando los supuestos, hasta el principio mismo, a fin de consolidarse allí.>> “Y dicho método empuja poco a poco al ojo del alma [...] y lo eleva a las alturas”²⁹. De este pasaje puede deducirse que el método se desenvolvería apagógicamente, eliminando distintas alternativas hasta alcanzar la verdad. Sin embargo, el texto no desarrolla las cuestiones más fundamentales, por ejemplo, ¿qué son esos supuestos que hay que ir eliminando?, ¿cómo se postulan?, ¿cómo se eliminan?, ¿hasta qué punto son sólidas las conclusiones a las que llegamos?, ¿bajo qué condiciones debemos aceptarlas?, etc. Platón planteará estas cuestiones suscitadas por su nuevo método, de forma diseminada en muchos de los diálogos posteriores a la *República*.

En lo que sigue presentaré estos desarrollos e intentaré argumentar esta tesis: Si la dialéctica presentada en la república es, a la vez, sublime y ambigua, los desarrollos de Platón, encaminados a explicar con más cuidado su método, lo llevarán a modificarlo en una buena parte, alterando sus condiciones de posibilidad, la doctrina ontológica que implica, sus limitaciones y sus malos usos, conformando, así, una nueva modulación de la dialéctica, deudora de ésta pero en esencia diferente.

²⁹ Platón, *República* 533 c-d

La dialéctica en los diálogos posteriores a la *República*.

Cuestiones preliminares

Para exponer todas las dimensiones que el concepto de dialéctica adquiere en esta etapa tardía del pensamiento platónico, tomaré como modelo provisional la descripción del método que aparece en el *Fedro*. A partir de ésta, diferenciaré dos dimensiones de la idea ya mencionadas: De un lado, la base ontológica que sustenta su desarrollo, y de otro, las operaciones que lo conforman. Para finalizar, describiré los límites y distorsiones que el propio Platón advierte para su uso.

En la obra citada, el concepto en cuestión aparece, por vez primera, como un método concreto de análisis de las ideas y encaminado a esclarecer sus conexiones e interrelaciones mutuas. Estaría configurado por dos momentos, uno de reunión, es decir <<llegar a una idea que, en visión de conjunto, abarcase todo lo que está diseminado>> y otro de diferenciación, consistente en <<dividir las ideas siguiendo sus articulaciones naturales>>³⁰.

El contexto en el que se formulan estas tesis puede ser clarificador de sus intenciones. El diálogo comenzaba recordando un discurso de Lisias sobre el amor. A continuación, Sócrates, *arrebatado por las musas*, pronuncia un segundo discurso de conclusiones radicalmente opuestas a las del anterior. Surge así el problema de orden metodológico: ¿En función de qué criterios podemos elegir entre uno y otro? La respuesta de Sócrates es consecuente. Si lo que queremos es entender mejor lo que es el amor, es necesario encontrar, primero, una idea que abarque el conjunto de cosas que relacionamos con él, ponderando si refieren, o no, a lo mismo, y, segundo, descubrir si esa idea admite diversas especies y cuáles y por qué. Es decir, hay que ejercitar los dos momentos propios de la dialéctica, el de reunión y el de división. Más adelante, independizados de la referencia al amor, al ser ahora aplicable a cualquier idea, se clarifica el método en los siguientes términos: <<Primero de todo hay que ver, pues, si [una idea] es simple o presenta muchos aspectos [...]; después, si fuese simple, examinar su poder, cual es la capacidad que, por naturaleza, tiene de actuar sobre algo, o de padecer algo y por quién; y si tiene más formas, habiéndolas enumerado, ver cada una de ellas como se veían cuando eran simples>>³¹. El fondo del argumento está

³⁰ Platón, *Fedro* 265e-66b

³¹ *Ibíd.* 270 c-d

claro, hay diferentes tipos de ideas, simples o compuestas, en función de si se descomponen y organizan, a su vez, en otras ideas. En consecuencia, no podemos conectarle de cualquier forma en el discurso, sino solo en función de un análisis riguroso de sus implicaciones.

La reunión y diferenciación de ideas se presenta a partir de este momento, como el paradigma mismo de la dialéctica. Platón, en boca de Sócrates, lo manifiesta con pasión: <<Y de esto es de lo que soy yo amante, Fedro, de las divisiones y uniones que me hacen capaz de hablar y pensar. [...] Por cierto que aquellos que son capaces de hacer esto –sabe dios si acierto con el nombre– les llamo, por lo pronto, dialécticos>>³². Esta caracterización del método no será, sin embargo, la última ni la más detallada.

Por el momento, las particularidades descritas le sirven a Platón para marcar diferencias con los discursos retóricos y sofísticos, que se valorarán en función de su capacidad para exponer las ideas de la forma planteada. Esto se observa con claridad cuando el filósofo detalla en lo que, a su juicio, debería consistir el verdadero arte retórico, <<después de haber establecido los géneros del discurso y de las almas y sus pasiones, adaptando cada uno a cada una, y enseñando qué alma es la que se deja, necesariamente, persuadir por ciertos discursos y a causa de qué, y por qué a otra le pasa todo lo contrario>>³³. Como podemos observar en el pasaje, la crítica a dicho arte, no es aquí de orden moral, sino estructural. No se trata de que el retórico pueda emplear su arte con fines perversos para la ciudad; se hecho, sin no realiza esta labor previa, no puede ser considerado poseedor como tal de ningún arte, pues hablaría sin criterio ni conocimiento de causa alguna. La clave de la diferencia será, entonces, la sistematicidad: todo conocimiento se cifra a partir a partir de ella. En los mismo términos se manifiesta también en el Fedro, cuando señala que todo discurso << debe estar compuesto como un organismo vivo, de forma que no sea acéfalo, ni le falten los pies, sino que tenga medio y extremos, y que al escribirlo se combinen las partes entre sí y con el todo>>³⁴

³² Ibíd. 266 b

³³ Ibíd. 271 b

³⁴ Ibíd. 264 c

En el *Sofista* aparece un concepto que puede ser útil para explicar mejor esta idea: la *amathía*³⁵. La *amathía* refiere a un tipo de <<enfermedad del alma>>, consistente en creer saber, cuándo en realidad no se sabe: quien la <<padece>> la muestra cuando articula ideas de forma incoherente en su discurso y sin percatarse de ello, es decir, cuando las relaciona sin definir las de forma *clara* y *distinta*, mostrando con cuidado sus partes y sus relaciones con otras ideas. Dicho de otra forma, la *amathia* no es ignorancia, sino ausencia de conocimiento en tanto sistemático y organizado y, por su carácter esquivo, el que la sufre no se percata de lo sucedido, resulta más peligrosa que aquella. ¿Es posible <<curarla>>? Sí, aunque solo a través de la discusión y gracias a la crítica ponderada del interlocutor. Para ello, tal interlocutor debe <<interrogar primero sobre aquello que alguien cree que dice, cuando en realidad no dice nada. Luego cuestionar fácilmente las opiniones de los así desorientados, y después de sistematizar los argumentos, los confrontan unos con otros y muestran que, respecto de las mismas cosas, y al mismo tiempo, sostienen afirmaciones contrarias. Al ver esto, los cuestionados se encolerizan sobre sí mismos y se calman frente a los otros>>³⁶. De esta forma quedan planteadas las dos bases elementales de la dialéctica que explicaré a continuación: por un lado, la búsqueda de sistematicidad y por otro la confrontación constante en el diálogo. Ahora bien, si lo que se persigue es orden coherente en el discurso es, precisamente, porque para Platón existe un orden coherente en las ideas. ¿En qué consiste dicho orden?

Los fundamentos ontológicos.

Al respecto de lo señalado, una consideración preliminar: existen divergencias entre los interpretas a la hora de ponderar hasta qué punto el *Parménides* y el *Sofista* suponen, en sus planteamientos ontológicos, una modificación con respecto a la versión canónica de la teoría de las ideas. Posicionarme con fundamento en dicho debate supera con mucho las posibilidades de este trabajo; en consecuencia, y como hipótesis plausible, seguiré la línea argumental de Vidal Peña en su *Glosa al Parménides*, que me resulta convincente y fructífera. En este texto, el profesor Peña defiende que debemos considerar serias y potentes las críticas que el anciano Parménides dirige contra la

³⁵ Platón, *Sofista* 229 c

³⁶ *Ibíd.* 230 b

teoría de la ideas del joven Sócrates en el diálogo homónimo. La conclusión que él extrae es el cambio de concepción <<esencialista>>³⁷ de las ideas, es decir, que estas podían y debían ser comprendidas por sí mismas, abstraídas de toda vinculación, a una concepción <<relacional>>, que postula la irreductible conexión y participación de las ideas entre sí, cosa que será luego desarrollada en el *Sofista*.

Para dar cuenta de esta nueva propuesta ontológica recapitularé brevemente la argumentación que lleva a ella en el diálogo. Éste comienza con un objetivo claro, definir la práctica del sofista, para lo cual, se postulan diversas alternativas que se van acumulando entre sí. La tónica del diálogo se modifica a raíz de las complejas consecuencias derivadas de la definición del sofista como productor de imágenes. Toda imagen se entiende como apariencia y ésta, a su vez, como algo que no es lo que se supone. Ahora bien, Platón, en boca del extranjero de Elea, encuentra irrisorio que existan apariencias, que <<son>> y que <<no son>> a la vez, y que además puedan ser producidas por alguien. Este tipo de problemáticas eran habituales en las disputas de los sofistas que aprovechaban las ambigüedades del verbo <<ser>> para proponer paradojas de topo tipo. En consecuencia, los interlocutores encuentran necesario continuar con su investigación, la cual girará en torno a los requisitos ontológicos necesarios para poder afirmar que una apariencia existe, esto es, investigar las relaciones posibles entre el <<ser>> y el <<no-ser>>. Con vistas a ello, se trae a colación y se discute lo que las diversas corrientes filosóficas han mantenido al respecto: el monismo eléata, que defiende la univocidad del <<ser>> y su absoluta incompatibilidad con el <<no-ser>>, los defensores del devenir absoluto que mezclan ambos a todos los niveles, y los esencialistas (llamados *amigos de las formas*, en lo que parece una referencia a los propios platónicos), que defienden la separación entre esencia y devenir. Los derrotados de la argumentación continúan ponderando estas alternativas hasta alcanzar una triple posibilidad ontológica:

1.- Que nada se halle nada conectado con nada, o dicho de otra forma, que todo se encuentra en movimiento absoluto. La consecuencia de esta alternativa es la imposibilidad del conocimiento, pues conocer algo supone postular relaciones

³⁷ Los vocablos son míos.

mínimamente estables entre las cosas³⁸ (por ejemplo, predicar algo de algo) y esto es inaudito si aquellas se encuentran en constante devenir.

2.- Que todo esté relacionado con todo. La consecuencia es similar a la de la primera hipótesis, pues relacionar dos entre términos entre sí implica separarlos, aunque sea cautelarmente, de tantos otros términos. Pero si cada cosa se relaciona con todas las demás, para decir algo de algo, habría que decirlo todo y, en definitiva, el conocimiento sería imposible. A raíz de lo cual esta hipótesis es también descartada. Solo resta la última posibilidad.

3.-Que algunas cosas se comuniquen entre sí y no con otras, posibilidad intermedia entre el quietismo y el devenir absolutos. Platón proclama, en concordancia, que el filósofo <<no admita que el todo está en reposo y que no escuche en absoluto a quienes hacen cambiar a lo que es en todos los sentidos [...] el ser y el todo, simultáneamente, están en reposo y cambian>>³⁹

Esta alternativa, a la que se llega por razonamiento apagógico, queda indicada con la idea de *symploqué*, que en griego hace referencia a mezcla, entrelazamiento o composición. Para hacer más comprensible esta nueva doctrina, adoptada por Platón, el filósofo hará uso de diversas metáforas. La más recurrente es, sin duda, la de las letras, que aparece en el *Sofista*, pero también en el *Teeteto* o en el *Filebo*. Funciona como paradigma del todo: las letras se mezclan entre sí de forma inagotable, pero no aleatoria, las uniones azarosas dan como resultado palabras sin sentido. Solo las correctas conjunciones son válidas. Además, se da la circunstancia que entre las letras del alfabeto hay algunas que comunican más adecuadamente (las vocales) que otras (las consonantes).

De esta forma, Platón estipula cuatro tipos posibles de ideas en función de su entrelazamiento con otras (acompañó las citas con un ejemplo para hacerlas más comprensibles), a tesón de lo cual, pueden ser: o bien A) <<una sola Forma que se extiende por completo a través de muchas, que están, cada una de ellas, separadas>> (por ejemplo <<átomo>>, que está presente, en elementos diversos como <<boca>>,

³⁸ Empleo el genérico <<cosas>> refiriendo a aquello que existe, que, en los términos platónicos es definido como lo que posee *dynamis* : << Digo que existen realmente todo aquello que posee una cierta potencia [Dynamis], ya sea de actuar sobre cualquier otra cosa natural, ya sea de padecer, aunque sea en grado mínimo>> (Platón, *Parménides* 247e). Lo que incluye, objetos físicos, sensaciones e ideas subjetivas y realidades inteligibles, es decir, ideas objetivas.

³⁹ Platón, *Sofista* 249d.

<<nariz>> o <<ojo>>), o bien B) <<muchas, distintas las unas de la otras, rodeadas desde fuera por una sola>> (las mismas <<boca>>, <<nariz>> y <<ojo>>, diferentes entre sí pero incluidas en <<cara>>), o bien C) <<una sola, pero constituida ahora en una unidad a partir de varios conjuntos>> (<<cara>> como conjunto de las anteriores), o bien, en definitiva, D) << muchas diferentes, separadas por completo>> (<<cara>> en relación a <<palíndromo>>, <<Mercurio>> o <<triángulo>>). ⁴⁰La nueva doctrina ontológica es resumida algo más adelante por su propio autor:

<< [...] se ha admitido que algunos géneros acepta comunicarse recíprocamente y otros no, que algunos lo hacen con unos pocos y otros con muchos, y que a otros, que están a lo largo de todos, nada les impide entrar en contacto con todo>>⁴¹.

En función de esto, la tarea del dialéctico queda redefinida como el descubrimiento de las relaciones adecuadas entre las ideas. Relaciones que deben encontrar su correlato en el discurso pues éste <<se originó, para nosotros, por la comunión mutua de las formas>>⁴² Resta plantear mediante que métodos puede éste hallar dichas relaciones.

Las operaciones del método.

El conjunto técnicas discursivas que debe manejar el dialéctico para desentrañar el tejido de las ideas suelen ser reducidas por lo intérpretes a la práctica de la división y la reunión, tal y como son aplicadas en las primeras páginas del *Sofista*. Por mi parte intentaré argumental que el método no puede circunscribirse únicamente a dicha práctica y que, además, esta presenta varias formas a lo largo de los diálogos.

La presentación canónica de dicha práctica es la empleada en la obra en cuestión para definir la labor del pescador. Con tal intención, se toma un noción general, para el caso <<la técnica>> y se la divide en dos nociones contrarias que delimiten de forma exhaustiva sus especies, <<técnicas de adquisición>> y <<técnicas de producción>>. Luego se toma de éstas la que corresponde al pescador, la adquisitiva, y se vuelve a

⁴⁰ Ibíd. 253 d y ss.

⁴¹ Ibíd. 254 b-d

⁴² Ibíd. 259 e

dividir con los mismos requisitos: adquisición <<mediante captura>> o <<mediante intercambio voluntario>>. Este procedimiento se repite hasta encontrar una definición satisfactoria. La pesca queda delimitada, por ejemplo, como una técnica adquisitiva mediante captura, al acecho, de animales acuáticos con un anzuelo. Así presentado, el método parece frívolo y muy poco concluyente. Sin perjuicio de que esta fórmula fuera la adoptada y popularizada por los platónicos⁴³, considero al menos dos objeciones para equipararla sencillamente al procedimiento dialéctico, formuladas esquemáticamente: a) que este tipo de divisiones son seriamente criticadas por el propio platón y b) que no es el único tipo ni de división, ni de estrategia argumentativa para descifrar las conexiones de las ideas. Expongo ambos puntos.

De antemano, su contexto de uso en el Sofista tiene carácter más bien didáctico; presentada por el Extranjero de Elea, su propósito es que el interlocutor capte de forma sencilla cómo se va a proceder en la argumentación. El propio desarrollo del diálogo da buena cuenta de las dificultades de la división dicotómica para analizar ideas más complejas, las que realmente interesan a Platón. Como mucho, esta <<dialéctica preliminar>> tiene como fin el entrenar en la división de los estudiantes del método,⁴⁴ y aun con todo, recibirá severas críticas en sus usos mecánicos.

Estas críticas pueden apreciarse con mayor claridad en el *Político*, al inicio del cual el interlocutor del Extranjero de Elea pretende definir la práctica real mediante un mecanismo dicotómico similar al del *Sofista*, pero al realizar una de las divisiones con celeridad y contundencia es amonestado por aquél: <<evitemos aislar una pequeña porción de un conjunto, contraponiéndola a todas las demás, que son grandes y numerosas, y no la separemos de las demás sin que ella constituya una especie. Por el contrario, parte y especie deben tomarse conjuntamente>>⁴⁵ La recriminación indica que el método no puede emplearse a la ligera y sin contrastación. Asimismo, se insinúa más adelante su carácter tentativo <<mucho más seguro es ir cortando por mitades, ya que de ese modo tendremos mayores posibilidades de toparnos con caracteres

⁴³ El propio Aristóteles concibe así el método de la división y la trata en términos muy despectivos: <<La división es como un razonamiento impotente: pues postula lo que es preciso demostrar y concluye siempre alguno de sus predicados superiores>> (Aristóteles, *Analíticos Primeros* 46 a 30-35)

⁴⁴ Aun así, no es descartable que se trate, en cierta manera de una broma de Platón, que más adelante en el diálogo, define al sofista en términos muy similares a los del pescador.

⁴⁵ Platón, *Político* 262 b

específicos>>.⁴⁶ Al hablar en estos términos, Platón intenta corregir algunas divisiones tan habituales como engañosamente intuitivas. Por ejemplo, la separación común entre griegos y bárbaros que pretendiendo claridad agrupa en un único conjunto elementos muy heterogéneos, pues estos últimos <<*son innumerables y ni se mezclan ni se entienden entre sí*>>. No olvidemos que una denominación común no es por sí misma un género, y no son válidas si no pueden sustentarse en el contexto de un diálogo crítico.

En términos similares en el *Filebo* se previene a los jóvenes de estas malas prácticas, en lo que a mi juicio es un fragmento que aunque largo, vale la pena transcribir:

*<<Decimos en algún modo que la identidad de lo uno y lo múltiple que resulta de los razonamientos [como vimos, postulado ontológico base de la dialéctica] es recurrente en todas partes para cada una de las afirmaciones que se formulen siempre, antes o ahora. [...] mas de los jóvenes, el que por primera vez lo prueba, admirado como si hubiese encontrado un tesoro de sabiduría, queda traspuesto de placer y, gozoso, sacude todo el discurso, unas veces globalizándolo y concentrándolo e un punto, y otras veces, al contrario, desarrollándolo y separándolo las partes, lanzando a la aporía ante todo y sobre todo a él mismo>>*⁴⁷

En segundo lugar, la división dicotómica no es la única presente en los análisis de ideas que desarrolla Platón. Nuevamente en el *Político*, por ejemplo, se argumenta que no todo género tiene porque poder ser dividido en dos partes, y en caso negativo habrá que hacerlo <<*miembro a miembro, como a una víctima sacrificial*>>⁴⁸, procedimiento que de hecho se lleva a cabo, más adelante, para señalar todas las artes propias de la ciudad. La sencilla división dicotómica, es como hemos visto, una posibilidad entre otras, por la que debemos empezar cautelarmente, pero que a su vez está supeditada a las características de la idea que estemos analizando de ese determinado momento. En el mismo *Filebo*, se vuelve a recalcar que reuniendo y separando las ideas <<*procuremos establecer en cada caso una sola forma que*

⁴⁶ En contra, la crítica base de Aristóteles en *Las Partes de los Animales* (642 b 5- 643 a 17) para desechar la división dicotómica en la biología, será, precisamente, que tales separaciones no tienen por qué coincidir con las especies naturales, que pueden implicar muchos caracteres diversos. Además, por supuesto de no tener fuerza demostrativa.

⁴⁷ Platón, *Filebo* 15 d-e

⁴⁸ Platón, *Político* 287 c

abarque el conjunto –hay que encontrar, en efecto, la que está presente. Y si nos hacemos con ella, que examinemos dos, si las hay o no, o tres, o cualquier otro número, y de nuevo igualmente cada una de ellas, hasta que uno vea no sólo que la unidad de principio es una y múltiple e ilimitada, sino también su número>>⁴⁹

Más aún, en el *Teeteto* podemos encontrar una tabla de clasificación construida a partir de cuatro criterios cruzados entre sí, empleada para hallar los casos en los que se puede producirse una opinión falsa⁵⁰; e incluso Sócrates considera que dicha tabla no es exhaustiva, ya no agota todas las posibilidades reales, pues existen términos intermedios entre los conceptos empleados. La preocupación por descubrir términos intermedios entre conceptos absolutos es deudora de las disputas con los sofistas, que confundían sin preocupación términos relativos con absolutos para refutar falazmente a sus interlocutores. Estos, de hecho, cuando establecen conexiones entre ideas <<*hacen lo uno como les sale, y lo múltiple más deprisa o más despacio de lo debido y después de lo uno, inmediatamente las cosas ilimitadas, y se les escapa las de en medio, en las que queda demarcado el que desarrollemos nuestra conversaciones dialéctica o erísticamente*>>⁵¹

En otros momentos de la obra se presenta como complementarios a la práctica dialéctica, otro tipo de estrategias igualmente válidas para la investigación. De entre ellas señalo:

1) Postular diversas hipótesis sobre un mismo tema ponderando entre ellas su fuerza. Por ejemplo en el *Parménides*, cuando antes de comenzar una amplísima disquisición sobre el <<ser>> y el <<no –ser>>, se manifiesta que debemos <<*no sólo suponer que cada cosa es y examinar las consecuencias que se desprender de esa hipótesis, sino también suponer que esa misma cosa no es [...]*>>⁵². En cualquier caso, esta práctica es constante en todo el corpus platónico, que brinda un sinfín de ejemplo, en los que, para plantear cualquier cuestión se traen primero a colación y se discute, doctrinas y corrientes contrarias de todo tipo.⁵³

⁴⁹ Platón, *Filebo* 16 d

⁵⁰ Platón, *Teeteto* 192 a

⁵¹ Platón, *Filebo* 16 b

⁵² Platón, *Parménides* 136 a

⁵³ Podría incluso elaborarse un catálogo de los distintos tipos de recursos literarios que emplea Platón para introducir las doctrinas contra las que argumentas: arrebatos de las musas, borrosos recuerdos, mitos de toda clase, y hasta sueños.

2) El uso de modelos. << *Un modelo se forja, precisamente, cuando una misma cosa que se halla en otra cosa diferente y aislada de la primera es objeto de una opinión acertada y, al ser comparada, da nacimiento a una única opinión verdadera sobre una cosa y otra juntas* >>⁵⁴ El empleo de modelos es otra práctica habitual en la argumentación platónica con dos intenciones: una primera, didáctica, cuando se introducen para hacer más comprensible una entidad compleja, pero también una segunda, tentativa: como entre el modelo y lo modelado debe darse alguna identidad estructural, este uso permite gracias a la analogía del primero, adquirir conocimiento del segundo, siguiendo, para ello, este patrón: si A se asemeja a B, siendo éste un objeto más difícil de analizar que aquél, se puede investigar si algunas características propias de A se dan también en B.

En definitiva podemos recapitular que el método dialectico se configura a partir de diversas formas de análisis (divisiones, ya sea dicotómicas o de otro tipo, hipótesis, refutaciones, modelos,...), que mantiene un carácter tentativo y flexible, auspiciado por la complejidad de su objeto de estudio y que manifiesta, ante todo, el tenaz intento de su autor por seguir avanzando en el conocimiento por muy difícil camino que sea, pues <<*en verdad que es bello que, quien con lo bello se atreve, soporte también lo que soportar tenga*>>⁵⁵

⁵⁴ Platón, *Político* 278 c

⁵⁵ Platón, *Fedro* 247 b

Estado Actual de la Cuestión.

En lo que sigue defenderé que en función del desarrollo que ha seguido la argumentación, este epígrafe, impuesto obligatoriamente a todo TFG, resulta redundante. Me explico: <<estado actual de la cuestión>> puede significar dos cosas, o bien <<el estado actual de las interpretaciones del concepto de dialéctica en la filosofía platónica>>, en cuyo caso ya se encuentra incluido en el contenido del trabajo -a fin de cuentas, la interpretación que yo planteo solo puede articulase a través de, y contra otras que se manejan en el presente-, o bien <<la actualidad del uso de la dialéctica en su sentido platónico>>, caso éste que se encuentra manifiesto en la propia estructura del trabajo, que no pretende otra cosa que analizar una idea intentando captar sus aspectos comunes, sus diferentes especies y su conexión con ideas afines, o dicho de otra forma, aplicar el método dialéctico a la propias idea de dialéctica. En cualquier caso, en la conclusión posterior intentaré mostrar, de manera explícita, la fecundidad que a mi juicio puede encontrarse en este método.

Conclusión y Vías Abiertas.

Como conclusión de este trabajo intentaré, primero, resumir las líneas generales de su desarrollo, esto es, las variaciones históricas que conoció el concepto de dialéctica en el ámbito griego, y segundo, sintetizando las características del método, defender su necesidad y fuerza frente a algunas posibles críticas.

En líneas generales podemos plantear que en la Atenas de, al menos, los siglos V y IV a.c, se desarrollaron una serie de prácticas, primero en campos específicos del conocimiento: médicos, geométricos, jurídicos..., y luego con pretensiones generalista, consistentes en la contraposiciones de tesis rivales, en el contexto de un diálogo, sobre cuestiones de orden filosófico, ya sean lógicas, éticas o metafísicas. La reflexión sobre este tipo de prácticas llevo a los pensadores griegos a investigar las formas solventes de argumentar en dichos diálogos y, en el caso de Platón, da intentar construir un método capaz, no ya de convencer al interlocutor, sino de, uniendo fuerzas con él, avanzar en el conocimiento. A este método lo denomino dialéctica.

Para condensar su forma, haré uso de una analogía, proferida por el propio Platón en el *Teeteto*, y que sentencia: <<Cuanto de grande hay en todas las artes que lo son, requiere garrulería y meteorología acerca de la naturaleza>>⁵⁶

Aunque los símbolos que se aprecian en ella mantienen cierta ambigüedad, a mi juicio, se los puede interpretarse como los dos requisitos esenciales del nuevo método dialéctico: Por un lado <<garrulería>>, es decir, charlatanería, adjetivo que se dirigía de manera despectiva contra la práctica socráticas, y que ahora, recuperado irónicamente por Platón, podría referir al marco dialógico, que nuestro autor establece como plataforma imprescindible de toda investigación teórica. Dicho marco, que ni elimina la indagación privada, ni desprecia la empírica, obliga, eso sí, a defender cada tesis sostenida ante la presencia crítica del interlocutor. Por otro lado, <<meteorología>> nos recuerda al <<el estar en las nubes>>, también referencia a las burlas contra Tales de Mileto, e invita a la abstracción y a la reflexión teórica. Así, en definitiva, la afirmación aconseja al dialectico que no olvide mantener los ojos en las ideas y los oídos en la crítica.

⁵⁶ Platón, *Teeteto* 270 a

Me gustaría, por último traer a colación dos consideraciones críticas sobre el método, que deben ser ponderadas en orden a valorar su fuerza: de una parte su carácter apriorístico, y de otra, su excesiva abstracción. Intentaré defender que tales críticas no son enteramente aplicables al método en los términos defendidos por el fundador de la academia. Para rebatir ambas, rebatir ambas me apoyo en el propio desarrollo en el argumento del Sofista, que a mi juicio, es modelo de las intenciones del método.

El diálogo comienza con un propósito aparentemente claro: definir al sofista. Dicho propósito indica ya las intenciones prácticas del método, pues responde a las exigencias del contexto griego. La sofística había adquirido en la época una repercusión social de tal envergadura que no podía pasar desapercibida a los pensadores. Ahora bien, ¿es necesaria una investigación filosófica para describir a un sofista? El desarrollo del diálogo confirma que sí, ya que su práctica implica cuestiones de fondo, como el estatus ontológico de una imagen, o el significado de las nociones de verdad y falsedad. El sofista no es una excusa para tratar estos temas, a la inversa: nos vemos irremediablemente abocados a ellos cuando queremos analizar en que consiste la práctica aquél, lo cual, parece imprescindible para entender y clarificar el mundo presente.

Entronco aquí con una consideración de fondo, difícil de sostener en otros textos de Platón, pero que aquí encuentro plausible, esto es, que en función de lo dicho, el análisis de las ideas implicaría, de manera necesaria, la investigación empírica de cómo estas se desenvuelven en la realidad sensible, y que cada proceso de abstracción debe ser nuevamente cotejado con ella. Propongo otro ejemplo: indagando en las características de la práctica política en el diálogo homónimo, se llega a la definición de éste como pastor de hombres, ante lo que el Extranjero de Elea se ve obligado a diferencia, haciendo uso un mito, entre el pastor ideal (de la época de Cronos) y el político real, <<podríamos dividir, poniendo bien aparte, al pastor divino y al hombre que brinda cuidados>>⁵⁷. División que manifiesta lo que realmente interesa investigar, por lo menos en esta parte de obra platónica, es decir, no el modelo ideal de político, sino el que realmente ejerce en la ciudad. La preocupación por no despreciar en tanto insignificante ningún elemento de la realidad que sea menester analizar es constante en esta época, y podemos apreciarla en afirmaciones como esta:

⁵⁷ Platón, *Político* 276 d

<<Al intentar captar lo compatible e 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 sus semejanza, no considera que una sea más ridícula que otras. No concibe que respecto a la caza, sea más solemne la estrategia militar que la técnica de atrapar piojos, salvo que casi siempre la primera es más pretenciosa>>⁵⁸

En consecuencia de lo dicho, el método presenta se desenvolvería mediante desarrollo espiral y no-apriorístico: así primero, es forzoso observar el entramado del mundo presente para descubrir las ideas que están allí afectando. Segundo, analizar las interconexiones de dichas ideas, comparando las tesis de las doctrinas rivales, y mediante los mecanismos que hemos descrito. Por último, tercero, volver nuevamente sobre el objeto inicial de la investigación, contrastando éste con las conclusiones del análisis, o bien para hacerlo comprensible, o bien para reformular aquellas en un ciclo inacabable, supeditado a la absoluta complejidad de estas realidades a las que dirige su escrutinio.

<<No hay ciertamente mejor camino, ni podría haberlo, que aquel del que estoy yo enamorado desde siempre [la dialéctica], pero, muchas veces ya, me ha abandonado y me ha dejado sólo y sin salida. [...] señalarlo no es nada difícil pero seguirlo es difícilísimo; pues todo lo que se haya descubierto alguna vez que tenga que ver con la ciencia, se ha hecho patente por él>>⁵⁹

⁵⁸ Platón, *Sofista* 227 b

⁵⁹ Platón, *Filebo* 16 b

Bibliografía Citada.

Aristóteles: *Analíticos Primeros*. Gredos. Madrid 1988.

_: *Analíticos Segundos*. Gredos. Madrid 1988.

_: *Tópicos*. Gredos. Madrid 2014.

_: *Sobre las Refutaciones Sofísticas*. Gredos. Madrid 2014.

_: *Partes de los Animales*. Gredos. Madrid 1988.

Aubenque, P.: *El Problema del Ser en Aristóteles*. Taurus. Madrid, 1974.

Bueno, G.: *La Metafísica Presocrática*. Pentalfa. Madrid 1974

Cornford, F.M.: *La Teoría Platónica del Conocimiento*. Paidós. Barcelona, 1982.

Gambra, J. M. y Oriol, M.: *Lógica Aristotélica*. Dykinson. Madrid 2008.

Gómez Espelosín, F. J.: *Historia de Grecia Antigua*. Akal. Madrid, 2001.

Guthrie, H, F, G.: *Historia de la Filosofía Griega V.II y V*. Gredos, Madrid, 1987.

Kneale, W. y M.: *El Desarrollo de la Lógica*. Tecnos, Madrid, 1972.

Lloyd, G.E.R.: *Polaridad y Analogía*. Taurus. Madrid 1987.

Peña, V.: *Glosa al Parménides*. En *La Razón Siempre a Salvo*. Universidad de Oviedo. Asturias, 2012.

Platón: *Eutidemo*. Gredos. Madrid 1983.

_: *Menón*. Gredos. Madrid 1983.

_: *Crátilo*. Gredos. Madrid 1983.

_: *República*. Gredos. Madrid 1983.

_: *Fedro*. Gredos. Madrid 1983.

_: *Parménides*. Gredos. Madrid 1983.

_: *Teeteto*. Gredos. Madrid 1983.

_: *Sofista*. Gredos. Madrid 1983.

_: *Político*. Gredos. Madrid 1983.

_: *Filebo*. Gredos. Madrid 1983.

Racionero, Q.: Introducción a la *Retórica* de Aristóteles. Gredos. Madrid 1988.

Reñón, L. V.: *La Trama de la Demostración*. Alianza Editorial. Madrid, 1990.

Los Sofistas: Testimonios y Fragmentos. Traducción y notas de José Solana Dueso. Círculo de Lectores. Barcelona, 1996.