



PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

Esta obra ha sido publicada bajo la licencia Creative Commons
Reconocimiento-No comercial-Compartir bajo la misma licencia 2.5 Perú.

Para ver una copia de dicha licencia, visite
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/pe/>



La Rectitud de los Nombres:

El Debate entre Platón y los Sofistas.
Una discusión desde el *Menón*



A mis padres

ÍNDICE

La Rectitud de los Nombres: El Debate entre Platón y los Sofistas. Una discusión desde el *Menón*

INTRODUCCIÓN	01
<u>CAPÍTULO 1</u> : La Tradición Empirista Griega	06
§1 Ubicación del Pluralismo en la Tradición Filosófica Griega	07
§2 La Antiperístasis: De la Ontología a la Epistemología	17
§3 Cualidades Reales (ἐτεός) y Cualidades por Convención (νόμος)	28
<u>CAPÍTULO 2</u> : El Relativismo en la Escuela Sofista	39
§4 Una Aproximación la Epistemología Sofista.	40
§5 El Conocimiento como Saber Técnico en los Sofistas.	49
§6 Utilización del Lenguaje en la Práctica Retórica.	61
<u>CAPÍTULO 3</u> : El Diálogo <i>Menón</i> como eje de reflexión acerca del Lenguaje	73
§7 Las Respuestas de Menón.	74
§8 El Ejemplo del Esclavo de Menón.	87
§9 El Reinicio del diálogo y el lugar de la Hipótesis.	97
<u>CAPÍTULO 4</u> : La Concepción Platónica del Lenguaje	109
§10 Entre Hermógenes y Crátilo: El Acceso al Conocimiento	110
§11 El Lenguaje como Representación: Límites del discurso escrito y de la oralidad	122
§12 La Carta Séptima y la síntesis de la propuesta epistemológica platónica	137
<u>CONCLUSIONES</u>	154
<u>BIBLIOGRAFÍA</u>	159

INTRODUCCIÓN

El debate teórico entre Platón y los sofistas muchas veces no ha permitido reconocer la naturaleza y el alcance de las relaciones entre estas dos propuestas epistemológicas de pensamiento. La virulencia que por momentos asume la crítica platónica a la obra de pensadores como Gorgias o Protágoras debería transformarse en un síntoma que manifieste la peligrosa cercanía del relativismo y escepticismo sofista a los aspectos medulares de la solución platónica. El relativismo y escepticismo sofista da la impresión de encontrarse al acecho esperando un traspié de la propuesta de Platón para hacerse del control de la situación. Ya lo había hecho anteriormente cuando se sirvió de la única grieta que había dejado sin sellar el empirismo griego y de ella construyó todo un aparato técnico que hiciera olvidar las pretensiones cognoscitivas en medio de una exitosa competencia argumentativa, en donde la variable éxito reemplazaba a la variable verdad.

El empirismo fue contemporáneo de la aparición de los maestros sofistas y de la labor constructiva de Sócrates y su discípulo Platón. Animado por el esfuerzo de recuperar para el ámbito del conocimiento el testimonio de los sentidos y con él, el mundo de la experiencia, el empirismo griego condujo la reflexión a distinguir dos tipos de existencia, una original y elemental y otra derivada y compuesta. Lo que habría de ser a partir de ese momento un tema central en la preocupación de los filósofos que intentaran consolidar el ámbito del conocimiento y la verdad sin renunciar al mundo de nuestra experiencia sería idear el modo de articular y relacionar esos dos mundos, esas dos realidades, que bajo los calificativos de elemental y derivado daban muestras de multiplicar los problemas que habían intentado resolver.

La distinción propuesta lo que hacía era revelar una diferencia en el estatuto ontológico de ambos que conducía a reconocer una distinción aún mayor en relación con sus pretensiones epistemológicas. El resultado fue descubrir que por detrás de la distinción propuesta podía afirmarse la presencia de dos tipos de testimonio diametralmente opuestos: la naturaleza compuesta de los seres permitía afirmar la existencia de una información elemental, real y originaria que hacía posible su

comprensión. Ésa información originaria, expresada en los elementos que los constituían, era expulsada de cada ser como una corriente de partículas que entraban en contacto con otros cuerpos. Era éste contacto el que transformaba la información original al retener sólo parte de la corriente que llegaba a él, aquella que compartiese su propia naturaleza. El resultado de esta operación es que se terminaba viciando la información original emanada por el ser real. De las características del proceso se deducía la distinción entre dos tipos de cualidades: las cualidades reales y las cualidades por convención, distinción que no llegó a esclarecer con completa autoridad el tipo de acceso o contacto que hacía posible reconocer los datos originales procedentes de la realidad elemental. Cuando esa grieta demostró no estar completamente cerrada, los maestros sofistas encontraron en la argumentación que la precedía, aquella que afirmaba el relativismo de toda experiencia fundada en la interrelación entre agente y paciente, entre emanación y poro receptor de aquélla, una veta que les permitiera justificar sus conclusiones acerca del conocimiento y de la verdad y, naturalmente, una fuente inagotable de recursos y testimonios de los cuales poder servirse para demostrar la pertinencia de sus consideraciones.

Es muy cierto que los maestros sofistas no se molestaron en justificar de modo teórico las bases epistemológicas sobre las que se sostenían sus ideas pero es igualmente cierto que su práctica sólo podía justificarse sobre la creencia de que no existían referentes unívocos para el lenguaje. La inexistencia de tales referentes era una inferencia que procedía del dato evidente que nos mostraba la naturaleza deviniente y cambiante de aquéllos, ésta es la idea tantas veces combatida por el Sócrates platónico según la cual ninguna cosa es siempre la misma. En otras palabras, los sofistas afirmaban que la naturaleza siempre cambia y por ello no hay cosa que sea única sino que cada una de ellas encubre una multiplicidad, ésta multiplicidad es la que hacía su aparición en las estrategias retóricas de los maestros sofistas como condición de posibilidad del éxito en el combate argumentativo. Éste éxito que dependía de confundir al interlocutor y hacerle admitir un significado para un nombre que no correspondiera para que terminara contradiciéndose y demostrando la falsedad de su opinión original.

Lo que preocupó sobremanera a Platón acerca de la actividad sofista, además de las consecuencias prácticas de su relativismo y escepticismo, fue el destino que le habían asignado a una técnica que coronaba su práctica retórica pero cuya naturaleza permitía esperar cosas muy distintas si se la utilizaba de un modo que fuera de acuerdo a su naturaleza. Los sofistas, convencidos de que el objetivo de la argumentación era la derrota del interlocutor, empezaron a investigar acerca de los procedimientos que podían garantizar el éxito en los debates públicos y es posible que hayan llegado a la conclusión que ese éxito dependía en última instancia de confundir al rival y hacerle admitir un contenido dentro de su argumentación que tarde o temprano hiciera patente una contradicción que deslegitimare al rival. En gran parte, la confusión que debía ser creada debía ser aprovechada y para eso el preguntar y responder propio de la dialéctica era el procedimiento por excelencia que garantizaba el éxito si se lo utilizaba eficazmente. Naturalmente, la excelencia en el usar no se entendía en el sentido de utilizar el instrumento de acuerdo a su naturaleza sino utilizarlo de acuerdo a los fines de aquel que lo utilizara, fines que, por supuesto, podían estar en contra de la naturaleza propia del instrumento o que llevaran a aprovechar la ambigüedad del mismo.

No fue difícil reconocer que había algo que era propio de la técnica dialéctica y que estaba directamente relacionado con su tendencia a la pregunta y a la respuesta, esto era, su naturaleza clasificadora y ordenadora. Ésta, en última instancia, introducía un afán jerarquizador que permitía reconocer que el orden creado exigía la subordinación de unos seres a otros dentro de un esquema que se iba angostando conforme uno la iba escalando jerárquicamente. Es esta naturaleza clasificadora la probable responsable de que la práctica sofista no haya quedado en el olvido como un simple divertimento de un estrato social con intereses políticos en la Grecia de los siglos V y IV a.c., y más bien haya sido fuente de influencia teórica en la historia del pensamiento por su aporte a la reflexión acerca del lenguaje desde la perspectiva de la estructura gramatical de la proposición, los tipos diferentes de nombres o las diferentes formas literarias.

Ser consciente de este aspecto de la dialéctica implica poder explicar por qué Platón consideró una obligación del filósofo reservarse ese instrumento y tratar de impedir que quedara en las manos a los sofistas. El problema es que la técnica en cuestión no logra construir la jerarquía por sus propios méritos, porque de haber sido así no debería importar en qué manos cayera pues igual el resultado sería que se alcanzara el conocimiento aunque no se buscara. Lo que la dialéctica exige es alguien que sepa hacer uso de ella y eso significa alguien que pueda estar en condiciones de colocar cada ser en el lugar que le corresponde según su naturaleza e incluirlo, de este modo, en la estructura jerárquica de lo real. No obstante, para eso se requiere tener un conocimiento del orden en el que están ubicados los seres y ese saber no procede de la dialéctica sino que queda expuesto a través de ella en el acto de distinguir al buen dialéctico del malo, distinción que en el fondo presupone la diferencia entre aquél que hace un uso correcto de los nombres y aquél que no lo hace. Ese saber previo que permite el buen uso de la dialéctica es el de las esencias, saber que supone la aprehensión intuitiva del ser de lo que es: la noésis.

Es aquí donde la reflexión inaugurada por Sócrates y desarrollada por Platón se vuelve significativamente importante, pues será la pregunta por la definición la que dé permita abrir el proceso por el que todo objeto de análisis debe pasar para poder acceder a su comprensión. La pregunta por la definición llama la atención a esa "única y misma forma" que servirá de límite no sólo a lo que podamos saber acerca del ser que ocupe nuestras reflexiones sino también a lo que acerca de aquél ser podamos decir, logrando, de esta forma, encontrar ese referente permanente, único, y siempre el mismo que sirva de fundamento para el conocimiento: la esencia. La figura de Sócrates y la posterior recreación de este personaje histórico en la figura del personaje central de la obra de Platón, el dialéctico, darán muestra de lo que con ese nuevo material se puede llegar a construir.

El eje central tendrá que ser delimitar qué es lo que hace posible que un dialéctico haga un uso correcto de los nombres y eso pasará por preguntarse si esa corrección depende del saber del dialéctico exclusivamente o también del hecho que la configuración del nombre corresponda o no a lo que quiera representar. Pero

también pasará por intentar saber qué le es posible hacer al nombre y qué le está negado por su naturaleza, pregunta previa que permitirá entender que el buen nombre no es el que tiene una configuración que corresponde a lo que pretende representar sino aquél que es usado bien, en donde la excelencia en el usar depende del conocimiento de la esencia que queda representada a través de ese conjunto de letras y sílabas, conocimiento que implica la aprehensión intuitiva de lo que es. Detrás de esta distinción estará todo el camino y la experiencia recogida por los sofistas en su uso de los nombres y será su examen lo que nos permita determinar cuáles son los límites dentro de los cuales éstos nombres deben de quedar circunscritos.

Lo que sigue a continuación es un recorrido reflexivo por los cimientos que sostienen teóricamente la práctica sofista y el modo como el discurso terminó por convertirse en el centro de su práctica y de su investigación y la más importante advertencia en torno a sus limitaciones, limitaciones que tendrán que ser tomadas en cuenta para no caer en el error de asignarle un valor mayor al que su naturaleza les permite conceder.







de verdad de nuestros juicios acerca de aquella naturaleza deviniente es, cuando menos, precario. La monumental obra de Parménides ha vaciado de referencia al pensar y ha dejado sin palabras al decir y todo porque ser, pensar y decir es lo mismo¹.

Efectivamente, considerando la naturaleza de "lo que es", Parménides ha llegado a la conclusión de su ser necesario y a partir de él ha empezado a deducir uno a uno los atributos que le corresponden y que, por proceder de la necesidad, colisionan directamente con todo aquello que el hábito arraigado había impuesto en el convencimiento de su verdad². Dentro de una secuencia ordenada y contundente la naturaleza ingénita del ser se impone a una génesis que se apaga mientras que su carácter imperecedero se sobrepone a un perecer que se disuelve. El resultado: la afirmación según la cual en las opiniones de los mortales nada hay verdadero y esto porque tienen por objeto un imposible, un referente que deviene y que, así, comete el atropello de violentar las cadenas de la necesidad que atan al ser a su naturaleza inmutable.

¹ Fragmentos Presocráticos N° 1. Editorial Gredos. Madrid, 1986. Introducción General por Conrado Eggers Lan.

Aludiendo a los fragmentos B3: "Pues lo mismo es para pensar (noe κ n) y para ser (e κ nai)"; B6: "Es necesario que lo que es para decir (l $\acute{\sigma}$ gein) y para pensar (noe κ n) sea, pues es para ser (e κ nai)" y B8, 34-36: "Lo mismo es pensar (noe κ n) y el pensamiento de que es. Porque sin lo que es, cuando ha sido expresado, no hallarás el pensar (noe κ n)". Todos los fragmentos extraídos del poema "Sobre la Naturaleza" de Parménides de Elea.

² Fragmentos Presocráticos N° 1. Editorial Gredos. Madrid, 1986

Relacionamos dos pasajes del poema "Sobre la Naturaleza" de Parménides de Elea. El fragmento B7, 2-5 que dice: "Tú, empero, de esta vía de investigación aparta el pensamiento y que el hábito ($\alpha\epsilon\kappa\theta\omicron\iota$) inveterado no te fuerce a dirigir por esta vía el ojo sin meta, el oído zumbante y la lengua..." y el fragmento B8, 38-41: "Por ello es mero nombre todo aquello que los mortales han establecido convencidos de que es verdadero: generarse y perecer, ser y no ser, cambiar de lugar y mudar de color resplandeciente".

Como si poner en cuestión la existencia del mundo físico y negar validez al testimonio que sobre aquél nos dan los sentidos no fuera suficiente, la lógica parmenídea nos relata el camino verosímil, aquél que sólo parece verdadero pero que no lo es, a través del cual es posible una descripción de ese mundo falaz. Ese camino verosímil se expone a través de dos líneas de pensamiento: una de ellas da cuenta de su génesis y describe y explica su naturaleza engañosa; la otra nos informa de su contenido, limitándose a presentarnos su ordenamiento. La línea de pensamiento que nos interesa reseñar es la primera pues en ella se hallan elementos importantes de nuestras futuras reflexiones.

Parménides nos dice que ese relato verosímil se funda sobre el acto bautismal de dotar de nombre a una pareja de opuestos y sostiene que uno de esos nombres y, por lo tanto, uno de los elementos de la pareja es la causa de la incorrección de ese relato. Si retrocedemos unos versos en el poema encontraremos un pasaje en el que el acto de dar nombre es vuelto a reiterar en su relación con la asignación del mismo a una pareja de opuestos³. En esta ocasión, se afirma que es "mero nombre" (πάντ' ὄνομ' ἔσται) todo aquello que responde a una estructura de asignación similar y dice que este status procede del hecho de afirmar verdad a aquello de que se está convencido. Sólo como hipótesis de naturaleza provisional podríamos asociar esa naturaleza convencional del "estar convencido" con el status ontológico que se le asigna al lenguaje (o a lo que queda referido a través de él) bajo la forma del "mero nombre". Si lo que se está afirmando es la naturaleza convencional del lenguaje se haría necesario preguntar qué o quién está detrás de este convencimiento que transforma el "mero nombre" en verdad. Muy probablemente, quien esté por detrás de este convencimiento sea aquel que, sin discernimiento, confunde ser y no ser como lo mismo y no lo mismo, arrastrando a una mente errante por su profunda inhabilidad. El referente no sería otro que la sensibilidad⁴.

³ Fragmentos Presocráticos N° 1. Editorial Gredos. Madrid, 1986

Los fragmentos utilizados serían el ya mencionado B8, 38-41 y los versos 53 y 54 del mismo fragmento en los que se afirma: "En efecto, establecieron dos formas en sus mentes para nombrarlas, de las cuales una no es correcto nombrar -en esto se han extraviado-..."

⁴ Fragmentos Presocráticos N° 1. Editorial Gredos. Madrid, 1986

De este modo, el cuestionamiento más importante e ineludible tendría como objeto a la facultad sensible y no sólo por mostrarnos cosas que no son como nos las muestra o que, simplemente, no son sino ilusión sino, por ser el generador de errores mayores que incluyen una concepción errónea de la oposición "Ser - No Ser", una concepción errónea de "Naturaleza" y, lo peor, la posibilidad de lo verosímil al lado de la verdad como algo falso que no parece serlo. Y es que, naturalmente, sólo podría haber ordenamiento verosímil si de algún modo se han quebrado los diques que separan, dentro del pensar, el ser de lo que no lo es, haciendo posible que el pensar tenga por objeto algo más que aquél ser necesario que, según la lógica parmenídea, es el único contenido del pensar⁵.

Planteadas las cosas de esta manera, resulta claro que cualquier intento por recuperar el status ontológico del mundo que se manifiesta ante la percepción sensible va a tener que cumplir con dos requisitos aparentemente contradictorios. Primero, va a tener que construirse sobre una ineludible crítica y cuestionamiento de estas facultades en el entendimiento de su naturaleza limitada e insuficiente para hacer frente al propósito de conocer con verdad y, segundo, va a tener que admitir como supuesto fundante de su construcción la existencia y realidad del mundo que le presenta la sensibilidad en sus líneas maestras, esto es, como algo diverso y múltiple. No es erróneo afirmar que la prioridad de la investigación varía una vez que descubrimos la presencia de ese segundo requisito y es que la justificación del status ontológico del mundo físico se vuelve innecesaria y su lugar lo ocupa la trascendental búsqueda de argumentos que puedan explicar la naturaleza y composición de ese

Parfraseo de los versos 4 al 9 del fragmento B6 del poema de Parménides: "... y luego también de aquella por la cual los mortales que nada saben yerran bicéfalos, porque la inhabilidad en sus pechos, dirige su mente errante. Son arrastrados, sordos y ciegos a la vez, estupefactos, una horda sin discernimiento, que considera al ser y no ser lo mismo y no lo mismo..."

⁵ Si seguimos la argumentación parmenídea desde el fragmento B3 del poema "Sobre la Naturaleza", es decir, desde el momento en que se afirma la identidad de ser y pensar, resulta razonable suponer que el único objeto de pensar es lo que es necesariamente, en otras palabras, lo que es y no puede no ser. Si esto es así, resulta que el único objeto del pensar es el ser.

La pregunta que intenta explicar la presencia de otros contenidos diferentes de aquél en el pensar no sólo sería lógicamente imposible (pues tales contenidos no podrían encontrarse ahí) sino que, en su plausibilidad, revela la dimensión y el alcance de nuestro actuar sin discernimiento.

referente, es decir, la recuperación del estatuto epistemológico del mundo perceptible.

Casi parafraseando a Parménides, Empédocles de Agrigento, el primer pluralista dentro de esa tradición, hace aparecer en su poema a una Musa que en una de sus primeras intervenciones expone una recomendación válida para todos aquellos que busquen el conocimiento de las cosas. Según las palabras de la diosa, las facultades con las que nos ha dotado la naturaleza no son lo suficientemente aptas para la aprehensión y la comprensión de la verdad. Lo curioso de la recomendación es que supone que para esta máxima no existe excepción, es decir, no se trata sólo de que la sensibilidad es un instrumento inadecuado para nuestros fines sino que todas y cada una de nuestras facultades muestran grados mayores o menores de insuficiencia para alcanzar nuestro propósito. Por ello, sostiene la diosa, no se debe confiar más en una facultad que en otra sino que se debe aprehender cada cosa a través del medio por el que se haga patente⁶. Este consejo resulta revelador y esto porque nos da cuenta del modo en que el reto propuesto por la filosofía éléata es recogido por la tradición pluralista.

Efectivamente, el pensamiento pluralista reconoce y admite como válida la crítica que, desde el pensar, desestima a la sensibilidad como facultad apropiada para el conocimiento pero, le da su propio sesgo al considerar esa limitación como defecto atribuible a la totalidad de nuestras facultades. De ese modo, se alinea en la crítica a la sensación y, a la vez, le restituye su valor para el conocimiento haciendo que lo que era una excepción se convierta en regla.

Siguiendo la lógica de Empédocles, si la verdad de la que nos habla es la verdad de Parménides entonces es fácil reconocer que ante esta verdad la facultad sensible y el lenguaje, como facultad representativa, no son los instrumentos más apropiados para aprehenderla. No obstante, lo que Empédocles nos dice no parece limitarse

⁶ Fragmentos Presocráticos N° 2. Editorial Gredos. Madrid, 1985

El fragmento utilizado es el B3, 9-13, perteneciente al legado de Empédocles de Agrigento según el cual la diosa le aconseja al filósofo en estos términos: "Pero vamos, observa con toda tu destreza de qué modo cada cosa se hace patente y al poseer una visión no confíes en ella más que en el oído, ni en el oído resonante más que en las revelaciones de la lengua; y de ninguno de tus otros órganos, en cuanto que sean una vía para inteligir alejes tu confianza; sino que entiende cada cosa por el medio en que se hace patente."

únicamente a las facultades anteriormente reseñadas sino que incluye en su crítica aún al pensar y al inteligir. La pregunta es por qué incluye a estas facultades si parecen ser las apropiadas para conocer y la respuesta puede ser que se esté entendiendo de un modo distinto el concepto de "cosa", es decir, se habría reformulado el concepto de "ser" parmenídeo al punto que, incluso el objeto del pensar, y la facultad correspondiente, se cubran de duda.

Así, en la primera afirmación recogida de la tradición pluralista encontramos dos de las grandes concesiones que este pensamiento le ha de hacer a la filosofía eléata: en primer lugar, el juicio crítico al testimonio de las facultades sensibles no sólo queda recogido y asimilado en esta nueva línea de pensamiento sino que queda incluido dentro de una posición más abarcadora que afirma el carácter limitado de todas nuestras facultades pero que, a la vez, restituye su valor a la facultad sensible al considerarla una de las vías posibles para inteligir que debe ser utilizada en relación a los objetos que se hacen patentes para ella⁷. Lo que parece ser una muestra de escepticismo frente al conocimiento se transforma en una actitud positiva que integra todas y cada una de nuestras facultades en el esfuerzo común por conocer. No obstante, un aspecto de la cuestión permanece latente esperando el momento en que haga su aparición con consecuencias que serán aún más devastadoras que las que se trata de evitar.

En segundo lugar, la comprensión de lo que implica el concepto de "ser" parece ir más allá de lo que dicho concepto incluía en la filosofía eléata y, en especial, en la

⁷ Fragmentos Presocráticos N° 2. Editorial Gredos. Madrid, 1985

Fragmentos Presocráticos N° 3. Editorial Gredos. Madrid, 1986

Otros fragmentos del pensamiento pluralista que atestiguan esto son, en Empédocles, los versos 1-2 y 7-8 del fragmento B1 de su poema "Sobre la Naturaleza" en los que se dice: "Pues las destrezas extendidas por los miembros son limitadas, y muchos los males que las acosan y embotan sus pensamientos..." y "...es así que esto no es visible por los hombres, ni lo pueden oír ni puede ser abrazado por la inteligencia...", respectivamente.

Para Anaxágoras de Clazómene, el fragmento B21 da cuenta de esas limitaciones: "A causa de la debilidad de éstas [es decir, de las percepciones sensibles], no somos capaces de distinguir lo verdadero". Además, el testimonio de Cicerón apunta a lo mismo (A95): "... y ya antes de Sócrates, a Demócrito, Anaxágoras y Empédocles, casi todos los [filósofos] antiguos dijeron que nada se puede conocer, percibir ni saber, y que los sentidos son limitados."

Finalmente, para Demócrito de Abdera, dos referencias, los fragmentos B8 y B9: "Resultará, sin embargo, evidente, que no nos es accesible el conocer qué es en realidad cada una de las cosas..." y "A lo que es no lo comprendemos en forma inmutable, sino sólo en tanto cambia conforme a la disposición de nuestro cuerpo y de lo que en él penetra o le ofrece resistencia...", respectivamente.

obra de Parménides. Esto es cierto solo en cierta medida porque debemos tener en cuenta que, aún cuando ahora se incluyen dentro de las facultades inapropiadas para el conocimiento al pensar y al inteligir no por eso se restituye el valor de los sentidos en proporción a aquellos sino que los revalora dentro de un proceso integral de conocimiento que entiende la necesidad de un trabajo en conjunto de todas las facultades, cada una según sus prerrogativas.

Esto implica que los atributos del ser deducidos por la lógica parmenídea a partir de su necesidad quedan incólumes, sin alteración mayor. La razón por la cual esto sucede es que no sólo se reconoce el rigor y el valor de verdad de la argumentación eléata sino que se respeta lo que vendría a ser piedra angular de la caracterización del ser, esto es, su carácter necesario. Esto ocurre porque se admite la pertinencia de lo enunciado a partir de juzgar el modo como la facultad en cuestión, el pensar, se ha comportado según su prerrogativa.

De este modo, el ser sigue siendo el ser necesario de Parménides, aquel ingénito e imperecedero, completo, inmutable y compacto pero ahora incluye ese concepto algunos referentes que antes habrían resultado inadmisibles, entre ellos, todo el mundo perceptible. Esta fue la principal veta de trabajo del pluralismo: conciliar al ser parmenídeo con el mundo que la percepción nos hace manifiesto.

El reconocimiento de las limitaciones de nuestras facultades para el conocimiento obliga al pluralismo a pensar el proyecto del conocer como un proceso, esto es, como el trabajo conjunto y, a la vez independiente, de nuestros instrumentos. Afirmar que no existe una facultad que genera mayor confianza que otras para el conocimiento es lo mismo que decir que ninguna de ellas nos ofrece seguridad. Si consideramos las cosas desde la lógica parmenídea, la verdad no consiste en otra cosa que en la afirmación de la exclusión entre ser y devenir y esto significa que lo que es posee todos los atributos que se deducen de su necesidad y que, por supuesto, no existe ni nacimiento ni muerte pues lo que no tiene inicio tampoco puede tener fin, pero eso no significa que lo que se revela a nuestros sentidos carezca de verdad, lo único que significa es que su verdad corresponde a la naturaleza del instrumento por medio del cual el objeto se ha hecho patente.

Como se puede ver, el cuestionamiento a nuestras facultades es también la crítica a nuestra sensibilidad pero en este cuestionamiento todas las facultades se equiparan con esta y, de este modo, el carácter inapropiado y la limitación se convierten en característica común a todos nuestros instrumentos. Al hacerse esto se están creando las condiciones para homogeneizar el valor de verdad del conocimiento de las cosas según el modo en que éstas se hacen manifiestas a nuestros diferentes instrumentos. La distinción original entre facultades aptas para el conocimiento y facultades inapropiadas para ese fin comienza a tornarse ténue y esto porque la falencia de una de ellas sólo podría ser reconocida y, a la vez, desestimada si es que se identifica en ello una excepción y no una regla.

Sólo es posible abstenernos del uso de un instrumento si tenemos otro que es mejor para encargarse del mismo trabajo pero ya que cada instrumento es útil porque se nos presenta como un camino posible para conocer, entonces, la limitación es al mismo tiempo el reconocimiento de su eficiencia y de su ineficiencia, aptitud para hacer lo que le compete e insuficiencia para hacer algo más que lo que le corresponde. La limitación de la facultad es, de este modo, lo que nos permite ser conscientes de su diferencia y de la distancia que separa a cada una de ellas del saber.

Es decir, las limitaciones de una facultad se evidencian al dar cuenta del objeto que se hace manifiesto a través de otro medio y que, por esa razón, no se muestra por medio de ella del modo en que su naturaleza lo permite. De este modo, la homogeneidad que representan las facultades desde el punto de vista de su eficiencia para conocer se respeta pues lo que acontece en unas con sus objetos no acontece con otras del mismo modo pero, al mismo tiempo, aún es admisible que estos instrumentos muestren diferencias cualitativas de grado dependiendo de la naturaleza de sus objetos: el conocimiento de lo que es primero en el orden del ser, a saber, aquello descrito como ingénito e imperecedero, será un grado mayor que el

conocimiento de lo que es derivado de aquel y, por ello mismo, posterior en el orden del ser, esto es, el mundo que se nos manifiesta a través de nuestros sentidos⁸.

Como es posible reconocer, la oposición sigue vigente ya que "lo que es" sigue mostrando aquellos atributos que en Parménides hacían imposible el mundo físico y que, aún en las tesis pluralistas, seguirán haciendo patente su incompatibilidad con el ámbito diverso y en devenir de la *Physis*. Naturalmente, no es el camino de Parménides (aunque en sus líneas generales se parezca), el que la tradición pluralista va a seguir, porque de tomarlo, su recorrido los llevaría a la imposibilidad del mundo perceptible. Sin embargo, no hay que olvidar que el trabajo principal del pluralismo va a consistir en alcanzar la reconciliación del ser parmenídeo y el mundo de la experiencia que los sentidos atestiguan y que, por lo tanto, se está tratando de reconciliar lo que debe quedar comprendido como dos manifestaciones de lo mismo: una original y otra derivada y, lo que es más, esta reconciliación sólo se logrará si se integran las dos facultades más comprometidas, el pensar y la sensibilidad.

Parece lógico que estas tesis pluralistas se encaminen a convertirse en postulados que afirmen la relatividad de nuestro conocimiento y que, por tanto, fecunden y sirvan de base al escepticismo que aparecerá más adelante. Las premisas de esa argumentación ya están puestas en su lugar desde el momento en que se afirma la limitación que es característica común de cada una de nuestras facultades en relación a su finalidad, el conocer. Pero resulta más relevante para esta línea argumentativa el haber considerado el carácter limitado más que las falencias de nuestras facultades porque al sostener su limitación no se reconoce su completa y absoluta ineptitud sino sólo sus carencias para realizar lo que no le compete.

⁸ Si consideramos, como venimos diciendo, que todas nuestras facultades son igualmente limitadas para hacer frente al conocer, lo que estaremos afirmando es que cada una de ellas es distinta y su valor radica en su diferencia (como dice Empédocles, son diferentes vías). Ahora bien, afirmar que son diferentes nos lleva a sostener que su diferencia radica en la naturaleza de sus objetos o en la naturaleza del proceso que supone o en el mayor o menor rigor que alcanza. Cualquiera de las dos últimas posibilidades remite a la primera pues la naturaleza de la vía debe corresponder al tipo de objeto que se hace manifiesto a través de ella y el rigor que se puede alcanzar en su descripción es proporcional al mayor o menor grado de "realidad" que le compete. Así, las tres posibilidades quedarían reducidas a una que sería aquella que establece las diferencias entre las vías de conocimiento a partir de la diferencia cualitativa de sus objetos. Esto nos llevaría a tomar varias decisiones de las cuales la de mayor importancia sería aquella que sostenga dos tipos diferentes de "cosas", un tipo que corresponda a lo que legítimamente pueda recibir el nombre de "ser" y otro que corresponda a lo que sólo recibiría esa calificación de modo derivado, por proceder del primero.

Efectivamente, cuando se esperarí una actitud escéptica frente al conocimiento lo que se encuentra es, por un lado, un postulado que afirma el poco alcance de nuestros enunciados en relación al conocimiento y, por otro, un llamado a no desesperar sino más bien a reconocer el valor de cada una de esas facultades como vías o senderos para inteligir la esencia de las cosas según el modo en que se hacen presentes ante la naturaleza propia de cada instrumento.

En su intento de rescatar el mundo expuesto ante la percepción sin perder el rigor y la contundencia de la lógica del ser como discurso verdadero, el pluralismo se ve en la necesidad de quedarse a mitad de camino entre uno y otro. Rescatar el mundo perceptible representa revalorar el testimonio de los sentidos de algún modo: ya que no puede, sin más, afirmarse su verdad sin quitársela al discurso del pensar, se ven en la necesidad de poner a todas las facultades al mismo nivel haciendo hincapié en sus limitaciones. Con esto, se le restituyen a la facultad sensible sus fueros sin restárselos al pensar o a otras facultades y esto porque, como diría Empédocles, sólo se trata de inteligir las cosas a través del medio por el cual se hacen patentes. Es el germen del relativismo que, tarde o temprano, va a sacar todas las conclusiones que se deriven de estas premisas: ya no serán la génesis o el perecer los que se disuelvan, será la verdad como conocimiento imperturbable e inexpugnable.

Por otro lado, el mundo presente ante la percepción sólo podrá ser referido como una realidad derivada ya que la génesis y el perecer tanto como el devenir en general siguen y seguirán disueltos en la medida en que afirmarlos supone negar los atributos del ser y, por lo tanto, afirmar lo lógicamente imposible. Así que, si el mundo perceptible es recuperado será porque no entra en conflicto con la verdad lógica del ser y esto supone que esta recuperación no es otra cosa que la posibilidad de explicar lo que ahí sucede sin intentar demostrar lo que, a todas luces, es un supuesto indemostrable, a saber, la existencia de ese mundo.

Con esto, lo que obtenemos al final es que todos los esfuerzos del pluralismo van dirigidos a restituir al mundo de la experiencia su estatuto epistemológico más que su estatuto ontológico pues su suerte de antemano ya está echada: si "es" sólo puede ser una extensión de lo que existe en verdad, el ser, es decir, una derivación

de él. El destino de ese esfuerzo depende de lo que pueda afirmarse acerca de la sensibilidad con respecto a su lugar dentro del proceso de conocer y, especialmente, de lo que pueda decirse en relación a su alcance y sus limitaciones.

El pensamiento pluralista establece los límites dentro de los cuales se ha de desenvolver desde su primer enunciado: en un extremo, la lógica del ser de la filosofía eléata con la afirmación de los atributos que corresponde a lo que es y que son deducidos de su necesidad; en el otro extremo, el supuesto de la existencia del mundo que se ofrece a nuestra percepción y la necesidad de asignarle, o reconocerle, un estatuto epistemológico.

Lo que resta es todo, desde el rol que le corresponderá a la sensibilidad en el proceso de conocer, pasando por los recursos para explicar la naturaleza de nuestro presupuesto (cómo se hace patente y qué se hace patente) y por el modo en que se hará uso del ser parmenídeo en esa explicación, hasta las últimas conclusiones que de esas premisas se podrán extraer aunque no sean los pluralistas quienes las infieran o, al menos, no ellos con exclusividad.

§2 La Antiperístitasis: De la Ontología a la Epistemología

La reconciliación de la lógica del ser parmenídea y el mundo físico expuesto ante nuestros sentidos exigía de aquellos que habrían de intentarla una actitud que condujera su reflexión a tomar como punto de partida de sus argumentaciones las premisas sobre las que descansaba la propuesta eleata. Esto implicaba, naturalmente, que aquellos que habrían de asumir tal reto deberían considerar a Parménides y la tradición por él inaugurada como interlocutores de primer orden en su debate pero, sobre todo, esto representaba que sus propias líneas argumentativas no debían alejarse en demasía de las de aquella tradición⁹.

Esto no significa otra cosa que las respuestas que la tradición empirista elaboró deben ser entendidas, en su mayor parte, como desarrollos de las premisas de las de Elea, ya sea porque su reflexión les descubrió pequeños conductos por los cuales llegar a conclusiones de orden diferente o porque, a través de esos conductos, se pudo reconocer el mayor alcance y extensión de algunos conceptos determinantes para las deducciones más devastadoras de la argumentación eleata.

La lógica del ser había desterrado, por considerarlo imposible, todo aquello que era testimonio manifiesto de devenir y diversidad en el mundo físico: la generación (γίνομαι) y la corrupción (ὄλλομι), la alteración y la locomoción habían sucumbido ante el razonamiento que afirmaba la naturaleza necesaria (χρέος) del ser¹⁰. Esa misma necesidad, anclada en las características de un pensar que discierne, había demostrado la imposibilidad del no ser al reconocer su inexistencia como objeto del pensar y recluirla en los terrenos de la nada. Esta no admisión de la nada en los confines del pensar trajo como consecuencia excluir a este referente de la vía de la verdad y, por tanto, del discurso verdadero. Lo que se negó, en sentido estricto, fue algo mucho más trascendente que la aparentemente inocua "nada"; lo que se negó fue la existencia de todo aquello que presupusiera no ser y, en un momento en el que el

⁹ Jonathan Barnes: "Los Presocráticos". Ediciones Cátedra, Madrid, 1992 Pág. 373. "... el universo de Empédocles es, en cuanto a su globalidad, eleático: sus leyes, no cambian; sus grandiosos ciclos están establecidos para siempre..."

¹⁰ Jonathan Barnes: "Los Presocráticos". Pág. 372-373. "Parménides no objeta a la generación de la diversidad a partir de una unidad, sino a la generación sin más. No afirma concretamente que no pueda derivarse nada de una unidad, afirma en general que nada puede derivarse en absoluto... si Parménides está en lo cierto, no hay posibilidad de cambio, ni global, ni local. Los argumentos eleáticos que funcionan, funcionan en todos los terrenos."

ser se concebía como corpóreo, eso supuso afirmar la inexistencia de todo aquello en donde no hubiera ser, esto es, cuerpo. Lo que se desterró del ámbito físico fue el vacío y con él se fueron todas las demás cosas que quedaban implicadas dentro de ese concepto.

La piedra angular del sistema parmenídeo es, entonces, el concepto de “no ser” y su correlato en el mundo físico, la noción de vacío (κενός). La mayor o menor fortuna de los pensadores pluralistas para hacer frente a la restauración del status epistemológico del mundo físico depende del compromiso que asumieron con la caracterización parmenídea de este concepto.

Los primeros filósofos pluralistas prácticamente no perturbaron la paz del dogma eleata pues, tanto Empédocles como Anaxágoras, admitieron la inexistencia del vacío¹¹ y eso los llevó a construir modelos explicativos complejos para dar cuenta del movimiento sin tener que recurrir a un concepto tan esencial como aquél.

Sin embargo, uno de los aportes más significativos de esta tradición tuvo que ver con el esclarecimiento de ese concepto, esclarecimiento que permitió reconocer dos usos diferenciados del término no-ser: Empédocles se percató que era muy fácil equivocarse al caracterizar ese concepto pues el sentido común conducía a asignar el nombre de vacío al espacio sin ocupar pero era posible probar que ese espacio sin ocupar podía estar ocupado por un objeto invisible para nuestros sentidos.

Algunas pistas nos pueden poner sobre el camino que recorrió Empédocles para llegar a esa conclusión: quizá la más importante tenga que ver con un experimento realizado por él para graficar el fluir de la sangre y el aire en el proceso de la respiración¹². El experimento en cuestión tiene que ver con una clepsidra (un reloj de agua) al que se le intenta rellenar de agua tapando al mismo tiempo el orificio de

¹¹ El fragmento B13 de Empédocles es esclarecedor en grado sumo: “No hay nada en el Todo que sea vacío o lleno...”, a lo que habría que agregar, “Y, del todo, nada hay vacío...” del fragmento siguiente. Para Anaxágoras podría convenir el fragmento B17 (del cual parecer tener su ejemplar cada uno de los filósofos de esta tradición): “Los griegos no consideran rectamente ni el nacer ni el perecer. Pues ninguna cosa nace ni perece sino que, a partir de las cosas que existen, hay combinación y separación...”

¹² El pasaje que describe el experimento de Empédocles procede del *De Respiratione* 7, 473b9 de Aristóteles y corresponde al fragmento B100 del filósofo de Agrigento: “... Si la sangre fluida sale precipitadamente, el aire burbujeante se precipita dentro en furiosa oleada; cuando, en cambio, salta hacia arriba, el aire es aspirado de nuevo, como cuando una niña juega con una clepsidra de reluciente cobre. Cuando coloca la boca del tubo contra su bien formada mano y la sumerge en la masa fluida del agua brillante, no entra líquido alguno en la vasija, sino que la masa interior del aire, al presionar contra los numerosos agujeros, la retiene hasta que descubre la densa corriente, y cuando el aire cede, se introduce una masa igual de agua.”

salida del aire que se ubica en el lado opuesto de donde se intenta rellenarla y al que se intenta escurrir agua realizando la misma operación. Contrario a lo que el sentido común tendería a esperar, ninguno de los dos procesos se lograrán realizar con lo que la conclusión tenía que ser que "algo" obstruía el discurrir del agua en el recipiente "vacío" (κενός). La respuesta era, en ambos casos, que aquello que el sentido común afirmaba estar "vacío" en realidad estaba "lleno" (πλήρης) de algo, esto es, de aire¹³.

De este modo, hacían su aparición los conceptos de no-ser absoluto y no-ser relativo con el fin de evitar posibles malentendidos: el no-ser en sentido absoluto correspondía al no-ser parmenídeo, aquel que estaba desterrado del cambio y la generación, la pura nada, el completo vacío; el no-ser en sentido relativo correspondía a lo que el sentido común llamaba no-ser y que daba cuenta del espacio vacío no ocupado por un cuerpo pero, no obstante, lleno de un cuerpo invisible. Este sentido relativo del concepto de no-ser, no aludía, entonces, a una diferencia ontológica sino a una diferencia lógica. En realidad, lo que el experimento logró fue eliminar todo rastro empírico de un concepto lógico.

Como se debe suponer, este esclarecimiento del concepto de no-ser no condujo a admitir la existencia del vacío sino más bien a descubrir un pequeño conducto por el cual pudiera hacerse viable el mundo físico: la distinción entre un uso ontológico y un uso lógico del concepto introdujo la noción de diferencia como pieza determinante para entender ambos usos¹⁴.

Así como el no-ser relativo no suponía espacio vacío en sentido estricto sino solo diferencia, era posible que de la diferencia pudiera reconstruirse el mundo de la experiencia si es que se construía un sistema que admitiera la diversidad desde el principio y que, por ello, admitiera una forma del no-ser que no violentara Elea.

¹³ S. Sambursky: *"El Mundo Físico de los Griegos"*. Pág. 134. "La postulación de un vacío como prerequisite del movimiento de los átomos conduce a la postulación de la solidez absoluta del átomo mismo. Materia y vacío son absolutamente distintos entre sí..."

¹⁴ Jonathan Barnes: *"Los Presocráticos"*. Pág. 476. "Si hemos de tomar en serio la afirmación de que 'lo que no existe existe', tenemos que convertirla en algo más que una mera contradicción; y la única forma de hacerlo es postular dos sentidos diferentes de 'existir'.... Hay caballos, y los caballos son reales (existen, mientras los unicornios no existen, son ficticios, no reales); hay números, pero los números no son reales, no existen. Cuando 'existir' significa realidad, es un predicado, y la fórmula 'a existe' es correcta; cuando 'existir' significa 'haber', no es un predicado y 'a existe' no es correcto..."

El primer gran supuesto del sistema que se empezaba a levantar tenía que ser la admisión acrítica del testimonio a través del cual se nos mostraba el mundo físico como un referente diversificado y múltiple, esto es, admitir la verdad del testimonio de los sentidos¹⁵. Sin embargo, una cosa es asumir como supuesto algo y otra estar en condiciones de demostrar que el supuesto funciona y la mejor manera de lograr esto es convirtiendo nuestro presupuesto en pauta a partir de la cual decidir la suerte del material con el que podemos contar para nuestra construcción. Es decir, si el supuesto es el testimonio de los sentidos, cada decisión a tomar debe conducir a afirmar lo que se muestra patente a través de ese testimonio y a reforzar su validez¹⁶.

En el caso del pluralismo encontramos ambos aspectos expuestos en dos grupos de teorías con finalidades aparentemente diferentes pero que conducen al mismo fin: por un lado, la recuperación del mundo físico a partir de la pauta sensible exige a la razón construir un sistema que admita la diversidad de elementos primarios y la multiplicidad de combinaciones posibles de esos elementos primarios garantizando de esa manera la necesaria multiplicidad y diferencia del correlato físico del testimonio sensible¹⁷. Por otro lado, la validez del testimonio que nos sirve de base debe verse reforzada por un sistema explicativo que de cuenta de la misma diversidad que queda manifiesta en su correlato físico sólo que en este caso aplicada a una diversidad de vías de investigación que valide a todas a la vez, amparándose una vez más en su diferencia.¹⁸

La piedra angular que permita la construcción de ambos sistemas teóricos debe ser una teoría que tenga la virtud de conectar lo que ocurre en el mundo físico con lo

¹⁵ Benjamin Farrington: "*Ciencia y Filosofía en la Antigüedad*". Editorial Ariel, Barcelona, 1983. Pág. 61. "De este modo, introduciendo de nuevo multiplicidad y variedad en la naturaleza esencial del ser, [Empédocles] buscó justificar lógicamente el variado y cambiante mundo de la experiencia de los sentidos..."

¹⁶ Jonathan Barnes: "*Los Presocráticos*". Pág. 374. "... los neojónicos se vieron obligados a recuperar los sentidos y los instrumentos del descubrimiento y las señales que llevan a la verdad."

¹⁷ Benjamin Farrington: "*Ciencia y Filosofía en la Antigüedad*". Pág. 67. "La lógica exigía que existiera alguna substancia permanente como fundamento del mundo cambiante. El sentido común pedía que el sencillo testimonio de nuestros sentidos sobre la existencia de un variado y cambiante mundo no fuera sacrificado por las exigencias de la lógica... Los átomos, uniformes todos en substancia, estaban exentos de cambio; pero las combinaciones de átomos, que constituían el mundo visible y tangible, estaban siempre creándose y pereciendo."

¹⁸ En este caso quizá la mejor prueba para demostrar la necesidad de esta tendencia homogeneizadora de nuestras facultades cognoscitivas no sea otra que la proporcionada por el mismo Empédocles al afirmar la correspondencia entre las facultades y sus objetos.

que sucede en los procesos epistémicos. Esa teoría en el proyecto pluralista es doble: la teoría de las emanaciones y su correlato, la teoría de los poros.

La idea principal, como no podría ser de otra manera, es la afirmación que nos dice que existe una diversidad de elementos. Empédocles nos hablará de cuatro raíces (ρίζα) mientras Anaxágoras nos describirá infinitas cosas (χρήμα)¹⁹; cada una de ellas, raíces o cosas, será una copia fiel del ser parmenídeo que lo único que ha hecho es multiplicarse. La diversidad de estos elementos refleja la diversidad que se manifiesta ante nuestros sentidos como característica del mundo físico que se debe recuperar: lo importante no es el número de los elementos sino el hecho de que se afirme que entre ellos se pueden reconocer diferencias; la tendencia hacia el número infinito de elementos puede dar cuenta de la conciencia de que este modelo debe de adaptarse a su correlato empírico y, por lo tanto, las exigencias no sólo llaman la atención hacia la necesaria diversidad entre ellos sino también a su multiplicidad²⁰.

Sin embargo, la diversidad de elementos por más numerosos que sean éstos no garantizan nada en relación al mundo físico si no se combinan entre ellos pues la diversidad y multiplicidad que se quiere alcanzar no es la de los elementos primarios sino la del mundo empírico y éste exige que se lo considere derivado y compuesto desde ese mundo elemental. Por lo tanto, partiendo de la exigencia del mundo físico se hace necesario combinar y separar a aquellos elementos ya postulados y con ese

¹⁹ El término usado con recurrencia por Anaxágoras para aludir a sus elementos es "cosa" (χρήμα) en todos los fragmentos que de él nos han llegado: "Todas las cosas estaban juntas, infinitas tanto en cantidad como en pequeñez..." (fragmento B1). "Dada esta situación, se debe creer que hay muchas cosas y muy variadas en todas las que se han compuesto, y semillas (σπέρμα) de todas las cosas, poseedoras de variados aspectos, colores y aromas..." (fragmento B4). "Y dado que las partes de lo grande y lo pequeño son iguales en cantidad, así también deben estar todas las cosas en todo..." (fragmento B6)..Estos pasajes nos conducen a hacer dos precisiones: la primera, el término 'homeomería' no aparece en ningún fragmento y menos, como término que refiera a los elementos de Anaxágoras. Se trata de un término de acuñación aristotélica, construido o utilizado, presumiblemente, para hacer inteligible la propuesta del filósofo de Clazómena a su potencial auditorio pero que se presta a mal entendidos pues colisiona con la tesis de la pertenencia de todo a todo pues pondría en problemas la afirmación de que en una substancia hay elementos de todo tipo.

La segunda precisión tiene que ver con la utilización del término 'semilla' (σπέρμα) en relación a las partículas mínimas. Parece indicar aquel elemento que, en proporción, resultará ser el más numeroso en una mezcla y que, por tal razón, sería condicionante para explicar los atributos manifiestos de una substancia y la continuidad de estos en el tiempo a través de la generación.

²⁰ Abel Rey: "La Madurez del Pensamiento Científico en Grecia". Editorial Hispano-Americana, México, 1961. Pag. 68
"... desde el punto de vista lógico, [esta teoría] era irreprochable, ya que justificaba la infinita diversidad y el infinito devenir, sin dejar de mantener la eternidad y la inmutabilidad del ser, su invariabilidad... precisamente de aquella construcción debemos decir que duplicaba cada cosa para tenerla en cuenta, dando así tantos elementos explicativos como cosas a explicar..."

fin cada uno de esos sistemas hace una concesión de carácter trascendental: la única forma en que las raíces empedóclicas o las cosas de Anaxágoras se combinen es si ellas mismas son compuestos, es decir, si pueden contener partículas mínimas de ellas mismas constituyéndolas: θραύσματα, será el nombre que reciban²¹.

Esta afirmación es suficiente para reconocer la aplicación de la pauta sensible dentro del sistema pues ha llegado al extremo de representar sus elementos primarios como compuestos, haciendo de esta manera de sus sistemas un modelo casi idéntico al del mundo físico: en aquél podemos encontrar objetos físicos que se describen como compuestos por tener a las raíces o cosas como sus elementos, pero este mundo elemental de raíces y cosas es un reflejo casi exacto de aquél pues cada uno de estos elementos a su vez está compuesto de sus partículas mínimas.

La existencia de partículas mínimas en las que puede ser descompuesto cada uno de esos elementos es la condición que hace posible la combinación y la separación de aquellos y, en última instancia, explica la diversidad del mundo físico. El proceso de combinación y separación era explicado, entonces, mediante un proceso en el que cada partícula elemental penetraba en otra partícula mientras otra lo hacía en ella. A este proceso Empédocles lo denominó "antiperístasis"²².

No obstante, una cosa es explicar cómo se produce el proceso y otra muy diferente qué lo genera y es así como nos encontramos con la primera diferenciación entre "materia" y "fuerza" como consecuencia de haber asignado a principios externos a la materia la explicación de su comportamiento²³. Empédocles nos habla

²¹ W. K. C. Guthrie: "Historia de la Filosofía Griega". Tomo II. Editorial Gredos, Madrid, 1993. Pág. 163. "... con base a esta teoría [la teoría de la interpenetración de los elementos], los elementos tienen que estar constituidos de partes que nunca se dividan más allá de cierto punto [partículas mínimas: θραύσματα o, cuerpos más pequeños: ὄγκοι], puesto que, en otro caso, podría acoplarse en algo más y no sería posible hablar de una 'asimetría' de poros..."

²² W. K. C. Guthrie: "Historia de la Filosofía Griega". Tomo II. Pág. 159. "Aunque Empédocles aceptó la negación eleata del espacio vacío, no admitió como consecuencia necesaria que el movimiento local fuera imposible. Dadas cuatro sustancias en lugar de una, cada una de ellas podría ocupar los lugares de las otras, deslizándose las últimas, como en una serie de objetos en movimiento, para ocupar el lugar de las primeras... sin necesidad de espacio vacío para moverse entre ellas..."

²³ S. Sambursky: "El Mundo Físico de los Griegos". Alianza Editorial, Madrid, 1990. Pág. 37. "Debemos a Empédocles un añadido teórico vital para los cimientos de la ciencia, el concepto de que todos los fenómenos dependen de fuerzas universales que actúan en el cosmos... Fue el primero que distinguió la materia de la fuerza (su definición de fuerza como un elemento material de naturaleza activa; en contraste con la materia por ella activada)...". Esta distinción es más limitada de lo que podríamos suponer y corresponde al tránsito de una concepción animista de la Naturaleza (que tendía a explicar todos los fenómenos con un sesgo biológico) a una concepción mecánica de la misma. La revolución provocada tiene que ver con haber desplazado el énfasis de la explicación del movimiento hacia fuera de aquel que se

de dos principios, el Amor (Φιλότης) y la Discordia (Νεῖκος) como fuerzas mecánicas que gobiernan la mezcla y la separación de los elementos mientras Anaxágoras introdujo a la Inteligencia (Νοῦς) como principio rector del primer movimiento de rotación que sería determinante para que, posteriormente, los procesos arriba descritos se provoquen mecánicamente²⁴.

Afirmar que el movimiento en el mundo físico era consecuencia de la interpenetración de partículas mínimas de materia en los elementos permitía explicar la generación y la destrucción como reunión o separación de estas partículas; es más, resultaba una propuesta brillante si consideramos que esa interpenetración en la que cada partícula cedía su lugar al mismo tiempo que otra partícula lo ocupaba no requería un intervalo entre los cuerpos que se mueven, es decir, no requería espacio vacío²⁵, con lo que se validaba el dogma eleata de la inexistencia del vacío a la vez que se recurría al nuevo contenido semántico del término "no-ser" que se afirmaba en la diferencia. No obstante, lo que sí se mostraba imprescindible era sostener dos hipótesis: la primera debía afirmar que toda cosa existente es fuente de innumerables emanaciones que brotan y fluyen de ella; la segunda debía sostener que toda cosa existente tiene la posibilidad de recibir las emanaciones que llegan proyectadas por los demás a través de poros o conductos a través de los cuales esas emanaciones fluyen con mayor o menor facilidad²⁶.

mueve. La explicación de los procesos que vemos ocurrir en la Naturaleza no se encuentra en ella misma sino en la presencia de fuerzas que operan en aquella bajo la forma de ley.

²⁴ En realidad, la creación del cosmos y su desaparición se manifiestan como un proceso doble y revertiente sólo en el caso del pensamiento de Empédocles donde la cosmogonía resulta ser cíclica al alternar instancias de dominio del Amor y la Discordia. Para Anaxágoras, no sería así. Se trataría de un proceso lineal en el que la Inteligencia lo ordenaría todo desde un principio y le daría el primer impulso dejando el resto de lo que suceda en control de causas mecánicas (el torbellino y su movimiento rotatorio) hasta su posterior y definitiva disolución.

²⁵ La representación más didáctica para la antiperístasis es la de una secuencia de objetos alineados que se van alternando consecutivamente en el orden y posición dentro de esa secuencia. Así, el primer y último objeto de la misma se hallan contiguos de tal manera que el último pase a ser primero y, como consecuencia, el primero pase a ser segundo y así sucesivamente. Una representación con estas características excluye el concepto de vacío como lo "no lleno" pues no habría instante en que un objeto no ocupe su lugar en la secuencia.

²⁶ Abel Rey: *"La Madurez del Pensamiento Científico en Grecia"*. Pág. 80. "Aunque el universo está lleno (y esta es una dificultad), las formas creadas en ese lleno están constituidas por mezclas de elementos que dejan en la estructura de tales formas hendiduras, fisuras, poros. A través de ellas corren las mezclas demasiado sutiles para ser retenidas por ellas y que se escapan. Por otra parte, estas aberturas no pueden dejar penetrar mezclas demasiado burdas. En cierta manera, por la estructura de las formas se realiza un tamizado de las mezclas; aunque únicamente las mezclas casi anaálogas y de la misma naturaleza que la de la forma considerada pueden permanecer allí. Lo semejante no es, hablando propiamente, atraído por lo semejante, sino únicamente susceptible de ser mecánicamente retenido por lo semejante..."

La "antiperístasis", entonces, se diversifica en dos teorías que la sostienen: la teoría de los poros (πόροι) y la teoría de la emanación (ἀπόρροια). No resulta difícil identificar la génesis que condujo a que estas teorías, construidas para explicar el movimiento dentro del mundo físico, terminaran siendo la piedra angular para explicar el fenómeno de la percepción sensible y, posteriormente, de todo el proceso de conocimiento.

Lo primero que distrajo la atención de Empédocles fue buscar una explicación que a la vez diera cuenta de la necesidad de lo compuesto y de la necesidad de lo que no había logrado alcanzar ese estadio²⁷. La respuesta llegó de modo inmediato y directo. Las cosas existentes poseían poros y de ellas emanaban efluvios pero no todo poro estaba en condiciones de recibir toda emanación ni todo efluvio en condiciones de penetrar en cualquier poro. De esta manera, la proporcionalidad entre los poros y las emanaciones dio motivos más que suficientes para afirmar "lo dulce cogió lo dulce, lo amargo se lanzó sobre lo amargo, lo agrio fue hacia lo agrio, y lo cálido se colocó sobre lo cálido" (B90).

No obstante, la proporcionalidad entre poros y efluvios traía un problema grave ya que lo que habría de constituirse tendría que ser necesariamente homogéneo y las sustancias del mundo físico difícilmente lo eran²⁸. Planteadas las cosas así, se hizo necesario afirmar que un cuerpo, en tanto compuesto, debía ser un conglomerado de las cuatro raíces y, por lo tanto, contener, diferentes tipos de poros y emanar distintos tipos de efluvios. El resultado no pudo ser mejor pues no sólo se admitió la diversidad sustancial de las cosas del mundo físico sino que se encontró una explicación a la diversidad de testimonios que procedían de nuestras facultades

²⁷ Empédocles no sólo describió la composición del mundo físico tal y como se mostraba en ese momento sino que, en grandes pasajes de su poema "Sobre la Naturaleza" hizo referencia a la posibilidad de otros mundos en los que la composición fuera diferente y, dedicó un espacio importante de su obra a reseñar las monstruosidades que habrían resultado de las primeras combinaciones o los primeros instantes del proceso de combinación de los elementos. Es más, en el reconocimiento de la asimetría entre conductos y emanaciones dejó entrever la posibilidad de que algunas de esas partículas se mantuvieran al margen de las demás y aisladas, sin llegar a alcanzar el estadio de compuestos.

²⁸ Si la afirmación "lo semejante atrae a lo semejante" no sólo es cierta sino determinante para la combinación de los elementos y sus partículas mínimas entonces, el mundo físico debería estar caracterizado por las cuatro masas que corresponderían a las raíces. Si suponemos que ese es el resultado de la acción del principio motriz del Amor dentro del sistema mecánico empedócleo entonces, el cosmos debe suponer la mezcla de partículas de diferentes raíces o, al menos, la posibilidad de que estas partículas se junten entre ellas sin mezclarse: condición de posibilidad no sólo de la diversidad del mundo físico sino de la diversidad que supone cada compuesto con estructuras porosas diferenciadas que admiten determinados tipos de emanaciones mientras que otros no.

sensibles: los poros de una facultad son diferentes, más anchos o más estrechos, que los de otra facultad. Esto favorece la penetración de algunos efluvios en poros determinados y lo dificulta en otros. Las palabras de Empédocles adquieren su más completo sentido al afirmar que de ninguno de nuestros órganos alejemos nuestra confianza sino "intelige cada cosa por el medio en que se haga patente" (B3, 12-13)

La pertinencia de este enunciado se reconoce en ser una extensión directa de lo que se venía afirmando, es decir, es una conclusión válida si tomamos como premisas las teorías de la emanación y de los poros y su correlato inteligible, la necesaria proporcionalidad y correspondencia entre unos y otros. No obstante, la mayor virtud de este enunciado debe reconocerse en sus implicaciones dentro de la epistemología pues es sobre la base de este reconocimiento que se termina por recuperar, al menos provisionalmente, el valor del testimonio de los sentidos como vía de investigación plausible.

Efectivamente, la necesidad de construir un modelo explicativo del mundo físico que permitiera dar razón de su diversidad y multiplicidad se ve limitada por tener que alinearse teóricamente con Elea en afirmar la inexistencia del no-ser absoluto, pero es justamente el esclarecimiento logrado sobre el contenido semántico de este concepto el que permite que la argumentación tienda hacia lo epistémico y abandone lo ontológico y esto porque, producto de vaciar de contenido empírico la noción de no-ser se ha llegado a reconocer que la variable que permite ese esclarecimiento tiene que ver con la admisión de un doble nivel de diferenciación que no había llegado a ser considerado: el no-ser no sólo es ontológicamente diferente del ser sino que también lo es lógicamente. Estos dos sentidos del no-ser permiten la presencia de un no-ser relativo junto al no-ser absoluto, el parmenídeo, que se caracteriza por ser lógica más no ontológicamente diferente: es, pero no es lo mismo que aquello de lo que se muestra diferente (como el aire dentro de la clepsidra).

La afirmación de la inexistencia del no-ser absoluto obligó a introducir al no-ser relativo dentro del sistema, como diferencia exclusivamente lógica, sosteniendo que existía una diversidad de elementos primarios que constituían la totalidad de las cosas. La imperiosa combinación de estos condujo a considerar a cada uno de estos

elementos como un compuesto y, por lo tanto, a hablar de partículas mínimas y de ahí a la proporcionalidad y correspondencia entre las partículas que emanaban y los poros que las recibían sólo hay un paso. Detrás del concepto de poros se esconde ese nuevo contenido semántico del concepto de no-ser que nos hace pensar en una diferencia lógica más no ontológica pues, como dice Empédocles, no hay instante en que un poro esté vacío y, por lo tanto, sea ontológicamente diferente a todo lo demás.

Es ese nuevo contenido semántico del concepto de no-ser el que conduce a la reflexión de lo ontológico a lo epistémico porque es sobre la base de una diferencia de carácter lógico y no ontológico que puede recuperarse el valor de verdad del testimonio de los sentidos a la vez que permitirse reconocer el carácter limitado de toda facultad que intervenga en el proceso de conocer.

Lo curioso de esto es que, en el esfuerzo por explicar el mundo físico a través de las interacciones dentro de un mundo elemental, no sólo el mundo físico adquiere el estatuto de una realidad derivada sino que, nuestras propias facultades siguen ese mismo camino y esto porque las emanaciones que se producen a nivel elemental tienen su manifestación en el mundo físico pero estas manifestaciones no son otra cosa que el resultado derivado de las emanaciones en cuestión, es decir, nuestra aprehensión de la realidad tiene que ser aprehensión de la realidad derivada porque la realidad elemental no es aprehensible a través de nuestras facultades, es sólo deducible a partir de sus manifestaciones²⁹.

Así, el mundo físico, objeto de nuestra aprehensión se ajusta de modo adecuado a nuestras facultades porque la correspondencia alcanzada se está dando a un mismo nivel: no estamos aprehendiendo el mundo elemental ni sus características porque nuestros instrumentos pertenecen al mundo físico y no al mundo elemental³⁰. En este momento, la tesis pluralista según la cual debe existir correspondencia entre poros y emanaciones muestra todo su sentido pues, esa correspondencia no sólo se da al nivel

²⁹ S. Sambursky: "El Mundo Físico de los Griegos". Pág. 154. "Cualquier cambio en una de las unidades constituyentes da lugar a otro, cualquier alteración en tan solo uno de los elementos produce todo un cambio en la cualidad característica del conjunto."

³⁰ Benjamin Farrington: "Ciencia y Filosofía en la Antigüedad". Pág. 68. "Los átomos, todos de la misma substancia, diferían unos de otros en tamaño, forma y ubicación. Todas las demás diferencias en las cosas perceptibles eran meramente el efecto sobre nuestros sentidos de átomos de diferentes formas y tamaños, agrupados de diferentes maneras. Así pues, el mundo sensible no era absolutamente primario, en el sentido que los átomos y el vacío lo eran, pero tampoco era una ilusión."

elemental sino también al nivel de los compuestos y, por lo tanto, no existe la menor posibilidad de que algo no sea proporcional a otra cosa: si existe una emanación debe de existir el poro correspondiente.

Las conclusiones de esta teoría para el asunto del saber son dramáticas pues no sólo se está afirmando con esto que a cada facultad le corresponde su propio objeto y, por lo tanto, que el mejor juez para determinar el valor de verdad de un objeto es la facultad a través de la cual ese objeto ha llegado a ser aprehendido, sino que, desde el punto de vista del conocimiento de lo real, todas y cada una de nuestras facultades están al mismo nivel pues tienen que vérselas con objetos derivados de la realidad elemental y, considerando esto, el acceso al conocimiento verdadero no es único sino que es múltiple pues todas y cada una de nuestras facultades cognoscitivas están en la obligación de encontrar en los datos que obtienen aquello que es lo real, a saber, lo que ha producido esa manifestación derivada con la que están trabajando.

He aquí el germen de la distinción entre cualidades reales ($\epsilon\tau\epsilon\acute{o}\varsigma$) y cualidades por convención ($\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$), distinción que será trabajada con más detalle en el próximo párrafo.

§3 Cualidades Reales (ἑτερός) y Cualidades por Convención (νόμος)

El enunciado en el que concuerdan de modo inmediato las propuestas de Empédocles y de Demócrito es aquél que afirma que lo semejante conoce lo semejante. Este enunciado de carácter epistemológico, por establecer las condiciones que hacen posible la aprehensión de la realidad, es, en el fondo, un enunciado que nos muestra la necesaria homogeneidad entre el sujeto percipiente y el cuerpo físico percibido desde el punto de vista de aquello que los constituye. Si la aprehensión de la realidad es posible sólo lo es porque el que la aprehende y aquello que se aprehende son iguales o están compuesto de lo mismo³¹. La epistemología se salva desde la ontología, lo que puede hacernos suponer cuál es el orden entre las prioridades que establece la reflexión.

Si el conocimiento de la realidad es posible entonces la realidad como un todo (incluyendo aquél que la aprehende como aquéllo que aprehende) está constituida de la misma forma, pero, si existe un grado de homogeneidad completo todo no es más que una misma cosa o toda aprehensión de la realidad es conocimiento y la consecuencia de esto

multiplicidad es una propiedad del mundo

³¹ El lugar estratégico de este pensamiento en la obra del período que analizamos aparece reseñado en la obra de Abel Rey, *La Madurez del Pensamiento Científico en Grecia*, cuando escribe "... la afinidad de lo semejante para lo semejante está sobresalientemente explicada por Empédocles de una manera mecánica: es la famosa teoría de los poros, preludio, como la de las semillas de Anaxágoras, de la concepción atomista, que es uno de los desemboques de todo aquel impulso de pensamiento", pag. 80.. Asimismo, W. K. C. Guthrie en *Historia de la Filosofía Griega*, Tomo II, saca una conclusión lógica de la utilización de este concepto al afirmar que "... Existe en la naturaleza una jerarquía claramente definida, pero se trata tan sólo de una cuestión de grado: ningún proceso radicalmente nuevo aparece implicado en ninguna fase.", pag. 243. La idea de la homogeneidad de la naturaleza está expuesta en estas frases como colofón de la sentencia que afirma la condición de semejanza no sólo para el conocimiento sino para la ocurrencia de los procesos físicos en tanto tal.

La multiplicidad es una propiedad del mundo físico y el error en la aprehensión de la realidad no sólo es posible sino que es real, sucede. Si esa multiplicidad se asume como un dato irrenunciable de la investigación y se acepta la realidad de la opinión al lado del conocimiento como la posibilidad del error al lado del acierto entonces la homogeneidad de la naturaleza debe ser reinterpretada. Lo primero tendría que ser la admisión de que aquello que constituye la realidad es lo mismo y no lo mismo: es lo mismo si consideramos su carácter elemental y es lo mismo si consideramos su naturaleza esencial que le permite ser elemento de otro; no es lo mismo si consideramos la diversidad de elementos que deben estar presentes en un cuerpo físico para explicar la multiplicidad de sus cambios posibles y su propia diferencia del resto.³²

Así, cada objeto del mundo físico es un compuesto y lo que lo compone es una diversidad de elementos. El hecho de que todo lo físico sea compuesto permite su homogeneidad pero el hecho de que su composición guarde proporciones diferentes entre sus elementos los hace diversos y, bajo esta perspectiva, heterogéneos. Será el predominio de uno de esos elementos en el compuesto durante un tiempo determinado lo que haga que el cuerpo en cuestión sea ese y no otro.³³ Saber lo que el cuerpo físico es implicará conocer la proporcionalidad en la que se presentan sus elementos y la natural y necesaria preeminencia de uno de ellos sobre los demás, todo esto durante el tiempo que se presenta con esa configuración.

La aprehensión del cuerpo físico supondrá la captación, a través de nuestras facultades, de la información que dicho cuerpo nos puede proporcionar, lo que supone que todo cuerpo físico nos envía información constante y permanente de lo que es.

³² El fragmento 63 de Demócrito parece apuntar en la dirección indicada cuando afirma Aristóteles en *De la generación y corrupción*, I 7 323b, "...Dice [hablando de Demócrito], en efecto, que una y la misma son lo que actúa y lo que recibe una acción, pues las cosas distintas y que difieren entre sí no pueden recibir la acción unas de otras. Por el contrario, si ejercen acción recíproca aún siendo diferentes, eso es posible no en tanto son diferentes sino en tanto hay en ellas algo idéntico." A lo que habría que agregar lo que afirma Alejandro de Afrodisia en *De Mixtione 2*, cuando explica el modo como se produce la mezcla de los elementos en Demócrito, frag. 64; sostiene que "... se produce por yuxtaposición de cuerpos, porque las <sustancias> mezcladas están divididas en pequeñas partes y producen la mezcla por la posición recíproca <de las pequeñas partes>..."

³³ Lo enunciado en los fragmentos 63 y 64 de Demócrito, reseñados en la nota anterior, es aprovechado por W. K. C. Guthrie para sostener en su *Historia*, que "...todo objeto sensible contiene átomos de muchas formas diferentes, pero adopta su carácter de los que predominen.", pag. 446.

Este bombardeo de información por parte del cuerpo físico se entiende como una extensión de la afirmación de que lo semejante conoce lo semejante.

Si, como mencionábamos líneas atrás, la prioridad de la reflexión es el aspecto epistemológico para lo cual lo ontológico debe ser acomodado a ese fin, por detrás del enunciado "lo semejante conoce lo semejante" debe haber un enunciado que haga referencia al aspecto ontológico de aquél. Ese enunciado que transforma la fórmula 'conoce' por la fórmula 'es atraído' no es otro que la pareja de teorías empedóclicas que suelen ser llamadas teoría de los poros y teoría de las emanaciones.

La composición de un cuerpo físico suponía la agregación de partículas (o la disgregación) por obra de los principios mecánicos del Amor y Odio, en Empédocles. El mundo físico ocurre en un momento intermedio dentro de estos procesos en el que los cuerpos físicos sufren los embates de un mecanismo que lo obliga a agruparse bajo la forma de una mezcla indistinta o a agruparse con aquellos elementos que son de su misma especie. Sea cual sea el caso, el proceso en cuestión sólo se podrá realizar si los elementos tienen libertad de movimiento y, a su vez, facultad de penetrarse mutuamente.

Tenemos que entender que el proceso en el que nos encontramos, con un mundo físico en colapso permanente según la descripción empedóclica (hacia cualquiera de los dos extremos a los que se dirige), exige la interpenetración de sus elementos (o porque se están mezclando según 'afinidad' o porque lo están haciendo de modo indistinto -aunque esta segunda opción presupone la ocurrencia anterior de la primera). Sea cual sea el momento hacia el cual se esté dirigiendo el mundo físico (prevalencia del Amor o del Odio), el proceso sigue la lógica de la necesidad y esta impele a cada elemento a agruparse con aquél que le es semejante. Si esto es lo que ocurre a nivel ontológico, desde el punto de vista epistemológico sucede algo similar.

Habíamos mencionado, poco antes de esta necesaria digresión, que los objetos del mundo físico nos bombardeaban de información sobre lo que son. Ahora estamos en condiciones de afirmar que ese bombardeo no es otra cosa que las partículas elementales de esos cuerpos físicos que son expulsadas hacia fuera, hacia donde nos encontramos nosotros, y que, por supuesto, son aprehendidas por aquellos a quienes

se dirigen a través de conductos conformados por elementos de la misma naturaleza que lo que hacen no es atraerlos sino más bien retenerlos, mientras que en las demás partes del compuesto o rebotan o ingresan sólo que asumiendo una cualidad diferente.³⁴ Aquí, Empédocles vuelve a reencontrarse con Demócrito pues ambos admiten la ocurrencia de esa expulsión de efluvios procedentes de cada cosa y la retención de éstos en las partes de los cuerpos físicos que se los permiten.

Considerando esta descripción, una corriente de partículas elementales expulsadas por un cuerpo físico puede ser retenida por más de una parte del cuerpo con el cual se encuentra pero su afección no será en cada parte la misma, con lo cual, esa corriente adquirirá 'propiedades' o 'cualidades' distintas al entrar en contacto con diferentes 'receptores'. Se podría alegar que no es posible que un 'efluvio' sea retenido más que por aquél 'poro' que comparte su misma naturaleza y, por lo tanto, que no puede afectar más que a un solo tipo de receptor o 'poro', a lo que se podría responder que afirmar la correspondencia necesaria entre 'efluvio' y 'poro' no implica decir que ese receptor es único sino que podría ser múltiple, basta con que tenga la facultad de retenerlo (lo cual supone que esté presente el elemento requerido aunque no siempre en la misma proporción -aunque siempre de modo predominante- con los demás elementos que componen la parte del compuesto físico a la que se alude). Esto permitiría no sólo explicar muchos fenómenos al admitir que una misma corriente de efluvios puede ser 'aprehendida' de modos diversos por las diferentes facultades sensibles con las que entra en contacto en un cuerpo físico, sino también permitiría entender la diversidad de impresiones que una misma facultad sensible recibe: diversidad no sólo cuantitativa sino sobre todo cualitativa. Como se puede reconocer,

³⁴ La teoría de los poros y de las emanaciones son de procedencia empedóclea, pero su singularidad se manifiesta en el hecho que sirvieron como marco teórico para explicar fenómenos físicos y epistemológicos al resto de la tradición empirista y fueron utilizados por los mismos sofistas y hasta por Sócrates en algún diálogo platónico. La relevancia de estas teorías, así, trasciende los límites de quien las creó. Una explicación bastante completa del proceso al cual aludimos a través de esas teorías, desde una perspectiva empedóclea, procede de *La Madurez del Pensamiento.*, de Abel Rey quien afirma que "... Aunque el universo esté lleno (y ésta es una dificultad), las formas creadas en ese lleno están constituidas por mezclas de elementos que dejan en la estructura de tales formas hendiduras, fisuras poros. A través de ellas corren las mezclas demasiado sutiles para ser retenidos por ellas y que se escapan. Por otra parte, estas aberturas no pueden dejar penetrar mezclas demasiado burdas. En cierta manera, por la estructura de las formas se realiza un tamizado de las mezclas; aunque únicamente las mezclas casi análogas y de la misma naturaleza que la de la forma considerada pueden permanecer allí. Lo semejante no es, hablando propiamente, atraído por lo semejante, sino únicamente susceptible de ser mecánicamente retenido por lo semejante.", pag. 80. En adelante, entendemos el proceso que estamos describiendo bajo la forma de retención y no atracción.

la afirmación de Aristóteles y el resto de los comentaristas al pensamiento de esta tradición que sostienen que todo fenómeno de aprehensión de la realidad lo reducían a una forma de contacto y que, por lo tanto, el sentido por excelencia era el tacto, corresponde a la verdad.³⁵

En este momento se puede apreciar que la cualificación que hacemos de los cuerpos físicos tiene su origen en ellos (para mayor precisión, en sus partículas elementales) pero la cualidad que les reconocemos no deja de ser una atribución que hacemos luego de habernos 'dejado' impactar por su ocurrencia. Si a esto le agregamos que es la misma corriente de 'efluvios' la que se cualifica de forma distinta por haber entrado en 'contacto' con poros en los que la proporción entre lo que los compone no siempre es la misma aunque siempre existe una predominancia del elemento correspondiente, resulta que la atribución de cualidad a un objeto está más de nuestro lado que del suyo. No se trata, como se hubiera podido presuponer, que el cuerpo físico mande efluvios diferenciados para cada receptor (lo que no implica que no pueda emitir efluvios diferentes) sino que es la misma corriente de emanaciones la que se interpreta como color en la visión, como sonido en la audición o como sabor en el gusto. Lo único que se requiere es que en la corriente de efluvios estén presentes las partículas elementales que puedan ser retenidas por cada una de las facultades correspondientes y que deben de ser diferentes por la simple razón de que cada una de nuestras facultades reconoce una propiedad diferente en el cuerpo que ha actuado sobre ella.

La diferencia de cualidad identificada a través de una facultad en el cuerpo físico tiene que ver con aquél que ha recibido la información que procedía de aquél más que con el cuerpo físico como tal. Como decíamos una líneas atrás, la corriente de

³⁵ La formulación aristotélica más completa acerca de la reducción de todo proceso cognoscitivo a una variante del sentido del tacto en el pensamiento empirista griego se encuentra en su *De la Sensación* 4, 442a, en ese pasaje dice que "... Cuando hablan de la sensación, Demócrito y la mayoría de los naturalistas sostienen algo totalmente absurdo: dicen que todos los objetos sensibles son tangibles. Si fuese así, es evidente también que cada una de las otras sensaciones sería una especie de tacto." G. S. Kirk y J. E. Raven en *Los Filósofos Presocráticos*, Ed. Gredos, 1979, resume diciendo que "... de la doctrina atomista de que todas las cosas se componen de átomos y de vacío se sigue necesariamente la consecuencia de que toda sensación debe explicarse bajo la forma de contacto o tacto. Puesto que el alma consta de átomos esféricos desparramados a lo largo del cuerpo y a la mente se la considera probablemente como una concentración de átomos-alma, el proceso de pensamiento es análogo al de la sensación.", pag. 587. Además, W. K. C. Guthrie en *Historia*, Tomo II, agrega que esta tendencia a reducir la sensación a contacto era "... una consecuencia inevitable del materialismo de las teorías primitivas de la sensación, Demócrito lo hizo de un modo más explícito.", pag 252.

efluvios tiene que contener las partículas elementales que componen al cuerpo físico y como tal, lo que emana de él es retenido por el receptor (en este caso, una facultad o un simple cuerpo físico como aquél que emite la información) bajo el principio 'lo semejante es atraído -o retenido- por lo semejante': las cualidades por convención de Demócrito empiezan a hacer su aparición.

Esta corriente de efluvios que emana de los objetos del mundo físico contiene una diversidad de partículas elementales que se dirigen hacia aquél o aquéllos cuerpos que han de cumplir con las condiciones para recibirlos. El contacto entre el efluviio y el receptor se produce en todos los casos pero de la corriente sólo quedan retenidos en el receptor aquéllos que por su naturaleza son similares a lo que constituye lo que lo está recibiendo. Tanto los efluvios como los poros están constituidos de lo mismo, a saber, de las partículas elementales; esto es lo que permite el contacto entre el emisor y el receptor y la posterior retención de la parte de la corriente que se asemeja a lo que la recibe.

El valor de una descripción como la anterior es que logra explicar de un modo bastante completo el fenómeno de la percepción y con él, el proceso de conocimiento y esto porque nos permite entender lo que sucede cuando dos personas aprehenden de modo distinto un mismo cuerpo físico a pesar de estar utilizando la misma facultad o cuando la misma persona es capaz de reconocer la diferencia entre sus propias percepciones del mismo referente. Lo que está sucediendo en ambos casos es que la corriente de efluvios puede variar de un sujeto a otro e incluso de un momento a otro al dirigirse al mismo sujeto y, si esto sucede, la configuración elemental de cada cuerpo físico receptor -y naturalmente de sus facultades- no sólo es diferente sino que se diferencia de un momento a otro. Así, el hecho de que dos individuos perciban un mismo cuerpo físico de modo diferente se puede explicar o por la diferencia de la corriente de efluvios que el objeto expulsa o por la diferencia en la composición de la facultad de cada sujeto.³⁶

³⁶ Alejandro de Afrodísia en *De Sensatione*, 24, afirma que "Demócrito dice que ver es percibir reflejos provenientes de los objetos vistos. Este reflejo es la forma que aparece en la pupila, al igual que en otros cuerpos diáfanos que conservan reflejos en sí mismos. Y él, -y, antes que él, Leucipo, y, después, los seguidores de Epicuro- sostienen que ciertas imágenes fluyen de los cuerpos y que tienen forma similar a los cuerpos de los cuales fluyen (es decir, a los objetos visibles) penetran en los ojos de quienes ven, y así se produce la visión." Además W. K. C. Guthrie

Al margen de esto, lo más relevante de la descripción es que la sensación se origina en la emanación de una corriente de partículas elementales que proceden de las cosas del mundo físico en un proceso continuo y sin pausa pero lo que produce lo sensible (el color de la imagen como la imagen misma; la intensidad del sonido como el propio sonido), es el contacto de esa corriente con una estructura que implica un entramado de partículas elementales en una configuración particular que privilegia una de esas partículas en su composición sin excluir al resto (incluyéndolas en una proporción menor).

Lo sensible, como contenido de la sensación y como propiedad de los cuerpos físicos, (esto es, como cualidad o propiedad de los objetos), se produce como consecuencia del contacto entre el emisor (la corriente de partículas que emana de la cosa) y el receptor (el entramado o la facultad capacitada para retener la parte de esa corriente que tenga su misma naturaleza). Si el receptor se diversifica según la mayor o menor presencia de su elemento constituyente preeminente entonces cada receptor retiene a su corriente de efluvios de modo distinto: las cualidades que aprehendemos de los objetos dependen más de nosotros que de ellos no porque no emanen de ellos sino porque recibirlas y retenerlas es algo que depende de aquél que aprehende y no de lo que se está aprehendiendo.

A esto aún hay que agregarle dos elementos más: el primero, que el contacto entre lo que emana del emisor (la corriente de efluvios) y el receptor (aquél que aprehende la realidad) no es un contacto directo sino que viene mediado por un tercer elemento que, al estar entre ambos, también interviene en el proceso participando en su mayor deformación. Este elemento intermedio es el aire a través del cual el efluvio llega al receptor. Como resulta natural, el aire como mediación, es también un objeto del mundo físico y como tal compuesto de partículas elementales que han de interactuar de modo necesario con la corriente de efluvios de uno de estos tres modos: pasando a través de él, incluyéndolo en la corriente misma y

en *Historia*, pág. 253, afirma: "Si obtenemos el conocimiento del mundo en que vivimos es porque él y nosotros estamos compuestos de los mismos elementos, y allí donde estos elementos se encuentran mezclados en proporciones similares, el resultado es la conciencia y el conocimiento. El conocimiento, de este modo, depende de la condición física, que afecta a nuestras relaciones con el mundo externo."

llevándolo consigo o quedando retenido junto con ella hasta que el receptor les salga al 'encuentro'.

Lo cierto es que esta variable nueva complica aún más la suerte de lo sensible pues lo que hace es agregarle una primera deformación al testimonio que emana de los cuerpos: ya no es sólo que le damos al efluvio el contenido que nuestra facultad como receptora permite sino que el efluvio viene incluyendo información de lo que lo trae, a saber, el aire.³⁷

El segundo elemento a agregar ha sido mencionado de forma muy sutil en el párrafo anterior al presentar una de las posibilidades de lo que puede ocurrir en el encuentro de la corriente de efluvios y el aire como mediador. Esa posibilidad, quizá la aparentemente menos razonable, adquiere todo su real sentido y necesidad luego de un análisis mínimo. Decíamos líneas atrás que la interacción entre el efluvio y los poros quedaba mediada por la presencia del aire y que el aire, como posibilidad, podía retener a la corriente de efluvios hasta que 'llegue' el receptor. En realidad, no es el receptor el que llegaría y menos aún los poros de éste pero, de que algo debe llegar hasta ellos, deberíamos estar seguros aún cuando no lo hayamos podido anticipar hasta ahora.

El receptor no es otro que el cuerpo que aprehende la realidad, es decir, la cosa a través de sus diversas facultades. Lo que hemos estado dejando de lado es que ésto que llamamos cosa no es más que un cuerpo como aquél del cual emana esa corriente de efluvios y, como decíamos anteriormente, esa facultad de expulsar emanaciones no excluye a ningún cuerpo y no sólo eso sino que es continua y permanente, lo que implica que el supuesto receptor es también emisor de partículas elementales que son expulsadas de él. El contacto, en realidad, no se daría en el

³⁷ La conciencia del intermediario entre el efluvio y los poros queda descrita en un pasaje, el 50, del *De las Sensaciones* de Teofrasto en el que explicando y criticando el modo como Demócrito entiende el proceso de la sensación afirma que "... la vista se produce mediante el reflejo, al cual explica en forma personal. El reflejo no se forma exactamente en la pupila, sino que el aire que está entre la vista y lo visto, al ser comprimido por lo visto y por quien ve, se imprime, pues de todas las cosas surgen ciertas emanaciones. Luego, este aire se solidifica y adquiere diversos colores y se refleja en la humedad de los ojos. Lo denso no permite que pase, pero lo húmedo sí. Por esta razón, en lo que se refiere a la vista, los ojos húmedos vendrían a ser mejores que los secos cuando la cobertura exterior fuese ligera y densa, y la interna extremadamente porosa y privada de carne densa y resistente, pero llena de humedad compacta y grasa, y las venas de los ojos rectas y secas, de modo de recibir figuras semejantes a las impresas." La detallada descripción de Teofrasto nos permite afirmar algo que el sentido común dicta y es que no todos vemos igual aún cuando estamos viendo lo mismo y esto se debe a la singularidad configuración de cada ojo. Naturalmente, esto es extensivo al conjunto de nuestras facultades.

receptor sino en el aire e implicaría el encuentro de dos corrientes de partículas elementales que son emanadas, una del cuerpo físico aprehensible y otra del cuerpo físico aprehensor. Es en ese encuentro que se produciría el contacto y se lograría a través de un tercer cuerpo físico que hace las veces de mediación o intermedio y que sería el aire que, como cuerpo físico, permitiría el contacto físico de dos corrientes compuestas por elementos materiales.³⁸

De este modo, lo sensible (el color, por ejemplo) se produciría como consecuencia del encuentro de dos corrientes de efluvios que provienen, una del cuerpo físico que transmite esa propiedad, el ser coloreado, y otra, del ojo físico de un sujeto percipiente que dirige su mirada hacia el objeto en cuestión.

La simetría y la proporcionalidad entre unos y otros (las dos corrientes de efluvios) se sigue dando pues ahora sí el carácter enfático y activo de la sentencia de Empédocles adquiere su real contenido: "lo dulce cogió lo dulce o lo amargo se lanzó sobre lo amargo...". Pero también sigue presente la afirmación según la cual lo determinante en lo sensible es la disposición singular del receptor que hace que su corriente de efluvios condicione naturalmente lo que puede retener de lo que emanan los cuerpos que lo rodean³⁹. Demócrito dirá entonces que las cualidades que aprehendemos de los cuerpos físicos son νόμος, es decir, son por convención, aún cuando no esté afirmando con esto que son producto del acuerdo arbitrario de los individuos sino sólo que son resultado de la arbitrariedad de la naturaleza que reúne y separa a las partículas elementales a la vez con necesidad y con azar logrando que

³⁸ En *Los Filósofos Presocráticos* III, Editorial Gredos, 1986, la nota 238 correspondiente al estudio y análisis de la visión en Demócrito sostiene lo siguiente: "... sin esta complicación [la intermediación del aire] poco se distingue la explicación de la visión propuesta por Demócrito de la de Empédocles; para ambos la visión se lleva a cabo por la penetración en el ojo de imágenes que llegan en forma de efluvios. La originalidad del atomismo consiste en haber postulado que la instancia intermedia que hay entre el objeto y la vista, a la cual a veces llaman imagen y otras veces reflejo, adquiere corporeidad gracias a que el aire se comprime y queda 'impreso'. La 'materia' de la imagen, entonces, no es ya un efluvio de átomos del objeto, sino una 'impresión' de aire solidificado..."

³⁹ Acerca de las teorías griegas sobre la visión, W. K. C. Guthrie en su *Historia*, Tomo II, pág. 244-5, hace un breve pero interesante recuento considerando tres grupos de teorías, la segunda y la tercera nos interesan, dice que según la segunda de estas teorías "el ojo recibía, más o menos pasivamente, "efluvios" o "imágenes" dirigidas a él desde el objeto; para el tercer grupo, tanto el ojo como el objeto son activos, emitiendo el ojo rayos que se mezclan con los efluvios procedentes del objeto... los atomistas en el segundo, mientras que la combinación de ambos parece representada por Empédocles y Platón." El problema es que Empédocles parece cambiar de modo constante la formulación de su teoría y esto porque a veces explica la visión por una luz que parte del ojo (fragmento 84, 1-11) y a veces lo hace por la emanación que llega al ojo desde el objeto: la conclusión podría ser con Guthrie que pensara que ambos factores actúan. R. W. Baltes en *Democritus on visual perception: two theories or one?*, *Phronesis*, XX 2, 1975, sostiene algo parecido acerca de Demócrito.

cada individuo esté compuesto de lo mismo pero que eso que lo compone esté dispuesto en cada uno de una forma singular estableciendo proporciones únicas.

No obstante, algo emana de los cuerpos y lo que de ellos fluye es una corriente de partículas elementales, aquellas mismas partículas que componen a esos cuerpos de los cuales son expulsados. Planteadas las cosas así, saber se convierte en el proceso a través del cual conocemos qué particularidades tienen los elementos que componen a un cuerpo y que provocan que se haga manifiesto a través de las cualidades que captamos de él. Saber es entonces conocer la causa por la cual determinado tipo de elemento provoca determinado tipo de cualidad al ser aprehendido por un sujeto que lo aprehende. Si uno resta la variable aire y la variable que describe la corriente de efluvios emanada del receptor, se queda con la corriente que emana del cuerpo físico emisor que es lo que constituye a aquél, es decir, la realidad. Pero, sólo se puede aplicar la fórmula una vez que el contacto se ha producido y de haber sido 'afectados' por el efluvio que emana de los cuerpos físicos.

Las cualidades que aprehendemos de los cuerpos físicos no son cualidades reales pero su ocurrencia dentro del proceso de aprehender la realidad nos demuestra que alguna relación existe entre esas cualidades y los cuerpos de los que las aprehendemos. No podríamos captar tales cualidades si no llegan a nosotros como emanaciones y no podrían ser emanaciones si no lo fueran de algo.⁴⁰ Que en el camino se deformen por el medio y la interacción con nosotros y nuestras propias emanaciones no hace menos cierto que tienen un fondo de realidad y es que sólo puede haber una cualidad deformada (secundaria) si es que hay una cualidad real (primaria) y debe entenderse aquélla como derivada de ésta. Junto con las cualidades por convención de Demócrito debemos encontrar las cualidades reales que aún siendo invisibles

⁴⁰ Jonathan Barnes en su *Los Presocráticos*, pág. 517, afirma que "los corpúsculos de Abdera son ingenerados e indestructibles, pero lo objetos macroscópicos del mundo que se derivan de los principios y que están constituidos por los corpúsculos pueden nacer y dejar de existir, y ambas ocurren." Más adelante sostiene que "... Puesto que todos los objetos macroscópicos son conglomerados atómicos, ningún objeto macroscópico es sustancia..."





CAPÍTULO SEGUNDO

EL RELATIVISMO EN LA ESCUELA SOFISTA

§4 Una Aproximación a la Epistemología Sofista.

Existe, en los comentaristas del período que venimos presentando, un hábito que puede conducir el examen del pensamiento de los representantes de esta etapa a verdaderos anacronismos. Esa costumbre no es otra que la de intentar descubrir por detrás de las afinidades especulativas o de las similitudes de planteamiento teórico entre dos o más filósofos, relaciones de dependencia formativa que obligue a unos a ser maestros o discípulos de otros o a dejarse influenciar por sus planteamientos.

La doxografía relacionada con este periodo en particular parece ser consciente de la cercanía intelectual entre la tradición empirista y algunos representantes de la sofística a lo que colabora de un modo importante la contemporaneidad en el tiempo de algunos de estos filósofos. Como decíamos al final del párrafo anterior las propuestas de Empédocles y Demócrito parecen hacer equilibrio con mayor o menor fortuna para no caer en el pesimismo del relativismo escéptico que pareciera ver con buenos ojos el camino que se ha desenvuelto desde la antiperístasis de Empédocles y sus manifestaciones teóricas (la teoría de los poros y la de las emanaciones) hasta la distinción democrítea entre las cualidades reales y las que son por convención.

Es así, como Diógenes Laercio en sus *Vidas de los Filósofos ilustres* afirma el discipulado de Gorgias de Leontini en la escuela de pensamiento de Empédocles y la trascendental influencia de éste sobre aquél que lo habría motivado a dar origen a la retórica siciliana para emular el estilo de su maestro. Otro tanto es lo que hace Flavio Filóstrato en su *Vitae Sophistorum* cuando afirma que Protágoras de Abdera habría sido discípulo de Demócrito y éste habría influido en sus planteamientos posteriores, afirmación que también cuenta con el testimonio de otros dos doxógrafos, Hesíquias y Apuleyo⁴¹. No obstante, estos testimonios sobre posibles relaciones intelectuales o influencias del pensamiento empirista en los sofistas van

⁴¹ Diógenes Laercio en sus *Vidas de los Filósofos ilustres* VIII, 58-59, cita a Sátiro quien en una obra suya afirma que "Empédocles fue médico y óptimo orador; que fue su discípulo Gorgias de Leontini, el cual sobresalió en la oratoria y dejó un *Arte*." Es Flavio Filóstrato el que nos trae la referencia del discipulado de Protágoras en relación a Demócrito cuando en sus *Vitae Sophistorum* I, 10, 1 y sigs. presenta al filósofo, "Protágoras de Abdera fue sofista y alumno de Demócrito en su patria." Hesyquias agrega que Protágoras "...hijo de Artemón, fue natural de Abdera. Era mozo de cuerda, pero cuando conoció a Demócrito, se dedicó a la filosofía y a la retórica. Fue el primero que inventó los razonamientos herísticos y que cobraba a sus discípulos cien minas." Además, Apuleyo certifica esa relación cuando dice "Protágoras fue sofista de extraordinaria cultura y orador elocuente entre los primeros inventores del arte retórico; fue contemporáneo del físico Demócrito, su compatriota, el cual influyó en su doctrina..."

más allá de ser ocasionales noticias que atestiguarían esto y es que, justo con estos testimonios doxográficos suelen aparecer comentarios a las ideas de estos maestros sofistas que certifican o, al menos, permiten reconocer la distancia mayor o menor a la que se hallaban de los empiristas o a la que sus comentaristas los solían ubicar en relación a aquéllos.

Teofrasto en su crítica al modo en que Gorgias explica el fenómeno de la combustión alude a la utilización que hace éste de las teorías de las emanaciones y de los poros con ese fin. El mismo Platón en el *Menón* hace uso de una teoría 'conocida' por su interlocutor, quien es discípulo de Gorgias, para explicar cómo se entiende la presencia del color en las cosas: la teoría 'conocida' es la de los poros y los efluvios de Empédocles. Una prueba más es el uso de la teoría de la corriente de efluvios y la proporcionalidad de los poros para demostrar el carácter derivado y distinto de las cualidades sensibles; uso que tiene como finalidad explicar la tesis de Protágoras del *homo mensura* en el *Pyrroniae Hypotyposes* de Sexto Empírico⁴².

Sea o no cierta la relación de dependencia teórica de los sofistas mencionados en relación a la tradición empirista, lo que resulta difícil negar es la cercanía en los planteamientos de estos filósofos. Esa cercanía parece dar la impresión de que los sofistas no vieron la necesidad de preocuparse por justificar teóricamente sus presupuestos epistemológicos porque ya los empiristas que los precedieron y que, en algunos casos, eran contemporáneos de ellos lo habían hecho o lo estaban haciendo. La relación de dependencia que implicara discipulado de los sofistas hacia los empiristas pudo no darse históricamente; no obstante, lo importante era que sus contemporáneos eran capaces de reconocer esa cercanía teórica y aún cuando los

⁴² Para atestiguar la filiación teórica entre ambos filósofos, Teofrasto en su tratado *De Igne*, 73, alude a la explicación que habría dado Gorgias del fenómeno de la combustión cuando afirma que "...la llama se produce por la reflexión del sol en el cristal, en el bronce y en la plata trabajados de una manera especial, y no como afirma Gorgias, y creen algunos otros, porque el fuego pase a través de los poros..." La alusión a la teoría de la emanación en el pasaje de la definición del color en el *Menón* de Platón, 76 a, parece no dejar dudas de la cercanía teórica entre ambos filósofos pues dicha alusión se hace en un contexto en el que el interlocutor de Sócrates, Menón, ha sido presentado como discípulo de Gorgias y se le había preguntado si le parecería mejor que respondiera al modo de Gorgias. En un pasaje de Sexto Empírico de sus *Pyrroniae Hypotyposes* I, 216, se utilizan teorías empiristas para explicar la tesis del *homo mensura*, "... Dice Protágoras que la materia es fluyente, pero, a medida que fluye, las adiciones compensan las pérdidas, y que las sensaciones se transforman y cambian en relación con la edad y con las demás disposiciones del cuerpo. Dice también que el fundamento de todo fenómeno subyace en la materia, de manera que ésta se manifiesta a todos y a cada uno de los hombres como es en sí misma, más éstos perciben una u otra representación según sus diferencias individuales..."

sofistas no hacían una declaración de principios acerca de sus presupuestos empiristas de carácter epistemológico, es probable que sus contemporáneos giraran hacia Abdera o Agrigento buscando en el empirismo lo que no aparecía en la argumentación de los sofistas.

El inconveniente es que ni Empédocles ni Demócrito habrían suscrito las tesis de los sofistas acerca del conocimiento porque no admitirían la conclusión de éstos, a saber, el escepticismo, fruto del convencimiento del relativismo de todas nuestras impresiones de la realidad. Ni Empédocles ni Demócrito habrían deducido de sus tesis la relatividad del conocimiento aunque el último, Demócrito, sí habría llegado a la conclusión que los sentidos, como instrumentos que nos lleven a la verdad y al conocimiento, no nos sirven y debemos prescindir de ellos lo más rápidamente posible después de haberlos usado⁴³.

La distinción entre cualidades reales y cualidades por convención de Demócrito es la culminación lógica del camino que empezó Empédocles con la idea de la interpenetración de las partículas en los cuerpos. La virtud de la distinción democrítea es que una distinción de esa naturaleza sólo puede realizarse desde el primer tipo de cualidad, es decir, desde las cualidades reales; tratar de hacerlo desde el otro extremo sólo nos conducirá a absurdos: parece que esto fue lo que no entendieron los sofistas.

Efectivamente, como mencionábamos anteriormente, las cualidades por convención son el resultado de nuestra interacción con las corrientes de emanaciones que fluyen de los cuerpos, interacción lógica y necesaria si consideramos que uno de

⁴³ W. K. C. Guthrie en su *Historia*, Tomo II, 471, afirma que "Demócrito dijo que la inteligencia, aunque consideraba despreciables a los sentidos por no reflejar en sí mismos la realidad, tomaba de ellos, sin embargo, sus testimonios. Lo que nos lleva a pensar en un cierto proceso de deducción, como cuando habla de que los fenómenos vienen a ser una ventana sobre lo invisible. A través suyo, si no nos detenemos en ellos, podemos llegar a conocer la naturaleza de las realidades invisibles..." Resulta muy difícil reconciliar en Demócrito esta aparente deducción de lo real desde el testimonio de los sentidos sobre todo si consideramos lo que el mismo Guthrie había dicho unas páginas antes en la misma obra, 469, cuando afirma que Demócrito "... enseñó que lo real sólo puede captarse mediante la inteligencia, no con los sentidos; que ella se opone al mundo de los sentidos, en la medida en que lo que es estable, eterno e inmutable se opone a lo que está en constante flujo de cambio y que incluso el término mejor para aludir a estos objetos reales, inmutables e inteligibles era el de 'formas'..." Lo que de estos comentarios puede quedar claro es que los sentidos nos muestran información distorsionada de lo real y que, por ello mismo debemos de prescindir de su testimonio. La gran pregunta es si podemos deducir algo positivo acerca de la realidad de un testimonio que es definido esencialmente como algo distorsionado. Como sostiene Abel Rey en su *Madurez del Pensamiento Científico*, 267, lo que el atomismo está haciendo es proponernos dos caminos esencialmente distintos: uno de ellos lleva al saber y el otro llevaría a la opinión, el problema es que van por sendas paralelas que no deben cruzarse porque de ser así, el testimonio de uno entraría en colisión directa con el del otro.

esos cuerpos de los que son expulsados partículas elementales somos nosotros mismos. El color, el sonido o cualquier otra cualidad atribuible a los cuerpos físicos debe entenderse como el producto del contacto entre las emanaciones de los cuerpos y nuestras propias emanaciones en una sustancia material intermedia, el aire. El inconveniente radica en el hecho que el proceso descrito le da un énfasis especial a la variable que procede de nosotros por resultar la variable determinante para que el proceso se dé del modo en que se da. En sentido estricto, es el receptor el que condiciona lo que puede recibir pero lo que puede recibir lo puede retener porque es de la misma naturaleza de lo que recibe. Éste es el eje de toda la cuestión: lo semejante conoce lo semejante.

Por detrás de la corriente de partículas retenida por un entramado de partículas similar existen dos referentes a considerar: el primero, que lo que retiene sólo puede retener una parte de la corriente (y por ello, deforma el testimonio). La parte de la corriente que va a retener es aquella que comparte su naturaleza; el segundo, que por más arbitraria que sea la retención parcial de ese flujo de información, no deja de ser parte de esa corriente (y por ello, a pesar de deformar el testimonio, sigue conteniéndolo). La deformación consiste, entonces, en tomar un único testimonio (a saber, el flujo de partículas elementales emanadas de modo continuo por el cuerpo físico) como un testimonio múltiple (en este caso, las cualidades que atribuimos al cuerpo y que son resultado de 'interpretar' solo parte de la información).

La opinión radica en dar cuenta de esos múltiples testimonios y, por ello, tendrá que ver con las cualidades por convención; el conocimiento, a diferencia de aquél se obtendrá en el examen del único testimonio real, el que procede de cada cuerpo y se diversifica en cualidades cuando es retenido por nuestros propios entramados. Serán las mismas propiedades de las partículas elementales las que harán posible cada cualidad 'sensible' diferente, diversificadas sólo por el tipo de contacto que se realiza. El acceso al conocimiento supone, entonces, acceder a ese testimonio elemental sin intermedios y sin deformaciones: más que deducirlo de los datos que brindan los sentidos sería necesario un contacto directo e inmediato con este

testimonio pues la derivación, por más deductiva que sea, del dato sensible vendría conteniendo información deformada y falsa⁴⁴. Si algún contacto debe haberse darse de modo directo y sin intermediaciones: la inteligencia, o el alma para mayor generalidad, suelen ser descritas como responsables de este proceso en Demócrito y el empirismo.

Naturalmente, éste es el momento en que el sendero se desdobra lo que permite que el empirismo continúe su camino distinguiendo el conocimiento de la opinión y apostando, con ello, por la verdad como algo real y a lo que se puede llegar como consecuencia de la investigación. La sofística, en cambio, apuesta por la opinión al considerar imposible que el alma, o la inteligencia, tenga un contacto directo con la realidad elemental; más bien, concluyen, el alma se verá afectada por los datos deformados y falsos que le brinda la sensación siendo arrojada constantemente a la incertidumbre por ella.

Este es el momento en que Protágoras y Gorgias, y con ellos la Sofística, se separan teóricamente de sus maestros. Eso no implica renunciar a todo el sistema sino sólo a su última deducción: la teoría de las emanaciones y la de los poros se mantienen tanto como la distinción entre cualidades reales y por convención. Lo único a lo que se renuncia, y que los diferencia de los empiristas, es a afirmar que se puede superar y, con ello, escapar a los límites de la opinión porque el contacto y su dimensión deformante y falseadora se producen a todo nivel, incluso al nivel del intelecto y el alma, y es que, como lo dice Gorgias en el *Encomio de Helena*, "... es

⁴⁴ Quizá la sentencia que atestigua de modo más claro hasta qué punto fue consciente Demócrito de lo que estaba en juego con su distinción entre sus cualidades reales y sus cualidades por convención y que podría servir también para ver cuán plausible es que considerara que el acceso a la realidad debía ser directo y no consecuencia de una deducción de los datos sensibles, puede ser la de Pseudo Galeno quien en su tratado *De las Definiciones Médicas* afirma que "... Después de haber dicho 'por convención el color, por convención lo dulce, por convención lo salado, pero en realidad existen sólo átomos y vacío', hace que los sentidos, dirigiéndose a la razón, hablen de este modo: '¡Oh, mísera razón que tomas de nosotros tus certezas! ¿Tratas de destruirnos? Nuestra caída, sin duda, será tu propia destrucción!'" El problema de si lo que tiene en mente Demócrito es un proceso deductivo o un contacto directo de una índole del todo diferente a la que se produce con los sentidos resulta muy difícil de resolver. A mi entender cualquier tipo de deducción tomaría como base el testimonio distorsionado de los sentidos y con ello se perdería la posibilidad de alcanzar la realidad. Como dicen G. S. Kirk y J. E. Raven en *Los Filósofos Presocráticos*, 588-9, "... No podemos conocer nada de la primera clase [las cualidades reales de las cosas], porque nuestra percepción de las cualidades secundarias resulta deformada por la resistencia del medio de transmisión, el aire, o por las especiales disposiciones de nuestros propios átomos-alma... aparte de la sensación, hay una clase de opinión genuina que actúa sobre objetos que son demasiado sutiles para que los puedan aprehender nuestros sentidos... esta opinión 'genuina' es intelectual... si bien la mente, al igual que el alma en su conjunto, opera a través de movimientos y colisiones mecánicas de átomos y sus impresiones deben estar sujetas al mismo tipo de deformaciones que los de la sensación..." La única alternativa posible para que las cualidades reales efectivamente lo sean es que no exista distorsión en el contacto.

imposible recordar el pasado, conocer el presente y predecir el futuro. Y por ello la mayor parte de los hombres y para la mayor parte de las cuestiones toman la opinión como consejera del alma."⁴⁵

Lo que conviene ahora averiguar es qué es lo que implica afirmar la imposibilidad de conocer el presente y, en qué relación se encuentra esta imposibilidad con el hecho de que los límites de nuestra aprehensión de lo real no pueden ir más allá de lo que el testimonio sensible nos lleva a opinar. Lo primero que podríamos deducir es que lo que esa afirmación enuncia es, llanamente, que el conocimiento queda desterrado del ámbito de lo posible por nuestra incapacidad para alcanzar la información que proviene de los cuerpos físicos sin deformarla por nuestra mediación. No obstante, excluir al conocimiento como posibilidad supondría, en el lenguaje protagórico, reemplazar a éste por la opinión y así cada cual se haría dueño de su propio saber. Planteadas las cosas de este modo, podríamos afirmar que el conocimiento al que se está haciendo referencia no es el de la opinión sino más bien aquél que se concibe como universalmente compartido y, por ello, permanente, es decir, el saber incontrovertible.

Ya que el objeto de referencia es el conocimiento con esas características, lo que lo haría imposible sería lo que impide que cumpla con esas características. Para encontrar aquello que impide alcanzar esa forma de conocimiento debemos retornar al pensamiento empirista y a su explicación de los procesos cognoscitivos pero ahora aludiendo al otro extremo del proceso: el cuerpo físico como fuente continua de efluvios.

Habíamos mencionado en el párrafo anterior que los cuerpos físicos, compuestos de partículas elementales, expulsaban partículas de sí y recibían otras de

⁴⁵ El pasaje que se cita corresponde al numeral 11 del *Encomio de Helena*, uno de los pocos discursos demostrativos o *epideíxeis* de Gorgias de Leontini. Es probable que este discurso junto con la 'Defensa de Palámedes' y otros más formaran parte de los textos pedagógicos que los sofistas utilizaban para enseñar su arte. En la referencia, se hace una alusión por lo menos insuficiente a la razón, según el sofista, que obliga al alma a abandonar al conocimiento y a seguir a la opinión. En el pasaje se nos dice que no es posible ni el recuerdo (*μυμνήσκω*) ni la predicción (*μαντέω*) y hasta ahí lo que se nos dice es razonable ya que ambas operaciones tienen que ver con un testimonio ya dado o un testimonio por venir, el pasado y el futuro, respectivamente, pero entre una y otra operación, el sofista afirma que tampoco es posible conocer el presente. El enunciado que utiliza es *οὔτε σκέψασθαι τὸ παρὸν*, lo que podría traducirse de modo literal por 'no se puede observar -examinar, reflexionar, especular- sobre lo que está delante o adelante'; lo interesante de esta reformulación de la sentencia tiene que ver con la introducción de la variable tiempo al fenómeno de la observación del presente, fenómeno que será de enorme relevancia más adelante.

otros cuerpos. Este proceso de interpenetración de partículas supone que no existe ninguna cosa en el mundo físico que permanezca siendo la misma sino que sufre cambios constantes como consecuencia de las partículas que pierde o que retiene, cambiando de esta forma su configuración de modo constante. Este flujo de partículas de un cuerpo a otro a través del aire se manifiesta en nuestra experiencia como cambio y devenir en los cuerpos físicos. La explicación del cambio en el mundo físico se lograba, de otra manera, en el empirismo griego pero lo que impedía que dedujeran lo que los sofistas habrían de concluir es que, para ellos, aún había un referente permanente que no estaba entregado a la irracionalidad del cambio constante. Este referente no era otro que el conjunto de partículas elementales que no sufrían alteraciones y eran esencialmente idénticas: el acceso a éstas se postulaba como factible y era lo que condicionaba como posible el conocimiento.

Si se niega la posibilidad de acceso cognoscitivo a esa instancia de lo real, la de las partículas elementales (aún cuando se afirme la existencia de las partículas), se está cerrando la única vía de acceso al conocimiento al cerrarse el único camino que puede conducirnos a algo permanente y estable en la naturaleza. El resultado es que debemos confrontarnos, exclusivamente, con el testimonio cambiante que se presenta a nuestros sentidos como consecuencia del flujo constante de esa corriente de partículas elementales que todo cuerpo físico debe emanar.

De esta manera, nuestra alma se dirige a cosas que le muestran sus dos únicas características reconocibles, la multiplicidad y el cambio. Cuando su interés es de naturaleza cognoscitiva, el alma sólo puede encontrar testimonios ambiguos y contradictorios, consecuencia del flujo constante en el que están involucrados los cuerpos físicos. Seguirlos implicará caer en inconsistencias e incertidumbre y es que el mundo físico se presentará como frágil e inestable. Como es lógico, lo que construyamos sobre ese ámbito, la opinión, adquirirá los atributos de lo que refleja⁴⁶.

⁴⁶ Las palabras que utiliza Gorgias para aludir a las características de la opinión son ἀβέβαιος (incierto, inseguro) y σφαλερός (vacilante, inconstante, engañoso, débil). Esas características, al convertirse la opinión en consejera (σύμβουλος) del alma se transfieren a ella y la hacen errar de manera constante. La aparición de esta terminología en el *Encomio de Helena*, 11-12, nos hace pensar en lo que puede haber llevado a Gorgias y, con él, a los sofistas a desconfiar tanto del testimonio de la sensación. Como se afirma en la introducción al tomo dedicado por la Editorial Gredos a los fragmentos y testimonios de los Sofistas, N° 221, Madrid 1996, pág. 33, "... la verdad comienza a ceder

Admitir, junto con el empirismo que lo precede, que los procesos que implican el cambio en el mundo físico y la diversidad de percepciones de nuestros sentidos se deben al flujo continuo y permanente que se proyecta de los cuerpos y que hace contacto con otros, sólo puede hacerse si se reconoce la existencia de tales elementos como los que constituyen la realidad en última instancia. Afirmar la existencia de una realidad elemental e invisible a nuestras facultades no deja de ser una afirmación que implica una verdad innegable.

Lo que los sofistas hacen es admitir esta tesis pero niegan que pueda haber algún tipo de acceso a esa realidad elemental y, consiguientemente, a esa verdad; es más, afirman que todo camino que busque hacer aprehensible esa realidad tiene el mismo destino que el camino que siguen los sentidos, es decir, terminará deformando el testimonio real y verdadero que emana de los cuerpos. En otras palabras, la realidad no es otra que la de las partículas elementales pero su verdad se torna inaccesible porque no hay modo en que ese testimonio llegue sin ser modificado por nuestras facultades.

Propuestas las cosas de este modo, la verdad se convierte en algo que funciona sólo de modo negativo, es decir, la verdad aparece como lo que está más allá del límite al que podemos llegar. La verdad hace su aparición en los sofistas solo para demostrarnos que todo es falso y que lo que uno percibe acerca del mundo puede ser negado por la percepción del otro o lo que uno enuncia en relación a algo no sólo puede sino de hecho tiene un enunciado que afirma exactamente lo contrario. La verdad juega un rol banal en el proceso del conocimiento dentro de la propuesta de los sofistas ya que, imposibilitados de llegar a alcanzarla, sólo podemos hacer uso de ella cada vez que descubrimos las limitaciones de nuestra aprehensión de la realidad⁴⁷. El

sitio a la dóxa, a la opinión.... la opinión no es necesariamente engañosa, pero hay toda una corriente de pensamiento griego que asocia opinión y engaño..."

⁴⁷ Felipe Martínez Marzoa describe la distinción entre el modo en que opera el concepto de verdad en la propuesta empirista y el modo en el que lo hace en la práctica sofista. Sostiene que la cercanía entre Demócrito y los sofistas parece ser mucho mayor de la que en realidad es cuando se presta atención a la distinción democritea entre las cualidades reales y las cualidades por convención, porque se puede pensar que es una distinción que antecede a la tensión fundamental que encuentran los sofistas entre los conceptos de *Physis* y *Nómos*. No obstante, la distancia entre unos y otros es mucho mayor que lo que esa asociación precipitada nos permitiría esperar y es que, "Demócrito pretende mantener firme la noción de 'verdad', la noción de lo que (verdaderamente) es..Para Demócrito hay verdaderamente verdad, hay un punto sólido y una norma, mientras que la 'verdad' de la Sofística sólo se manifestaba

abismo que separa esta concepción de la verdad de los sofistas de la de los empiristas es notable y esto porque los primeros no conceden lo que los segundos sí: que el acceso a la realidad es posible, aunque para ellos haya que abandonar el testimonio de los sentidos luego de haber sido utilizado.

En los empiristas, el acceso a la realidad elemental no solo permite la aprehensión de la verdad sino que hace posible el contacto con una realidad elemental cuya naturaleza nos pone al frente de algo que presupone regularidad y permanencia y que permite, así, abandonar el terreno siempre ambiguo que es propio de la inconstancia de una realidad captada por los sentidos caracterizada por el flujo constante y siempre distinto de información que procede de los cuerpos.

Vedar el acceso a esa realidad elemental implica negar la posibilidad de la regularidad y permanencia de aquél y, por lo tanto, tener que atenernos a ese testimonio siempre cambiante que es con el que trabaja la sensación. Nuestra comprensión no pertenece entonces a otro ámbito que al de la contingencia y al de la ambigüedad, nuestra comprensión pertenece al ámbito de *kairós*⁴⁸.

La ausencia de una verdad que permita construir el saber y que, más bien, tiende a destruir todo lo que se empieza a levantar con esa pretensión demostrando su insuficiencia y la afirmación del carácter contingente de todo momento de aprehensión de nuestra realidad, se consolidan como las dos columnas sobre las cuales se ha de construir la práctica de los sofistas, una práctica que implica sobre todo actividad y que traduce el concepto de saber por el de conocimiento técnico.

como revelación de la inconsistencia esencial, como ausencia de una verdad. En Demócrito, las cualidades que percibimos no son verdad, pero hay una oculta verdad." Páginas 112-113 de su *Historia de la Filosofía*, Tomo I.

⁴⁸ El término *καιρός* hace alusión, de modo literal, a la medida conveniente, al momento oportuno, a la coyuntura favorable. Como tal, el término describe la ocasión como el momento conveniente, un momento que es instantáneo y que es actualidad siempre presente pero que sólo es conveniente si es el momento presente. Es decir, *καιρός*, nos introduce a una dimensión del tiempo que no había sido considerada y que resultará esencial dentro de la práctica sofística, la dimensión dentro de la cual todo momento se torna contingente y ambiguo de no estar presente junto con él la conveniencia para aprovecharlo. Lo que describe *καιρός* no es más que el mundo del cambio y del movimiento; en su sentido práctico, supone el concepto de elección y de elección variable según la ocasión.

Por otro lado, en un sentido positivo, utilizará la inconsistencia del testimonio para hacer flexible al referente del que se está hablando, flexible para admitir atributos o cualidades que no le correspondan de suyo; esa flexibilidad que adquiere el referente para admitir significados incluso opuestos es una posibilidad abierta por la distorsión que producimos en la información que recibimos.

Este uso positivo y negativo del testimonio contingente de los sentidos nos pone frente a dos formas diferenciadas de presentarse de la técnica en cuestión: ahí donde se trata de aprovechar el testimonio para destruir la poca consistencia de una descripción estamos hablando de lo que llamaban "antilógica"; ahí donde se trata de aprovechar el testimonio contingente para confundir al interlocutor o al auditorio se está hablando de "erística".⁴⁹

La técnica descrita, incluyendo sus dos variantes, entenderá el saber como capacidad para sostener una opinión dentro del flujo constante que conduce todo testimonio al terreno de lo incierto. La única forma en que la técnica demuestre su eficiencia es dominando ese flujo y ese dominio implica estar constantemente oponiéndose a caer en el descrédito y en la incertidumbre. Esa tensión y ese conflicto constante con la contingencia se hará manifiesto como tal al observador, es decir, como una especie de lucha o pugilato cuyo contrincante aparente será el interlocutor o el auditorio al cual el orador se esté dirigiendo. En realidad, el verdadero contrincante no será otro que el irreductible e inevitable proceso que conduce todo a la contingencia y que lo hace de modo natural.⁵⁰

⁴⁹ La distinción entre las tres técnicas que incluía la retórica de los sofistas no resulta muy fácil de establecer pues en los fragmentos que de sus trabajos nos han llegado suelen aparecer confundidas. Como se afirma en la página 28 de la introducción del volumen dedicado a los Sofistas por la Editorial Gredos, lo que sí puede afirmarse con claridad es que todos ellos (la erística, la antilógica y la dialéctica) estaban relacionadas con la retórica de estos maestros. Una forma de distinguir a las dos primeras puede tener que ver con sus finalidades ya que "... la finalidad del arte erístico es la victoria en la argumentación, por cualquier medio y con independencia de la verdad...las técnicas... falacia, ambigüedad, amplias exposiciones, etc., ... La antilógica es un método de argumentación. Consiste en confrontar dos argumentos opuestos, para producir, con ello, una contradicción." Este argumento que conduce a la contradicción es el élenkhos.

⁵⁰ Los pasajes de algunos diálogos platónicos, especialmente del Eutidemo, presentan escenas ejemplificadoras de este tipo de actividad retórica. En ellos se hacen manifiestas las dos virtudes que definen a aquél que está en posesión de la verdad según la lógica de los sofistas: en primer lugar, saber preguntar y contestar a todas las preguntas que se plantean y, en segundo lugar, responder a esas preguntas con la mayor concisión. Muchas veces esta concisión se confunde con el esfuerzo por responder a través de monosílabos. En relación a la otra característica que define al sabio, saber preguntar, quizá sea el atributo que nos muestra de modo más manifiesto esa sensación de estar asistiendo a un espectáculo de pugilato pues el interlocutor es conducido de un argumento a otro sin solución de

La finalidad de la técnica en cuestión no será otra que el éxito, la victoria, una victoria que no tiene plazo final sino que se posterga de manera indefinida de contrincante a contrincante, como en cada uno de ellos se ha ido postergando de argumento en argumento: la fluidez constante de su referente a imitar obliga al arte creado con ese fin a no encontrar reposo en su argumentación y a su argumentación porque eso implicaría haber sido derrotado.

La única manera en que una opinión se imponga a la de otro es si logra que el otro crea que la que se sostiene es la suya o si logra que un tercero, un auditorio de quien depende el resultado del combate, realice el mismo proceso, es decir, crea identificar la posición que se sostiene como la propia. El problema no resulta demasiado complejo de resolver si el interlocutor es solo uno pues sería suficiente con adularlo pero, si los interlocutores son muchos, y la decisión en torno a las cualidades de unos y otros depende de un tercero (el caso típico de las Asambleas en las democracias griegas), el asunto se torna más difícil porque lo que se pretende alcanzar es que cada uno de los 'terceros' realice el proceso de identificación necesaria con su propia opinión.

En esta circunstancia la adulación es un recurso pero no necesariamente el más determinante. Se hace necesario recurrir a lo más esencial del procedimiento, a saber, su imitación del movimiento continuo de la naturaleza que convierte en contingente a cualquier testimonio o dato que pretenda perseverar (imponiéndose) en su posición dentro de la continuidad de la corriente.

Si la adulación no es suficiente entonces lo que se deberá es sembrar la confusión en el auditorio atribuyendo al objeto de referencia el número de caracterizaciones que sea pertinente para tal fin. Por supuesto, acá lo que produce la confusión no es la cantidad de características atribuibles al objeto en cuestión sino la calidad de las mismas: deben ser lo suficientemente distintas como para mostrar la contingencia de toda atribución y la consiguiente contradicción de unas con otras, contradicción naturalmente irreconocible para el orador, quien niega la existencia de

continuidad, obteniendo con esto que terminé concediendo en sus intervenciones más de lo que razonablemente debería permitir y logrando con esto que se instale en su propia argumentación aquello que lo lleve a contradicción.

un criterio de verdad positivo, pero también irreconocible para el interlocutor que está siendo obligado constantemente a abandonar su discernimiento.⁵¹

En realidad, este procedimiento que consiste en atribuirle características o cualidades diferentes al objeto tiene como finalidad no solo demostrar que cada cosa 'contiene' atributos opuestos sino que, puesto que esto es posible, cada cosa puede quedar denotada a través de significados diferentes casi hasta el infinito lo que hace posible que podamos utilizar para definir o esclarecer un objeto hasta lo que se le opone. Así como el objeto cambia de cualidades de un modo constante y permanente, su significado cambia con él hasta el extremo de afirmar que no hay significado que convenga a un objeto mejor o peor (en realidad, le podrían convenir todos o ninguno) como no hay atributo o cualidad que corresponda a la cosa de modo esencial ni tampoco hay alguno que le corresponda solo de modo accidental.⁵²

La utilidad de la técnica en cuestión hace que su dominio de aplicación prácticamente no tenga límites pues su presencia se hace necesaria ahí donde encontramos un parecer que disiente con el nuestro. Cuando los argumentos que se sustentan en el saber resultan insuficientes para convencer de la verdad de lo enunciado o de la pertinencia y justicia de lo propuesto, esta técnica puede hacer su aparición como un instrumento que sirva de auxilio para hacer cambiar de parecer a alguien que no se deja convencer por razones. La estrategia puede empezar haciendo uso de la naturaleza adulatoria del arte con el fin de obtener la sumisión de sus defensas argumentativas y con ello, garantizar la vulnerabilidad de su opinión, y posteriormente, hacer uso de los instrumentos puramente formales de la técnica, la

⁵¹ El maestro sofista renuncia al criterio de verdad desde el momento mismo en que se apropia de una técnica que admite como lícito el uso de recursos emocionales para alcanzar la persuasión de aquél que se le opone. Desde que el retor se ve en la necesidad de embellecer su discurso con fines ajenos a prácticas estéticas, el discurso se convierte en un instrumento neutral a los diversos contenidos a los que pretenda aludir, es decir, la adulación tiene la virtud de ser un método indiferente a los conceptos de verdad y de bien, como lo sostiene juiciosamente Carlos Pereda en su *Sobre la Retórica*, ENDOXA: Series Filosóficas, n° 12, 2000, pág. 608.

⁵² Partiendo de W. K. C. Guthrie quien sostiene en su *Historia de la Filosofía Griega*, Tomo III, pág. 187 que podemos "concluir que Protágoras adoptó un extremo subjetivismo, según el cual no había una realidad más allá e independiente de las apariencias, no había diferencia entre aparecer y ser, y cada uno somos el juez de nuestras propias impresiones" se puede deducir lo que afirma Wilhelm Nestle en su *Historia del Espíritu Griego*, Capítulo IX, pág. 115, a saber, que la diferencia entre la filosofía y la sofística es una diferencia de método, "... pues aquella procedía especulativa y deductivamente, esto es, deducía lo individual de lo universal, mientras la sofística adopta una actitud escéptica frente a toda metafísica y parte de la experiencia, o sea prefiere un método inductivo, aunque sin pretender llegar a resultados universalmente válidos. Tiene por ello la sofística una inclinación al subjetivismo y al individualismo que no dejó de tener sus consecuencias en la relación del individuo respecto a la comunidad de la polis..."

antilogia y la erística, con el fin de confundir al interlocutor haciéndole creer que lo que parece, es.

En este caso, este artilugio que consiste en confundir la apariencia con la realidad, o la opinión con el saber supone crear las condiciones para que el interlocutor identifique la opinión del otro con su propio saber y así, sin darse cuenta del engaño, le da a la opinión del otro el mismo estatuto epistemológico que a su propia opinión, esto es, el de saber.

Lo interesante es tratar de entender cómo es que este proceso se realiza. Quizá el centro neurálgico de la técnica no esté en el momento de la adulación, que podría ser mejor entendido como preámbulo al momento fundamental del proceso y cuya finalidad sería garantizar el quiebre de las barreras de carácter emocional que hacen que se defienda con pasión (aún incluso, cuando los argumentos sólidos no se encuentren presentes) una opinión. Es posible que el eje de todo el proceso esté en lograr que el interlocutor admita un significado de una palabra que no debería admitir: este significado permitiría que el objeto contenga una propiedad o una cualidad que no le corresponde. Una vez que el interlocutor ha admitido esto sólo se requiere la habilidad del retor para convertir el parecer ajeno en el parecer propio (pero ahora con otro estatuto epistémico por ser parecer propio), y es que la admisión de un contenido nuevo en su argumentación hace que éste ya no sea el mismo.

Lo mismo ocurriría si se quisiera demostrar a alguien que su apreciación acerca de un asunto no corresponde a lo que la cosa es. En este caso, el preámbulo para la aplicación de la técnica de confusión, podría diversificarse pues el elogio adulador puede resultar insuficiente para derribar sus defensas emocionales. Esta vez quizá lo que se requiere sea la censura o la simple invectiva. El resultado, a fin de cuentas, sería similar puesto que la ira o el enojo son igualmente nocivas que la adulación a la claridad mental que se debe tener a la hora de argumentar.⁵³ Lo que se logra con el

⁵³ La dimensión de la retórica que confunde a este procedimiento con una técnica adulatoria se cimienta en la tesis según la cual no existe creencia verdadera o falsa en sí misma sino que esas creencias lo son dependiendo de la relación en la que se esté con ciertos intereses o pasiones. De esta manera, el discurso del orador sólo logra la eficacia a nivel argumentativo, esto es, persuade, cuando se articula de manera directa con su interlocutor, que es a quien va dirigido el discurso. Esta articulación será apropiada si logra persuadir no a la razón sino al deseo, al placer o

elogio o la invectiva es que el interlocutor pierda por un momento su propio discernimiento y, con ello, la admisión de un testimonio o un dato que en otro momento no aceptaría prácticamente se garantiza.

Es éste el momento en que la antilogia, como el proceso que lleva a oponer un argumento a otro para conducirlo a una contradicción, y la erística, que consiste en vaciar por completo de contenidos las palabras de las que se hace uso en la argumentación para garantizar que reciban otros significados que siembren el desconcierto y la confusión en el interlocutor, entran en escena. Considero que lo que es esencial en la erística, a saber, el fluir de contenidos diferentes en un mismo referente, no es sólo imprescindible en la técnica en cuestión sino que también debería estar presente en la antilogia, como condición que hiciera posible la contradicción proyectada ya que, en gran parte, esta contradicción pasa por hacerle conceder al interlocutor la presencia de dos contenidos opuestos en el mismo referente.

Si uno se detiene a examinar estos dos procedimientos se percata que su naturaleza los hace cumplir un rol destructivo dentro del proceso. Sea que se trate de oponer un argumento a otro para buscar la contradicción o que se intente reproducir el flujo de información procedente de los objetos del mundo físico en una suerte de carrusel de contenidos distintos atribuibles a un solo referente, el resultado es el mismo: el argumento que se opone y al que se le examina resultará desechado. La pregunta que corresponde hacer es cuál es la finalidad de estos procedimientos y la respuesta tendrá que ser que la finalidad con la cual se utilizan estos instrumentos es algo que solo aquel que hace uso de ellos lo puede determinar.

Se trata de instrumentos y, como tales, su función, si bien está determinada por su naturaleza, se acomoda a la finalidad que quiere darles quien los usa. En manos adecuadas, un instrumento que por su naturaleza es peligroso puede ser responsable

a la pasión. Este puede ser el origen de la necesidad de aumentar el mérito a través de la elocuencia mediante la alabanza o el elogio o de disminuirlo a través del ridículo o la invectiva. Sea que se trate de una u otra estrategia, la eficacia del método usado sólo se podrá comprobar cuando los otros momentos del proceso, aquellos que suponen la confusión del oponente, estén en plena ejecución y estén dando los resultados esperados. Esto indicará que el interlocutor bajo sus defensas racionales, las que le permiten reconocer con discernimiento un argumento bien presentado de otro que no lo está, como consecuencia de haberse dejado ganar emocionalmente por la invectiva que generó la ira y el enojo o por el elogio que produjo el exceso de confianza.

de las más bellas obras; de igual forma, un instrumento que por su naturaleza es inofensivo puede ser responsable de las mayores atrocidades. Todo depende de quién los usa y con qué finalidad.

Así como el instrumento peligroso puede enderezarse para fines nobles y lo hace transformando su naturaleza en algo provechoso, las técnicas reseñadas requieren de una transformación para no quedarse circunscritas a su naturaleza destructiva. La técnica que completaba la práctica sofística era justamente aquella que podía transformar la naturaleza de aquéllas que la precedían, ésta era la dialéctica.

La dialéctica, considerada como el arte de preguntar y responder, podía ser solo una sofisticación de las anteriores o coronarlas dentro de un proceso que entendiera las técnicas precedentes como una necesidad que condujera el examen, la reflexión y la argumentación a ella, es decir, un paso necesario pero prescindible una vez que ella se hubiera hecho cargo del proceso. Si la dialéctica se entendía sólo como una sofisticación de la antilogia y la erística, la naturaleza esencialmente destructiva de estas últimas también se habría de encontrar en aquélla. Si se entendía como la coronación de las anteriores, la naturaleza esencial de éstas debería modificarse en la dialéctica y así, el precedente destructivo de la antilogia y la erística se vería culminado por el presente constructivo de la dialéctica. La técnica completa implementada por los sofistas podría ser aprovechada si es que se lograba quitársela de las manos, como intentaba Sócrates y postulaba críticamente Platón, y es que los límites dentro de los cuales los sofistas podían pasar de destruir a construir eran muy estrechos.⁵⁴

Las limitaciones en la práctica constructiva de los sofistas provenían de aquel camino bifurcado por el cual el empirismo siguió su camino y los sofistas

⁵⁴ El pasaje 278 b-d del *Fedro* y el pasaje 90 b y ss. del *Fedón* proporcionan elementos para reconocer que el objetivo de Platón con relación a la retórica era rescatarla de las manos de los que se dedican puramente al arte de persuadir por persuadir y que no son capaces de identificar el aspecto positivo de las técnicas que están incluidas dentro de ese proceso. Como dice W. K. C. Guthrie en su *Historia*, Tomo III, pág 179, lo que les faltaba a los sofistas para ser conscientes de esa dimensión constructiva de las técnicas que usaban para destruir y relativizar todo era justamente aquello que consideraban que jamás podrían alcanzar de manera directa, es decir, el conocimiento de la verdad. De todas las técnicas que contenía la retórica la que más satisfacía las expectativas constructivas de un saber era la Dialéctica por la simple razón de que consolidaba, a través de su práctica, la firmeza y estabilidad de lo que obtenía como consecuencia del intercambio de opiniones guiado por la razón.

emprendieron el suyo. Su negación a aceptar el acceso a las cualidades reales de las cosas y su afirmación del testimonio continuo y contingente que procedía de ellas y con el cual tenían que arreglárselas epistemológicamente, les empezaban a pasar la factura: no se puede construir nada porque nada es permanente. Sin verdad y sin saber todo es relativo y cualquier construcción materialmente imposible. Ahí donde la dialéctica sofista llegó a construir algo no fue, porque no podía ser, de modo consciente sino sólo porque como se verá más adelante la dialéctica no puede evitar construir pues eso corresponde a su naturaleza.

Los mejores entre los sofistas, probablemente los de la primera generación, se dieron cuenta de las limitaciones que sus propias presunciones teóricas imponían a la naturaleza constructiva de sus procedimientos. Protágoras de Abdera fue uno de ellos y quizá también Pródico de Ceos y el propio Hippias de Elis. Estos viejos sofistas encontraron un punto intermedio entre los pareceres particulares descriptivos e irrepetibles y el saber incontrovertible, universal, permanente pero inaccesible. Ese lugar intermedio fue el del *nòmoj*, la ley, que emanada del parecer individual, se imponía con la fuerza y la forma del saber unitario. Lo importante de este *nòmoj* es que se construye dialécticamente, como consecuencia del interactuar entre los individuos.

Efectivamente, cuando la labor de los sofistas no se limitó a poner en peligro las bases sobre las que se sostenía el ordenamiento legal de las *pòlij* que los acogían, dirigieron su atención a afianzar, dentro de sus estrechas posibilidades teóricas, el gobierno de la ley que podía ser considerado un buen sucedáneo del saber incontrovertible que en tiempos anteriores había servido de respaldo a esas mismas leyes.

Cuando se examina el período histórico a que estamos haciendo alusión se descubre que es posible que fuera el mismo el lugar en el que los sofistas comprobaron el valor de verdad de sus supuestos teóricos, vieron la eficacia de sus técnicas y reconocieron la naturaleza singular de la ley como saber construido sobre el acuerdo de diversos pareceres. El espacio en el que encontraron los hechos que demostraran sus afirmaciones acerca de la contingencia de toda opinión y en el que

descubrieron la singular génesis de las leyes y su naturaleza impositiva fue la plaza pública, el *agorá*: aquel lugar en el que los ciudadanos se reunían a deliberar acerca de los asuntos de la *pòlij* cuando era convocada la Asamblea y que era el espacio en el que sus pareceres particulares e interesados debían transformarse en opiniones representativas de los pareceres individuales.

Si bien la plaza pública era parte del paisaje urbano de toda *pòlij* griega y si bien en toda *pòlij* griega siempre era posible intercambiar opiniones acerca de asuntos variados, la existencia física del lugar y la buena disposición de los ciudadanos para opinar no eran las condiciones que favorecieron aquellas deducciones. El ingrediente que faltaba y que potenciaba esas características era un régimen de gobierno político que propiciara aquellos hábitos y que promoviera en los ciudadanos la preocupación por los asuntos públicos: esa forma de gobierno de la *pòlij* que hacía ya algún tiempo estaba afincada en el Ática y que, en los últimos tiempos, había empezado a extenderse, multiplicando las *pòlij* bajo su influencia, por toda la Hélade bajo el auspicio y la promoción de la ciudad de Atenas no era otra que la forma democrática de gobierno⁵⁵.

Los sofistas encontraron en las plazas públicas de las ciudades regidas por gobiernos democráticos lo que haría las veces de justificación y comprobación de sus supuestos teóricos a la vez que a sus potenciales clientes. El relativismo y escepticismo que acompañó a todos los sofistas en grados mayores o menores tuvo su mayor manifestación en cada plaza pública visitada y en cada *pòlij* recorrida: si no era la diversidad de opiniones bullente en la plaza pública, cada una sustentada en su parecer singular e interesado, era la diversificación de las leyes de una *pòlij* a otra y, sin embargo, cada *pòlij* con sus propias leyes.

⁵⁵ Werner Jaeger en su *Paideia*, pág 292, afirma que "la educación de los sofistas no surgió únicamente de una necesidad política y práctica. Tomó al estado como término consciente y medida ideal de toda educación... Su concepción educadora del estado alcanzó nueva importancia desde el momento en que Tucídides la combinó con otra nueva concepción: la de que pertenecía a la esencia del estado moderno la lucha por el poder. El estado de los tiempos clásicos se desarrolló en constante tensión entre estos dos polos: poder y educación. Esta tensión se produce en todos los casos en que el estado educa a los hombres exclusivamente para sí mismo. La exigencia de la consagración de la vida individual a los fines del estado presupone que estos fines se hallan en concordancia con el bienestar bien entendido del todo y de cada una de sus partes. Este bien debe ser mensurable mediante normas objetivas." Frente a este panorama, "la penosa impresión de la fabricación de leyes por la masa y de la lucha por los partidos políticos con todos sus azares y debilidades humanas, debía abrir forzosamente el camino al relativismo." (pág. 300)

Si lo que supone la opinión es un parecer egoísta y particular entonces no dejará nunca de serlo y, de esa manera, la retórica lo único que hará será darle la apariencia de no serlo con el fin de engañar al resto. El mayor riesgo es justamente éste, que las opiniones interesadas en asuntos propios se confundan en la plaza pública con otras opiniones que realmente se preocupan y se interesan en asuntos compartidos, en los asuntos de la pòlij.

El maestro sofista no hace esta diferencia y al no hacerla proporciona a todos los ciudadanos que puedan pagar sus honorarios un instrumento de enorme eficacia a personas que no necesariamente van a hacer un uso adecuado de él. Naturalmente no será un uso adecuado para la ciudad pero sí para sus intereses personales. Lo que el retor está haciendo es proporcionarle a los ciudadanos un instrumento que les permite defender y consolidar sus opiniones destruyendo las de otros a través de procedimientos dirigidos a debilitar las defensas emocionales de sus argumentos y, posteriormente, a confundirlos para finalmente engañarlos y vencerlos. Sin embargo, lo que los maestros sofistas parecieron no reconocer es que con ese instrumento estaban armando a los ciudadanos no para enfrentarse entre ellos sino para atacar a su propia pòlij, dándoles procedimientos que condujeran a relativizar los cimientos en los que se sostenía el orden social que los acogía y a poner en riesgo las instituciones de cada ciudad.

Parece que los pocos sofistas que fueron conscientes de este riesgo que venía paralelo a la difusión de la retórica fue
pudieran solventar los enormes costos que establecieron los sofistas para su enseñanza. Desde esta perspectiva, la responsabilidad de lo que sucedió después con las democracias griegas podría estar

compartida entre estos maestros de retórica y una clase política en la que destacaba una aristocracia que hacía depender su estatuto de sus posesiones.

Lo dicho nos conduce a una conclusión obvia, la práctica sofística en su dimensión pedagógica obligaba al maestro a instruir a su discípulo en relación a las técnicas propias de la retórica pero el éxito en la contienda política sólo se garantizaba si el orador demostraba su destreza en el arte que poseía y esa destreza era evaluada por cada auditorio y ante cada interlocutor. Esa diversidad de pruebas y la exigencia, por parte del examinador, de demostrar su excelencia en todas, hacía prácticamente inútil cualquier intento de aplicación de una fórmula repetida en más de un caso, es decir, no era seguro que la fórmula eficientemente empleada en un caso sirviera con la misma virtud en el caso siguiente. De esta manera, al maestro sofista se le hizo imprescindible profundizar en el estudio de aquello que provocaba la respuesta emocional buscada o la confusión del interlocutor o el auditorio. Además de una investigación en torno al comportamiento humano se hace necesario penetrar especulativamente en los aspectos formales y materiales de aquello a través de lo cual operaba la técnica retórica, a saber, el lenguaje.

El estilo y las figuras literarias podían estar bien para embellecer el discurso y con ello provocar la respuesta emocional del interlocutor, pero resultaban elementos insuficientes cuando de lo que se trataba era de confundir porque aquí la forma del discurso dejaba de ser lo relevante y lo que entraba en escena era su contenido. Había, entonces, que investigar el modo en que operaba el lenguaje y averiguar a qué debía su influencia sobre el alma.

§6 Utilización del Lenguaje en la práctica retórica.

Una de las conclusiones más notables de Demócrito en relación al conocimiento es la afirmación que sostiene que las facultades sensibles debían de ser abandonadas si se quería aprehender la realidad elemental. El testimonio que procede de estas facultades debe considerarse inadecuado al reconocer que, en el proceso de aprehensión de la información que procede de los cuerpos físicos, el papel más importante lo tiene el receptor, receptor que se manifiesta como singularidad en el entramado de partículas elementales que hacían de una facultad ésta y no otra y de esta facultad la mía y no la de otro. Por muy similar que pueda ser la composición elemental de todo órgano auditivo, por ejemplo, los animales no escuchan como lo hacemos nosotros ni aún un sujeto escucha igual que otro de la misma especie. La diversidad de testimonios es proporcional al número de combinaciones posibles en el que puede presentarse una estructura atómica guardando proporciones similares entre los elementos que la componen.

Si convenimos en que era éste el esquema de pensamiento del cual se servían los maestros sofistas para confiarse a su escepticismo, resulta manifiesto por qué es que adujeron el carácter relativo de todo testimonio. Como habíamos dicho con anterioridad, el escepticismo sólo se puede sostener sensatamente si se apoya en el relativismo pero ahora nos damos cuenta que ese relativismo epistémico no es otra cosa que la expresión de un relativismo ontológico. Esto quiere decir que sólo se puede asumir una actitud escéptica acerca del conocimiento si la distinción entre ser y apariencia ha sido desmontada como consecuencia de homogeneizar todo testimonio bajo los criterios de su diversidad y su naturaleza deformante. La caracterización de todo testimonio quedaría suficientemente explicada a través de las cualidades que refieren a su unicidad, diferencia e irrepetibilidad. Es decir, cada sensación es adecuada porque es única e irrepetible, sólo podría no serlo si es que existiera un testimonio común y compartido pero como éste no es accesible entonces el defecto patente de la deformidad se transforma en virtud porque no hay forma de

demostrarle a otro, de modo veraz, que su descripción de lo real es más inadecuada que la de otro porque no hay con qué compararla a no ser consigo misma⁵⁶.

La ausencia de una distinción entre ser y parecer, por lo mencionado, fue aprovechada por la práctica sofística para atribuir una mayor relevancia a la argumentación acerca de lo probable o lo plausible (εἰκότα) por encima de aquella que aludiera al hecho mismo (ἄργον). No resulta muy difícil entender por qué es que los argumentos probables resultaron siendo más significativos para la argumentación que los hechos mismos. Para empezar, esos hechos nunca eran los mismos por definición porque cada cual se relacionaba con ellos de modo distinto y consecuencia de esto, le asignaba un significado y un valor diferente. De esta manera, era mejor argumentar aludiendo a la probabilidad porque esta argumentación tenía a su favor la presunción de la no relevancia del hecho ocurrido y, de esa manera, se podía trabajar de modo argumentativo con todas las posibilidades que quedaban abiertas como consecuencia de no considerar la realidad única del suceso. Lo que los sofistas hacían era servirse de la naturaleza equívoca del hecho para demostrar cómo su comprensión requería pasar por el examen de la probabilidad⁵⁷.

⁵⁶ Parece ser una conclusión lógica del enunciado protagórico del *homo mensura* la afirmación que sostiene que cada percepción es única y sólo por ello medida del ser de lo que es y del no ser de lo que no es. Si consideramos que es sobre esta base sobre la cual se ha de edificar cualquier saber entonces tenemos que reconocer que tanto el juicio como el conocimiento en tanto tal participan de esa misma condición. Como dice Francisco Samaranch aludiendo al *Corpus Hippocraticum* en "Protágoras y el enunciado del 'hombre medida'", en: *Éndoxa. Series Filosóficas* N° 5, 1995, pág. 163-4, el relativismo propuesto por el sofista se "fundamenta bien en la distinción de la naturaleza -p.e. entre animales y humanos-, bien en la diferencia de las disposiciones -p.e. entre sanos y enfermos-: la medicina, en efecto, no habría sido necesaria 'si a los enfermos les hubieran convenido, en sus dietas y alimentación, las mismas cosas que comen y beben los sanos'...Por lo demás, no se trata de un relativismo sin referencias; las hay y muy claras, por mucho que no sean absolutas: la norma o régimen de comidas -'para la mayor parte de los hombres no suele haber diferencia entre seguir una norma u otra'; pero 'hay algunos que, si se salen de su norma, no se librarán fácilmente de sus consecuencias, y padecerán lo increíble con alterar su régimen un solo día'. Y hay una medida: 'hay que apuntar a una cierta medida. Y la única medida, número o peso válido, al que uno podrá referirse para conocer qué es lo preciso, es la percepción sensible del cuerpo humano'."

⁵⁷ El *Encomio a Helena* es un buen ejemplo de lo que entra en juego en la retórica. El hecho pasaba a ocupar un lugar secundario en la argumentación y así lo reconoce el mismo Gorgias cuando afirma que no tiene ningún sentido hablar de cosas que se saben a aquellos que las saben como queriendo indicar que la recurrencia al hecho supone un punto muerto dentro de la argumentación porque el hecho por sí solo no tiene ninguna relevancia si no está acompañado por el sentido que le da aquel con el que se relaciona comprensivamente. De esta manera, el hecho resulta carecer de contenidos y sólo los adquiere cuando entra en contacto con los sujetos que lo interpretan adquiriendo de este modo una diversidad de contenidos que son los que el sofista comienza a enumerar como probables situaciones que llevaron a que el hecho sucediera. El hecho se convierte así en algo que carece de contenidos y que a la vez contiene una gran diversidad de ellos y esta diversidad si bien tiene su expresión en los juicios que acerca de él nos hacemos, en el fondo tiene su origen en la información múltiple que el hecho mismo proyecta y que es comprendida por cada cual de un modo diferente.

Como consecuencia de esta apuesta por la probabilidad dejaba de ser relevante el hecho mismo desde la perspectiva de su ocurrencia histórica y empezaba a serlo el conjunto de estrategias que se pudieran emplear para darle la apariencia de realidad a algo que solo era posible. No era suficiente con presentar el hecho ocurrido para probar el contenido del mismo y menos su sentido o su valor porque el hecho en cuestión podía adquirir tantos contenidos como probabilidades de su suceso podrían encontrarse para explicarlo y hacerlo comprensible. El hecho había dejado de ser transparente y eso se debía a que había dejado de contener un solo sentido, aquél que revelaba su verdad con la fuerza de la realidad. Cerrado el acceso a la realidad e imposibilitado de aprehenderla, el hecho se había vuelto difuso y opaco porque ahora dependía para su comprensión de aquel que lo intentaba entender. El hecho único y real se había vuelto múltiple y aparente.

Todo dependía, entonces, del artificio que se construyera, del juego de luces que deslumbrara y que fuera a realizar el prodigio de transformar la probabilidad en realidad y para esto se requería la habilidad suficiente para confundir y engañar: ante la ausencia de un criterio de verdad y de una realidad única y verdadera, la persuasión se convierte en el fin de toda argumentación.

La persuasión se consigue no a través de razones sino a través de estrategias que ponen en movimiento resortes emocionales y cuyo fin es desactivar las defensas del interlocutor haciéndole perder temporalmente su facultad de discernir para que no sea capaz de distinguir entre un argumento falaz y un verdadero argumento; lo que se consigue con esto es que se permita instalar en el sistema de pensamiento del interlocutor un elemento que conducirá a contradicción su argumentación o a aceptar como cierto algo que no se considera así para hacer que conceda lo que el orador le está pidiendo.

La confusión que se logra es el fundamento de la persuasión pues es aquélla la que crea las condiciones para el éxito en el combate dialéctico. Tanto la activación de los resortes emocionales como la instalación dentro del sistema argumentativo del interlocutor del elemento conflictivo y la posterior utilización de éste en la fase dialéctica, suponen el uso de los *lógoi*, es decir, de las proposiciones, las cuales están

formadas de nombres, ὄνομα. El hechizo que el orador provoca en su interlocutor depende enteramente de lo que pueda hacer con los λόγοι, al margen de su verdad o de su realidad. En el fondo son los nombres y el modo como se los ordena dentro de un discurso o una argumentación lo que hace posible la persuasión⁵⁸.

El modo de ordenar los nombres en una proposición, el lugar que ocupen, será en principio lo que puede transformar una comedia en tragedia o un enunciado verdadero en su contrario pero, bajo este aspecto, su margen de acción será reservado en su mayor parte a estimular emocionalmente al auditorio, haciéndole reír o llorar, provocándole placer o dolor. Sin embargo, si al lugar que ocupan los nombres en el discurso se le agrega lo que cada nombre contiene en un momento distinto del discurso, se descubre el carácter y la naturaleza variable de estos elementos que pueden ocupar diferentes lugares en cada proposición o que pueden ocupar el mismo lugar en la misma proposición solo que significando cosas diferentes: ya no es sólo el lugar el que es intercambiable sino que ahora el contenido del nombre, lo que significa y a lo que refiere, se torna fluido porque también se nos muestra como diferente.

Este cambio de significados correspondientes al mismo nombre solo se puede justificar si se demuestra que el nombre nunca refiere a lo mismo sino a cosas diferentes. Como si les hicieran falta mayores argumentos que los que proceden de las tesis empiristas según las cuales a un nivel sensible cada cual percibe según su singular naturaleza, basta con preguntar qué objeto queda aludido por un mismo nombre para que cada cual identifique al suyo y, es que, el nombre remite a una multiplicidad de objetos que, como multiplicidad, es diferente⁵⁹.

⁵⁸ Aristóteles afirma en su *Poética* que son las mismas las letras que componen una tragedia y que componen una comedia y utilizaba la referencia como analogía para entender el modo como los atomistas consideraban que se debía entender la composición elemental del mundo físico y las leyes que rigen su combinación y separación. El recurso no sólo es lícito sino que es eficiente en aquello para lo que se lo usa porque nos permite darnos cuenta que en el mundo físico lo determinante no es propiamente lo que lo compone sino el modo en que están relacionados los elementos de cada compuesto: la clave está en las relaciones entre las partes no en las partes mismas. De manera similar, en el discurso, los elementos que lo componen guardan relaciones entre ellos y son esas relaciones las verdaderamente importantes porque de esas relaciones depende si lo que se dice tendrá o no sentido o si lo que se dice resultará aceptable o no. Los elementos de los que se compone el discurso son las proposiciones y las proposiciones a su vez se componen de palabras o nombres y éstos de grafías o fonemas; la presunción es que un discurso sensato y aceptable será aquel en el que sus partes están arregladas con un cierto criterio: si lo que se busca es el convencimiento, ése orden tendrá que ser el del λόγος; si lo que se busca es la persuasión, ese orden tendrá que ser doble, primero deberá ser aquel que pertenezca al orden de la adulación, y luego deberá pertenecer al orden de la confusión.

⁵⁹ La respuesta de los interlocutores de Sócrates en los diálogos platónicos parece ser un testimonio recurrente de esta figura y es que la dimensión más común en el uso del lenguaje corresponde a su aspecto nominativo y dentro de

Unas líneas atrás decíamos que la tesis empirista de la insuficiencia de las facultades sensibles para el conocimiento de la realidad pasaba de ser un defecto a ser una virtud cuando el acceso a esa 'realidad' quedaba negado por la propuesta sofista. Ahora aparece una dimensión de lo que nos habíamos visto obligados a conceder a la que no habíamos prestado atención: Una cosa es que cada persona al aprehender un objeto lo haga según sus propias condiciones y que éstas determinen que no es posible dos aprehensiones iguales ni siquiera del mismo objeto por la variación que ocurre en aquél como en nosotros y que hacen que cada impresión sea única e irrepetible por estar fundada en una percepción que posee esas mismas cualidades. Lo que es nuevo y distinto es que esa variabilidad y diferencia en nuestras impresiones no se considere solo consecuencia de la deformación que imponemos al testimonio que llega de los objetos a través de la diversidad en las que se presentan nuestros órganos retentivos y las facultades a ellas aparejadas, sino que esa diversidad de testimonios tenga su origen en un objeto que nunca es único sino que es múltiple y que nunca es el mismo sino que siempre es diferente. La imagen que había empezado a trazarse parece completarse cuando nos damos cuenta que la diversidad de nuestras impresiones y nuestros pareceres presuponen, con la lógica de la necesidad, que lo que no había sido considerado hasta ahora, mas si afectado, era también parte del problema, a saber, la cosa.

El objeto, como cuerpo físico, es un compuesto de partículas en movimiento y ese movimiento es el que le impide ser siempre el mismo por estar diferenciándose en cada momento de sí mismo y, por consiguiente, de lo demás. El nombre que refiere al objeto refiere a muchos y no solo a uno, refiere a muchos que están contenidos en uno solo, aquél que queda denotado deícticamente por la palabra en el momento en que se hace uso de ella, pero esa multiplicidad se hace manifiesta cuando el nombre

éste al acto simple de nombrar en el que uno descubre sorprendido cómo una misma palabra que, supuestamente, es el nombre a través del cual se reconoce a un solo objeto, se utiliza para referirla a una diversidad de objetos que lo único común que muestran es el nombre que a todos ellos se aplica porque una mirada distraída reconocerá más diferencias que similitudes en los objetos aludidos. Al enjambre de virtudes presentado por el buen Menón que parece reflejar casi todas las actividades que en el momento de responder puede imaginar incluso diferenciándolas según la época de la vida en las que se realizan puede seguir el inteligente y hábil Teeteto que no puede dejar de verse tentado a enumerar las artes de su maestro Teodoro cuando se le pregunta por la ciencia. Parece costumbre arraigada responder enumerando casos particulares como ejemplificación de que hemos entendido por lo que se nos está preguntando.

es usado por segunda vez y no refiere al objeto que quedó aludido en la ocasión anterior. El nombre puede ser utilizado para referir a una multiplicidad de objetos porque cada uno de esos objetos representados por esa multiplicidad llama la atención a un contenido del objeto aludido, contenido presente en esa multiplicidad diferenciada que, en todos los casos, es cada objeto.

Cada objeto es múltiple y se puede mostrar de formas diferentes, aprehenderlo es aprehender esa multiplicidad y esa diferencia. Así como resulta difícil negar el valor de verdad de una impresión dentro de un criterio que valida todo testimonio que se hace sobre un objeto, así también resulta difícil lograr identificar esos múltiples significados que contiene cada cosa. Sin embargo, lo realmente importante es que esa diversidad y esa dinámica que caracterizan a los referentes de nuestras palabras hacen posible la persuasión (*peiqè*) y la confusión posterior.

Los maestros sofistas probablemente fueron conscientes de esto y, si no lo fueron al principio, tuvieron que darse cuenta al reflexionar sobre el modo como algunas de sus estrategias retóricas, especialmente la erística, transformaban a las palabras en vehículos casi de cualquier tipo de contenido para el beneplácito de algunos (aquéllos que gozaban del espectáculo de pugilato que se representaba ante ellos), y para la incomodidad y el enojo de otros (aquéllos que eran medianamente conscientes de que algo no muy lícito estaba ocurriendo delante de sus ojos). Lo cierto es que parte importante de la práctica retórica de los sofistas aprovechó, cuando no investigó, sobre esta característica del *Ônoma*, característica que se acomodaba de forma perfecta con esa dimensión ontológica ya señalada.

Gran parte de la eficacia del orador dependía de este aspecto el cual era, y con mucho, el aspecto más académico de su arte ya que consistía en conducir, a través de la argumentación, una opinión asumida como correcta a otra que no lo era pero que debía parecerlo y transformar un parecer opuesto en uno propio. El estudio del buen uso de los nombres, *ὀρθότης*, si bien pudo no haber dedicado atención exclusiva a este aspecto de la investigación es posible que haya encontrado casualmente el tema y

haya reflexionado sobre él⁶⁰. En todo caso, resultaría más difícil creer que la práctica de la erística, en la dimensión a la que estamos aludiendo, la hayan dejado depender de aspectos tan impredecibles como la fortuna y las virtudes naturales del orador.

Efectivamente, como estamos observando, la labor persuasiva del orador depende del control de diferentes factores que en su aprovechamiento correcto garantizan el éxito en la contienda intelectual. Para empezar, la suerte estaba condenada a desaparecer de la dinámica del sofista pues su sola presencia hacía admisible la impredecibilidad del resultado. En realidad, todo debía estar bajo el completo control del orador, desde el conocimiento de los recursos literarios más idóneos para provocar una reacción emocional en los auditorios más diversos que condujeran a juzgar de modo irreflexivo, hasta el conocimiento de la dimensión equívoca del lenguaje que permite a cada nombre contener los significados más diversos, transformando así al lenguaje en un instrumento de confusión.

El centro neurálgico de la actividad retórica descansaba en algo que trasciende su aspecto práctico y, más bien, consolida a éste haciendo posible la destreza del orador. Ese centro nervioso del sistema es el estudio del lenguaje, una investigación que implicaba tanto estudiar y analizar las figuras literarias con el fin de alcanzar el mayor grado de belleza estilística del discurso transformando de este modo al *lògoi* en un instrumento capaz de provocar respuestas emocionales a su antojo: desde la euforia hasta la depresión. Otro aspecto que implicaba este estudio del lenguaje era el que se relacionaba con el análisis de su estructura formal, identificando clases de palabras por su género, su número y otros criterios. Este análisis gramatical permitía utilizar las palabras al máximo pues hacía que éstas pudieran cumplir funciones específicas dentro del mecanismo de confusión que empleaban las técnicas sofistas y

⁶⁰ El término ὀρθότης se traduce literalmente por rectitud o verdad pero sobre todo referida a aquello que aparece como regular y que en su regularidad es exacto, pero referido en este caso a lo que se puede nombrar, expresar o pronunciar (ὀνομάζω). Como tal, la preocupación por la corrección en el uso de los nombres involucra tanto la función nominativa del lenguaje como su función denotativa o por supuesto, su función expresiva. En tanto consideramos la amplitud de su interés debemos decir que ὀρθότης hacía alusión a la investigación acerca del uso correcto del lenguaje en general lo que implicaba dos intereses diferenciados: a) la discusión propiamente dicha sobre el empleo correcto de las palabras y b) la clasificación de las palabras atendiendo a su forma y función gramatical. Bajo este interés por el lenguaje es que se preocuparon por la naturaleza de la definición, el origen del lenguaje y las reglas lógicas que lo rigen.

cia de ser algo nocivo por su cariz eminentemente destructivo a ser algo productivo al construir algunas estructuras epistémicas acerca de las materias que habían llegado a estudiar. Es en este momento en que aquella técnica que coronaba la retórica empieza a demostrar que, por su naturaleza, no puede dejar de construir ahí donde se la utiliza; la dialéctica aparece en una dimensión distinta a aquella con la que solía aparecer en la práctica combativa de la retórica porque es ella la que clasifica, distingue y reúne, generaliza en su afán por llegar a alguna conclusión en relación a la naturaleza del instrumento con el que se está operando⁶².

Mientras la dialéctica fue la culminación del trabajo retórico fue la extensión de técnicas destructivas como la antilógica y la erística y vio reducida su actividad a terminar de confundir al interlocutor con el fin de demolerlo en base a argumentos falaces pero persuasivos pero cuando se trató de investigar acerca del lenguaje, ese mismo instrumento mostró su verdadera naturaleza pues es el que permitió que se pudiera clasificar las palabras o se pudiera bucear arqueológicamente en el contenido semántico de algunos nombres o que se pudiera simplemente reconocer la relación entre significado y uso, es decir, fue la dialéctica la que permitió construir un saber ahí donde no había lugar para ello, la dialéctica permitió que los mayores relativistas y escépticos acerca del conocimiento legaran a la posteridad sus conclusiones acerca de la naturaleza del lenguaje.

Cuando se trató de hacer un uso retórico serio del lenguaje descubrieron que los límites que se les imponían eran los límites de la comunidad desde la cual estaban

⁶² La dialéctica tenía una doble dimensión dentro de la práctica sofista. Considerada desde la perspectiva del proceso de confusión que conducía al éxito persuasivo, esta técnica se aparecía como el arte de preguntar y responder. Un buen retor era aquél que era capaz de formular preguntas que condujeran al interlocutor a la contradicción y de responder brevemente a cualquier pregunta que se le planteara: ambas habilidades demostraban el conocimiento del orador pues hacía la pregunta correcta y respondía con la verdad de modo preciso. No obstante, la técnica dialéctica se sustentaba en un procedimiento de mayor envergadura que consistía en dividir (*διαίρεσις*) y reunir (*σύνθεσις*) los seres a los que se hacía alusión considerando su naturaleza. De esta manera, el sustrato de la dialéctica es el de un procedimiento constructivo pues a través de la división y la reunión se logra clasificar a los seres, esta clasificación y lo que implican de por sí la *διαίρεσις* y la *σύνθεσις* sólo se puede hacer a través de razonamientos inductivos, que nos lleven a realizar generalizaciones. Naturalmente, si bien los sofistas hacían uso de este aspecto de la dialéctica en su quehacer persuasivo cotidiano sólo podían aprovechar al máximo esta dimensión en su trabajo teórico de investigación, trabajo que se lograba reconocer exclusivamente en su dimensión práctica.

operando y así, esa variedad de significados que parecía no encontrar reposo dentro de sus prácticas se detenía ante el límite físico que suponían las murallas de la pólis que se cerraban sobre sus propios ciudadanos, esto es, en la ley, que en el caso del lenguaje y los significados de las palabras remitía al hábito y a la costumbre y sobre todo al fruto del acuerdo entre los ciudadanos, lo que quiere decir que el significado de una palabra correspondía al uso que se hacía de ella dentro de los muros de la pólis.

Lo que resultaba del encuentro de la ausencia de un criterio de verdad positivo y de una concepción dinámica y relativa de la fúsis era la admisión de que no existía descripción de un ser que le correspondiera de suyo sino que cada descripción nos representaba al objeto en el instante en que lo habíamos aprehendido. Lo que había era, entonces, una correspondencia directa entre la percepción y su objeto y esta correspondencia tenía la nota característica de la singularidad porque era al mismo tiempo única e irrepetible.

Los sofistas que se detuvieron acá trataron de demostrar la pertinencia de su juicio representando el fluir de la fúsis en su argumentación o incluso renunciando al lenguaje como vehículo adecuado para describir, limitándose a señalar déicticamente a los objetos y es que, como decía Gorgias, el instrumento del que nos valemos para describir no comparte la misma naturaleza con aquello que describe. Esta ausencia de correspondencia entre lenguaje y realidad fue lo que hizo más patente la naturaleza convencional del lenguaje, una convencionalidad que no dejaba de ser tal por la mayor o menor virtud del instaurador de nombres que lograba o no hacerlos corresponder a sus objetos con mayor o menor fortuna.

En la medida en que el lenguaje se descubrió como un producto del arte humano y se problematizó su relación con la realidad, los sofistas fueron llevando la reflexión hacia circunscribir el ámbito de influencia de los nombres al conjunto de situaciones en los cuales se hacía uso de él. Lo relevante dejó de ser el correlato ontológico del nombre y empezó a ser su correlato práctico porque la tendencia en el uso que del lenguaje hacían los maestros sofistas era a hacer desaparecer al referente único a que cada nombre podía creerse que aludía a favor de un referente múltiple que se

hacía manifiesto en el uso mismo de la palabra. No obstante, este referente múltiple que procedía del uso estaba limitado por la convención y el acuerdo tácito al que los hablantes habían llegado acerca de lo que el término significaba y que quedaba expuesto en la diversidad de referencias a las que se aludía en su utilización práctica.

En otras palabras, el significado de una palabra no dependía de aquello a lo que refería porque no había nada único y ontológicamente reconocible a lo que estuviera haciendo alusión sino que dependía del uso que del término en cuestión se hiciera. Así como era posible que se pretendiera hacer un uso equívoco del término con el fin de confundir o engañar, era igualmente posible que se reconociera el carácter erróneo y anacrónico del uso y, de esa manera, se desestimara su legitimidad. La pregunta sería qué es lo que se podría considerar un uso erróneo de una palabra y la respuesta sería que un uso inadecuado de una palabra sería aquel que no está legitimado por el consenso, es decir, aquel que no está avalado por el hábito y la costumbre.

De esta manera, las palabras siguen manteniendo su naturaleza variable y equívoca pero lo que permite que posean esta naturaleza es la variabilidad de usos que la comunidad puede tolerar con respecto a una palabra. Como se puede reconocer el énfasis se pone ahí donde todo conducía, es decir, en el contenido que un sujeto le da al ser con el cual se relaciona pero ese contenido está avalado por la institución que le impone límites a su individualidad y que, a su vez, impone restricciones a lo que se puede decir.

El sofista trabaja con el lenguaje, vacía de contenidos las palabras para volver a llenarlas con una diversidad de significados que la convierten en equívoca, pero esa equivocidad no está ni en el hecho de que refiera a algo que no es (porque tal cosa no es posible) ni en el hecho de que quiebre los límites de lo que puede significar al darle un uso lingüístico que no le corresponde. El límite es el del uso y aún cuando sea un límite deja suficiente campo de acción como para que las palabras adquieran varios significados distintos y es que, no encontrando su límite en la naturaleza del objeto al que refiere sino en su uso, la palabra puede adquirir sentidos diferentes según las circunstancias en las que sea utilizada y la intención de aquel que las usa.

Así, una pregunta planteada con el fin de esclarecer la naturaleza de un ser tendrá que ser entendida por los sofistas como un esfuerzo legítimo de comprender el uso correcto de un término dentro de una polis determinada, uso legítimo porque el hábito ha convertido en ley lo que es sólo una arbitrariedad pero que en la realidad de la polis se manifiesta con la contundencia de un saber incontrovertible. Cualquier otro tipo de intento por definir un concepto sólo podrá realizarse si previamente se ha logrado mostrar y demostrar que la palabra significa algo más que lo que su uso confirma, esto es, si se ha llegado a restituir a la fúsis su estatuto ontológico y con él se ha recuperado para el conocimiento.

Mientras los sofistas mantengan la tesis según la cual los seres no son únicos ni siempre los mismos sino múltiples y diferentes el acceso a la realidad estará negado y su uso del lenguaje tendrá fines persuasivos más que de convencimiento. Su dialéctica, de otro lado, no podrá construir conscientemente más allá de los límites del acuerdo o del saber convencional porque el mayor criterio que podrán reconocer será la polis. Será necesario, entonces, comenzar a recuperar el estatuto ontológico del mundo físico para devolverle su estatuto epistemológico, pero esto tendrá que hacerse usando las mismas armas que los sofistas han empleado para hacer lo contrario y tendrá que lograrse en un debate constante con ellos que los incluya dentro del proyecto de la reconstrucción del saber: Sócrates les mostrará cómo usar de modo constructivo la dialéctica mientras Platón reconocerá las virtudes y limitaciones del método.

CAPÍTULO TERCERO

EL DIÁLOGO *MENÓN* COMO EJE DE REFLEXIÓN ACERCA DEL LENGUAJE

§7 Las Respuestas de Menón.

El diálogo *Menón*⁶³ de Platón se presenta a nuestros ojos con la enorme cualidad de presentar imbricados dos temas que, para la reflexión socrático-platónica, son de gran interés. Me refiero a las consideraciones de orden ético y epistemológico que se traducen en un intento por mostrarnos que el anhelo de una vida buena sólo se hace posible en la medida que la actividad práctica humana esté siempre acompañada por el juicio y el saber. De esta manera, la posibilidad de la acción ética se filtra sólo y exclusivamente a través del tamiz de la preocupación teórica.

Es ésta la razón por la cual la pregunta que abre el diálogo en cuestión y que es formulada por Menón resulta de singular importancia para lo que se ha de discutir más adelante y sobre todo, para mostrar cómo, a través del lenguaje, concedemos cosas que en el mejor de los casos no somos conscientes de estar concediendo. La pregunta de Menón apunta a saber si la 'virtud' (ἀρετή) se adquiere por enseñanza o si se obtiene de algún otro modo. Como bien lo hace entender Sócrates, no se encuentra en capacidad de dar respuesta a esa pregunta si antes no ha respondido una cuestión que se le muestra como previa y que, siendo más originaria, debe servir para dar cuenta de aquella otra: la pregunta por el 'qué es' (τί ἐστί).

La pregunta que formula Menón tiene la virtud de dirigir nuestra atención hacia un aspecto de la cuestión que podría pasar desapercibido. La preocupación inmediata del joven sofista es una preocupación de índole práctica pues inquiere por el modo de adquirir la virtud. Esta preocupación puede ser explicada a través de dos caminos: por un lado, la actividad política en la Atenas del siglo V a.c. está permitiendo que un número cada vez mayor de ciudadanos se interese por intervenir en la administración de la ciudad; esto se ve correspondido con la irrupción de personas que afirman ser capaces de instruir a los ciudadanos en las artes políticas, garantizándoles la obtención del juicio propicio de los demás para sus requerimientos. Por otro lado, y respondiendo a las peculiares características que ha ido asumiendo la vida política en

⁶³ Platón, *Diálogos* II (*Gorgias*, *Menéxeno*, *Eutidemo*, *Menón*, *Crátilo*). Editorial Gredos, Madrid, 1992 Traducción: F. J. Olivieri (Menón)

Atenas, se descubre la necesidad de cimentar de forma más sólida el complejo de las normas morales y legales para poder hacer viables sus proyectos políticos.

Así, la presencia en el diálogo en cuestión de un asunto de interés de la práctica sofista demuestra la importancia de estos maestros de retórica puesto que poco a poco van convirtiéndose en responsables de la educación griega, que construyéndose bajo su auspicio se ha ido convirtiendo en un método cuyo fin es desarrollar habilidades y destrezas que conviertan al individuo instruido en una persona capaz de obtener la máxima utilidad en la actividad que realiza, es decir, que hace del aprendiz un sabio. Esta forma tan particular de entender la virtud resulta natural no sólo para un contemporáneo de Platón o Sócrates sino que constituye el uso natural que del término "ἀρετή" hacía un griego de la época clásica y esto porque la palabra en cuestión se define como incompleta o como un término relativo⁶⁴. Esto significa que la palabra debía estar acompañada de un referente al cual asignar el sentido de 'destreza' o 'eficacia'.

La única característica común que se le reconoce es su relación con la acción en la vida práctica, en donde se demuestra la habilidad o la capacidad de alguien para realizar un oficio. De esta manera, cada actividad tiene su propia virtud (que no es otra cosa que la eficiencia del que hace y la eficacia en el hacer) pero también, cada época de la vida tiene la suya propia. Finalmente, a todo aquello en donde se halle inmersa la actividad le corresponde su ἀρετή. Existe, por tanto, la virtud del guerrero, la del navegante, la del artesano, la del gobernante, la del político, la del amigo, la del maestro, la del hombre y la de la mujer, la del niño y la del anciano, la del rico y la del pobre, la del trabajador y así, infinidad de casos proporcionales a la cantidad de oficios y actividades (en donde cada una de ellas no sólo consiste en realizar la actividad que corresponde sino en desempeñarla de manera adecuada y

⁶⁴ Giovanni Reale en su *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Editorial Herder, Barcelona, 2001, pág. 88, dice que ἀρετή significa aquello que convierte a una cosa buena y perfecta en aquello que es o, mejor aún, significa aquella actividad y modo de ser que perfecciona a cada cosa, haciéndola ser aquello que debe ser. (Los griegos hablaban, por lo tanto, de una virtud de los distintos instrumentos, de una virtud de los animales, etc)... A esto habría que agregar que, como dice Werner Jaeger en su *Paideia*, para la época clásica y, para mayor precisión, para la época descrita, "... la palabra se interpretaba en el sentido de la ἀρετή política considerada ante todo como aptitud intelectual y oratoria, que en las nuevas condiciones del siglo V era lo decisivo."

eficazmente, en realizarla bien, para que esto permita que la destreza con la que se hace el oficio redunde en la virtud de quien lo haga)⁶⁵.

Cuando se descubre esta cualidad del término 'virtud', uno no puede menos que reconocer la necesidad de una enseñanza y una actividad como la de los sofistas. Efectivamente, si la virtud consistía en la eficiencia y en la destreza con la que se realizaba una actividad, habría que determinar y distinguir la actividad en cuestión para, sabiendo cuál es su fin (o qué es lo que se pretende con ella), reconocer aquello que podría servir para su consecución, aquello que redundaría en la adquisición de los instrumentos que permitirán que la actividad se realice con eficacia.

La destreza o la habilidad que se demostrara para desempeñar determinada actividad supondría el apropiarse de los medios o los procedimientos que resulten de mayor utilidad para alcanzar el objetivo en cuestión o la culminación de la actividad. La 'virtud', en sentido estricto, vendría dada a través de un juego de intereses: se descubre la naturaleza de la actividad que se quiere desempeñar para encontrar en ella su fin y, reconociendo el objetivo que se busca, se toman en consideración los instrumentos más adecuados para alcanzarlo. De esta manera, es la consideración y la posterior utilización de estos instrumentos lo que conduce a la eficacia en el desempeño de la actividad y por lo tanto, a la virtud.

Si se presume la posibilidad de una elección interesada en el momento de decidir la actividad que se ha de desempeñar, tanto el objetivo como las técnicas para alcanzar la excelencia en su realización van a tomar su valor de aquel interés y por ende, tanto la actividad como la eficacia que se consigan serán considerados medios para obtener un fin que los supera, esto es, lo que en cada caso sirva de base a la elección interesada de un sujeto particular.

⁶⁵ W. K. C. Guthrie en su *Historia*, Tomo IV, pág. 238, dice a propósito de la primera respuesta de Menón que "Sócrates sabía muy bien que diferentes personas (o incluso las mismas personas en momentos distintos) entendían de manera diferente unas mismas palabras... Él lo consideraba incorrecto, sin embargo, porque no se daban cuenta de qué es lo que estaban haciendo, y, en consecuencia, se confundían con sus propios pensamientos y en la comunicación de unos con otros. La cuestión no mejoraría mucho más desde su punto de vista sustituyendo esta confusión por el reconocimiento de que un término moral tiene diversos significados (o usos), porque el orden moral depende de que se utilicen unívocamente." El énfasis está puesto en la univocidad o equivocidad de los términos, equivocidad que puede atribuirse también a la práctica erística de los sofistas que hacían de este procedimiento la pieza clave para su juego de confusión.

El caso de la excelencia en el desempeño de la actividad política (que es materia de enseñanza de los sofistas) puede resultar aún más claro pues, si reconocemos que la actividad política tiene como objeto la administración de los negocios públicos, su finalidad ha de ser llevar a cabo esta actividad. Para este fin debe adecuar su actividad a mostrar su interés y su preocupación por el bien de la comunidad en la que vive y para esto requiere de otra habilidad, ésta orientada a representar ante los demás un rol. La aptitud para este objetivo se define a partir de la capacidad del político para representar ante los demás lo que ellos esperan. A través de discursos elocuentes y persuasivos logrará realizar sus objetivos y para ello requiere tanto de la elocuencia como de aquellas artes que preparan al individuo para desenvolverse con persuasión a través de discursos bien contruidos en los cuales el uso de las palabras que lo componen debe permitir argumentar a favor y en contra de una tesis con resultados favorables.

Sin embargo, existe un elemento que pasa desapercibido pero con intenciones de ser sacado a luz por el mismo discurso sofista y es que gran parte del aporte de estos sabios se dirige, como veíamos en el parágrafo anterior, al análisis de las estructuras del lenguaje, desarrollando parte importante de la enorme gama de problemas sintácticos y semánticos de la lingüística y dejando las condiciones para los desarrollos posteriores de Platón.

Con lo afirmado por Menón, y considerando las circunstancias a las que hemos hecho mención anteriormente, no resulta gratuito que, para que el sofista llegue a entender plenamente lo que pretende Sócrates, tenga que transcurrir un tiempo prudencial en el diálogo representado por dos intentos fallidos de respuesta a la pregunta por la definición de 'virtud' (ἀρετή). Y esto es así porque, de la primera respuesta de Menón no se sigue de manera necesaria la tan requerida unidad de todos los casos de virtud bajo un sólo concepto (que es lo que aspira a encontrar Sócrates).

La primera respuesta de Menón se entendi

te evidencia si consideramos la forma que le da a su segunda definición:

"...*ser capaz de administrar...*".

La pregunta que formula Menón al principio del diálogo tiene un referente transparente, la enseñanza de la virtud política por los maestros sofistas es algo que se puede o no dar. Obviamente, las posibilidades de respuesta a esta cuestión son superiores a las que provienen de resolver el estatuto epistemológico de la *virtud* y esto porque es más fácil fijar el referente en uno que en otro caso. De esta manera, el referente común a la primera pregunta es más virtud política que virtud a secas.

Hasta qué punto sea relevante una cuestión como la que plantea Sócrates tomando en consideración estas circunstancias es algo que depende de la perspectiva desde la cual nos acerquemos al diálogo; lo único que puede afirmarse con certeza es que, tarde o temprano, la pregunta tenía que ser formulada. Lo que sí resulta curioso es que su aparición dentro del diálogo no responde a una mejor orientación de éste sino a una mayor precisión de lo que se está discutiendo⁶⁶.

Considerando la naturaleza del diálogo (que se puede definir como ético-epistemológico) y lo que se determina como su centro neurálgico, la relación entre la práctica y el saber teórico, la relevancia de esta cuestión previa está garantizada. Efectivamente, la distinción entre lo que es una cosa (su definición, su esencia) y cómo es esa misma cosa (su cualidad, su atributo) es de importancia fundamental sobre todo al considerar la anterioridad del qué es en relación con el cómo es, la anterioridad de la esencia con respecto a sus atributos. Tiene mucha razón Sócrates al afirmar interrogativamente: "*cómo podría saber cómo es algo de lo que no se qué*

⁶⁶ La pregunta por la definición que suele formular Sócrates a sus interlocutores tiene dos dimensiones: la primera de ellas es la de identificar al referente al cual se está aludiendo y esto se logra enumerando los casos particulares en los que el término es utilizado pero una cosa es demostrar competencia en el uso de una palabra, competencia que puede proceder justamente de su uso recurrente, y otra muy distinta demostrar que se conoce lo que se usa. Hacia este aspecto, el segundo es hacia el cual Sócrates llama la atención, lo que lo hace un ejercicio saludable de claridad en el pensamiento.

es..." , pues es a través de esta constatación que va a introducir a Menón en sus reflexiones con respecto a la naturaleza de la virtud.

Es interesante incidir en este momento en la doble faz que muestra el asunto del que estamos discutiendo. Hemos dicho que la pregunta que devuelve Sócrates a su ocasional interpelado tiene la virtud de llamar la atención sobre la anterioridad de una pregunta de esa naturaleza (que inquiere por la definición del término en cuestión, en este caso del término 'virtud', la ἀρετή griega). Ahora bien, de lo que Menón da la impresión de ser persuadido es de la pertinencia de una pregunta así en ese momento del diálogo, es decir, el reconocimiento tácito de la necesidad de ponerse de acuerdo sobre el sentido en que se suele emplear esa palabra y no, como quisiera Sócrates, de la existencia de un objeto que sirva como referente único a aquella: "Pues así ocurre también con las virtudes: aunque también son muchas y de diversas clases, en todo caso una única y misma forma tienen todas, gracias a la cual son virtudes, y que es lo que está bien que tenga en cuenta, al contestar a quien se lo haya pedido, quien explica lo que es la virtud..."⁶⁷. Esto lo podrían demostrar todas y cada una de las respuestas que brinda Menón cada vez que Sócrates se empeña por que entienda que se le pregunta por lo que es común a una multiplicidad.

Esta actitud está presente tanto en el enjambre de virtudes que sale al paso ante la primera tentativa de Menón de satisfacer a su par: "...Distinta es la virtud del niño, ya sea hembra o varón, y la del hombre viejo, si quieres, libre, y si quieres, esclavo. Y hay otras muchísimas virtudes, de modo que no es problema decir, acerca de la virtud, qué es: pues en cada una de las actividades y épocas de la vida y para cada cosa tiene cada uno de nosotros la virtud; y del mismo modo creo, Sócrates, que también el vicio..."⁶⁸, como también en aquella definición que introduce en ella aquello mismo que es aún objeto del análisis: "...el ser capaz de mandar sobre los hombres..."⁶⁹, ¿justa o injustamente?, como pregunta reprochante Sócrates a su jocoso compañero o finalmente, en aquel poético "gustar de lo bello y poder"⁷⁰.

⁶⁷ Ibid. 72 c, 5 - 72 d, 1.

⁶⁸ Ibid. 71 e, 9 - 72 a, 6.

⁶⁹ Ibid. 73 d.

⁷⁰ Ibid. 77 b, 3.

Justificando lo que se manifestaba unas líneas más arriba, los pasajes citados parecen ir dirigiéndose, en un camino ascendente, a una mayor precisión que no necesariamente ha de conducir a lo que Sócrates pretende. Al enjambre de virtudes que se pueden brindar al gusto del cliente porque, para cada cosa tiene cada uno de nosotros la virtud (parafraseando a Menón), le sigue una definición más limitada y más precisa que se fundamenta en reconocer la presencia de una cierta capacidad para desarrollar alguna actividad que, en los términos de Menón, se determina en el mando y el gobierno de los hombres. Básicamente, de esta definición no va a salir el buen Menón en el resto del diálogo⁷¹.

No deja de llamar la atención cómo es de progresivo el camino de precisión que van siguiendo las 'infelices' respuestas de Menón y como, a pesar de que no se muestre claro a un primer vistazo, "...de nuevo hemos encontrado muchas virtudes buscando una sola, (pero esta vez) por distinto camino que antes..."⁷². Es sugerente este 'distinto camino' por el cual se llega a 'lo mismo' sobre todo, si descubrimos, con Sócrates y Menón, que aquello 'mismo' a lo cual nuevamente se ha llegado sólo tiene de idéntico con lo que se ha dejado atrás, el ser una multiplicidad.

Entre el enjambre de virtudes de la primera respuesta y el nuevo enjambre descubierto por detrás de la justicia que debe acompañar todo mando para que éste sea virtuoso, existe una diferencia fundamental: uno, el enjambre de virtudes en donde cada actividad y cada época de la vida va acompañado de virtud, es una multiplicidad de casos singulares (singulares como los individuos y las circunstancias a las que estos casos refieren) mientras que el otro, aquel enjambre que surge al partir y dividir el término o la cosa en sus 'elementos constituyentes', no tiene el mismo grado de universalidad que su continente pero es necesariamente más universal que aquellos casos ya expuestos porque éstos pueden ser reconocidos como casos de

⁷¹ La caracterización que hace W.K.C. Guthrie en su *Historia*, Tomo IV, pág. 237, del papel que desempeña Menón en el diálogo es bastante justa sobre todo cuando afirma que "combina la ambición y el egoísmo con ideas prestadas procedentes de Gorgias y los restos de un sentimiento de respeto por la moral convencional. Él sabía que existía un sentido general y un sentido particular de la *areté*, y se dejó así atrapar por Sócrates en una confusión de la enumeración con la definición universal." Además de sus limitaciones intelectuales como interlocutor de Sócrates, su ambición le impedía ver más allá de la virtud política, aquella virtud que preparaba al hombre para administrar un Estado o gobernar una ciudad..

⁷² Menón 74 a, 5 - 6.

virtud ya que en ellos se encuentran presentes éstos (el valor, la justicia, la templanza, el saber, la magnanimidad y otras más).

Lo que nos permite reconocer la unidad en la multiplicidad o lo común a una diversidad no es otra cosa que el nombre que es dable aplicarle a ésta, es decir, nos percatamos que existe algo en común a un conjunto de objetos porque a ese conjunto de objetos lo denominamos de una manera particular dándole un nombre que, o reconoce características similares en todos aquellos objetos o impone estas características por una cuestión de orden y comodidad. Esto, no obstante representar un problema importante, no va a merecer nuestra atención en este momento. Lo que sí nos interesa resaltar aquí es lo que se había planteado como hipótesis líneas arriba, a saber, que las respuestas de Menón se podrían considerar como un desarrollo progresivo hacia niveles más altos de universalidad, pero que éstos no iban a conducir necesariamente a donde Sócrates esperaba y esto porque se encontrarían en dos sendas paralelas que partiendo del mismo lugar conducen a destinos distintos.

Explicando esto podríamos afirmar que la exigencia de una cada vez mayor universalidad por parte de Sócrates sólo puede ser entendida por su interlocutor en un sentido muy particular que, de manera alguna, se entrelaza con lo que se pretende. Las respuestas de Menón, como hemos visto, no sólo nos remiten a descubrir el sentido que posee el término en su uso práctico sino que nos revela, en una mirada más directa, el fondo de creencias y convicciones sobre las cuales descansa la visión que sobre el asunto puede tener: la formación de los sofistas se puede ver de manera inmediata en la selección de sus respuestas, todas ellas relacionadas con la administración de la πόλις (o de instancias e instituciones que dependen directamente de ella). De esta manera, resulta difícil sino imposible que Menón llegue a comprender el sentido pleno de lo que desea encontrar Sócrates.

Requerir una definición de la 'virtud' a un individuo que no puede renunciar a una formación que lo ha acostumbrado a identificar de manera natural la palabra con la situación singular se muestra difícil; reclamar 'una única y misma forma' a un individuo que entiende a medias lo que puede ser esa única y misma forma es otra

cosa. El problema es el siguiente: mientras Sócrates pregunta por lo que permite que una palabra se aplique a una multiplicidad de casos distintos (y por lo tanto, tal multiplicidad solo le sirve de pretexto para llamar la atención sobre lo otro), Menón parece que entiende que la pregunta se dirige a determinar los límites de la aplicabilidad de esa misma palabra y, por lo tanto, se esmera por encontrar una definición que pueda ser referida, sin mayor problema, a los casos particulares, fijando toda su atención en éstos pues el valor de verdad de sus aproximaciones ha de depender de aquéllos. El desencuentro es absoluto porque, mientras uno contempla lo universal dando la espalda a lo particular, el otro observa lo particular dando la espalda a lo universal: el sendero por el cual los sofistas habían pretendido construir empieza a mostrar sus preocupantes limitaciones.

Se han empleado dos términos que es preciso aclarar para continuar con la discusión, estos son: 'aplicación' y 'aplicabilidad', ambos referidos a la palabra en la medida en que esta puede mostrar dos facetas. La 'aplicación' de una palabra revela su relación con aquello a lo que se aplica, que en todo caso nunca es lo mismo: puede ser, como en el caso de la virtud, a la actividad del guerrero y a su vez, de ésta, se puede remitir a la infinidad de situaciones y circunstancias en las que puede verse comprometido este individuo. Sin embargo, dirigiendo la mirada no hacia aquello a lo cual se aplica sino al acto mismo de aplicar, a la 'aplicabilidad' de la palabra, se descubre algo que puede no presentarse del todo claro a los ojos de un actor, esto es, que si bien aquello en lo que se aplica un término no es nunca lo mismo, el término mismo que se aplica tiene que ser en cada caso y para cada caso el mismo porque, de no ser así, no sería aplicado como el mismo término y, en tanto tal, no podría usarse dos veces la misma palabra.

Lo que todo esto quiere decir es que una palabra que en su uso se muestra como relativa encubre por detrás de su aplicación un término universal, un referente único, que relacionándose permite la aplicación. Como se habrá observado, el descubrir esto es de suma importancia para el conocimiento pues el lenguaje nos abre un ámbito de realidades que tienen las características fundamentales que hacen que

puedan ser consideradas como objetos de conocimiento y, como tal, hacen posible el conocimiento.

La relatividad de una palabra, entonces, depende más de su aplicación que de su aplicabilidad, es decir, que depende más de aquello a lo que se aplica (por ser siempre determinación de una diversidad) que del hecho mismo de aplicarse porque lo que se aplica en cada caso y para cada caso en que sea pertinente la aplicación es siempre lo mismo, mientras que en lo que se aplica es siempre diverso. De esta manera, se descubre en el lenguaje el nexo imprescindible entre la multiplicidad diferenciada del mundo sensible y la unidad determinada del mundo inteligible; la palabra, como instrumento del lenguaje se convierte así en el puente que une lo que es objeto de opinión con lo que es objeto de conocimiento.

A pesar de lo importante que resulta considerar los supuestos que delimitan la actitud y la posición que ha de asumir Menón a lo largo del diálogo, es aún más sugerente descubrir que por detrás de ellos se van filtrando una serie de elementos que determinarán lo que la cosa es y así, si bien el sofista no es consciente de ello, la utilización reiterada del análisis del lenguaje y del uso indiscriminado de la proposición conducen a que lo que manifieste lleve a contradicciones que serán inteligentemente aprovechadas por Sócrates. Esa es la razón por la cual, aún cuando tenga enfrente una gran variedad de casos de virtud, los cuales pueden ser clasificados según determinadas características, no puede dejar de reconocer que lo que le parece que hace que no sea difícil dar una definición como la que se le pide es el hecho de que "...en cada una de las actividades y épocas de la vida y para cada cosa tiene una la virtud...".

Lo que se está concediendo al reconocer la supuesta facilidad para resolver este problema es de suma importancia para la comprensión de una cierta posibilidad para el conocimiento, posibilidad ésta que resultará del constatar que la multiplicidad remite a una unidad de la que dependen el sentido y la existencia de la diversidad en tanto diversidad de objetos reconocibles lingüísticamente. Cuando Menón afirma que no existe mayor dificultad en decir qué sea la virtud puesto que se encuentra presente en cada actividad y en cada oficio, está reconociendo implícitamente que a

pesar que se emplea el término para referir a una multiplicidad de casos, es uno sólo el sentido que se aplica en cada uno de los diversos casos. En tanto tal, la palabra 'virtud' es una palabra que, de hecho, es incompleta y relativa pero, el hecho de ser así encubre una característica más fundamental de esta, a saber, su carácter absoluto.

Una palabra relativa o incompleta muestra de manera patente la necesidad de un término auxiliar o de un complemento para su utilización; el término 'virtud' es siempre 'virtud de algo'. Sin embargo, lo importante a este respecto es que ya en su cualidad de incompletitud se encubre una característica mucho más fundamental, dependiente íntegramente de ser relativa y ésta es que si es una palabra que refiere siempre a cada actividad o a cada cosa entonces refiere a objetos que están contenidos en ella. De esta manera, la palabra al contener toda aquella actividad que se encuentre en relación con ella se convierte en una especie de continente que se halla en esa relación con todo lo que contiene ampliando su extensión a lo que puede contener.

Aún cuando Menón no es consciente de lo que está concediendo al expresar que la virtud acompaña todas y cada una de las actividades, lo fundamental es aquí el hecho de que se asignen las expresiones 'en cada una' y 'para cada' con el fin de expresar la relación entre el término relativo 'virtud' y su complemento pues, al hacer esto lo que estamos declarando es que aquel término relativo se aplica con igual relatividad en cada caso en que se aplica y a cada caso al que refiere. Con esto estamos declarando que aquel término que aplicamos en toda situación que corresponda se aplica con la misma extensión en cualquier caso en que se aplique. La relatividad del término en cuestión depende más de su aplicación que de su aplicabilidad es decir que depende más de aquello a lo que se aplica (por ser siempre determinación de una diversidad) que del hecho mismo de aplicarse (porque lo que se aplica en cada caso es siempre lo mismo mientras que en lo que se aplica es siempre diverso). La relatividad del término en cuestión encubre su carácter absoluto y necesario.

Lo que se está realizando es un razonamiento inductivo que lleva la reflexión de lo particular a lo universal y que descansa en el descubrimiento de la unidad en la multiplicidad (en los términos de una última determinación o de un aspecto común a la diversidad). Este descubrimiento se convierte en el impulso requerido para mantenernos dentro del proyecto del pensar: un proyecto que necesita de una seguridad que se presume encontrada aquí en el carácter universal del lenguaje. Lo que se descubre es que algo hay pero lo que define el proyecto es la búsqueda de un sentido y un significado para lo que se ha encontrado.

Aparece aquí una sutil diferencia entre el reconocimiento de la esencia (el descubrimiento de la última determinación resultado de un proceso continuo de generalizaciones o de razonamientos inductivos) y el conocimiento de la esencia (luego de descubierta la existencia de un aspecto común último, de una última determinación, se pregunta por aquello común que se ha encontrado, la respuesta ha de ser la definición, la esencia). En el primer caso, se descubre en la palabra el aspecto común a una multiplicidad y a partir de él se reconoce algo como existente para el conocimiento, se descubre un objeto posible de ser conocido. En el segundo caso, se pregunta por la naturaleza de aquello que se ha descubierto; el reconocimiento del universal como posible de ser conocido debe conllevar la radicalización de la investigación: sabemos que existe algo común a la multiplicidad y que aquello común es captado en el lenguaje a través de la palabra, lo que falta es saber qué es aquello que se ha descubierto como común o qué es aquello que se reconoce como existente. Se trata de dos niveles inmediatos y continuos que se definen como el reconocimiento y la pregunta por aquello que se ha reconocido, el conocimiento.

Sócrates, al formular la pregunta por la definición está abriendo la posibilidad al conocimiento, porque está preguntando si existe algo que es o si hay algo que existe como objeto de conocimiento en la medida en que "...los que contemplan muchas cosas bellas, pero no perciben lo bello en sí, y no son capaces de seguir a quien quisiera elevarlos hasta esa contemplación, y también perciben muchas cosas

justas, pero no lo justo en sí, y de igual manera todo lo demás, diremos que opinan sobre todo pero no conocen las cosas sobre las cuales opinan..."⁷³.

Naturalmente, el joven Menón es ciego a todas estas concesiones que él mismo ha hecho y deslumbrado por el artificio retórico que cree que Sócrates ha elaborado para él, responde del mismo modo que lo haría cual

nes de ser realizada y es que el pseudo saber se ha desmontado y ha demostrado su naturaleza falaz y ya no podrá seguir manteniéndose como obstáculo al verdadero conocimiento: es el momento en que el esclavo de Menón haga su aparición para mostrar que el reconocimiento de la propia ignorancia es la condición previa para reconstruir el saber.

⁷³ *La República* 479 d, 12 - 479 e, 2.

§8 El Ejemplo del esclavo de Menón.

Es bien sabido que el papel que al interior del diálogo *Menón* cumple el esclavo de este sofista, le sirve tanto a Sócrates como a Platón para presentar, en el primer caso, una justificación de carácter eminentemente pedagógica de lo que representa para el conocimiento el descubrimiento de la 'definición' mientras, que en el segundo caso, para demostrar no sólo que el conocimiento es posible sino que no es posible evitarlo porque, desde el momento en que pretendemos referir a la $\mu\sigma\iota\varsigma$, no podemos hacer otra cosa que hacerlo porque a través de nuestra experiencia y de nuestro lenguaje, se produce un fenómeno de reconocimiento de esa realidad: es lo que en la terminología platónica recibirá el nombre de $\epsilon\nu\alpha\mu\eta\sigma\iota\varsigma$.

Un primer examen de aquéllos pasajes del diálogo nos indica una aparente gratuidad con respecto a alguna de las preguntas que abren la participación de ambos. Por ejemplo, a la pregunta que es formulada por Sócrates a Menón acerca del origen y de la habilidad que posee su esclavo en el uso de la lengua griega no es fácil darle el mismo trato y la misma significación de aquella que se hace al mismo en torno a la formación matemática de su esclavo⁷⁴. La necesidad de plantear la pregunta en cuestión no parece relacionarse con aquellas otras que se le formulan al esclavo una vez que se expresa de manera directa la razón de ser de aquella extraña conversación y esto, porque al formular preguntas acerca de su origen y de su uso del griego, parece ser que estas preguntas se plantean sin una razón de ser aparente. No obstante, estas preguntas se mostrarán en el transcurrir del diálogo como de gran importancia (aún más que la pregunta por sus conocimientos de geometría) porque, parece ser que, lo que Sócrates está exigiendo a su ocasional interlocutor es una garantía que permita la comprensión mínima entre ambos, es decir, el compartir un mismo espacio cultural en el lenguaje.

⁷⁴ El pasaje al que se hace referencia es Menón 82 b, 4: "SÓCRATES: ¿Es griego y habla griego? MENÓN: Por su puesto que sí y nacido en mi casa."

La diferencia significativa entre estas preguntas y la que se formula acerca de los conocimientos del esclavo sobre geometría se deben más a las exigencias específicas de la conversación que a cuestiones de otro orden. No habría aparentemente ninguna necesidad de formular preguntas de esta naturaleza si de lo que se trata es de un conocimiento de orden universal, comprensible de manera evidente para todos. Sin embargo, lo que es realmente importante en estas preguntas es que se delimita de manera por demás sutil el alcance de las referencias de lo que se ha de decir a una cultura determinada, independientemente del valor de verdad de estas ciencias.

Esto establecido de antemano, supone la posibilidad de iniciar el diálogo entre ambos personajes. Éste se inicia cuando se pregunta al esclavo si reconoce aquella figura que se va inscribiendo en el suelo como la de un cuadrado. En este punto, lo único que tiene que hacer el esclavo es establecer un contacto visual con el objeto dibujado y reconocer si es o no un cuadrado: el esclavo reconoce lo inscrito como un cuadrado.

La pregunta de rigor a este nivel incipiente del diálogo entre ambos personajes sería: ¿qué es lo que se reconoce, un objeto singular de una forma determinada pero absolutamente individual o, la representación material (en un objeto particular) de una entidad geométrica inteligible que nosotros llamamos 'cuadrado'? Creo que la pregunta misma ya está otorgando mayor validez a la segunda opción en relación a la primera pues, si lo que se exige en la pregunta "¿tú sabes que un cuadrado es una figura así?"⁷⁵ es el reconocimiento de tal figura, ese reconocimiento de por sí ya supone la presencia de algo más aparte de lo que es objeto percibido: algo que ha de ser reconocido en aquél, siendo éste aquel que me sirve para reconocerlo.

La palabra *reconocer* supone la presencia de un acto previo en el cual el objeto que en esta oportunidad es reconocido, es reconocido porque antes se había dado la posibilidad de conocerlo. La relación entre aquellos dos momentos (que suponen también, por lo menos, dos objetos), implica que aquéllos deben estar temporalmente diferenciados: sólo puedo decir que reconozco algo cuando he aprehendido con anterioridad aquello con lo cual, comparándolo, digo que esto que veo lo reconozco; es decir, el fenómeno del reconocimiento presupone la anterioridad temporal de la aprehensión del original que no se reconoce sino que se conoce en el momento mismo de esa aprehensión.

En efecto, el hecho del reconocimiento presupone que existen dos elementos que entran en juego relacionándose. Uno de esos elementos debe ser anterior al otro para que exista reconocimiento (el que precede temporalmente al otro es el objeto que es reconocido en dicho acto, es decir, el que servirá de base de aquél ulterior reconocimiento: en tanto tal, es lo primero aprehendido). El que resulta ser el

⁷⁵ Menón 82 b, 6.

segundo elemento en el orden temporal es el primero en el orden de nuestra experiencia ya que es lo que está actualmente presente, el objeto en el que se realiza el reconocimiento, lo que se reconoce.

Debe resultar claro que el objeto actualmente presente (el objeto reconocido) es un objeto singular y sensible que está presente ante nosotros mientras que el objeto temporalmente primero no lo está (es el que se trae a la memoria, el que permite que el acto en cuestión sea de reconocimiento). En el caso de que se afirme que el reconocimiento se da entre algo actualmente percibido y algo que siendo temporalmente anterior también fue en su momento percibido, es decir, entre dos objetos singulares separados temporalmente, la pregunta sería, ¿qué es lo que permite reconocer un objeto singular en otro objeto singular? Su singularidad no puede ser, pues remite siempre a algo particular y único, a algo irrepetible, por lo cual el reconocimiento se presentaría como un imposible pues no habría comparación plausible. Tendrían que ser algunas características de aquel primer objeto singular que deberían volver a aparecer en otros objetos singulares para que, comparándolos, se los reconozca como similares: son notas de carácter universal que se manifiestan en objetos particulares como el color blanco de una multiplicidad de objetos 'blancos': lo que se reconoce, en el acto mismo de reconocerse, no pertenece al nivel de la percepción sensible sino que precede a ese mismo proceso haciendo posible la determinación y la cualificación del objeto percibido.

De esta manera, los elementos que se comprometen en el acto del reconocimiento: el objeto que es aprehendido en primer lugar y el objeto que se percibe sensiblemente con posterioridad, son de naturaleza distinta. El objeto que se percibido es particular sensible mientras que el otro objeto, aquél que propiamente se recuerda, es de orden universal e inteligible. En otras palabras, lo visible nos informa de lo invisible, lo particular de lo universal y lo sensible de lo inteligible. La aprehensión del primer objeto será conocimiento y su presencia en el alma humana será condicionante para que se produzca el fenómeno del reconocimiento o recuerdo. Su aprehensión no podrá tener un origen sensible ni podrá estar fundada en la mera

experiencia pues la naturaleza universal e inteligible del objeto aprehendido no se condice con lo que la sensibilidad logra aprehender.

Esto vendría a ejemplificar la relación que pretende encontrar Platón entre el mundo inteligible y el mundo sensible.

En el caso que nos toca analizar se presentan dos alternativas: una, que la respuesta del esclavo sea en todo momento consciente del alcance de lo que concede. En este sentido, el esclavo reconoce que lo que está haciendo es trabajar con una imagen visible y particular pero que representa una entidad de carácter intelectual y de contenido universal: cosa más que difícil de suponer por la ausencia de conocimientos geométricos por parte de éste. La segunda alternativa, la más viable, nos afirmaría que el esclavo no es consciente de todo lo que concede al utilizar un término del cual desconoce su significado. Lo interesante de esta segunda alternativa es que nos puede remitir aún a dos posibilidades dentro de ella: una, que sería aquella que nos manifieste que lo concedido por el esclavo no escapa a los límites que se le puede otorgar al significado de una palabra en función de su uso práctico (bajo esta alternativa no sería necesario saber de geometría para reconocer que todo cuadrado es una figura de cuatro lados iguales sino que esta información podría provenir del uso que hacemos cotidianamente de una palabra en particular); la otra, aquella de que se sirve Platón, permitiría afirmar que la concesión involuntaria hecha por el esclavo nos muestra que poseemos el conocimiento íntegramente dentro de nosotros pero que no solemos recordarlo. En ambos casos, lo más interesante sería que el discurso de las matemáticas quedaría incólume porque sea el caso que la determinación del significado de la palabra 'cuadrado' se realice a través del uso práctico de ésta o por medio de un referente ideal y universal, el término no es más que una abstracción que no refiere a nada pero que nos sirve para referir y está en esa dimensión práctica su salvación⁷⁶.

⁷⁶ Es muy interesante lo que ocurre con la palabra 'cuadrado' en el caso expuesto. Su interés radica en el hecho que el término en cuestión no es sólo de uso especializado sino que es un término que ha logrado superar su limitación y entrar en el lenguaje cotidiano y esto porque resulta cómodo y relativamente fácil servirnos de él para describir los objetos que encontramos en el mundo. Es por esta dimensión de carácter práctico que tanto este término como otros pocos de discursos especializados han logrado trascender sus limitaciones. Algo de esto es lo que ocurre en el pasaje que es objeto de nuestro análisis, el término 'cuadrado' no es como el término 'raíz cúbica', a pesar de que ambos participan del mismo discurso. Puede ser que sea esta diferencia lo que posibilite que el esclavo pueda resolver favorablemente las preguntas que se derivan del diálogo: no porque esté reconociendo o volviendo a conocer algo

Esta segunda alternativa resulta más viable y más real si remitimos su validez a la ingente cantidad de casos, que como éste, le sirven a Platón para mostrar por medio de la dialéctica socrática el estado de perplejidad en el que deben terminar todos sus interlocutores al reconocer su propia ignorancia. El caso más cercano es el del mismo Menón, quien al inicio del diálogo cae en el mismo error que su esclavo al conceder en su pregunta: "¿Podrías decirme Sócrates si la virtud es cosa que se enseña, o si no se enseña sino que se practica, o si ni se practica ni se aprende, sino que la tienen los hombres por naturaleza o de algún otro modo?"⁷⁷, la existencia de algo así como una entidad lingüística y luego intelectual de carácter universal a la que llama la *virtud* y a la que no sabe a qué referir.

Lo curioso y sugerente en esta situación no es, precisamente, que el esclavo de Menón y el propio Menón se vean en problemas al introducir en su discurso concesiones de las que no son conscientes sino que ambos lo hagan en situaciones distintas y tomando como referencia objetos diferentes: el esclavo cae en el error al no ser consciente de la naturaleza de una figura geométrica, es decir, al servirse de imágenes sensibles que representan una entidad intelectual; Menón no es lo suficientemente consciente de comprender que está utilizando una entidad lingüística no como una palabra que refiere a un objeto particular sino como un término universal que hace posible que los objetos particulares a los que refiere no sólo se carguen de sentido sino que nos permite reconocerlos. En otras palabras, los dos objetos que provocan la confusión cumplen la misma función en la estructura del conocimiento platónico: establecer un puente entre el mundo sensible y el mundo inteligible. Estos dos objetos resultan ser las figuras geométricas y las entidades lingüísticas, que podrían colocarse al nivel del razonamiento discursivo, de la *dianoia*, dentro del ascenso progresivo que conduce al conocimiento en la línea de Platón.

acerca de la Geometría sino porque puede estar sirviéndose del sentido común para deducir consecuencias de sus incipientes conocimientos del uso de esa palabra en el lenguaje cotidiano.

No obstante, lo importante no se limita a este descubrimiento sino que se puede aventurar una hipótesis que para explicar lo que ocurre con el esclavo se exprese en los términos de un reconocimiento pero no de un reconocimiento como el que desea Platón sino de un reconocimiento que se postula desde la significación que nuestras palabras adquieren en su uso práctico. Es decir, el conocimiento no sería un recuerdo de ideas sino de significados con los cuales tenemos que vérnoslas cotidianamente porque forman parte del uso de nuestro lenguaje.

⁷⁷ Menón 70 a, 1 - 4.

Como es factible descubrir en el desarrollo del diálogo, la curiosidad de Sócrates va *in crescendo* en la medida en que su interlocutor va concediendo la existencia de algo llamado 'definición', lo que garantiza un punto de apoyo para encumbrarse a descubrir la οὐσία de algo: es algo similar a la relación que existe entre el razonamiento discursivo (la διάνοια) y el razonamiento dialéctico (el νόησις) en la parte final del símil de la línea y en otros pasajes de *La República*⁷⁸. En el Menón, esta diferenciación queda determinada por dos preguntas que formula Sócrates a Menón y que nos muestran esta diferenciación (y a la vez estratificación) entre los niveles superiores de la línea:

"... al preguntarle yo qué es la esencia (οὐσία) de la abeja me dijeras tú que son muchas y de diversas clases, qué contestarías si yo te preguntara: ¿Afirmas que aquello por lo que son muchas y de diversas clases y diferentes unas de otras es el ser abejas? ¿O no difieren en nada por eso, sino por alguna otra cosa tal como la belleza, el tamaño o alguna otra cosa por el estilo?..."

Pues que en nada difieren, en tanto que son abejas, la una de la otra"⁷⁹

"Y así, si, como yo continuase el razonamiento y dijese: 'Siempre llegamos a un pluralidad, y no es así, sino que puesto que esas muchas cosas las llamas con un solo nombre y afirmas que ninguna de ellas deja de ser figura incluso cuando son lo contrario unas de otras, ¿qué es eso que del mismo modo contiene a lo redondo y a lo recto, y a lo cual llamas figura y afirmas que en nada es más figura lo redondo que lo recto? ¿O no estás conforme?"

Sí."⁸⁰

⁷⁸ "...No ignoras, creo yo, que aquellos que se ocupan de geometría, aritmética y otras ciencias semejantes dan por supuestos el número par e impar, las figuras, tres clases de ángulos y otras cosas análogas, según el objeto de su demostración, dándolos por conocidos y tomándolos como hipótesis, y no consideran sobre ellos exigibles dar razón alguna, ni a sí mismos ni a los demás, dado que son evidentes para todos..." *La República* 510 c, 2 - 510 d.

"¿Y no sabes que utilizan, además, figuras visibles a las cuales aplican sus razonamientos, aunque no piensan en ellas mismas, sino en otras representadas por ellas, de suerte que razonan sobre el cuadrado en sí y su diagonal, pero no sobre los que dibujan, y de igual modo en los demás casos? Todas estas figuras que modelan y dibujan, que proyectan sombras e imágenes en el agua, las utilizan como si también fueran imágenes, para llegar a comprender aquellas cosas en sí que sólo pueden conocerse por el entendimiento". Carta VII

⁷⁹ *Menón* 72 b, 1 - 10. La intención con la cual es formulada la pregunta de Sócrates parece clara. Se inquiriere por aquello que hace que una abeja sea abeja. Pero la pregunta se dirige hacia aquello que se muestra como común a una diversidad en términos de aquello que es determinable de esa multiplicidad, es decir, su aspecto.

La pregunta, entonces, va encaminada más al aspecto que ofrece una multiplicidad de cosas y, que es un aspecto común, que a la sustancia o esencia de aquello por lo que, dentro de una multiplicidad de objetos, es lo común, lo determinado, el aspecto. La búsqueda de la definición así, se logra instalar dentro de una investigación de naturaleza más amplia y de rigor necesaria, esto es, la que reconoce que una pregunta como ésta sólo puede ser respondida cuando se ha descubierto que el objeto por el cual se pregunta, existe.

⁸⁰ *Menón* 74 d, 3 - 74 e, 3. A diferencia de la pregunta anterior, en este caso el objeto hacia el cual se dirige esta nueva pregunta, se muestra como radicalmente distinto porque ya no es el aspecto común (que se da por supuesto en la expresión 'llamar con un solo nombre') porque éste ya ha sido contemplado y asegurado. La pregunta es, entonces dirigida hacia aquello que 'no deja de ser' y que 'contiene por igual' a todas las clases de objetos de los cuales es factible predicar lo mismo.

Cuando en el libro VI de la República se nos hace ver, a través del símil de la línea que la relación entre el objeto del razonamiento discursivo (la *diánoia*), a saber, las ciencias matemáticas (especialmente la geometría) y el objeto del razonamiento dialéctico (el *Noúj*), las Ideas y las Formas puras se establece en los términos de una superación que nos lleva de un estadio al otro, en este caso, de la *diánoia* al *noúj*, hay que verse en la necesidad de buscar la similitud que debe existir entre el discurso de la geometría y el papel que le corresponde representar al lenguaje.

En primer lugar, el caso de la Geometría y el del razonamiento discursivo se muestra como el de un nexo entre el mundo visible y el mundo inteligible: sirviéndose del mundo visible como de objetos que representan el modelo de las figuras geométricas y así, dando noticias de un mundo de entidades de carácter inteligible, invisibles para nuestros sentidos pero comprensibles por nuestra Inteligencia, el geómetra se ve en la necesidad de utilizar hipótesis. Al razonamiento discursivo le falta dar un paso, es decir, asumir la naturaleza de sus hipótesis como tales para que, sirviéndose de ellas como de puntos de apoyo, sea capaz de alcanzar y aprehender los primeros principios de los cuales depende el conocimiento: resulta un estado de necesidad manifiesta en el camino del saber puesto que sin ella sería prácticamente imposible seguir ascendiendo hasta lo no-hipotético sin el abandono previo de las hipótesis.

Algo muy similar ocurre en el caso de la función que realiza el lenguaje en el proceso de conocer. Las dos citas del *Menón* presentadas previamente hacen referencia a aquello mismo de lo que acabamos de hablar con respecto al pensamiento discursivo. La pregunta primera en el orden del preguntar pero última en el orden temporal en que se realizan las preguntas es aquella que inquiere acerca de la esencia de una cosa. Sin embargo, como el mismo Sócrates lo hace notar, esta pregunta no puede estar en condiciones de ser respondida sino hasta cuando el interlocutor ha convenido que aquello por lo que se pregunta muestra siempre un aspecto común a una multiplicidad de objetos. Este aspecto mostrado por el objeto por el que se pregunta

La pregunta (que ya supone que todas las figuras poseen un aspecto común) apunta hacia lo que hace que la figura sea figura, es decir, a la substancia, a la esencia.

es, justamente, la posibilidad de ser llamado de una forma específica, de ser denotado por una palabra determinada.

Es justamente cuando el interlocutor ha convenido con Sócrates en que existe, efectivamente, algo que puede ser llamado de una misma manera y que ésta es la razón por la cual no difiere la multiplicidad de objetos llamados de una sola manera, que se está en condiciones de ir en busca del referente objetivo de aquel nombre vacío que, sin embargo, al referir a una multiplicidad de individuos, los contiene en la forma del aspecto común (e,,doj) que es factible descubrir en él. Aquel referente objetivo que se sale a buscar es la oÙs...a, la esencia de aquel objeto por el cual se inquiría al principio y que sólo puede permitirse su búsqueda luego de convenir en la posibilidad de su existencia, al captar a través del lenguaje, el aspecto común que se muestra en la diversidad de sus referencias particulares.

En este sentido, el razonamiento discursivo con sus objetos matemáticos no difiere en nada de los objetos lingüísticos a que hemos hecho referencia: Una figura geométrica llamada 'cuadrado', y una entidad lingüística llamada 'virtud' se sirven, cada una, de objetos singulares para representar una entidad de naturaleza radicalmente diferente a la que es perceptible por los sentidos, ésta sólo es captable por intermedio del pensamiento: un cuadrado no forma parte de nuestra experiencia cotidiana porque no existe en tanto tal ahí, sin embargo, lo que sí hemos podido contemplar son objetos que poseen esa forma determinada; de la misma forma, lo que es objeto de nuestra experiencia no es lo que denominamos 'virtud' sino aquellas acciones que reconocemos como tales. De esta manera, ocupan un lugar intermedio entre el mundo de cosas inteligibles y aquél que es objeto de nuestra experiencia sensible, informándonos de la existencia del primero y haciendo posible apoyarse en este supuesto para acceder al nivel superior que representa el mundo inteligible.

Si el esclavo se encuentra en la posición que hemos supuesto, es decir, la ausencia de conciencia en lo que refiere al alcance de lo que sus palabras concedían, ya no hay lugar ni tiempo para escapar a la red que Sócrates se apresura en construir. Teniendo delante de ellos aquella figura visible inscrita sobre una superficie, Sócrates pregunta algo que a la vez le compete y no a ese objeto, pues

pregunta si un cuadrado es una figura que tiene iguales sus cuatro lados, introduciendo en el interrogatorio algo que, si bien, puede resultar visible, refiere por necesidad a una característica esencial que compete a toda figura geométrica que reciba la denominación de 'cuadrado'. Si el esclavo puede ver esto en el objeto singular que se le presenta sólo puede ser por dos causas: o porque conoce la naturaleza de aquello con lo que está tratando, o porque desconociendo aquéllo, se filtra a través del uso que de esa palabra hacemos lo que es propio de su naturaleza.

Lo que se había planteado de una manera sugerida cuando el esclavo reconocía aquel objeto que tenía delante de sí como un cuadrado, queda clarificado por la característica que Sócrates hace posible descubrir en ese objeto visible: nos remite a una entidad inteligible que resulta representada por estos objetos particulares y sensibles. Ésta es la única forma posible de que un objeto singular pueda recibir una nota característica de su esencia; de no ser así, sería prácticamente imposible que se pudiera decir algo de ese objeto.

De esta manera, cuando Sócrates dice que aquel objeto singular tiene las cuatro líneas que lo conforman iguales, señala lo visible pero ya no remite a eso sino a una cierta entidad inteligible que se halla en él, a nuestra hipótesis geométrica: todo cuadrado tiene cuatro lados iguales, incluyendo éste que estoy inscribiendo y esto por definición⁸¹.

El final de este diálogo entre Sócrates y el esclavo de Menón puede resultar engañoso pues nos puede dejar la impresión de que el esclavo efectivamente ha llegado al conocimiento al deducir el teorema geométrico. El asunto no es tanto así pues lo que el esclavo ha obtenido lo ha conseguido gracias a la buena guía de Sócrates quien, como su interlocutor y su maestro, le ha ido mostrando el sendero por el cual debía proceder con el fin de alcanzar ese resultado. La diferencia radica en

⁸¹ La contundencia de esta conclusión viene atestiguada casi por todos los comentaristas a la obra de Platón. W.K.C. Guthrie dice en la página 246 de su *Historia*, Tomo IV: "Es verdad que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a 180° , pero esto no es exacto en el caso de ningún triángulo dibujado por el hombre o visto en un pedazo triangular de madera. Ninguna línea visible es la línea matemática, que, por carecer de extensión, no puede ser vista. Éstas solamente se aproximan a la verdad, de la misma manera que una acción justa se aproxima a la Forma de la Justicia." Alfred Taylor en la página 43 de su *El Platonismo y su influencia*, Editorial Nova, 1946, dice: "La percepción sensible no aprehende ninguna forma. Nunca vemos un 'círculo perfecto' o dos longitudes absolutamente iguales; no nos encontramos con una bondad moral absoluta y perfecta en la vida de un hombre de carne y sangre. Sin embargo, el mundo del pensamiento puro y el de los sentidos, no están desconectados..."

el hecho de que mientras Sócrates conduce el diálogo como dialéctico, teniendo presente con firmeza el conocimiento de las esencias, es justamente esto lo que le falta a su interlocutor. Para decirlo brevemente, Sócrates accede al diálogo desde el Noúj mientras que el esclavo de Menón se queda al nivel del razonamiento hipotético de la diñnoia.



§9 El Reinicio del diálogo y el lugar de la hipótesis.

Las dos primeras partes del diálogo parecen haber cumplido con la finalidad que se les asigna: las insuficientes respuestas de Menón nos enfrentan a una postura relativista del saber que se expresa dentro de unos límites que pueden incluir desde la atomización del testimonio hasta un saber construido convencionalmente y que, instrumentalizado a través del lenguaje, se convierte en un conocimiento técnico que garantiza el éxito sobre la base de una práctica retórica con objetivos persuasivos. Esta estructura teórica que soporta el esquema mental del joven discípulo de Gorgias es analizada a profundidad desde la dimensión que implica la utilización del lenguaje, encontrando una serie de elementos significativamente importantes para desmontar el relativismo escéptico que se sirve de ella y reemplazarlo por una búsqueda justificada de conocimientos universales y permanentes. Así, la primera parte del diálogo se sirve de las intervenciones de Menón para mostrar cómo el instrumento del lenguaje, en su aspecto técnico como dialéctica, nos descubre un camino hacia el conocimiento a la vez nos indica cuál será el referente de este proceso, lo que queda descrito bajo la expresión 'aspecto común': la „dša.

La segunda parte del diálogo nos presenta a un Sócrates preocupado por demostrarle a Menón que existe salida para el argumento controvertido que parece negar la posibilidad de la investigación sustentado en la ignorancia que acerca del asunto en debate parece caracterizar a los dos interlocutores⁸². La salida que se propone es tan polémica como el argumento que obligó a ella: la investigación es posible no porque el conocimiento lo sea sino porque éste es necesario y real ya que poseemos íntegramente el saber en nosotros. Para demostrar la verdad de lo que sostiene hace participar a un sirviente de Menón en un ejercicio de 'rememoración' de un saber que cree no tener (en el que no se le ha instruido) pero que, para el estupor generalizado, posee.

⁸² Giovanni Reale en su *Historia*, página 136, hace una alusión a la procedencia erística del argumento polémico: "Los erísticos habían tratado de bloquear la cuestión de una forma capciosa, afirmando que la investigación y el conocimiento son algo imposible. No se puede buscar ni conocer aquello que todavía no se conoce, porque aún en el caso de que fuese hallado no podría ser reconocido, al carecer del instrumento necesario para efectuar el reconocimiento. Tampoco es posible buscar aquello que ya se conoce, precisamente porque ya es conocido." La forma del argumento demuestra su procedencia erística al conducir a aporías las dos posibles respuestas que se podrían plantear a la cuestión.

El célebre pasaje del esclavo de Menón cumple con dos objetivos: el primero, representar ante un auditorio el modo como, dialécticamente, el filósofo puede ayudar a su interlocutor a alcanzar el saber; el segundo, directamente relacionado con el anterior, demostrar que el proceso de búsqueda de conocimiento a la vez presupone y alcanza un saber universal. Es decir, se nos presenta una escena cuya finalidad es hacer que nos percatemos de que el objeto del saber, un objeto permanente y estable, no sólo es el resultado de una búsqueda sino la condición de posibilidad de la búsqueda misma: el énfasis en el conocimiento no está puesto en la naturaleza de nuestras facultades, como lo hacían los sofistas, sino en la naturaleza de lo que es, en su objeto.

Como se puede reconocer, el objetivo del diálogo parece ser mostrar un nuevo objeto para el conocimiento a la vez que presentar el camino o el método a través del cual aproximarse a él. El objeto de conocimiento es aquella única y misma forma que debe identificarse en la aplicabilidad de todo nombre que, aunque refiere a una multiplicidad diferenciada, lo hace porque esa multiplicidad queda contenida en él, logrando así que se predique en todos los casos con la misma extensión, ese objeto es la „dša. El método no parece ser otro que el de la dialéctica, aquel procedimiento que obliga a los interlocutores a generalizar, distinguiendo y reuniendo a la vez, para responder a las preguntas planteadas o para formular una nueva pregunta que permita un mayor esclarecimiento del asunto por el cual se muestra interés. Ese imperativo que trae toda pregunta socrática está justificado por el saber del filósofo, del dialéctico, que guía a través de sus intervenciones a su interlocutor. El ejemplo con el esclavo de Menón en esta instancia adquiere una significatividad superior porque en él se culmina el proceso que sólo alcanzó sus primeros momentos con Menón debido a su falta de valor: el proceso dialéctico con el esclavo de Menón termina donde debe concluir todo proceso de esta naturaleza, en el conocimiento.

Sin embargo, tenemos que considerar con cuidado lo realizado por el esclavo porque si bien no puede negarse que ha alcanzado el conocimiento, su mérito debe juzgarse en proporción a la naturaleza del objeto de conocimiento obtenido que, como cualquier enunciado geométrico, pertenece al nivel de la dianoia, el segmento inferior

de la línea de la epistéme⁸³. La dianoia es un saber hipotético, como será hipotética la función que cumpla el nombre dentro del proceso de conocer: una función muy similar a la de las entidades matemáticas en general, la de nexo entre el mundo sensible y el mundo inteligible. Si el lenguaje se encuentra al mismo nivel que los conocimientos matemáticos, entonces, su virtud es abrirnos el ámbito del conocimiento universal pero su función se cumple dejándonos en el umbral que permite el acceso a aquél una vez que nos halla llevado a él.

Las limitaciones del método dialéctico serán desarrolladas mientras se desautoriza a la retórica en la expresión más noble que pudo producir la sofística, aquella que apunta hacia el saber convencional en reemplazo del verdadero saber. Así como el capricho de Menón obliga a Sócrates a dejar para más adelante la indagación sobre la esencia de la virtud para ocuparse de sus cualidades o atributos, los sofistas abandonan la búsqueda de un saber universal para reemplazarlo por un saber construido sobre la base del acuerdo que procede de los pareceres inciertos.

Cuando Menón vuelve a entrar en escena, luego de la conversación de Sócrates con su esclavo, el diálogo se reinicia. Literalmente se trata de un reinicio pues Menón vuelve a plantear la pregunta que dio inicio al diálogo. Como si todo el examen de sus definiciones de lo que es la virtud no se hubiera realizado, Menón vuelve a llamar la atención al modo en que se la puede adquirir. Esta escena puede permitirnos caracterizar de forma plena a este personaje: si bien reconoce que la pregunta por lo universal es una pregunta relevante para la investigación que desea realizar, da la impresión que considera que es posible llegar al conocimiento de una cualidad sin necesariamente haber llegado a saber la esencia de aquello que posea esa cualidad. Es posible que el referente de lo ocurrido con su esclavo le permita justificarse en esa presunción porque sin el conocimiento de la geometría su esclavo llegó a deducir la

⁸³ David Ross en la página 67 de su *Teoría de las Ideas de Platón*, Editorial Catedra, 1993, haciendo referencia al lugar que le corresponde a los conocimientos matemáticos en el símil de la línea de *La República* de Platón, dice: "Al insistir en la necesidad de diagramas para estudiar la geometría, no se basa en supuestos a priori, sino en el estudio del método matemático. Está convencido de que la geometría no consiste en deducir, por pura lógica, las conclusiones a partir de proposiciones que se toman como punto de partida, sino en captar las implicaciones que contienen las figuras trazadas. El 'cuadrado' dibujado no es más que mera imagen o aproximación de aquél sobre el que especula el geómetra. Sin embargo, éste no podría ser capaz de deducir las propiedades del cuadrado auténtico, si no viera de qué modo se corresponden entre sí los elementos de un cuadrado visto o imaginado. Necesita una intuición de las figuras espaciales, además de los axiomas, definiciones y postulados."

propiedad de la diagonal de un cuadrado, es decir, sin conocer la esencia de algo se llegó a deducir una de las propiedades de ese algo⁸⁴.

A pesar de que Menón parece reconocer la pertinencia de una búsqueda que lleve a descubrir lo que de universal tiene la virtud, no tiene el menor reparo en suspender ésta y es que, como le dice a Sócrates, "preferiría, desde luego, examinar y escuchar lo que al principio preguntaba, esto es: si hay que considerar la virtud como algo que es enseñable, o bien como algo que se da a los hombres naturalmente o de algún otro modo"⁸⁵. La respuesta de Sócrates resulta brillante por la precisión con la que describe lo que está sucediendo con su interlocutor:

"Pues si yo mandara, Menón, no sólo sobre mí sino sobre ti, no investigaríamos primero si la virtud es enseñable o si no lo es, sin antes haber indagado qué es ella misma. Pero, desde el momento en que tú no intentas mandarte a ti mismo -sin duda, para continuar siendo libre-, pero intentas gobernarme a mí, y en efecto, me gobiernas, te he de consentir, pues ¿podría acaso proceder de otro modo? Parece, por lo tanto, que hay que investigar cómo es algo que todavía no sabemos qué es."⁸⁶

Lo que va a descubrir el observador de esta última parte del diálogo es que eso ha ocurrido porque se está trabajando a un nivel hipotético y el conocimiento alcanzado sólo se ha deducido de lo que ha servido de hipótesis. Sócrates, consciente del tipo de conocimiento que se tomó como modelo, hará de él su esquema a seguir para resolver la paradoja que le ha vuelto a plantear Menón, le sugerirá a éste que la investigación que se ha de realizar tome como hipótesis la naturaleza enseñable de la virtud, es decir, que se atribuya la cualidad de ser enseñable a algo que no se sabe qué es. Así como a este ejercicio le falta lo más fundamental, conocer la esencia de

⁸⁴ W.K.C. Guthrie en la página 249 de su *Historia*, Tomo IV, dice a propósito del portento realizado por el esclavo: "Sócrates afirma que él no le ha dicho nada al muchacho, sino que sólo le ha hecho las preguntas en el orden adecuado, sacando a relucir con ello un conocimiento que estuvo en su mente todo el tiempo. Podemos pensar que sus preguntas son decisivamente orientativas, pero hay ciertas cuestiones que se ponen de manifiesto con la elección del ejemplo matemático. El conocimiento matemático no puede ser comunicado por un maestro como la fórmula química del agua o el nombre del primer Presidente de los Estados Unidos. Cada cual debe comprenderlo por sí mismo, y cuando es así, como dice N. Hartmann (*Kl. Schr.*, II, pág. 57), se pone de manifiesto el hecho sorprendente de que descubre precisamente lo que todo el mundo debe descubrir. El muchacho no dice 'sí' o 'no' para complacer a Sócrates, sino porque ve que es la respuesta obvia. Lo que le muestra sus errores, y las respuestas acertadas, no es tanto las preguntas como los diagramas mismos..." Lo que parece no tomar en cuenta Guthrie es que por más lógicas y obvias que resulten las deducciones que el muchacho realiza, son los mismos trazos y los mismos diagramas los que lo llevan al error y, posteriormente, al acierto.

⁸⁵ Menón 86 c, 6 - d, 1

⁸⁶ Menón 86 d, 2 - e

aquello a lo que se está refiriendo, al conocimiento geométrico le falta la intuición de lo no hipotético para llegar al verdadero saber. En ambos casos, lo importante es lo que se tiene en común y esto es un mismo método de conocimiento y una misma necesidad procedente de la naturaleza de sus objetos.

El final del diálogo resulta cuando menos inesperado y sorprendente. Por un lado, parece tener la virtud de proporcionarnos una respuesta final a una de las preguntas formuladas en el diálogo, curiosamente la pregunta planteada por Menón a la que Sócrates se ve obligado a responder o a ayudar a responder. No obstante esta cualidad del diálogo, la respuesta tiene el defecto de dejarnos insatisfechos y no sólo porque consideremos que la irresuelta pregunta por la esencia, en su anterioridad, haga depender de ella la verdad de la segunda pregunta sino porque parece no muy serio conformarse con una respuesta que explica la posesión de la virtud en las personas con el argumento de la inspiración, la gracia o el don divino⁸⁷. Quizá lo determinante para entender esta respuesta sea no sacarla de su contexto y esto implica que parte de la comprensión de lo que se está queriendo hacer y decir tiene que ver con la distinción que se propone unas líneas antes en el diálogo entre opinión verdadera y conocimiento y, por supuesto, con el hecho de que la argumentación se esté moviendo dentro de los límites de un nivel puramente hipotético⁸⁸.

La relación entre una respuesta tan poco convincente, la distinción entre opinión verdadera y conocimiento y la estructura de pensamiento que corresponde al modelo del razonamiento hipotético quizá tenga que ver con el hecho de que este tipo de conocimiento pertenece al ámbito de la opinión verdadera, que sólo recibiría la caracterización de opinión por la inestabilidad a la que está expuesto el saber que no está atado y sujeto por el lazo del fundamento, que es el lazo de la causalidad y la necesidad. La problemática en relación a la opinión verdadera es si pertenece al nivel

⁸⁷ Menón 100 b, 1 - c, 1 Sócrates: "De este razonamiento, pues, Menón, parece que la virtud se da por un don divino a quien le llega. Pero lo cierto acerca de ello lo sabremos cuando, antes de buscar de qué modo la virtud se da a los hombres, intentemos primero buscar qué es la virtud en sí y por sí..."

⁸⁸ Menón, 86 e - 87 a Sócrates: "Parece, por tanto, que hay que investigar cómo es algo que todavía no sabemos qué es. Pero, no obstante, si no todo, déjame un poco de tu gobierno y concédeme que investiguemos si la virtud es enseñable o cómo es, y que lo hagamos a partir de una hipótesis. Y digo 'a partir de una hipótesis' tal como lo hacen frecuentemente los geómetras al investigar, cuando alguien les pregunta si, por ejemplo, es posible inscribir como un triángulo esta superficie en este círculo..."

del Conocimiento o debe considerarse dentro del territorio de la Dóxa, porque lo que nos dice Sócrates es que será verdadero mientras permanezca con nosotros pero suele ser inestable⁸⁹. El problema es que su verdad no está fundada en el saber de la esencia sino en algo así como "la virtud del guía" al que se trata de imitar. La naturaleza de este guía que impedirá que se yerre mientras se le imite puede haber quedado aludida en aquello de lo que no se sirve de modo correcto Menón y que, por ello, le impide mandarse a sí mismo aún cuando le permite gobernar a Sócrates: la docilidad del esclavo contrasta nítidamente con la tosudez de su amo.

Resulta muy sugerente ese pasaje en el que Sócrates concede a Menón reiniciar el diálogo porque alude a un referente que asume el control de aquél que actúa y que, no estando presente en Menón, no lo guía y así actúa de un modo indiscernido mientras que, estando en Sócrates lo guía y lo impulsa a resolver previamente el asunto de la esencia para continuar con la investigación de su cualidad. Lo significativo es que Sócrates dice que aquello que no lo guía a Menón permite que éste lo gobierne a él en el camino que va a seguir la investigación: este guía que gobierna a otro a pesar de no guiar a aquél a través del cual gobierna sería el *Iògos*.

Lo interesante de estos pasajes está en el hecho de que implican un examen del modelo hipotético que es propio del conocimiento geométrico, mostrando su naturaleza y sus limitaciones y, además, en su caracterización no puede evitarse reconocer una alusión indirecta a los argumentos probables de los sofistas y al saber que se construye sobre la base del acuerdo y que es postulado por algunos de ellos reconociéndose en él las imperfecciones que adquiere el método dialéctico en aquél

⁸⁹ Como hace referencia I. M. Crombie en la página 57 de su *Análisis de las doctrinas de Platón*, Alianza Editorial, 1979, "el esclavo es capacitado para lograr a partir de sus propios recursos un discernimiento de las necesidades lógicas del teorema (el proceso se llama recuerdo porque el discernimiento se saca de dentro). Las creencias falsas que tenía sobre el asunto son expulsadas y sus creencias verdaderas (ésta parece ser la clave) son convertidas en conocimiento al ser reunidas de manera que le proporcionen entendimiento... La implicación de esto es que lo que el esclavo expresó de manera tentativa, como lo que le parecía la respuesta correcta probable, llegó a ser algo acerca de lo cual pudo estar seguro cuando el curso del interrogatorio le mostró que ninguna otra respuesta era posible. El conocimiento pues, es el estado de la mente en que tenemos certeza porque hemos visto por qué la respuesta debe ser la correcta." El gran problema es que los dos ejemplos que se utilizan en el diálogo parecen ser diametralmente opuestos: una cosa es que el esclavo de Menón haya llegado a descubrir un teorema geométrico y otra cosa es que Menón pueda dar cuenta de cuál es el camino que lleva a Larisa a aquel que esté interesado en ir hacia allá. Donde vayamos a poner el acento surgirá el problema pues si decimos que es en el caso de la geometría tendríamos que admitir que lo que el esclavo posee es conocimiento aún cuando no pueda dar cuenta de él y, de ese modo, la opinión verdadera pertenecerá al segmento de línea que corresponde a la TMpistmh . Si lo que hacemos es considerar al otro ejemplo, tendremos que reconocer que está más del lado de la opinión que del conocimiento y entonces, con él se irá la geometría que no podríamos justificar que no pertenece al ámbito de la TMpistmh .

que no sustenta sus juicios en el conocimiento procedente de la intuición de las esencias⁹⁰.

El reinicio del diálogo entre Sócrates y Menón nos vuelve a colocar en el inicio del mismo pero, esta vez, tanto uno como otro reconocen *grosso modo* la anterioridad de una pregunta de la cual depende la resolución y esclarecimiento de la pregunta original: la 'única y misma forma' debe ser descubierta y conocida para poder resolver la pregunta que inquiriere sobre sus cualidades y atributos. Independientemente de lo que cada uno de los interlocutores haya llegado a comprender acerca de lo que queda referido a través de la pregunta por el qué es, lo que parece razonable es presumir que ambos entienden cuál es la necesidad que obligaría a anteponer esta pregunta por el 'qué es' (τι ἐστί) a la pregunta por el 'cómo es' (ποῖόν ἐστίν). Planteadas las cosas de otra manera, el reinicio del diálogo y la postergación de la respuesta a la pregunta por la esencia le da un carácter provisional a lo que se puede encontrar como resultado de la indagación.

Esta provisionalidad de la respuesta obtenida procedería de la poca firmeza que ofrece una explicación o un conocimiento que no es atado y sujeto por el lazo del fundamento que, en este caso, sería el conocimiento de la esencia postergado de modo injustificado por Menón. Además, la provisionalidad podría encontrar su origen en el testimonio que le sirve de base de referencia para construirla: la postergación de la pregunta por la esencia permite que el correlato de la discusión deje de ser lo universal y permanente para que su lugar sea ocupado por lo convencional que, si bien tiene un grado de universalidad, ésta se sostiene sobre los cimientos de los pareceres humanos. Considerando que la esencia de lo que se quiere investigar es desconocida,

⁹⁰ La palabra que corresponde a nuestra hipótesis es ὑπόθεσις, que significa tanto suposición como principio, fundamento o base. En tanto tal, el término no hace alusión de manera enfática a su naturaleza conjetural sino al hecho que sirve como punto de partida o condición de posibilidad para poder aceptar o rechazar otro enunciado. Es algo que se debe suponer para poder realizar el estudio de alguna cuestión que de no hacerse imposibilita su comprensión. Así, una hipótesis es algo que se da como supuesto y que permite estudiar un asunto que sólo se puede investigar de ese modo. I. M. Crombie en la página 522 de su *Análisis de las doctrinas de Platón*, dice: "Literalmente parece que una *hipocesis* debe ser primariamente un acto de suponer o avanzar algo por mor del argumento o de dar por supuesto, y que secundariamente debería ser la proposición supuesta, avanzada o dada por garantizada -igual que una *propositio* debería ser un acto de proponer y, luego, la cosa propuesta, o proposición. 'Hipótesis', por consiguiente, servirá como traducción de *hipocesis* si eliminamos el elemento de capacidad explicativa que 'hipótesis' tiende a connotar y si tenemos presente que una *hipocesis* puede ser a veces el acto de suponer..."

su lugar deberá ocuparlo el parecer común, es decir, el saber que nace del acuerdo de los hombres.

Construir un saber sobre la base de hipótesis implica, de alguna manera, servirse de algún sucedáneo de la esencia para poder alcanzar el rigor del saber; ese sucedáneo debe poseer una naturaleza similar a la de la esencia sin serlo propiamente porque de no ser así correspondería más al terreno de la opinión que al del conocimiento. Si pertenece al nivel del conocimiento y no implica un saber acerca de la esencia, entonces, lo que le falta es lo que le da estabilidad y permanencia aún cuando posea las características que lo hacen universal y verdadero. Así, lo que el conocimiento geométrico hace es tender un puente entre objetos de naturaleza distinta: las entidades inteligibles y perfectas que son las figuras geométricas se representan a través de cosas sensibles e imperfectas pero, lo que le falta a la geometría, es reconocer que sus figuras son también representaciones de entidades diferentes de las cuales heredan sus cualidades; estas entidades suelen confundirse con ellas y son las realidades inteligibles y perfectas por sí.

Lo que la geometría muestra a través de sus figuras es que existen entidades inteligibles que quedan representadas en ellas sin ser propiamente ellas. Por esto la aprehensión y el conocimiento de estas entidades requiere dejar a un lado aquello que, representándolas, nos las mostró con firmeza ante la mente. La presunción es que si dirigimos nuestra atención hacia aquellas figuras que representan los objetos propiamente inteligibles tratando de encontrar y conocer éstos lo que encontraremos será lo mismo, a saber, a aquellas figuras geométricas en su acto de representar aquellas entidades: un conocimiento de lo hipotético no podrá escapar de sus propios límites.

Si lo que se quiere es conocer lo que representa una figura geométrica como el cuadrado limitándose a describirlo se podrá obtener el conocimiento de la diagonal pero dicho conocimiento tendrá que haber estado contenido en el primero para haber podido deducirlo de él. Si lo que se pretende es saber si la virtud es algo enseñable, tendremos que dirigir nuestra atención hacia su representación y ésta es el conjunto de los actos virtuosos y, más específicamente, el conjunto de los hombres virtuosos

pero no buscando en ellos su virtud sino lo que compete al atributo que queremos determinar si le pertenece o no, a saber, su naturaleza escible. Así, el conjunto de los actos virtuosos nos conduce a aquellos que los ejecutan pero lo que nos interesa de ellos no es lo que los hace virtuosos sino que lo que nos interesa es si han transferido esa cualidad a sus hijos o allegados o no. De este modo, lo que asume el rol principal en el examen no va a ser aquello que los hace virtuosos sino su calidad de maestros, lo que los haría capaces de enseñar la virtud o no⁹¹.

El asunto en verdad importante que es el de la esencia de la virtud no sólo es anterior en el sentido en que la esencia es anterior a las cualidades de esa esencia sino en el sentido en que consolida cada cosa en su propio ser, es decir, hace a la cualidad, cualidad. El mayor riesgo que se corre en el camino hipotético es el de transformar a la cualidad en esencia y convertir una investigación sobre el carácter escible de la virtud en un estudio de lo que hace que algo sea escible, que es lo que finalmente ocurre en el final del diálogo.

El hecho de que en el conocimiento hipotético nos detengamos en la representación y no en lo que representa hace que tendamos a apuntar hacia lo singular, hacia las entidades sensibles que representan de modo material lo universal e inteligible. Así como el esclavo de Menón resuelve las preguntas que Sócrates le plantea dirigiendo su atención al cuadrado que éste ha inscrito sobre la superficie en la que se encuentran, Menón y Sócrates deben referir para determinar el asunto que les interesa hacia las representaciones materiales de la virtud que en este caso son los hombres virtuosos: Tucídides, Aristipo y Pericles son escrutados para determinar si lo que los hacía virtuosos, a saber, la virtud, se puede transferir a otros mediante la enseñanza, convirtiéndolos de hombres virtuosos en maestros.

La materialización del referente atenta contra el proceso en curso pues ve limitada su aplicación a lo que representa si es que no se tiene en mente la esencia que está quedando representada fácticamente en esa concreción. En el primer caso,

⁹¹ *Menón* 92 e - 99 b El giro en la temática de discusión se va haciendo paulatinamente teniendo en la búsqueda de maestros de virtud su origen. Después de que Sócrates ha tentado a Ánito aludiendo a los sofistas como quienes se harían cargo de ese oficio le pregunta si puede nombrar a aquellos que pudieran ocuparse de ese asunto y él cita a los hombres buenos y bellos de Atenas. El examen de las virtudes pedagógicas de los hombres más notables de Atenas conduce a distinguir entre opinión verdadera y conocimiento como formas de acceder al recto obrar ya bien instalados en un asunto por completo distinto del que se partió.

la figura geométrica 'cuadrado' en su materialización puede provocar los equívocos que desembocan en las respuestas erróneas del interlocutor como, por ejemplo, la creencia de que un cuadrado de área doble se construye con un lado de longitud doble⁹². En el segundo caso, el concepto de 'virtud' que en su materialización en el ciudadano virtuoso puede distraerse en una de sus características que tanto puede ser una cualidad de lo que se quiere enseñar como de aquel que desea hacerlo, la naturaleza escible del objeto o la impericia y la falta de método del maestro para enseñar, respectivamente.

De este modo, la hipótesis lo que hace es ponernos frente a una entidad que queda representada materialmente por lo sensible y frente a una entidad inteligible que queda representada por ella. La esencia es representada por esta entidad que es el objeto del razonamiento hipotético y, a su vez, esta entidad queda representada a través del mundo físico. Conocer lo que es esta entidad intermedia entre el mundo sensible y el mundo inteligible no es conocer la esencia, que pertenece al mundo inteligible, pero tampoco es conocer las cosas, que corresponden al mundo sensible. Conocer esta entidad intermedia nos conduce a entender aún mejor al mundo sensible porque nos anticipa y nos muestra la presencia de la esencia en él y esta anticipación nos hace reconocer el vínculo entre lo sensible y lo inteligible sin llegar a permitirnos conocer la naturaleza de lo verdaderamente inteligible.

Habíamos dicho en el párrafo anterior que colindante con el conocimiento geométrico había que asignarle un lugar al lenguaje como instrumento que nos lleva al conocimiento y esto porque operaba de una manera similar a como lo hacían aquellas entidades. El lenguaje nos presenta el mundo inteligible a través de los nombres comunes, nombres que refieren a una diversidad de objetos particulares y sensibles reconociendo en ellos una única y misma forma gracias a la cual pueden ser llamados de igual manera. Así, las cosas se convierten en representación de nuestras palabras como las inscripciones de los cuadrados son representación de la figura geométrica

⁹² Las respuestas a las que hacemos alusión son las primeras que propone el esclavo a la pregunta socrática de cuál es la medida del lado de un cuadrado de área doble a uno de área 4. Tanto la primera respuesta, aquella que afirma que la medida del lado será el doble del de área 4 (82e, 1), como la segunda, aquella que sostiene que la medida será mayor que la de área 4 y menor que la de área 16 (83 d), son respuestas inducidas por Sócrates para que el esclavo se equivoque y esto se logra a través de la representación material de la figura geométrica.

'cuadrado' pero, del mismo modo que aquella figura representa a la entidad inteligible real, nuestras palabras se convierten en representación de algo más, las esencias, las Formas. Limitarse al lenguaje implica quedarse en el nivel de la representación y no acceder a lo que se está representando, es decir, no acceder a la realidad.

Lo que Platón hace con el lenguaje es reformular la caracterización que sobre él habían hecho los maestros sofistas, aunque en muchos casos las condiciones de posibilidad de esa reformulación ya estaban latentes en la reflexión y la práctica de aquéllos. El punto culminante estuvo en hacer explícita la naturaleza esencialmente constructiva de la dialéctica y reinventarla para que colabore en la recuperación del saber. La dialéctica, debe presuponer la intuición de las esencias desde las cuales su aplicación se mostraría como correcta tanto por el hecho de que jerarquiza los entes según un orden establecido y en esa jerarquía se hace patente el camino a recorrer para la construcción del saber para aquéllos que están en proceso de aprender y aún no han llegado a la aprehensión de la cosa misma. Si la dialéctica no presupone ese saber entonces no sólo se hará un mal uso de ella sino que su utilización será nociva, como es el caso de la obra de los sofistas.

Esta doble utilización de la dialéctica le hizo reconocer las peculiaridades de ese instrumento de naturaleza representativa que era el lenguaje lo que, siguiendo una línea deductiva, pudo haberle permitido realizar una distinción fundamental, pero esta vez sobre fundamentos más sólidos y firmes: distinguió entre opinión y conocimiento poniendo énfasis en la diferencia en la naturaleza de sus objetos, mientras que la opinión se dedicó a examinar lo que estaba gobernado por el flujo constante y por ello hacía referencia a objetos que eran y no eran de cuya naturaleza emanaba la inconstancia de los testimonios sensibles y de lo fundado en ellas, el conocimiento se dirigió hacia lo imperturbable, hacia el ser, haciendo derivar de su naturaleza la permanencia y universalidad de sus resultados.

Ser consciente del modo diverso de actuar de la entidad lingüística frente a lo sensible y lo inteligible le permitió asignarle un lugar intermedio entre la opinión y el conocimiento a lo que vino a llamar 'opinión verdadera', algo que, en el fondo, puede aludir a una preocupación constante y recurrente dentro de su obra y que fue muy

probablemente heredada de su maestro Sócrates: la pregunta original que inquiere sobre cómo es posible que hagamos un uso correcto de algo que no sabemos qué es, el problema de la predicación que nos confronta a una realidad paradójica.

Sin embargo, el nombre representa algo, algo que es universalmente válido, o que al menos parece serlo. Si se trata de una entidad inteligible o no parece estar fuera de discusión por su universalidad real o aparente; lo que se requiere es saber si aquéllo a lo que refiere es lo real o es producto del acuerdo entre los hombres. En todo caso, esto es materia del siguiente párrafo y su solución no afecta al hecho de que sigue siendo una representación de aquello y no lo que queda representado.





CAPÍTULO CUATRO

LA CONCEPCIÓN PLATÓNICA DEL LENGUAJE

§10 Entre Hermógenes y Cratilo: El Acceso al Conocimiento.

El término Ἠρακλήτης, en su aplicación al uso del lenguaje, fue utilizado por los maestros sofistas para describir su preocupación por el correcto uso de las palabras. Esta preocupación los condujo a desarrollar procedimientos que les permitieran identificar los significados correctos de los nombres dentro de contextos de diálogo determinados, siempre bajo la presunción de la naturaleza polivalente de estos nombres. Los sofistas implementaron técnicas diseñadas para ese fin que iban desde el estudio arqueológico del Ἰτμόν, del significado verdadero por original de los nombres, hasta el estudio de las estructuras gramaticales que les permitieron clasificar las palabras según el lugar y función que cumplieran dentro de la proposición. El límite superior al que podían acceder en sus investigaciones venía dado por los límites físicos de las πόλεις en las que laboraban y estos límites físicos les permitieron comprender que los significados de las palabras utilizadas se lograban consolidar como consecuencia de la costumbre que hacía olvidar el tiempo en que la imposición reemplazó a la necesidad natural.

Efectivamente, los maestros sofistas descubrieron que el significado de una palabra era dado por su uso y el uso que de ella se hacía venía avalado por la costumbre, costumbre que se había consolidado como consecuencia del tiempo transcurrido desde que el acuerdo impuso esa forma y ese significado en sus inicios. De esta manera, resultaba juicioso volver al significado original de la palabra con el fin de encontrar el verdadero sentido de la cosa o, al menos, lo que aquél ser en un principio significó para aquellos que se relacionaron con él⁹³. Este retorno al Ἰτμόν, encubría algo mucho más importante que el significado original de la palabra, encubría que el nominador era determinante para aquel significado pues el contenido que se le diera al nombre podía depender de su relación con la cosa nombrada, es decir, el

⁹³ Si bien las presunciones que respaldan la búsqueda arqueológica del núcleo semántico de los nombres en un diálogo como el *Cratilo* de Platón no pueden ser generalizadas a todos los casos convirtiéndose en un paradigma que explique la diversidad de las preocupaciones etimológicas de los sofistas, parece correcto sostener con Alvaro García San Martín en sus "Concepciones del Nombre en el *Cratilo* de Platón", *Cuadernos de Filosofía* N° 13, 1995, págs. 63 -96, que la etimología pretende encontrar en el lenguaje la impresión dejada por la cosa en las palabras siendo así que el nombre es el depósito de la verdad de la cosa. Siendo esta verdad para Cratilo la del devenir de las cosas, "la sustantivación de los nombres, representa, el encubrimiento de aquella primera emergencia de la verdad. La cosa dice su devenir, y ése su decir ha de ser oído, escuchado. Pero los hombres, sordos y dormidos, han desverbalizado el verbo convirtiéndolo en concepto y sustantivo. Es el devenir reducido a sustancia." (Pág. 91)

significado podía no depender exclusivamente del objeto representado por el nombre y esto porque este ser dependía de nosotros⁹⁴.

El drama de este descubrimiento es que develaba un aspecto de la cuestión que transformaría estos procedimientos, aparentemente pueriles, en técnicas para obtener información útil para el retórico. Asimismo, mostrarían las razones por las que resultaba lícito cambiar de nombre a un ser cuando éste era un ser particular e individual. Por un lado, el procedimiento encontró no un significado sino muchos al darse cuenta que desde su origen las palabras sufrían modificaciones debidas al uso; modificaciones no sólo en cuanto a su significado sino incluso en relación a su propia configuración⁹⁵. Por otro lado, se descubría que el que asigna significado a los nombres era el que los usaba por lo que bastaba dejar de usar un término del modo usual para que deje de significar lo mismo con lo cual se hacía lícito dejar de usar el nombre que la costumbre había sancionado para imponerle, de modo arbitrario, el que se deseara o se necesitase. Las dos consecuencias del análisis tendrían su expresión práctica en las técnicas retóricas, especialmente en la erística y en la antilógica.

El sustrato teórico de estas posiciones se puede hacer remontar a las tesis de Protágoras y del heracliteísmo que afirmaban la naturaleza deviniente de la fúsi y la diversidad y multiplicidad que cada uno de los seres contenía dentro de sí. No es extraño, entonces, que siempre que se quiera examinar el alcance y el valor de verdad de las tesis relativistas en los diálogos platónicos se llame a dar cuenta de su pensamiento a Protágoras con su *homo mensura* y a Heráclito con su teoría del flujo. Naturalmente, el pensamiento de estos dos filósofos es relacionado de tal manera por la argumentación socrático-platónica que terminan convirtiéndose en defensores del sentido común que parece ser el verdadero interlocutor de Sócrates y Platón,

⁹⁴ No resulta identificar por detrás de esta afirmación todo el camino recorrido desde el empirismo griego hasta los sofistas y es que fueron justamente Empédocles y Demócrito quienes introdujeron por vez primera la noción de convencionalismo dentro del discurso epistemológico cuando descubrieron que las cualidades sensibles dependían en extremo de las condiciones retentivas de nuestras facultades sensibles. Es posible identificar en esta conclusión el punto de partida de todo el camino recorrido hasta ahora, con los indudables provechos que la práctica sofista le supo sacar para la dimensión práctica de su actividad.

⁹⁵ Uno de los aportes más significativos del enorme *excursus* etimológico del diálogo *Cratilo* de Platón, es el que supone el examen de la génesis de algunos nombres a lo largo del tiempo, génesis que provoca cambios morfológicos y semánticos en ellos. Así, cuando Sócrates, en pleno análisis de la palabra 'ruidoso' (zhmièdhj), dice: "Mira, Hermógenes, cómo tengo razón cuando digo que, por añadir o quitar letras, modifican mucho el significado de los nombres, hasta el punto de que con una pequeña variación consiguen, a veces, que signifiquen lo contrario." (418 a,5 - b)

aquel sentido común que se hace responsable de las afirmaciones relativistas y escépticas acerca del conocimiento y que termina siendo caracterizado como una reflexión sin discernimiento⁹⁶.

Platón parece ser consciente de que lo que se requiere para desmontar los argumentos paralizantes de los sofistas acerca del conocimiento implica restablecer el estatuto epistemológico del lenguaje, quitarle del centro mismo de su naturaleza el carácter arbitrario de un contenido que se impone por dependencia de la cosa en relación a aquél que la usa y le da significado; es decir, lo que se necesita es demostrar que el nombre representa algo real, permanente y universal, que se expresa en su uso pero que no se reduce a él. Platón debe lograr convencernos, a través de argumentos, que hay algo permanente por detrás del flujo constante al que están entregadas las cosas y que eso permanente queda representado en el nombre (o debería quedar representado en él) para que éste pueda ser un instrumento adecuado para alcanzar su conocimiento.

El trabajo consiste, entonces, en mostrar lo que es la *ἰσότης*, es decir, la rectitud de los nombres pero dirigiendo esta vez el análisis a lo que es realmente importante, a saber, a reflexionar sobre el tipo de relación que existe entre lenguaje y realidad con el fin de determinar si existe o no correspondencia o adecuación entre el nombre y aquello que nombra. El análisis etimológico o el gramatical tanto como el pragmático (aquél que hace depender el significado de una palabra de su uso) tendrán que demostrar su insuficiencia y su irrelevancia cuando se los contraste con este otro examen que busca el alcance de esa correspondencia.

Los mejores interlocutores para Sócrates tendrían que ser, entonces, uno, un defensor del convencionalismo tan consecuente con su posición que tienda a confundir los términos de los que tendrá que hacer uso para exponer su parecer al punto que cuando se le exija prudencia en el análisis, su precipitación lo hará conceder más de

⁹⁶ Es posible afirmar que lo que tienen en común la mayoría de interlocutores de Sócrates en los diálogos platónicos es la falta de discernimiento o la escasez de la misma; esta carencia se manifiesta sobre todo en su incapacidad para responder a las preguntas de apertura de los diálogos, las preguntas por la definición, sin tener que acudir a una ejemplificación denotada en la enumeración de casos particulares. Independientemente de lo habitual de una respuesta con esas características, no deja de ser relevante el hecho que estas personas estuvieran acostumbradas a usar las palabras según su conveniencia, dándoles el significado que fuera más útil para la ocasión, lo que pudo haberlos cegado para ver lo que se proponían encontrar Sócrates y Platón.

lo que razonablemente debería pero en la medida exacta de lo que necesita Platón, éste será el dócil aunque atolondrado Hermógenes⁹⁷. El otro interlocutor ideal para Sócrates tendrá que ser un naturalista más cercano al aprendiz que al experto y que asumirá como un compromiso personal la defensa de la posición en la que lo están adiestrando, adquiriendo por momentos una actitud irreflexiva ante el asunto que lo lleva a contradecirse, este será el agresivo y dogmático Cratilo. A través de las argumentaciones que Sócrates utilice con los dos se podrán ir desarticulando las teorías que se examinan a la vez que se irá construyendo la propuesta del propio Platón. Lo interesante es que, prácticamente, se hace uso de los mismos argumentos para inutilizar las posiciones opuestas de sus dos interlocutores.

La primera intervención de Hermógenes para esclarecer su pensamiento acerca de la rectitud de los nombres (Ἰσότης ἰσωνῶν) es singularmente reveladora como para determinar el grado de confusión en el que se encuentra acerca de su propia posición, dice: "... no soy capaz de creerme que la exactitud de un nombre sea otra cosa que pacto (συνῆκη) y consenso (ἁμολογία). Creo yo, en efecto, que cualquiera que sea el nombre que se le pone a alguien, éste es el nombre exacto... Y es que no tiene cada uno su nombre por naturaleza alguna, sino por convención (νόμος) y hábito (ἔθος)..." (384 c, 12 - e).

Como se puede reconocer, Hermógenes está considerando como sinónimos términos que, si bien pueden estar relacionados, no lo son. Para empezar, parece ser consciente del carácter impositivo propio de las actividades que como el pacto y el consenso se construyen sobre una arbitrariedad, pero confunde a éstas con el hábito y la costumbre que refieren más bien a un proceso natural de aceptación de lo que un día fue una imposición arbitraria⁹⁸. Esta confusión, no obstante, tiene la virtud de

⁹⁷ Seguimos la traducción de J. L. Calvo del diálogo Cratilo, correspondiente al segundo tomo de los *Diálogos* de Platón de la Editorial Gredos, Madrid 1992. El texto griego que se tiene como auxiliar de consulta procede de la traducción que sobre el diálogo en cuestión, *Cratilo*, ha realizado Ute Schmidt Osmanczik en la serie Biblioteca *Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana* de la Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., 1988.

⁹⁸ Alvaro García San Martín: "Concepciones del Nombre en el Cratilo de Platón", *Cuadernos de Filosofía* N° 13, 1995, págs. 63 -96. "El significado de un signo, su denotación, es explicado por Hermógenes en términos de 'convención y acuerdo' (*synthéke kai homología*) y de 'ley y costumbre' (*νόμος kai éthei*). Ciertamente, todas estas expresiones se oponen a 'por naturaleza' (*physei*). Pero mientras las primeras (convención, acuerdo) aluden a imposición (*tithemi*), a acción deliberada, y destacan el carácter voluntario y consciente del acto de (im)poner nombres, las otras (ley, costumbre) aluden a la consolidación de los nombres que sobreviene con el ejercicio del habla, aluden al lenguaje como hábito (*éthos*) socialmente establecido." (Pág. 67)

mostrarnos que son dos instancias diferentes de un mismo proceso y que el mayor énfasis en cuanto a trascendencia está en el nivel de la imposición porque la arbitrariedad se puede atenuar pero no puede dejar de existir y será más aceptable si se limita a los aspectos materiales del nombre (las letras o las sílabas que se utilizan en su composición) y deja el contenido intacto (el bosquejo, la característica típica de la cosa -tÚpoj-, la esencia -oÛs...a-).

Sin embargo, lo más relevante de la exposición de la postura de Hermógenes tiene que ver con su concesión a la arbitrariedad en el acto de nombrar y su persistencia en afirmar que esta arbitrariedad no afecta a la rectitud del nombre. Y es que, como se reconoce a continuación en el diálogo, el referente que tiene en mente es el de los nombres propios y no porque esté limitando su teoría a este tipo de nombres sino porque parece reconocer sólo una diferencia de grado entre éstos y los nombres comunes. Es decir, para Hermógenes y, con él, para los convencionalistas, todos los nombres son nombres propios porque tienen la virtud de no referir a algo al margen de ellos y esto porque su valor y significado depende de su uso. Bajo esta presunción no existe nombre incorrecto para una cosa pues basta con que alguien lo utilice para que demuestre su corrección.

En realidad, Platón usando el argumento de Hermógenes estaría desnudando uno de los axiomas sobre los que se sustenta la práctica de los sofistas. Lo que hace que los nombres signifiquen es que alguien los use no que refiera a algo y es que no hay 'algo' a qué referir si por 'algo' se entiende un referente único y siempre el mismo para cada palabra; lo que hay es un referente múltiple y siempre distinto que se atomiza al entrar en contacto con nosotros de quienes va a depender. Para demostrar que Hermógenes no sólo está pensando en los nombres propios con exclusividad, hace hablar a las ciudades que convienen con él en que lo que significa un nombre lo impone el uso y nada más y es que, invirtiendo las palabras de Sócrates, sólo puede ser así si las cosas que describen a los nombres tienen relación con nosotros y dependen de tal manera de nosotros que se dejan arrastrar arriba y abajo por obra de nuestra imaginación (386 e, 1 - 3): por detrás de esta teoría convencionalista del lenguaje no sólo está Protágoras sino el empirismo griego en su conjunto.

Una teoría como la presentada por Hermógenes, en manos apropiadas, podría haberle proporcionado un trabajo más arduo a la argumentación socrática pues así como hace depender la rectitud del nombre del que lo usa, debería reconocer que no sólo no es posible la incorrección en el nombrar sino que tampoco es posible opinar falsamente ya que no es permitido afirmar la existencia de una descripción errónea: cada cual es dueño de su propia verdad porque cada cual tiene la autoridad para nombrar como crea conveniente. No obstante, la falta de discernimiento junto con la precipitación de Hermógenes nos indican que no comprende del todo las implicaciones de lo que está sosteniendo porque concede lo inaceptable, esto es, que se puede hablar falsamente, con lo cual todo lo que había construido se desmorona con poco esfuerzo⁹⁹.

Lo que Platón parece querer indicarnos a través de esta concesión irreflexiva de Hermógenes son dos cosas: en un primer momento, lo que queda demostrado es que la distinción entre verdad y falsedad o corrección e incorrección carece de sentido si no está sostenida sobre la afirmación de la existencia de una realidad en sí, independiente y autónoma en relación a nosotros, es decir, si no se distingue entre ser y apariencia no se puede distinguir entre verdad y falsedad: lo epistemológico se sostiene sobre lo ontológico. Naturalmente, el ser del que aquí se habla debe ser lo suficientemente constante y permanente como para garantizar la constancia y la consistencia de una verdad incontrovertible.

En segundo lugar, esta concesión nos permite darnos cuenta que existe una relación mimética entre el lenguaje y la realidad pues la estructura que sostiene el discurso (razonamiento, proposición, nombres, sílabas y letras) tiene su correlato en la realidad, aunque esta representación a través de nombres no es una copia fiel de la estructura ontológica sino solo una semejanza. Así, las concesiones hechas por Hermógenes sirven para preparar el verdadero argumento que justifique la distinción entre verdad y falsedad.

⁹⁹ La argumentación de Sócrates que conduce a Hermógenes a aceptar la posibilidad de un nombre incorrecto o falso se origina en la pregunta que inquiere sobre si se puede hablar falsamente (385 b), pregunta a la cual su interlocutor responde afirmativamente ante la sorpresa de Sócrates y el estupor del lector. Producto de la concesión hecha, Sócrates elabora su posición completa que se concluye cuando Hermógenes le concede que así como es posible que el discurso sea falso, debe ser posible también que los nombres que lo componen también lo sean puesto que el discurso está construido sobre ellos (385 d).

No debemos dejar de reconocer que el intercambio dialéctico entre Sócrates y sus interlocutores, por más distantes que estén las posiciones de éstos, no impide darnos cuenta de que ambos sostienen desde un aspecto lo mismo, a saber, la rectitud de los nombres pero cada uno desde presupuestos diferentes: para Hermógenes esa rectitud será obra de la convención mientras para Cratilo será obra de la naturaleza. El hecho de que ambos sostengan la rectitud del nombrar nos puede hacer pensar que tienen un presupuesto compartido que no son capaces de reconocer y éste es el criterio que les permitiría distinguir entre corrección e incorrección. Como Sócrates se los demostrará, ambos admiten la posibilidad del error en el acto de nombrar y es porque no han discernido con claridad la distinción entre apariencia y ser. Hermógenes se repliega y reitera su posición poniendo el mayor énfasis en la naturaleza dependiente de las cosas y justificando de esta manera la arbitrariedad del nombre.

Es aquí cuando hace su aparición uno de los argumentos más reveladores del pensar socrático-platónico, aquél que reconoce como paradigma de conocimiento a las actividades técnicas (τέχνῆ). Como había quedado demostrado luego del episodio de la respuesta del oráculo de Delfos a la pregunta de Querefonte y el consiguiente esclarecimiento del enigma que éste le había puesto a Sócrates como prueba, los artesanos resultaban ser los únicos que probaban con creces estar en condiciones de dar cuenta de la naturaleza de su arte, enumerando y explicando los procedimientos que debía seguir el aprendiz para alcanzar el producto deseado. La autoridad del artesano para dar cuenta de su obra fue lo que permitió que Sócrates y Platón se interesaran por esta forma de conocimiento pero va a ser un aspecto específico de estas actividades lo que va a permitir extraer conclusiones reveladoras acerca del conocimiento y de la naturaleza de los objetos. Examinando de cerca este tipo de actividad se puede descubrir que lo que en cada caso produce depende de la aplicación de un instrumento a un conjunto de objetos determinados que son sobre los cuales opera. Así como nombrar implica la posibilidad de la corrección o incorrección, el artesano puede demostrar su mayor o menor virtud en la actividad que le corresponde realizar y esta mayor o menor virtud puede tener que ver tanto

con el resultado de la actividad, el producto, como con la destreza del que la realiza, el artesano. Si el producto es excelente será porque el artesano ha demostrado su habilidad y la habilidad del artesano dependerá de la aplicación del instrumento idóneo a la materia correspondiente. Como se puede reconocer, la virtud del producto y la destreza del artesano se garantizan por la correspondencia entre el instrumento a utilizar y la materia en la que va a ser utilizado. Esa correspondencia entre instrumento y cosa tiene en la cosa su determinante pues es la naturaleza de la cosa la que hace idóneo el instrumento y no al revés¹⁰⁰.

El paradigma de la actividad del artesano nos muestra que el éxito en la aplicación de un instrumento a la cosa que queda expresado en la virtud del producto de tal actividad depende de la idoneidad del instrumento en relación a la cosa, es decir, depende de la adecuación del instrumento a la naturaleza de la cosa. Lo más significativo de todo esto es que se está hablando de una 'naturaleza' (fúsij) de las cosas, naturaleza que impone límites a lo que podemos hacer con ella. De esta manera, queda demostrado que las cosas son independientes de nosotros y su autonomía nos impone ciertas restricciones a lo que vayamos a hacer con ella. El artesano virtuoso no es el más diestro o el más hábil a secas sino que es aquél que demuestra su destreza al aplicar el instrumento idóneo a la materia adecuada para obtener el producto deseado.

Lo singular es que el producto que va a obtenerse del trabajo del artesano no lo va a usar él y, por lo tanto, su trabajo va a ser juzgado por otro, aquél para el cual ha producido su artefacto y que tendrá como cualidad propia carecer del conocimiento técnico para producir aquél artefacto pero poseerá la sabiduría práctica que procede de su uso. Así, el artesano se debe subordinar a lo que aquel que va a hacer uso de lo

¹⁰⁰ *Cratilo* 387 d, 4 - 9 Juan Manuel Cuartas en su artículo "Desde el Ónoma, reflexión entre Heráclito y Parménides", en: *Estudios de Filosofía* N° 14, Agosto 1996, dice: "El nombre no encuentra para Sócrates, en esta primera instancia, más determinación que como instrumento para señalar y distinguir la esencia, como la lanzadera lo es del tejido... como instrumento el nombre incide en el reconocimiento de la realidad, interpela su organización o estructura y la dispone para el conocimiento

El nombre como instrumento constituye un elemento susceptible de ser utilizado para manifestar la distinción que gobierna entre las cosas; así, en la medida en que la función primordial del lenguaje consiste en mostrar la realidad permitiendo que haya comunicación y comprensión, la afirmación de Sócrates consigue desde un principio dar a los nombres la orientación 'más justa', relegándolos al plano de la distinción y la designación..."

que produce le diga y esto porque aquél que usa el producto sabe qué características debe poseer éste para ser un buen producto¹⁰¹.

El artesano, bajo el consejo del usuario de su trabajo, deberá idear el instrumento que sea capaz de realizar tal empresa para lo cual no sólo deberá conocer la naturaleza de aquello con lo que va a trabajar sino que deberá conocer la forma en sí del instrumento que sea aplicable a aquél.

Como se lo hace ver Sócrates, la actividad de nombrar pertenece a esta clase de actividades artesanales donde el artesano es el legislador o nominador (nomoq̄sthj), su obra es dar nombre a las cosas, su instrumento el lenguaje o el nombre y su consejero el dialéctico porque es el que a través de preguntas y respuestas hace uso de los nombres. La pregunta es, entonces, cuál es el objeto al cual se debe adecuar el instrumento para que el producto sea bueno y no malo.

"El nombre es una imitación (m...mhsij) con la voz de aquello que se imita; y el imitador nombra con su voz aquello que imita" (423 b, 7 - 9). Con este enunciado, Sócrates nos pone sobre el camino que debemos de seguir pues caracteriza de una manera más precisa el tipo de arte del que estamos hablando para referir al lenguaje, se trata de un arte imitativo, como la pintura o la música, pero si la pintura imita el color de las cosas junto con su forma perceptible y la música representa los sonidos de las cosas, al lenguaje sólo le queda representar lo que cada cosa es, a saber, su esencia (oÛs...a) a través de sílabas y letras y cuando lo hace hablamos de la exactitud del nombre y cuando no de su inexactitud¹⁰².

El hecho de que el lenguaje sea un tipo de arte imitativo parece no provocar ninguna objeción en *Cratilo* y menos aún que el nombre represente lo que la cosa es, su esencia, y por ello se convierta en el camino más seguro para alcanzar el saber y el conocimiento de la fÛsij. Lo que sí parece incomodarle es la afirmación constante de

¹⁰¹ *Cratilo* 390 b - d, 6e

¹⁰² *Cratilo* 423 a - 424 a, 3 David Ross en la página 35 de su *Teoría de las ideas de Platón*, Editorial Cátedra, Madrid, 1993, hace un comentario acerca del uso del término oÛs...a dentro de este diálogo: "Pero a pesar de que aquí figure la palabra oÛs...a y de que en otra página del diálogo se diga que la Idea es el ser (oÛs...a) de sus particulares, erraríamos, quizá, si pensamos que se hacen referencias distintas a la teoría de las Ideas. Por oÛs...a de una cosa parece que Platón entiende aquí su naturaleza real e íntegra, en cuanto opuesta a la naturaleza que le puede adscribir la opinión humana." Sin embargo, unas líneas más adelante afirma que un indicio más seguro en esa dirección puede proceder del examen que hace Platón de las formas 'ideales' de la lanzadera y otros instrumentos aludidos en la obra que parecen indicar una especie de contemplación por parte del artesano que las construye.

la existencia de la incorrección del nombre expresada en los casos de la opinión falsa o de la mala representación, incomodidad justificada desde la identidad construida entre cosa y nombre, identidad que no admite seguir llamando 'nombre' a lo que no representa la cosa, a lo más, si alguna expresión le puede corresponder a este sonido pronunciado o expresado, sería la de ruido ($\gamma\delta\phi\omega\eta$)¹⁰³. Lo que Cratilo está haciendo a través de su objeción es permitirle a Sócrates y a Platón completar la imagen que acerca del lenguaje se está presentando al introducir una variable que no puede dejar de estar presente: la arbitrariedad latente en todo nombre y el rol que cumplen la convención ($\nu\theta\mu\omega\eta$) y el hábito ($\alpha\epsilon\phi\omega\eta$) en hacer desaparecer en el tiempo dicha arbitrariedad y en transformar la imposición del origen en institución, sancionándola.

Si la relación entre el nombre y la cosa es una relación de identidad, toda palabra que no represente la esencia de una cosa será un mero ruido carente por completo de significación y referencia. Si la relación es de identidad entonces el nombre es un duplicado de la cosa y si es un duplicado no habría forma de distinguir a uno del otro y eso haría que los confundiéramos. De este modo, el nombre imita a la cosa representando su esencia, no la copia o duplica y, por lo tanto, no es una relación de identidad la que existe entre el nombre y la cosa. El problema es que la relación entre nombre y cosa exige que el primero imite al segundo y lo que debe esclarecerse es qué es lo que se debe imitar.

No se trata de una reproducción de sonidos ni de formas perceptibles lo que hace que el nombre imite la cosa, se trata más bien de representar el bosquejo, el tipo característico de la cosa y este bosquejo no se consigue reuniendo todos y cada uno de los elementos que lo componen y traduciéndolos en letras y sílabas¹⁰⁴. Lo que

¹⁰³ Cratilo 430 a, 1 - 9 Rodolfo Mondolfo en la página 300 de su *Heráclito, textos y problemas en su interpretación*, México 1966, dice lo siguiente en relación a Cratilo y su concepción heraclítica del lenguaje: "Aquí está el nudo de la teoría heraclítica del lenguaje. La esencia de la realidad es el *polemos*, la relación de unidad-lucha entre los opuestos, en que consiste el mismo flujo universal: La verdad de los nombres consiste en reflejar esa esencia: He mostrado más extensamente en otras partes que la concepción heraclítica de un flujo que es relación de contrarios (*coincidentia oppositorum*), podía conciliarse con el hábito etimologizante que busca en el nombre la esencia de la realidad. Y esto podría hacerse por dos caminos: o mostrando que un mismo nombre puede significar realidades contrarias, o señalando que una misma realidad puede merecer nombre opuestos, más aún, que exige ser expresada por un binomio de contrarios."

¹⁰⁴ Existen dos pasajes dentro de la argumentación que Sócrates y Teeteto elaboran para hacer comprensible su definición de conocimiento como opinión verdadera más explicación que pueden servirnos para entender mejor a qué es a lo que refiere en estos pasajes Sócrates cuando plantea que la imitación que el nombre realiza de la cosa no se limita a representar su composición sino que lo que queda expresado en el nombre es el bosquejo de la cosa, el tipo

debe quedar representado en el nombre es la esencia (oÛs...a) y para este tipo de representación no es relevante el conjunto de elementos de los que nos servimos para componer el nombre porque lo importante está en que el bosquejo de la cosa se logre transparentar a través del nombre y esto inclusive al margen de las letras o sílabas que lo compongan. Esto quiere decir que la rectitud del nombre no se debe buscar en la materia con la que se lo ha compuesto sino más bien en lo que contiene, que debe ser siempre la esencia de la cosa.

Así, las letras que componen un nombre pueden ser escogidas de acuerdo a la naturaleza de la cosa o de un modo arbitrario, al final esto resulta ser irrelevante¹⁰⁵. Lo importante es que el conjunto de letras y sílabas representen una esencia, es decir, representen el en sí del objeto, lo que la cosa es y para esto el legislador no puede tener mejor consejero que al dialéctico no porque su mirada fija al reino de las esencias le permita distinguir con qué elementos materiales debe componer sus nombres sino porque es suficiente que tenga su mirada fija a ese reino de esencias para indicarnos a los demás el modo de utilizar las palabras.

La exactitud de los nombres tiene que ver con lo que representan estos y no con la institucionalidad que les proporciona el consenso (Ëmolog...a) que, con el tiempo, se ha convertido en costumbre y adquiere el carácter de norma (nÒmoj). La sanción de la costumbre y el hábito no garantiza la sanción de lo correcto si es que lo que el consenso ha establecido no corresponde a la realidad de las cosas. El que pone los

característico de ella. En esos pasajes se llama la atención a una procedencia empirista de la primera presunción y se reconoce que no se trata de una enumeración de partes lo que permite explicar un compuesto. Los pasajes son los siguientes:

-Teeteto 201 e - 202 c, 2: "Escucha, entonces, un sueño por otro. Efectivamente, a mí me parece haber oído decir a ciertas personas que los primeros elementos, por decirlo así, a partir de los cuales estamos compuestos nosotros mismos y el resto de las cosas, constituyen algo que no tiene explicación. Pues cada uno de éstos sólo puede recibir el nombre que en sí y por sí mismo le corresponde, pero no se puede decir de ellos nada más, ni siquiera que son o que no son. Esto, en efecto, sería ya atribuirles el ser o el no ser, y es necesario no añadirles nada, si uno va a decir solamente lo que les corresponde en sí mismos. Ni siquiera deben añadirse expresiones como 'en sí mismo', 'aquél', 'cada uno', 'solamente', 'esto' o cualquier otra por el estilo, ya que estos términos rondan alrededor de todas las cosas y se añaden a todo, siendo diferentes de las cosas a las que se atribuyen.... Sin embargo, si hablamos de las cosas que se componen de éstos, de la misma manera que ellas son complejas, también sus nombres pueden combinarse y llegar a constituir una explicación, pues la combinación de los nombres es la esencia de una explicación. Por consiguiente, los elementos carecen de explicación y son incognoscibles, aunque sean perceptibles. Por el contrario, las cosas complejas son cognoscibles y expresables y opinables con opiniones verdaderas..."

-Teeteto 204 a, 2 - 5: "... el compuesto surge como un carácter único que se produce a partir de la combinación de cada uno de los elementos, lo mismo en el caso de las letras y en todos los demás.."

Una discusión más profunda de las implicaciones de esta discusión se realizará en el párrafo siguiente.

¹⁰⁵ *Cratilo* 425 d - 426 b

nombres, el legislador (nomoqšthj), lo único que hace es acuñar lo que el consenso ha acordado y dejar que el tiempo convierta a esa imposición arbitraria en institución cuando se transforme en costumbre, pero lo acordado procede de otro, del dialéctico, que contemplando las esencias detrás de las cosas, obliga al legislador a representar esa esencia a través de sílabas y letras para que sean una representación del original.

El hecho de que haya diferencia entre el que impone materialmente los nombres, el nomoqšthj, y el que le impone a aquél lo que debe representar y cómo debe hacerlo, el dialéctico, nos muestra que a través del nombre no es como únicamente se puede llegar al conocimiento y más aún, no es la mejor forma de hacerlo. El lenguaje sigue siendo un arte imitativo por más oral que llegue a ser la comunicación y su facultad como instrumento depende de que esté representado lo que debe de representar pero para poder determinar esto es necesario que aquél que lo utiliza tenga el discernimiento que le permite reconocerlo. El lenguaje tiene límites, como arte imitativo que es, que le impiden acceder al conocimiento de una manera límpia, esos límites serán analizados en el parágrafo siguiente.

§11 El Lenguaje como Representación: límites del discurso escrito y de la oralidad.

En la tercera parte del diálogo *Menón*, Platón introduce a través de una intervención de Sócrates lo que él denomina la "Opinión Verdadera" como una forma de saber no justificado que conduce al éxito cuando se hace uso de él. Como se afirma en esos pasajes, lo que le hace falta a la opinión verdadera para convertirse en conocimiento es lo que le dé permanencia y estabilidad a sus productos, esto es, el fundamento que nos explique la causa por la que algo es como es¹⁰⁶. La opinión verdadera se suele caracterizar por su eficacia, lo cual induce a reconocer que no está muy alejada del sendero de la verdad y el conocimiento, pero esta eficacia es sólo provisional pues la otra cualidad que la caracteriza es su volatilidad, su ausencia de permanencia. Así, el drama de toda opinión verdadera es que desplazándose sobre el camino seguro del conocimiento siempre puede distraerse y cambiar su rumbo, ingresando a senderos irregulares y sinuosos que la lleven a tropezar y errar. La opinión verdadera puede transformarse en opinión falsa.

Según el Sócrates del *Menón*, lo que explica estas veleidades de la opinión verdadera es su poca consistencia; su levedad se manifiesta en el hecho de que no tiene ninguna atadura que garantice su permanencia y, al ser así, puede ser conducida y transportada de un lugar a otro, movimiento en el que lo que realmente queda afectado es el carácter verdadero de su naturaleza y, con él, su buen discurrir en el sendero del conocimiento. Como dice Sócrates, aquello que lo ate y le dé solidez y permanencia tendrá que estar del lado de su valor de verdad y no de su apariencia de lo mismo. Lo que le dé estabilidad al contenido de la opinión verdadera transformando ésta en conocimiento es lo que nos demuestra su verdad, esto es, la explicación de lo que queda aludido a través de aquello que lo fundamenta. Se requiere entonces identificar la causa (a,,t...a) que, al provocarlo, fundamenta la explicación que vamos a hacer de él. Si a la opinión verdadera se le agrega una explicación se convertirá en

¹⁰⁶ *Menón* 97 e, 5 - 98 a, 7 "A propósito, es cierto, de las opiniones verdaderas. Porque, en efecto, también las opiniones verdaderas, mientras permanecen quietas, son cosas bellas y realizan todo el bien posible; pero no quieren permanecer mucho tiempo y escapan del alma del hombre, de manera que no valen mucho hasta que uno no las sujeta con una discriminación de la causa (*aitías logismo*)... Una vez que están sujetas, se convierten, en primer lugar, en fragmentos de conocimientos y, en segundo lugar, se hacen estables."

conocimiento siempre y cuando esa explicación incida en los fundamentos que hacen que lo que se da sea así y no de otro modo.

Aquí es que se hace necesario que Sócrates cambie de interlocutor con el fin de examinar lo que se acaba de alcanzar pero dentro de los límites de lo que se ha propuesto, cualquier esfuerzo por ampliar o reducir el contenido de lo enunciado será penado con la sanción de la refutación. Lo curioso del pasaje en el que se examina esta definición de conocimiento es que, en esta ocasión, a diferencia de lo que ocurrió en el *Menón*, es el joven Teeteto el que la va a proponer aunque reconoce que no le pertenece sino que procede de otras fuentes¹⁰⁷. Además, el preámbulo no parece ser gratuito (como se verá en la exposición posterior de este párrafo) sino parece tener un lugar en el esclarecimiento del tema. Previamente a la enunciación de que el conocimiento es opinión verdadera a la que se le agrega una explicación, Sócrates y Teeteto han estado distraídos por el esfuerzo que implicaba buscar esclarecer la distinción entre poseer y tener un saber, tema que va a extender sus ramas de influencia tanto a la cuestión de la dimensión del carácter oral del discurso como a la extremadamente útil y significativa distinción entre saber técnico y saber de uso, distinción que será discutida u analizada más adelante. El hecho es que Sócrates en el *Teeteto* encuentra la ocasión propicia para examinar la definición de conocimiento empezada a elaborar en el *Menón*: conocimiento es opinión verdadera más explicación.

En el diálogo con Teeteto, Sócrates encuentra tres enunciados que pueden permitir comprender lo que se expresa en el término "explicación": el primero afirma que explicar es describir un ser indicando aquel atributo o aquellos atributos por los que se diferencia de los demás, el segundo sostiene que explicar es realizar un recorrido enumerativo por cada uno de los elementos que componen a ese ser y el tercero dice que explicar es representar verbalmente una imagen del pensamiento

¹⁰⁷ *Teeteto* 201 c, 9 - d, 5 "Estoy pensando ahora, Sócrates, en algo que le oí decir a una persona y que se me había olvidado. Afirmaba que la opinión verdadera acompañada de una explicación es saber y que la opinión que carece de explicación queda fuera del saber. También decía que las cosas de las que no hay explicación no son objeto del saber - así era como las llamaba-, mientras que son objeto del saber todas las que poseen una explicación."

que corresponda al ser en cuestión¹⁰⁸. El orden en que estas tres proposiciones se examinan en el diálogo en cuestión es inverso al enunciado acá pero nos tomamos la licencia de no seguir el recorrido "natural" excusados en el hecho de que a lo que nosotros nos interesa es la explicación que presupone un correlato verbal explícito y su mejor comprensión parece depender de las otras dos.

Para empezar habría que determinar lo que se espera de cada una de estas proposiciones para poder entender mejor la suerte que les va a corresponder. El Sócrates del *Menón* había sido muy claro al precisar que lo que convertiría a la opinión verdadera en conocimiento no era la mera explicación sino aquella que a la vez aludía al fundamento (causa) de lo que sucedía o de lo que había y que, por eso, podía asumir el rol de justificación de la opinión verdadera, justificación que vendría avalada por la estabilidad y permanencia que le otorgaría a la conclusión que se alcanzara. Es decir, una explicación sólo será explicación para el caso si puede convertir lo efímero en permanente y sólo se podrá lograr esto si esa explicación hace referencia al fundamento de aquello de lo que se trata y nos dice, por eso, por qué aquél ser es ése y no otro o por qué aquél se comporta así y no de otra manera. Si no hay permanencia como resultado de la explicación entonces sería cualquier cosa menos explicación.

Es suficiente un análisis superficial de las tres proposiciones propuestas para darse cuenta que no alcanzan a cubrir el requisito exigido pero, desestimadas para esclarecer el concepto de "explicación", no dejan de ser relevantes para descubrir lo que sucede en esa representación "explicativa" que llamamos lenguaje.

La caracterización de la explicación como la descripción del ser a través del atributo que lo diferencia de otros nos pone frente a una dimensión concreta de ese ser ya que se alude a su naturaleza individual y se reconoce con ello la limitación de toda predicación al referir a un individuo por medio de atributos compartidos por

¹⁰⁸ *Teeteto* 208 c, 6 - 12 "... La primera era una especie de imagen del pensamiento expresada verbalmente, y la segunda, mencionada hace un momento, era el recorrido hacia el todo a través de los elementos. ¿Cuál dices, pues, que es la tercera?

Sóc: La mayor parte de las personas dirían que consiste en la posibilidad de decir una característica por la que se diferencian el objeto en cuestión de todos los demás."

clases de ellos¹⁰⁹. Lo que el análisis demuestra es que el referente de nuestra explicación es siempre uno y singular pero en el momento de describirlo lo incluimos en clases en donde pierde su individualidad. Si la explicación debe diferenciar, debe hacerlo distinguiendo a "este" individuo de aquél y no a aquella "clase" de esa otra: los nombres refieren a objetos universales mientras que lo que se desea es describir a los individuos en su singularidad.

Sin embargo, en este preciso instante aparece la otra caracterización de lo que es una explicación, aquella que sostiene que una explicación es una enumeración de los elementos que componen al ser que queda referido. Una vez más, Sócrates nos demuestra algo inesperado: se suele distinguir entre los elementos y el compuesto y esa distinción no solo se funda en su naturaleza sino en su estatuto epistemológico. Los compuestos se conocen a través de sus elementos mientras que los elementos son incognoscibles, pero si los elementos no pueden conocerse y el compuesto es la suma de sus elementos entonces el compuesto es la suma de elementos incognoscibles y si la suma no es otra cosa que la totalidad de sus elementos entonces el compuesto es tan incognoscible como los elementos que lo componen. Así que, si el compuesto resulta ser cognoscible, o los elementos también lo son o el compuesto es algo más que la suma de los elementos, que como partes, lo componen. Si es algo más que la suma de sus partes, es algo uno y diferente de sus elementos (es un todo) o es la suma de sus elementos. El problema es que cualquiera sea la respuesta resulta que el compuesto es incognoscible pues en ambos casos es igual a sus elementos, es decir, unitario, o una suma de unidades.

¹⁰⁹ *Teeteto* 209 b, 1 - 8 "Sóc: ¡Vamos, por Zeus! ¿Cómo podría yo opinar en tales circunstancias acerca de ti más que acerca de cualquier otro? Imagínate que yo estuviera pensando 'éste es Teeteto, que es hombre y tiene nariz, boca y ojos' y que continuara de la misma manera con el resto de tus miembros. ¿Me permitiría este pensamiento pensar en ti más que en Teodoro o más que en el último de los misios, como suele decirse?" I. M. Crombie en las páginas 115 - 116 de su *Análisis de las Doctrinas de Platón*, dice: "... pero cuando Sócrates está estudiando en qué consiste captar lo que distingue a Teeteto de otros hombres similares usa un lenguaje que se podría desarrollar dentro del punto de vista de que el conocimiento siempre ha de ir más allá de la capacidad de describir. Pues se dice que describir a Teeteto como chato sólo es clasificarlo (y, se implica, puedo tener una creencia correcta acerca de su clasificación adecuada sin conocerlo); y no puedo creer algo que inambiguamente verse acerca de él hasta que 'su chatez particular haya dejado su propia marca privada en mi memoria, y también sus demás componentes' (209 c, 5 - 7). Si le sacamos punta a este lenguaje se podría entender lo que significa: que nada proposicional (tanto si lo llamamos opinión o conocimiento) puede nunca versar estrictamente acerca de Z a menos que la persona que hace la proposición esté directamente familiarizada con X, y retenga en su memoria una impresión de X que trascienda a su capacidad de describirlo. Pues uno sólo puede describir adjudicando predicados, y por muchos predicados que reúna siempre es posible lógicamente que haya algo, Y, a lo cual también se apliquen."

Lo que Platón revela en este ejercicio cercano a los de la erística es que el ser que debe ser explicado es uno a pesar de estar compuesto de elementos y, por ello, es siempre el mismo, es decir, permanente. El hecho de ser permanente lo coloca en una dimensión diferente a la de su individualidad siempre diferente de la de los demás que, en realidad, posee un carácter dinámico, diferenciándose de los demás. Esta nueva dimensión lo devuelve a la clase a la que pertenece quedando incluido en ella. En este sentido, la predicación a través del lenguaje puede servir pero su alcance es limitado pues no accede al nivel de su concreción. Como se puede reconocer, empieza a aparecer el contenido de la doctrina no escrita en esta sutil caracterización del objeto como permanente y dinámico a la vez. El lenguaje muestra su mayor limitación en este momento, porque no alcanza la referencia a la concreción pero sobre todo porque su acceso a la realidad es indirecto, es decir, se trata de una imagen o representación verbalizada.

La caracterización que acerca del lenguaje se presenta en el *Teeteto* nos devuelve a la reflexión en torno a la naturaleza del conocimiento técnico y al lugar importante que esta forma de saber ocupa dentro del pensamiento platónico. Según el *Teeteto*, la explicación es la expresión verbal de un pensamiento, es su imagen o su representación. Si juntamos esta caracterización con la que procede del *Cratilo*, según la cual los nombres deben representar, a través de sílabas y letras, la esencia de las cosas, algo que podemos concluir de forma definitiva es que el lenguaje es un arte representativo que refleja el pensamiento de quien lo utiliza y lo que contiene ese reflejo puede ser más o menos verdadero y esto dependerá de que lo que enuncie corresponda a lo real o no. De esta manera, el lenguaje se define como un arte imitativo cuyo referente único debe ser la realidad de las esencias. En cuanto que es una representación, imagen o imitación, nos permite vislumbrar la realidad que queda aludida en él pero no podemos afirmar que nos permita conocerla y esto porque quien pretenda tomar a los nombres como guía para conocer la realidad tendrá que reconocer que la realidad en ellos solo se refleja no se expone.

El lenguaje, entonces, puede servirnos de fiel acompañante en la medida en que nos dará testimonio de un objeto de conocimiento como el que se busca, esto es,

permanente y estable, pero el lenguaje es solo medio no fin y, en tanto tal, nos muestra lo que no podemos alcanzar a través de él. Efectivamente, el lenguaje se muestra ambiguo una vez que se ha posado la mirada reflexiva en él pues así como muestra ese ámbito de esencias grato al conocimiento, también puede mostrar una multiplicidad de contenidos que sólo se detenga al encontrar la satisfacción del atributo contradictorio. La obra erística de los sofistas podría dar cuenta de esto con facilidad¹¹⁰.

Esta ambigüedad latente en el lenguaje es la que nos permite descubrir una característica esencial a todo arte: una cosa es el conocimiento técnico de él y otra muy diferente el conocimiento que procede del uso de aquello que produce. Como se afirmaba en el *Cratilo*, es uno el que produce y otro muy distinto el que hace uso del producto. Lo paradójico es que el que produce puede dar cuenta de forma detallada y precisa de lo que hace y demostrar su saber produciendo mientras que el que hace uso del producto demuestra su ignorancia en relación al modo en que se ha elaborado lo que utiliza pero tiene un saber de incalculable valor para el técnico, el saber de los fines, saber que involucra el conocimiento acerca de la naturaleza sobre la cual va a operar el producto y que hace que el técnico se subordine a su juicio¹¹¹.

Planteadas las cosas de esta manera, resulta que siendo el lenguaje un arte que debe representar la realidad, lo que produce, los nombres, han de ser utilizados por otros distintos de aquél o aquéllos que los inventan o crean. No es muy difícil darse cuenta de que quienes los utilizamos somos todos los hombres y, por lo tanto, parece que aquí no se cumple la diferenciación entre quien produce y quien utiliza el

¹¹⁰ El nombre como instrumento había sido caracterizado por Gorgias en su *Encomio a Helena* como un poderoso soberano que con un pequeño cuerpo era capaz de las más inconcebibles empresas. Esta facultad presente en el nombre radica, como dijimos en su momento, en su doble dimensión de referencia pues tanto alude a una multiplicidad siempre distinta de objetos como alude a algo uno y único que esa multiplicidad debe compartir para poder ser llamados con el mismo nombre. Es lo que en un párrafo anterior describimos con los términos de 'aplicación' y 'aplicabilidad' de una palabra, ambos terrenos serían explorados y explotados en este siglo V a.c. con muy fecundos resultados: los sofistas hicieron sus incursiones por el lado de la aplicación de los términos encontrando terreno fértil para sus procedimientos erísticos y antilógicos mientras que tanto Sócrates como Platón lo hicieron las suyas por el lado de la aplicabilidad encontrando la veta desde la cual recuperar el ámbito del saber incontrovertible.

¹¹¹ Wolfgang Wieland en la página 23 de su "La Crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad" en: *Methexis IV*, 1991, afirma que "... Se cuenta entre las figuras conceptuales centrales del filosofar de Platón el que el uso de una cosa pueda reclamar la primacía frente a su producción y a su posesión. Así lo muestran ya las comparaciones con las técnicas artesanales, tan caras a Platón... el zapatero es competente allí donde se trata de la producción de zapatos. Si los zapatos, en cambio, calzan bien o no, puede juzgarlo sólo aquel que los lleva puestos. Antes de toda reflexión y antes de toda verbalización, es a aquel que pone en uso el zapato a quien corresponde la competencia de juzgar lo que constituye un buen zapato..."

producto a no ser que el verdadero productor de nombres sea el consenso ($n\grave{o}m\grave{o}j$) en la institucionalización de lo acordado a través del hábito ($\alpha\epsilon q\grave{o}j$). Pero si ése es el caso, entonces, es el uso el que legitima al nombre y no su representación, porque todos sin distinción seríamos sabios en cuanto a su uso pues no existe individuo que no haga uso de los nombres.

Sin embargo, como podrá suponerse no es este último el caso pues lo que le otorga al individuo su saber de uso no es el simple hecho de utilizarlo sino el hacer un uso correcto de aquello de lo que se sirve. Es como si a cada uno se nos diera una lanzadera y que, por el hecho de utilizarla como se nos ocurra, nos sobreviniera la sabiduría acerca de su uso. Aquí lo determinante es que van a ser muy pocos los que podrán reconocer el instrumento como instrumento y menos aún los que sean capaces de identificar su función y su finalidad: éste será el exclusivo y excluyente grupo de los tejedores para los que un aparato como aquél algo tendrá que decirles. La pregunta de rigor sería cómo esta élite reconoce la naturaleza instrumental del objeto tanto como su función y su finalidad. Quizá la respuesta esté en el hecho de que la necesidad sea anterior a la satisfacción de ésta y así, esta élite estaría familiarizada con aquello para lo cual el producto realizado representa la satisfacción de la necesidad. Esta familiaridad implicaría conocimiento pero esta vez no técnico ni práctico sino teórico, un conocimiento de la naturaleza de aquello que queda involucrado en la necesidad, en este caso, su saber tendrá que ser el del vestir y, más precisamente, el del abrigo.

De la misma forma, el $n\grave{o}m\grave{o}j$ nos impone un nombre y por hábito se consolida como el nombre que representa a la cosa y, a partir de ese momento, cada cual se sirve de él como mejor le parezca. Salvado el reconocimiento de su naturaleza instrumental, lo que sigue es servirse del instrumento para los más diversos fines y así nace la erística, la antilógica, la dialéctica y demás. Pero como en el caso de la lanzadera, sólo son unos pocos los que harán un uso correcto de él y esto porque no sólo reconocerán su carácter instrumental (algo de muy poco mérito en este caso), sino porque identificarán su función y su finalidad al haber estado esperando algo así como consecuencia de su familiaridad con la necesidad que pretende satisfacer. Esta

élite habrá estado "esperando" la creación de un instrumento para representar las esencias y, de esta manera, comunicarle a los demás cuál es la verdad indicándoles el modo correcto en que se debe hacer uso de los nombres y del lenguaje en general. Estos serán, según Platón, los dialécticos, aquellos que preguntando y respondiendo reúnen y separan palabras para definir, estableciendo sus límites, cada cosa.

La reflexión sobre la naturaleza del saber condujo a Sócrates a descubrir a los artesanos y tras ellos a esa forma de conocimiento, el saber técnico o *téchne*; pero examinar lo que estaba puesto en juego en esta forma de conocimiento llevó a Platón y a Sócrates a reconocer la anterioridad del conocimiento práctico sobre el saber técnico y a establecer las distinciones que hicieran comprensible su relación y la naturaleza propia de cada uno. El cisma completo se empezó a producir cuando vislumbraron la causa que otorgaba al saber de uso su prioridad en relación al saber técnico: el sustento teórico que soportaba ya hacía posible la anterioridad del saber de uso. No obstante, había una diferencia esencial más que no se explicitaba aún pero que estaba a punto de emerger y que iba a limitar aún más las pretensiones epistemológicas del lenguaje.

El conocimiento técnico tenía a su favor el poder dar cuenta de lo que lo sustentaba, es decir, un maestro de cualquier oficio podía explicar lo que hacía con solo enumerar los procedimientos de los cuales se servía para obtener el producto o resultado de su labor como también podía hacerlo describiendo las virtudes que debía tener el material sobre el cual habría de trabajar para obtener el resultado deseado. Lo importante de esto es que el saber se convertía en algo transferible y comunicable porque podía quedar expuesto en proposiciones que revelaran su naturaleza. A diferencia del saber técnico, el saber de uso no se dejaba traducir a un lenguaje proposicional y esto porque en gran parte dependía de una construcción que se empezaba a levantar teniendo como base el ejercicio, ejercicio que implicaba enfrentarse en cada momento a una circunstancia diferente a las acumuladas en la experiencia propia e incluso en el conjunto de experiencias acumuladas en común¹¹².

¹¹² Wolfgang Wieland en las páginas 26 y 27 de su "Crítica" dice que "... El saber queda necesariamente ligado a una instancia que en el lenguaje de Platón es designada con el nombre de alma. El saber puede, por cierto, acreditarse en la capacidad de hallar y formular determinadas proposiciones. Pero no entra completamente en ninguna de esas

Frente a cada circunstancia, el saber de uso muestra sus virtudes pues cada momento es una ocasión de prueba para demostrar el rigor y la fortaleza de nuestro saber, es una prueba de exigencia que obliga a aplicar el saber teórico.

Lo fundamental en el conocimiento de uso es que a cada instante se pone a prueba el conocimiento teórico que lo soporta y que debe demostrar su autoridad resolviendo las exigencias que se le presentan. La diversidad de circunstancias ante las cuales aplicar cualquier saber teórico hacen prácticamente imposible, por no decir inútil o hasta temerario, expresar a un nivel proposicional el contenido de ese saber de uso y, con más razón, de ese saber teórico, porque no puede expresarse en una sentencia lo que está caracterizado por la exigencia de su dinámica, dinámica que no pertenece a la naturaleza de los contenidos sino más bien a su exigencia de aplicación¹¹³. El conocimiento teórico podría justificar el esfuerzo de expresarlo en enunciados proposicionales con el fin de comunicarlo o transferirlo pero eso no garantizaría que con ese saber se transmita el conocimiento de uso que, de forma paradójica, demostraría la inexistencia de un saber teórico que lo respalde porque no se manifiesta con la suficiente flexibilidad para hacer frente a la exigencia de unas circunstancias siempre cambiantes.

Bajo esta presunción, lo enunciado en el Cratilo en relación a la importancia del dialéctico en la acuñación de nombres adquiere un significado especial. Así, Sócrates llegó a la conclusión que el consejero del legislador debía ser el dialéctico, aquél que preguntando y respondiendo llega a diferenciar las cosas ubicando a cada cual dentro del límite de su definición. Como se exponía el asunto la impresión que quedaba era que la mayor virtud del dialéctico porcedía de su contemplación de las esencias,

proposiciones. Opera al mismo tiempo, en el transfondo, como la capacidad del que posee saber no sólo para hallar y formular proposiciones respecto de la cosa mentada de acuerdo con la situación de habla, sino también para poder fundamentarlas, explicarlas y defenderlas. No es el conocimiento de una cierta cantidad de proposiciones lo que constituye el saber sino, en todo caso, la capacidad de emplear esas proposiciones correctamente y de tratar correctamente con ellas."

¹¹³ Ignacio Yarza en su "Ética y dialéctica. Sócrates, Platón y Aristóteles", en: *Acta Philosophica*, vol. 5, 1996, pág. 300, dice: "La multiplicidad del ser no es caótica y desordenada, si lo fuera no sería posible el razonamiento y la ciencia. Entre las Ideas existe una estructuración ordenada que fundamenta y estructura el razonamiento y el diálogo. Percibir tal orden y expresarlo es aferrar y decir la verdad, reflejar en el pensamiento y en la palabra la realidad de las cosas. Si hay razonamientos y discursos falsos es, al contrario, por no reflejar y decir la estructura ontológica de lo real... La dialéctica es precisamente la vía que hace accesible al pensamiento tal estructura, permite disponer de ella. No mira el dialéctico solamente a refutar opiniones a causa de su incoherencia, sino a conocer la estructura metafísica de la realidad, la identidad de cada cosa y la relación entre todas ellas."

contemplación que permitía hacer las distinciones ahí donde debían de ser realizadas. Sin que esta presunción haya dejado de ser correcta, lo que ahora diríamos es que la virtud del dialéctico consiste en hacer las distinciones y la síntesis correctas. Como es natural, esa actividad exige estar contemplando las esencias desde el punto de vista de su excelencia en el hacer pero esa excelencia no es la del hacer sino la del contemplar, es decir, su virtud como dialéctico depende del grado y el alcance de su contemplación de las esencias.

Esta actividad nos coloca frente a un conjunto de problemas diferentes. No se está cambiando la idea de que el lenguaje debe representar la esencia de cada cosa, lo que se está afirmando es que esta representación se realiza separando y reuniendo a las cosas a través de un proceso dialéctico y, por lo tanto, el conocimiento de las esencias se manifiesta en ese proceso de distinguir y reunir que es propio del diálogo o mejor, del discurso oral. El problema es ahora que lo que queda reflejado en el discurso no es lo que éste revela y esto porque la naturaleza universalizante de los nombres crean la impresión de no referir más que a ellos mismos.

Lo que hace que el dialéctico sea la persona apropiada para servir de consejero al legislador en el arte de componer nombres es que conoce las esencias y ese conocimiento se manifiesta en la excelencia que demuestra al hacer uso de esos nombres pero además porque es el que nos debe guiar en el aprendizaje de cómo hacer uso del lenguaje. La imagen de Sócrates, el histórico, se agiganta cuando nos damos cuenta que es el maestro por excelencia porque no enseña nada, no traduce su saber a proposiciones, sino que se limita a mostrarnos el sendero que nos lleva al conocimiento, el de la dialéctica, el del arte de preguntar y responder¹¹⁴.

La mayor virtud del dialéctico está en aplicar su conocimiento de las esencias a las diversas circunstancias que sus interlocutores propongan, demostrando que hace

¹¹⁴ Wolfgang Wieland en Op. cit, p. 30 de su "Crítica" dice que: "Cuando el Sócrates platónico enfatiza y reconoce una y otra vez su no saber, no es esto una ironía del tipo de la que apunta a lo contrario de lo literalmente dicho. En la medida en que se trate de un saber que se manifieste en el conocimiento de proposiciones, Sócrates es en realidad un ignorante. Lo que lo distingue frente a todos sus interlocutores no reside pues en el plano de un saber objetivable. Lo que lo distingue es la posesión de un saber de uso que no consiste en la posesión y el conocimiento de proposiciones sino que se acredita en el trato con proposiciones de modo adecuado a la situación. Respecto de este saber de uso, sin embargo, está Sócrates por encima de todos sus interlocutores y contemporáneos. Este saber de uso no es nada 'indecible' en el sentido de que no se pudiera hablar sobre él. Por el contrario, precisamente en Platón se lo hace a menudo objeto de una elucidación."

las divisiones ahí donde debe hacerlas y reúne lo que por su naturaleza debe estar junto, pero para esto se requiere el instrumento idóneo y la ayuda que el *lógos* pueda brindar a lo que se está exponiendo. El instrumento son los nombres y son idóneos no porque estén bien contruidos sino porque se los utiliza de un modo correcto y el *lógos* que debe ayudar a nuestros enunciados no proviene de otros enunciados, aunque en ellos se manifieste, sino que procede del alma misma y de los conocimientos que tiene contenidos en ella. Si el discurso no puede contar con esta "ayuda" entonces de nada sirve que se exponga y menos aún que quede impreso en signos que no tendrán ni la vocación ni la naturaleza adecuada para defenderlo: son los límites de la escritura los que ahora hacen su aparición.

"A unos les es dado crear arte, a otros juzgar qué de daño o provecho aporta para los que pretendan hacer uso de él..."¹¹⁵ Con estas palabras el sabio Thamos reprende al ingenioso Theut, palabras que sin mayor preámbulo disponen el escenario dentro del cual se va a realizar el juicio a la escritura en el mito sobre su invención que se relata hacia las páginas finales del *Fedro*. El escenario coloca al ingenioso inventor, representando al conocimiento técnico, frente al sabio juez, que representa al conocimiento de uso. No sorprenderá a nadie que sea el sabio Thamos el que tenga un conocimiento más vasto y más completo acerca de los inventos de Theut que aquél que los inventó, lo que podría sorprender es el lugar que escoge Platón para exponer sus reflexiones acerca de las limitaciones de la escritura: un diálogo que habla del Amor, de la retórica y hasta de la correcta composición de los discursos. Quizá la explicación más superficial para esta singular mezcla de temas proceda de lo que desencadena el primer discurso sobre el Amor, un discurso pronunciado por Lisias y transcrito por Fedro para su posterior lectura. Lo que Sócrates demuestra desde ese momento es que las letras no se pueden defender solas de una interpretación antojadiza ni responder a las interrogantes que se le pueden formular para esclarecer las ideas que en él se exponen y esta carencia conduce a atribuir a Lisias un acto de impiedad contra los dioses y a Sócrates, que por seguirlo hizo un discurso

¹¹⁵ *Fedro* 275 e, 8 - 10

temáticamente similar, a tropezar con el mismo obstáculo pero a rectificar a tiempo los errores cometidos.

La sutil diferencia entre un discurso escrito y uno oral resulta proceder de la horfandad del escrito al cual nadie lo defiende y menos que nadie las letras que pretendieron revelar el contenido que su autor le quiso dar. A diferencia del escrito el discurso oral puede ser auxiliado por el *lógos* del orador quien puede salir a dar cuenta de los argumentos en los que se sustenta lo dicho, explicando y justificando lo expuesto con mayor o menor fortuna.

Efectivamente, el contenido del *Fedro* con sus disertaciones acerca del amor y de lo expuesto a través del relato mítico que da cuenta de la invención de la escritura inciden en el mismo tema, a saber, la indefensión, la vulnerabilidad que caracteriza al discurso escrito por dejarse revelar a través de signos arbitrarios que pueden servir de recordatorio pero jamás servirán para ejercitar la memoria y menos aún para construir o consolidar el saber. Los signos que el discurso escrito utiliza, las letras, no pueden recordar ni hacer recordar lo que aquél que se valió de ellas quería que signifiquen. Esa falencia de la escritura se transforma en debilidad cuando se la interroga con la finalidad de aclarar su sentido o cuando se interpreta erróneamente éste y las letras demuestran su incapacidad para defender el argumento que se expuso por medio de ellas y que sigue soportando el sentido de lo expuesto. Lo determinante es que los signos escritos manifiestan el parecer de las personas y deberían exponer este parecer conforme a la relación que estos reconocen entre sus palabras y la realidad de las esencias que quedan transparentadas en ellas pero esta relación no se puede expresar en signos que osifiquen lo que se presenta y de hecho es un proceso dinámico.

Lo determinante es que por detrás de nuestros enunciados existe todo un complejo de argumentaciones que separando y reuniendo con el fin de clarificar lo que es objeto de análisis, no puede quedar totalmente expuesto en la representación escrita que caracteriza a ese tipo de discurso. Además, esa representación a través de signos escritos no es la representación de las esencias que son objeto de reflexión y de análisis sino que son el reflejo de lo que acontece en el plano de la

oralidad, que es justamente aquel que muestra de manera más fiel esa dinámica propia de la dialéctica de reunir y separar a través de la cual se van circunscribiendo los entes el lugar que les corresponde de suyo, limitándolos y definiéndolos.

El discurso escrito si pretende atenuar sus debilidades debe tratar de reproducir al que ocurre en el plano de la oralidad pues en él, el que sostiene una opinión tiene la posibilidad, dada por la presencia en el momento mismo de la exposición de mostrar en qué es en lo que se sostiene su parecer, haciendo venir en su ayuda, (βοῦσεία), al argumento que lo respalde¹¹⁶. No obstante, el plano de la oralidad también remite a una instancia previa que es la que le proporciona los argumentos y las ayudas y que, como previa, no pertenece ni al ámbito oral ni al del discurso escrito: en realidad, no pertenece al terreno del lenguaje por la simple razón de que no puede ser enunciado, no puede ser expuesto proposicionalmente, es más bien lo que se refleja a través de esos discursos.

Lo que tenemos, entonces, es una estructura que reproduce la muy significativa relación entre lo original y su copia o representación, estructura de la cual se sirve el pensamiento platónico con mucha frecuencia para dar cuenta de asuntos de carácter epistemológico. Reconstruyendo la estructura mencionada desde el nivel más inferior de representación tendríamos al discurso escrito, que valiéndose de las letras como signos que representan nuestros fonemas, reproducen las palabras, los enunciados, los razonamientos y, en última instancia, la estructura dialéctica de la conversación (que es la que define los objetos distinguiéndolos o reuniéndolos según clase). Fácil es reconocer que el discurso escrito menos vulnerable y que representa mejor lo que ocurre en el ámbito de la oralidad es aquél que reproduce el diálogo, aunque esto no es suficiente pues esa estructura dialógica propia de la oralidad saltará de inmediato una vez que formalmente se la haya reproducido por escrito. Así, si lo que el discurso

¹¹⁶ Thomas Szlezák en el capítulo dedicado a la función de estas "ayudas" dentro de la obra platónica en su *Leer a Platón*, Alianza Editorial, 1997, página 85 dice: "La situación βοῦσεία, es decir, la situación en la que un logos es sometido a un ataque y su autor se ve en esas circunstancias constreñido a apoyarlo es, estructuralmente hablando, el punto central de los diálogos platónicos. Se dan casos en los que la palabra 'ayudar' (βοήσσειν) es explícitamente empleada y otros en los que esa palabra es sustituida por un empleo sinónimo, pero la situación de fondo sigue siendo la misma. La pregunta es constantemente igual, a saber, si el autor del logos está en situación de venir en ayuda con medios argumentales y razonamientos nuevos y de mayor peso específico, es decir, con τιμιότερα, y si lo puede, entonces es él un *philosophos*. Para esta tarea se acredita siempre el director del diálogo que representa la figura del dialéctico: todos los demás fallan, pues sólo el pensador de las ideas es precisamente el *philosophos*."

escrito pretende es representar las esencias y con ello, el conocimiento, tendrá que representar lo que las representa y esto es el discurso oral: la escritura queda al nivel del arte como una copia de una copia, como un reflejo de un reflejo. Su distancia del original será manifiesta.

Por encima del discurso escrito se levanta el ámbito de la oralidad, aquél que la escritura debería intentar reproducir para no quedar a demasiada distancia de lo que en última instancia pretende representar. Este ámbito es el del diálogo, el de la dialéctica, que separando y reuniendo expone las esencias en su esfuerzo por tratar de definir las, de establecer los límites dentro de los cuales se ejercen las prerrogativas de algo. Lo que tiene a su favor el discurso oral es la posibilidad de recurrir al auxilio del argumento, del λόγος que haga comprensible lo que estamos afirmando, oportunidad que sólo es admisible en la instancia en la que el momento oportuno, el καιρός, puede ser aprovechado por la ocurrencia del mismo en el tiempo del diálogo. Esto no se puede alcanzar a cabalidad en el discurso escrito, inclusive en el caso en el que se reproduce el ambiente del diálogo como sucede en la obra de Platón, y esto porque no deja de reconocerse la carencia del mismo cuando uno se da cuenta que ya Platón no puede ser traído a responder.

El verdadero saber está por detrás de los signos escritos y de las palabras que se exponen en la oralidad, es aquello que tanto unos como otros intentan representar con mayor o menor fortuna y que debe o puede quedar expuesto a pesar de ellos, es aquello a lo que remite la "ayuda", aquella ayuda que de proporcionársela a las letras las convertiríamos en parte del discurso oral que representa algo, esencias y no palabras. Pero esta "βοήθεια" no solo podría servir a lo escrito sino que sobre todo y, de hecho, sirve al discurso oral. En ese sentido, lo que ayuda al λόγος, al argumento, se nutre y se funda en una instancia superior, aquella que es propia de las esencias y que hace posible que el dialéctico pueda servirse de modo correcto de los nombres porque sabe, incluso antes de relacionarse con ellos, que representan aquello que están contemplando.

Todo remite a este ámbito que en lenguaje platónico suele ser llamado el mundo de las Ideas. Para el dialéctico, las esencias se representan y se exponen a través de

los nombres, de las palabras, pero querer "fijarlas" en ellas no es propiamente una hazaña sino más bien una osadía¹¹⁷.

En palabras del propio Platón:

"Desde luego de una cosa estoy seguro: la exposición de estas materias por escrito o de palabra nadie podría hacerla mejor que yo; pero también sé que los defectos de esta exposición a nadie causarían mayor disgusto que a mí. Si yo creyera que eran susceptible de ser expresadas satisfactoriamente por el lenguaje escrito u oral con destino a las masas ¿a qué empresa más noble hubiera podido dedicar mi vida que a escribir algo que representaría un máximo servicio para la humanidad y sacar a luz para el universal conocimiento la naturaleza de las cosas? Pero yo no pienso que la llamada disquisición filosófica sea un bien para los hombres, excepción hecha de una escasa minoría de ellos que precisamente están capacitados para descubrir la verdad por sí mismo con un mínimo de iniciación."

¹¹⁷ Carta Séptima 341 d, 2 - e, 4

§12 La Carta Séptima y la síntesis de la propuesta epistemológica platónica.

En la Carta VII¹¹⁸, 342 a, 7 - b, 4, Platón nos dice que el conocimiento de los seres exige servirse de tres elementos que nos dan información acerca de aquéllos. El primero es el nombre, ὄνομα, que representa a través de sílabas y letras lo que es el objeto; el segundo es la definición, λόγος, que por medio de nombres y predicados permite determinar, delimitando, la naturaleza de aquello que es objeto de interés; el tercero es la imagen, εἰδωλον, que es la representación física o la representación material del ser, que nos permite reconocerlo y trabajar con él. El nombre, la definición y la imagen del ser son los elementos que nos permiten conocer (ἴσθαι) su naturaleza a través de palabras y representaciones sensibles. El conocimiento, entonces, dependiendo en cuanto a su información de estas fuentes, elabora "una sola cosa que no reside ni en las palabras ni en las figuras de los cuerpos..."¹¹⁹

Lo desconcertante es que inmediatamente después de habernos explicado la génesis del conocimiento, Platón afirma que junto con él, en un rango inferior, es posible hallar a la opinión verdadera (ἐληκτὴν τὴν δόξαν) y, en un rango superior, podemos hallar a la inteligencia (νοῦν). Así, este cuarto momento implica tres diferentes tipos de operación del alma, diferentes no sólo porque su propia naturaleza lo es sino sobre todo porque su valor de verdad y su cercanía al verdadero referente último del saber que les proporciona su rigor, hace a unos más idóneos que a otros. El quinto elemento, aquél que se encuentra más allá del conocimiento, porque se halla más allá de la inteligencia, es la esencia (οὐσία) o cosa misma, el ser en su naturaleza propia, autónoma e independiente de quien lo conoce o se relaciona con él. El hecho que este quinto elemento se postule más allá de la instancia del conocimiento y la inteligencia significa que la limitación del conocimiento para aprehenderlo se atenúa si se lo compara con el caso de la opinión verdadera pero sin llegar a desaparecer pues la fuente de esta limitación no es otra que la fuente de donde procede la información con la que el conocimiento trabaja, a saber, los tres elementos que le preceden. Parafraseando a Platón, el real inconveniente es que mientras el alma quiere

¹¹⁸ *Diálogos VII* (Dudosos, Apócrifos, Cartas), Editorial Gredos, Madrid: 1992. Traducción de Juan Zaragoza.

¹¹⁹ *Carta Séptima*, 342 c, 6 - 8

aprehender la esencia, el nombre, la definición y la imagen le muestran las cualidades del ser, cualidades con las que el conocimiento elabora sus conclusiones acerca de aquél.

Las imágenes y todo aquello que está constituido por nombres, el *Ōnoma* y el *Iògoj*, muestran cualidades del ser requerido, no su esencia. Así, la imagen física de un círculo puede sufrir transformaciones que van desde el cambio de su forma material hasta su cabal desaparición, transformaciones que se justifican desde la comprensión de que se está frente a una representación imperfecta del original, original en el cual no se cumplen las transformaciones que se manifiestan en su representación. La imagen, de esta manera, envía información incorrecta de lo que representa, en el peor de los casos, cualidades opuestas a las que pertenecen al ser referido por tratarse de información que procede del reflejo o la copia de lo que es. En el mejor de los casos, muestra cualidades que le son propias pero que no dejan de ser cualidades de una esencia que no llega a ser expuesta en la caracterización.

Las palabras tienen el defecto de no ser estables o fijas y por ello, no solo pueden cambiar en su configuración sino que su contenido, su significado, puede variar como consecuencia de la institucionalización de un uso semántico nuevo por medio del hábito. El principal problema de las palabras es que lo único en ellas que no puede cambiar es su naturaleza representativa o, para ser más precisos, su facultad para significar. De esta manera, las palabras son un instrumento y el riesgo con ellas, como de todo instrumento, radica en el propósito para el cual se las usa. De por sí, los nombres no remiten a las esencias como hubiera querido Platón; en realidad, no remiten a nada más que lo que el que haga uso de ellas pretenda: si lo que pretende es conocer los seres hará un uso especial de ellas, aquél que se denomina "dialéctico", siempre y cuando el *noàj* presida su uso; si lo que desea es servirse de ellas para persuadir, no habrá esencias que intente aprehender pues su objeto no será el conocimiento sino sólo intereses y pareceres de los hombres.

El drama del cuarto elemento es que se construye sobre la información que proviene de los tres primeros y por ello desvía su atención de la esencia dirigiéndola hacia la cualidad. En grados mayores o menores se ven afectados por la ausencia de

firmeza de los testimonios con los que trabaja: el más cercano a la cosa misma es la inteligencia (noaj) y el más alejado, la opinión verdadera. Lo interesante de esta exposición es que retoma un argumento planteado con anterioridad en el *Menón* y en el *Teeteto* pero ahora lo extiende de la opinión verdadera al conocimiento: es el argumento que afirmaba la anterioridad del conocimiento sobre la recta opinión fundamentado en la mayor solidez y firmeza del primero.

Fue en el *Menón* en el que se presentó por vez primera la figura de la opinión verdadera y fue en este diálogo en el que se planteó que una característica esencial de la aprehensión cognitiva de lo real era su firmeza y su estabilidad. Mientras más firme sea la atadura que une nuestros enunciados con la cosa misma que ellos tratan de representar, mayor permanencia y estabilidad tendrán nuestras conclusiones y más verdaderas serán. Como dijimos en párrafos anteriores, esta ligazón necesaria no se construía entre proposiciones sino entre éstas y la esencia del ser al cual se estaba aludiendo pues lo que le da estabilidad a nuestros enunciados no es el rigor lógico sino la correspondencia entre éstos y la naturaleza de las cosas aludidas. El énfasis se pone en la naturaleza de las cosas.

El *Teeteto* profundizó en este aspecto de la cuestión cuando la definición del conocimiento como opinión verdadera más explicación brotó de los labios del joven geómetra. Como el examen demostró, existía un contraste importante entre lo que la explicación puede alcanzar y lo que la naturaleza de los seres exige para poder ser explicada. Tanto ese esfuerzo por realizar una descripción pormenorizada del ente que implique la enumeración de las partes que lo constituyen como la prudente y a la vez restringida definición de la explicación como la caracterización del ser por la cualidad o atributo que lo diferencia del resto, conducen a una misma conclusión: es la cualidad del ser lo que se describe y no su esencia; es el predicado o el conjunto de ellos lo que se obtiene como consecuencia de explicarlo no aquello que soporta y contiene esos predicados, a saber, la cosa misma, la esencia.

La crítica que desde el *Teeteto* se está haciendo no le compete a la opinión verdadera exclusivamente, es al conocimiento a quien también se está afectando y se lo está afectando porque a través de los argumentos se reconoce que no es sólo a la

recta opinión a la que le falta firmeza sino que al mismo conocimiento, con la firmeza que le compete, no le es suficiente para aprehender las esencias y es que su "firmeza" no procede de donde debería proceder, de la naturaleza de los seres, sino que proviene de nombres y representaciones sensibles. La opinión verdadera, independientemente de la virtud que como temática epistemológica posee, tiene la cualidad de llamar nuestra atención hacia la ausencia de firmeza que la caracteriza y que termina siendo característica de todo proceso aprehensivo de la realidad que no descansa en las esencias. El conocimiento tiene la firmeza de la cual carece la opinión verdadera pero le falta aquella que la convierta en aprehensión de lo real porque su referente es la cualidad y no la cosa misma.

Efectivamente, la *Carta VII* precisa que lo que hace que el conocimiento sea tal y no la aprehensión de la cosa misma es su relación con los tres elementos que la preceden y que la hacen posible. En otras palabras, es el nombre, la definición y la imagen lo que le da contenido el conocimiento pero éste no puede escapar a los límites que estos tres elementos le imponen. Estos límites vienen dados por el hecho que cada uno de ellos remite a algo distinto de la esencia, a algo opuesto a ella, y al hacerlo, hacen a la cualidad objeto del conocimiento más que a la esencia misma.

Como decíamos unos párrafos atrás, no se trata propiamente de que estos elementos proporcionen información errónea o tergiversada acerca de los seres; en el caso de que ése sea el problema, se deja a éstos en manos de aquél que sabe hacer uso de ellos y se resuelve el inconveniente. El drama no está en que el nombre no refiera al ser que queda representado por él o que refiera a una multiplicidad diversa de seres; tampoco está en que la definición no distinga con precisión o claridad los seres delimitando a cada cual dentro de su propio "lugar" y, menos aún, éste se encuentra en no saber representar materialmente la configuración del ser aludido o de que esa representación sea imperfecta y provisional, el real problema aparece cuando todo eso se hace del modo correcto y lo que se descubre es que no se logra definir a la esencia sino sólo a lo que esa esencia soporta, esto es, a sus atributos o cualidades.

La caracterización que acerca de la explicación se hace en el *Teeteto* sostenía que ésta debía ubicarse en el centro de dos extremos: no puede limitarse a atribuir cualidades universales a los seres con el fin de clasificarlos e incluirlos en grupos porque, de ser así, se pierde la referencia al sujeto que se quiere describir y se lo reemplaza por la clase a la que pertenece, pero tampoco puede pretender reducir su descripción a la enumeración de sus partes haciendo un recuento de los elementos que lo componen porque además de que el trabajo sería prácticamente imposible de terminar, el ser manifiesta ser algo más que la suma de sus partes, es, en realidad, la unidad de las mismas. La cosa misma se encuentra equidistante de ambos extremos: no es la universalidad que se transforma en clase para incluir a sus casos particulares ni es la singularidad pura que se manifiesta indistinta de lo demás por carecer de cualidades que, compartidas, la hagan comparable. La cosa misma tiene la unidad que manifiesta su singularidad pero no como individuación sino como totalidad y tiene la universalidad que la hace semejante y desemejante de lo que está en su entorno.

La explicación de lo que es un ser deberá ser un equilibrio entre su individuación y su inclusión en conjuntos universales, es decir, la aprehensión de la realidad como aprehensión de la cosa misma se logra porque se comprende al objeto como un todo, como una unidad, en donde el énfasis en la comprensión está puesto en la unidad en dos de sus sentidos: su singularidad y la complementariedad entre sus partes que lo hace un todo. Su singularidad debería quedar expresada y representada en su imagen y su complementariedad interna en los nombres y predicados que lo definen si es que se quiere afirmar que se ha aprehendido su esencia y no otra cosa.

Este deber ser del nombre y la definición nos devuelve al *Cratilo* donde Platón propone la tesis según la cual el nombre es la representación de la esencia. La confrontación con la postura convencionalista y la postura realista representadas por Hermógenes y Cratilo, respectivamente, parece tener una razón de ser diferente de la que habíamos propuesto, una vez que se descubre hacia dónde es que se dirige el examen. El error de los convencionalistas y de los realistas no se encuentra únicamente en sus presuposiciones acerca del origen de los nombres sino en creer

que es posible para ellos representar correctamente¹²⁰. El convencionalismo es refutado en su primer intento de justificación al reconocer que existe un referente natural que es el que debe tener presente el que inventa y el que usa los nombres y ese referente es independiente de nosotros.

El realismo es refutado cuando se reconoce y acepta la arbitrariedad en la composición de los nombres y el papel que cumplen el consenso primero y el hábito o costumbre, después, como sancionadores de esa arbitrariedad y sobre todo cuando se descubre que el nombre no deja de significar en ningún momento lo que hace depender todo de su uso correcto y, naturalmente, de la contemplación de ese referente independiente de nosotros que se llama esencia y que hace posible el uso correcto de ellos.

Si algo puede quedar claro es que los nombres, en particular, y el lenguaje, en general, son instrumentos que exigen conocimiento para ser utilizados correctamente pero que su uso incorrecto no afecta su naturaleza instrumental y eso se manifiesta en el hecho de que a pesar de no referir a las esencias puede seguir significando y esto es porque no deja de representar lo que aquél que lo usa quiere que represente. El buen o el mal uso de los nombres tiene que ver con la naturaleza de aquello que debe representar pero no deja de ser cierto que esa bondad puede tener que ver con los fines para los que se emplea el instrumento. Es decir, por detrás de la posibilidad del mal uso de un instrumento como el lenguaje no sólo está el hecho de que se lo use para realizar algo que su naturaleza no permite o que la naturaleza del objeto al que se aplica no permite, sino que está justamente esa posibilidad, la de hacer un uso incorrecto, posibilidad que si dependiera de la naturaleza del objeto al cual se aplica no sería ni siquiera pensable¹²¹. Si los nombres se pueden usar de un modo incorrecto

¹²⁰ La singularidad de la temática del *Cratilo* no está en la naturaleza de las posiciones que confronta el Sócrates platónico, a saber, el convencionalismo y el naturalismo, sino en el hecho de que estas dos posturas, definidas como antagónicas, tienen un punto en el cual concuerdan y ese es aquél que les permite afirmar la corrección de los nombres, entendiendo por esto el hecho de que los nombres representan de modo correcto lo que deben representar. Considerando el resultado del examen de las dos tesis, lo que queda refutado en el fondo es la posibilidad de un uso correcto de los nombres que dependa exclusivamente de la naturaleza de éstos y la afirmación de una corrección que depende de aquél que los usa más que de lo que se está sirviendo aquél.

¹²¹ La presunción planteada en el *Cratilo* de que el saber productivo se debe subordinar al saber práctico como saber de uso y que este saber de uso hace depender su corrección y eficacia del saber teórico permite afirmar que lo que un instrumento puede hacer viene determinado por lo que su naturaleza le permite y lo que su naturaleza le permite

es porque la naturaleza del objeto al que se debería aplicar lo permite o porque el instrumento se puede aplicar a más de un objeto posible, esencialmente diferentes, por supuesto.

Reformulando un poco la línea argumentativa de Cratilo, pero manteniendo su estructura formal, si los nombres han sido creados para representar esencias, la posibilidad de representar otro tipo de cosas con ellos no sería posible pues la naturaleza del instrumento no solo no sería idónea para ese fin sino que estaría incapacitada para realizarlo. Si los nombres pueden representar otras cosas a la vez que esencias es porque la naturaleza del instrumento lo permite y si lo permite es porque su objeto de aplicación no es exclusivamente las esencias. El uso correcto de los nombres dependerá de lo que se pretenda hacer con ellos, ya sea representar la realidad de las esencias o representar lo que tiene apariencia de realidad (el mundo sensible), dar cuenta de la verdad o decir cosas falsas con apariencia de verdad, convencer o persuadir.

Un uso correcto de los nombres aún tiene sentido cuando los mismos nombres nos revelan los objetos de conocimiento que se muestran como "una única y misma forma" gracias a la cual diversos objetos son llamados con el mismo nombre. El lenguaje muestra el ámbito dentro del cual se puede construir el conocimiento pero no por ello deja de mostrar la diversidad y multiplicidad de los referentes de estas formas únicas. Los nombres nos muestran algo más que las esencias y por ello es posible el error en su uso. Este error nos demuestra que los nombres no tienen un solo referente y por ello hacer depender la aprehensión de las cosas en sí de ellas está más cercano a la insensatez que a la prudencia. La clave está en hacer un uso correcto de los nombres y esto implica usarlos como representación de las esencias para lo cual la contemplación de esta realidad debe estar ya dada antes de intentar representarla en palabras: el *noāj* como contemplación de las esencias debe preceder a la misma dialéctica para que ésta sea bien usada.

La distinción entre un uso incorrecto y un uso correcto de los nombres es presentada de forma dialéctica en el *Menón* a través de los diálogos con el joven

depende de aquello para lo que se lo ha producido y de aquello en lo que debe operar para realizar lo que se espera de él. Es decir, el instrumento encuentra los límites de su operar en lo que puede hacer y en aquello sobre lo que opera.

discípulo de Gorgias, Menón, y uno de los esclavos de aquél. Los dos diálogos, a primera vista, tienen más diferencias que similitudes: además de la diferencia en su condición que a uno hace dependiente del otro, uno examina asuntos morales mientras el otro descubre enunciados geométricos, uno empieza su intervención afirmando su saber y el otro es declarado ignorante acerca del asunto sobre el cual se va a preguntar. Estas diferencias, no obstante, no logran hacer desaparecer lo que tienen en común: ambos, consciente o inconscientemente, creen saber y sus pretensiones los conducen al error.

El diálogo con Menón tiene una característica sobresaliente: el interlocutor de Sócrates construye a través de sus respuestas un sistema de explicación que está sostenido en una comprensión parcial, sino errada, de lo postulado por aquél. Mientras Sócrates repite incansablemente la fórmula "una única y misma forma" parece que Menón entendiera "un único y mismo significado", esto lleva a que, mientras Sócrates dirige su atención hacia la esencia de la virtud, Menón parece dirigirla hacia la relación entre significado y uso correspondiente a esa palabra. El resultado es el acostumbrado, Menón afirma no conocer acerca del asunto pero, a su vez, muestra los límites de la concepción sofista.

En el diálogo, los nombres han adquirido los significados que los interlocutores les asignaban dependiendo de lo que querían o podían representar con ellos, y eso ha conducido a que signifiquen por momentos lo opuesto de lo que deberían significar y por momentos a que no representen más que a ellos mismos. Naturalmente, estos errores se confrontan y se reconocen desde lo que Sócrates está utilizando como referente de su término $\epsilon\rho\eta\sigma$, esto es, su esencia, que si bien no se expone, está en la práctica del diálogo distinguiendo y relacionando lo que corresponde y según corresponde. Así, el diálogo introductorio de Sócrates y Menón representa lo que es un uso incorrecto de los nombres porque lo que respalda los significados que Menón propone para el término "virtud" no es ningún referente ajeno e independiente a la palabra sino solo el uso que de tal término se hace dentro del contexto político de la Atenas del siglo V a.c., contexto influido por la práctica de los maestros sofistas y sus ideas relativistas.

De esta manera, el diálogo inaugural de Sócrates y Menón nos muestra las limitaciones de las tesis relativistas de los sofistas al confrontarlas con la búsqueda de la esencia, limitaciones que se manifestarán en su inclusión de contenidos opuestos que conduzcan a la contradicción de lo que se propone o a admitir, hacia el final, su ignorancia en relación al asunto del cual tratan y esto porque no han dirigido su atención al único referente que puede darle firmeza a sus enunciados, la esencia, y más bien lo han dirigido a ese referente múltiple y cambiante que propicia el error en el uso de los nombres.

A diferencia de lo que ocurre con Menón, lo que sucede en el diálogo entre Sócrates y el esclavo de aquél parece tener una finalidad diferente. Una primera mirada nos muestra cómo el esclavo sigue argumentativamente los pasos de su amo pues, a pesar de quedar patente desde un inicio que no sabe de geometría, eso no lo obliga a actuar con prudencia y reservarse sus tentativas respuestas sino que resuelve las preguntas que le plantea Sócrates con la seguridad propia de aquél que sabe y, naturalmente, se equivoca.

Este momento del ejercicio es fundamental pues en ese instante Sócrates lo interrumpe y pregunta a Menón si su esclavo al responder de esa forma sabe y el joven sofista afirma que no, con lo que implícitamente está reconociendo que es el saber lo que hace posible reconocer el error y, por lo tanto, que saberse errado es el preámbulo necesario para corregir el error. De esto parece no ser consciente Menón en su diálogo con Sócrates y tampoco parece serlo totalmente en este instante en que Sócrates se lo muestra a través del esclavo, sobre todo si uno se detiene a considerar el singular reinicio del diálogo. Para terminar de demostrarle que la incertidumbre provocada por la conciencia de la ignorancia es el momento ideal para empezar a buscar el conocimiento, Sócrates continúa la interrogación al esclavo ahí donde, formalmente, Menón dio por terminado su diálogo con Sócrates al proponer el argumento erístico acerca de la posibilidad de la investigación.

La continuación del diálogo con el esclavo revela lo que es un uso correcto de los nombres no solo porque los errores cometidos se enmiendan y se corrigen gracias a la buena conducción de Sócrates sino porque esta buena conducción se expresa en la

decisión de Sócrates de mantener fija su mirada en el original del objeto que ha estado inscribiendo sobre la superficie en la que operan, original que no es otra cosa que la esencia de lo que queda referido con el nombre de "cuadrado". Sócrates ayuda al esclavo a llegar al conocimiento, al inducirlo a deducir un teorema geométrico, el de Pitágoras, y lo hace en la medida en que ha dejado de lado al referente empírico lleno de imperfecciones que atentan contra su firmeza y en su lugar ha colocado a la esencia que permite hacer un uso correcto de los nombres que conduzca al saber.

La oposición de estos dos diálogos nos hace ver que la diferencia entre el conocimiento y la opinión está expresada en el modo en que se hace uso de los nombres y, en última instancia, en lo que determina que el uso de un nombre sea el correcto, su referencia a lo original, a la esencia. El *Menón*, entonces, no se limita a mostrar que hay esencias o "formas únicas", algo que casi todo diálogo platónico pretende manifestar, sino que nos da una muestra de cómo la dialéctica puede conducirnos a ellas y cómo debe servirse de ellas, es decir, cómo se puede y cómo, de hecho, se conoce. Se trata de recuperar esta técnica para fines estimables y eso pasa por despojar a los traficantes de palabras, a los sofistas, de ese instrumento.

Fueron los maestros sofistas los que supieron reconocer las virtudes de una técnica argumentativa como la dialéctica para convertirse en instrumento útil a la persuasión. Ese arte de preguntar y responder encubría un afán clasificador, que distinguiendo reunía y que reuniendo diferenciaba. El problema es que un instrumento de esta naturaleza había sido forjado en otros tiempos y para fines diferentes que los que el siglo V a.c. podría utilizar o tan siquiera reconocer. Un arte argumentativo que formula preguntas y clasifica sólo puede esperar respuestas y entender que aquéllas se ordenan dentro de una jerarquía que anticipa su afán clasificador. El escepticismo y el relativismo bullentes de este período no podían aprovechar el máximo de las posibilidades de esta técnica porque si bien admitían la posibilidad de responder, lo aludido en la respuesta difícilmente habría de corresponder a lo que se esperaba clasificar y esto porque esas respuestas poco o nada tenían que ver con el conocimiento y sí mucho con el deseo de agradar o de refutar para alcanzar el objetivo buscado, la victoria en el combate argumentativo. No es extraño, entonces,

que detrás del esfuerzo socrático por hallar una "única y misma forma" para cada palabra usada, haya estado ese afán clasificador propio del que aspira al saber y que reconoce el instrumento idóneo para alcanzar ese fin.

Mientras el relativismo se extendió por la Hélade, la dialéctica fue el corolario de otras técnicas elaboradas para adular, confundir y, naturalmente, vencer en el combate argumentativo pero, como decíamos unas líneas atrás, la naturaleza del instrumento se corresponde de modo necesario con la naturaleza de los seres para los cuales es instrumento y con la naturaleza del propósito para el cual se lo ha fabricado. De ser así, su naturaleza clasificatoria no podía dejar de operar ni su naturaleza inquisitiva dejar de ser utilizada con lo que resulta necesario preguntar cómo en medio del relativismo no construyó saber. La respuesta es doble pues no deja de ser cierto que sirvió de instrumento para consolidar el escepticismo y el relativismo epistemológico pero su naturaleza no podía ser negada arbitrariamente y el conocimiento que construyó se manifestó en la clasificación de nombres, formas gramaticales y estrategias argumentativas que logró elaborar. En efecto, ya que el punto de referencia no eran las esencias sino las palabras, fue sobre ellas que ejerció su poder clasificatorio. La razón por la que esto no condujo al conocimiento universal de las esencias debe buscarse en el hecho que entendieron que los nombres contenían un significado que no procedía de significante alguno sino del uso que de ellos se hacía. De esta manera, si algún "significante" había no era algo ajeno e independiente de los nombres sino algo que le correspondía a ellos por su uso. En otras palabras, los nombres se volvieron dependientes de quien los usara y significaban lo que el uso o el usuario implicara. El origen de esta presunción se remonta, como hemos visto en los primeros párrafos, a posturas empiristas como las de Empédocles o Demócrito, quienes afirmaron por vez primera la interrelación material y física de los seres y su deducible interdependencia.

La naturaleza clasificadora de la dialéctica empezó a manifestarse con una mayor eficacia cuando se reconoció que los elementos de que hacía uso, los nombres, remitían por igual a dos referentes distintos: en su aplicación siempre aludían a entidades distintas que formaban en su conjunto una multiplicidad que manifestaba

diferencias; en su aplicabilidad, tenían que referir a una entidad única, aquella única y misma forma socrática, que hacía posible la aplicación a la multiplicidad diferenciada en la medida en que hacía desaparecer su naturaleza diferente y la reemplazaba por lo común e idéntico. La apuesta sofista implicó explorar el terreno de la aplicación de los nombres mientras que Sócrates y Platón dirigieron su atención a su aplicabilidad y encontraron lo que la dialéctica necesitaba.

La naturaleza clasificadora del arte dialéctico pudo empezar a desenvolverse en todo su alcance cuando se pudo reconocer que los nombres no eran solo nombres propios con los que eran llamados los individuos y que asentaban su autoridad en el hecho de ser usados y de demostrar que aquello que era referido respondía al llamado, sino que estos nombres eran a veces compartidos por conjuntos de individuos que, si podían ser llamados con el mismo nombre, era porque algo en común debían tener y desde entonces la búsqueda se dirigió a identificar aquél aspecto común (e.,doj) que los nombres revelaban que los individuos poseían al ser llamados del mismo modo. Lo que los interlocutores de Sócrates y de Platón no se daban cuenta es que aquello que se disponían a buscar ya estaba operando en las distinciones y asociaciones que el dialéctico realizaba con el fin de mostrarle a los demás lo que él ya poseía, esto es, las esencias.

Efectivamente, el dialéctico al hacer uso de su técnica no investiga dónde debe hacer los cortes que separen y distingan a un ser de otro ni dónde están las coyunturas que conectan y relacionan a unos seres con otros. Lo que el dialéctico hace es cortar y juntar en donde debe de hacerlo lo cual implica un conocimiento no sólo de lo que hace sino un saber acerca de aquello con lo que opera y en lo que opera, a saber, un conocimiento de la naturaleza de su técnica y de su objeto, las esencias, respectivamente. El dialéctico no descubre las esencias que operan por detrás de su técnica garantizando su precisión en el momento en que hace uso de esa técnica, de hacerlo no sólo sería muy riesgoso para la investigación sino que marcaría ésta con el signo de la incertidumbre¹²².

¹²² La necesidad de la aprehensión de las esencias para que el dialéctico puede hacer un uso correcto de los nombres está presentada de modo explícito en el Cratilo y de modo práctico casi en todo diálogo platónico. Pensar en una opción diferente que conduzca a afirmar la aprehensión de aquéllas como consecuencia del uso de la dialéctica nos

Si el dialéctico hace algo con su arte es descubrir ante nosotros las esencias, diferenciando unas de otras y relacionando unas con otras según su naturaleza. El dialéctico es un maestro cuando realiza su oficio no es un investigador aunque el camino que sigue se vea desde nosotros como el camino que sigue el alma en busca del conocimiento: ese camino el alma del dialéctico debe haberlo realizado anteriormente para poder hacer un uso correcto de los nombres en el diálogo. Esta es la dimensión de la dialéctica en la que el interlocutor deja de ser otro y se transforma el proceso en un diálogo del alma consigo misma. Nos confundiremos en relación con lo que realmente está pasando en el diálogo siempre que no seamos conscientes que el encuentro entre estos interlocutores hace que ambos coincidan en el mismo espacio pero no en la misma dirección: el dialéctico está de retorno, viene de regreso explicando a través de las esencias como el personaje de la caverna que retorna a ella luego de la contemplación de la realidad del mundo "exterior". A diferencia de él sus interlocutores están de ida, empezando a subir y, por ello mismo, investigando, arriesgándose a confundir copias con originales o sombras con objetos visibles.

El dialéctico requiere la necesidad y la firmeza que le ofrece la aprehensión de las esencias, la aprehensión de la cosa misma, para poder hacer un uso correcto de los nombres que va a clasificar para, con ello, demostrar en su excelencia que es un dialéctico, un filósofo. Su ignorancia de las esencias lo conduciría de modo inevitable al error en la utilización de los nombres, como se equivocan todos los interlocutores de Sócrates casi sin excepción o de aquél que en los diálogos asume el papel del dialéctico. Si el error en el uso de los nombres conduce a un mal uso de la dialéctica y con él a una incorrecta clasificación de los seres, a su inexacta definición y a la ignorancia de su naturaleza, la dialéctica sólo puede emplearse de regreso, cuando el dialéctico ya ha aprehendido la naturaleza de las esencias de los seres y la posibilidad del error, por esto, queda desterrada del todo.

Esto supone dos cosas: la primera, que el interlocutor en el diálogo no puede ser un dialéctico pues de serlo no requeriría que se le muestren las distinciones y

llevaría a concluir que ese proceso esté siempre expuesto al error y, peor, a considerar, la inexistencia del mal uso de los nombres con las consecuencias que eso podría provocar, a saber, el regreso al relativismo pues el énfasis se estaría devolviendo a la arbitrariedad del nominador que convertiría en nombre propio todo nombre.

relaciones que existen entre los seres que él ya conoce; así las cosas, el interlocutor siempre tendrá que estar intelectualmente por debajo del dialéctico y esto no porque el dialéctico sea superior, que de hecho lo es, sino porque un diálogo entre dialécticos no tendría sentido. El interlocutor es introducido "violentamente" a la estructura dialéctica de la conversación, a veces tan violentamente que su intervención no pasa de conceder todo lo que el dialéctico propone.

La segunda cosa presupuesta es que la dialéctica es una técnica explicativa y demostrativa que consiste justamente en clasificar los seres, o mejor, en mostrar el lugar que les corresponde dentro de una jerarquía, al hacerlo, define, da cuenta y explica. Como propedéutica sirve para descubrir cómo está organizada la naturaleza pero si alguien, sin la aprehensión de las esencias requerida, se pone a clasificar "debe" errar o acertará por azar y no podrá mantener por mucho tiempo su acierto, es decir, habrá alcanzado opinión verdadera y no conocimiento. Lo interesante es que, con su arte, el dialéctico alcanza el conocimiento de los seres pero lo importante para él no es lo que llega a alcanzar a través de la dialéctica sino lo que le permite que la dialéctica llegue a alcanzar el conocimiento, a saber, la aprehensión y comprensión de la naturaleza esencial de los seres, a la cual se subordina ese conocimiento.

Una distinción fundamental es aquella que nos permite comprender que la dialéctica logra operar con eficacia por la firmeza que le proporciona su aprehensión de las esencias, que hace las veces de una especie de respaldo en su operar al permitirle clasificar con corrección y así conocer, pero las esencias, que están en la base de la operación, no se conocen dialécticamente sino de algún otro modo, de aquél brote de luz (fij) en el alma que es el resultado de una prolongada intimidad (sunous...aj) con el problema mismo y de la convivencia (toà suzín) con él, como se dice en la *Carta VII*¹²³. Esta diferencia de acceso al conocimiento y a la aprehensión de la naturaleza de las esencias redunda en la desigual naturaleza del referente del conocimiento y de las cosas en sí, una desigualdad que es potenciada por la limitación que proviene de la naturaleza del instrumento que es utilizado para que la técnica funcione. La dialéctica opera a través de preguntas y respuestas que relacionan y

¹²³ Platón: Carta Séptima, 341 c, 7 - d, 2

distinguen los seres a través de aquello que los representa, los nombres, nombres que no pueden evitar aludir a cualidades compartidas y no a lo propio de cada ser, su esencia.

El nombre vuelve a aparecer pero esta vez para indicarnos cuáles son los límites de la dialéctica. Lo que se ha venido repitiendo desde el *Cratilo* asume un contenido nuevo: el nombre debe representar las esencias pero en ese afán de representarlas no puede traicionar su propia naturaleza y así se ve limitada a imitarlas a través de cualidades, a través de aspectos comunes, que muestran que hay algo más allá de ellas, lo común a esa multiplicidad, pero que cada vez que intentan exponerlo solo consiguen mostrar ese aspecto común.

No obstante sus limitaciones, el lenguaje, bien guiado por la dialéctica, puede conducirnos al conocimiento que, como es natural, no tendrá por objeto las esencias y no su reflejo, las cualidades; serán ellas, las cualidades, las que puedan expresarse en nombres y predicados y constituir proposiciones y enunciados pero será en la naturaleza de las esencias que descansa su firmeza, esencias que no pueden mostrarse a otro, ni comunicarse ni transferirse de otro modo, sino que cada cual debe llegar a contemplarlas y comprenderlas. La dialéctica es un buen camino pero es eso, sólo un camino, que como sendero puede conducir o acercar a aquél que va por él a donde uno desea llegar. Es necesario, sin embargo, ser consciente que haber llegado a donde se desea no supone confundir este lugar con el final del camino sino que implica haber dejado el camino para instalarse ahí donde se está.

El *Menón* es el diálogo en que empieza a caracterizarse con mayor precisión la naturaleza del camino que se va a recorrer para alcanzar el conocimiento y las limitaciones del mismo para acceder a la aprehensión de la cosa misma. La naturaleza del método dialéctico comienza a perfilarse nítidamente cuando la caracterización de éste se reconoce a través del contraste y la oposición de las dos conversaciones que tienen lugar dentro de la obra, conversaciones que no se distinguen por su temática sino más bien por sus interlocutores: en un caso, el joven Menón se ve en la necesidad de exponer su saber acerca de la virtud ante la exigencia de una definición previa a la caracterización de sus cualidades; en otro caso, un esclavo de Menón es interrogado

con el fin de mostrarle a su amo que el reconocimiento de la ignorancia acerca de un tema no es obstáculo para la investigación. Estas dos conversaciones muestran cuál es la diferencia entre un uso incorrecto de los nombres y un uso correcto de ellos, respectivamente, diferencia que se manifiesta en la mayor presencia del dialéctico en la conversación, presencia que implica un rol más activo.

Asimismo, esa diferencia resuelve de modo positivo el dilema propuesto por el argumento erístico del sofista que afirma la imposibilidad de la investigación basado en la ignorancia acerca del tema expresada por los dos interlocutores, afirmando la existencia de un objeto de conocimiento que fue aprehendido por el alma humana con anterioridad y que debe ser recordado a través de la dialéctica. Es posible que la reminiscencia, que es a lo que aquí se viene aludiendo, implique, en algún aspecto, la aprehensión de las esencias en el dialéctico; una aprehensión que para el aprendiz se manifiesta como reminiscencia en el momento del recuerdo bajo la guía del dialéctico, recuerdo que permite encontrar el conocimiento que se guarda dentro de sí pero cuya naturaleza no remite a otra cosa que a la anterioridad de la aprehensión de las esencias en relación al buen uso de los nombres, que es atributo del dialéctico.

De igual manera, es la arbitrariedad de Menón al no permitir que el diálogo que quedó interrumpido prosiga dentro de la senda de hallar la definición de la virtud, lo que obliga a Sócrates a hacer uso de un procedimiento alternativo al natural y que suele reservarse para otro tipo de problemas. El procedimiento por hipótesis demuestra que puede ser utilizado cuando se carece de la ligazón que dé firmeza a lo enunciado, es decir, cuando falta el fundamento que viene dado por el conocimiento de la causa y que no es otro que la aprehensión de la esencia.

El proceder por hipótesis se hace necesario ahí donde la pregunta inquiere por la cualidad de algo cuya esencia no sabemos cuál es, como el caso propuesto por el diálogo de determinar el carácter escible de la virtud. Bajo estas condiciones, este procedimiento dirige su atención hacia la cualidad transformándola en un sucedáneo de la esencia y así la pregunta se reformula y se convierte en aquella que inquiere por la naturaleza de lo enseñable, cambiando con ello el punto de referencia de la investigación.

El procedimiento por hipótesis demuestra dos cosas: primero, que deja en un segundo plano aquello que provocó la formulación de la pregunta, su referente, y esto porque carece de aquello que le dé fundamento a lo que vaya a concluir, tanto el conocimiento como la aprehensión de la esencia. El resultado es un saber provisional si se le juzga desde lo que se quiere conocer porque comparte con la opinión verdadera lo que le quita firmeza, la ausencia del soporte que le vendría dado por la aprehensión y el saber de la esencia. En segundo lugar, el procedimiento alude a otro aspecto que es el más relevante y es la estructura jerárquica de la naturaleza, estructura que ordena a los seres dentro de un esquema que puede permitir el conocimiento de unos de ellos a través de otros y la sugerente postulación de una estructura piramidal propia del conocimiento y cuyo vértice estaría constituido por los principios.

Finalmente, la caracterización de la opinión verdadera nos permite un acceso reflexivo a una forma de saber provisional pero certero que puede sugerirnos tanto el lugar que le corresponde al conocimiento de uso y su necesaria conexión con el saber teórico para dar firmeza al resultado como la presencia de una forma de saber que no se alcanza dialógicamente y menos aún a través del discurso escrito u oral sino que más parece un don divino por su asociación a la inspiración y a la posesión que parecen caracterizar a los que son dueños de ese saber intransferible. La idea de un saber incommunicable e intransferible nos lleva a reconocer los límites de la dialéctica y con ello a descubrir que la aprehensión de la realidad no encuentra sus límites en el conocimiento porque sus límites no son los que los nombres imponen.

CONCLUSIONES

1. El pensamiento empirista se debe comprender como una reacción frente a la propuesta parmenídea que afirmaba la imposibilidad lógica del mundo de la experiencia sustentándose en la negación del estatuto ontológico al concepto de no ser y en la imposibilidad lógica y ontológica de la mezcla entre ser y no ser. Lo que no es, no existe, no puede ser pensado ni mostrado y menos aún puede llegar a ser, con lo cual la generación y el devenir, características del mundo que se ofrece a nuestros sentidos, se tornaban imposibles.
2. En su intento por recuperar el mundo de la experiencia, los primeros intentos del pensamiento empirista no estimaron conveniente discutir con el eleatismo sus tesis principales y, en particular, sus conclusiones acerca del no ser. Los empiristas propusieron más bien una teoría que explicara el mundo físico devolviéndole su devenir y diera cuenta de su génesis y del proceso de su diferenciación. Esta teoría explicaba tales procesos como consecuencia de la interpenetración de partículas elementales presentes en todo ser, y se llamó la "antiperístasis". Esta concepción empedóclea desembocó en la postulación de dos teorías que permitieron explicar la naturaleza y el alcance de la interrelación física entre los seres: La teoría de las emanaciones y la teoría de los poros incidieron en dar cuenta del tales fenómenos bajo la figura de la interdependencia de los seres.
3. La presencia de estas dos teorías redujo todo tipo de relación entre los entes a una forma de contacto físico, apareciendo como consecuencia la presunción de que era necesaria una cierta proporcionalidad y semejanza entre los elementos activos y pasivos de la relación empírica: las emanaciones que fluían de todos los seres y los poros presentes en cada uno de ellos en los cuales aquéllas emanaciones quedaban respectivamente retenidas. Cuando el atomismo recuperó el concepto de no ser, devolviéndosele su estatuto

ontológico, esta teoría empirista se redujo a explicar fenómenos de tipo cognoscitivo.

4. La distinción democrítea entre cualidades reales y cualidades por convención no tardó en aparecer al hacerse consciente el rol deformante que cumplían las facultades sensibles como receptoras de la información que procedía de los cuerpos. Este descubrimiento condujo a asignarle a los datos que procedían de las facultades sensibles, las cualidades por convención, la calificación de inciertos por venir mediados por la condición subjetiva del observador. No obstante, el empirismo juzgó que el reconocimiento de esta condición presente en las cualidades por convención sólo podía ser enunciado desde la afirmación de unas cualidades reales a las cuales se podía tener acceso cognoscitivamente.
5. La síntesis de dos factores de naturaleza distinta que hicieron su aparición en un contexto histórico determinado desencadenaron la aparición de profesionales de la educación política del ciudadano. Estos maestros de virtud política, los sofistas, aprovecharon las circunstancias que rodearon su aparición: por un lado, la insuficiencia que había demostrado la investigación de la naturaleza para alcanzar resultados satisfactorios había hecho prosperar una actitud escéptica y relativista frente al conocimiento. Por otro lado, la promoción y el fortalecimiento de los regímenes democráticos en las polis griegas como consecuencia de las iniciativas imperialistas de Atenas entre las Guerras Médicas y la Guerra del Peloponeso había producido la aparición de una demanda entre los ciudadanos de estas ciudades de maestros en virtud política que les enseñaran a triunfar. La búsqueda de los instrumentos idóneos para ese fin obligó a los maestros sofistas a asumir como justificación teórica de sus tesis ideas procedentes del empirismo pero eliminando de ellas la presunción de un acceso directo o indirecto a la realidad

que, como consecuencia, los llevó a asumir una postura escéptica y relativista acerca de todo contenido.

6. La mayor diferencia entre el empirismo griego y los sofistas se dejó notar en el asunto del acceso al ámbito esencial de la realidad. Mientras que los atomistas afirmaron esa posibilidad, los sofistas simplemente la negaron y, al hacerlo, lo que tuvieron que afirmar fue la instancia deformante de la sensibilidad con sus testimonios inciertos y subjetivos. En esta instancia el criterio para distinguir entre verdad y falsedad desaparece pues cada sujeto es suficientemente buen juez de sus propias experiencias. Lo que reemplaza a dicho criterio es, más bien, el criterio práctico, esto es, el criterio para distinguir entre lo mejor o lo peor, donde el juez sigue siendo el individuo o, en el mejor de los casos, la comunidad, y donde ambos contenidos se acercan más al parecer que al ser.
7. Los maestros sofistas identificaron desde el principio cuál era la finalidad de su actividad pedagógica, a saber, dotar a sus discípulos de instrumentos que les permitieran triunfar en la competencia argumentativa que en cada plaza pública se reiteraba sin solución de continuidad y cuyo objetivo era el reconocimiento de los conciudadanos y, en última instancia, el poder que emanaba de los cargos públicos para los cuales eran elegidos por aquéllos. Se sirvieron de tres técnicas que podían asumir el reto de alcanzar esos objetivos: la antilógica, la erística y la dialéctica. Fue el uso de la dialéctica lo que los obligó a construir algo cercano al saber al distinguir entre diferentes tipos de palabras, estructuras gramaticales, formas literarias, etc. Afinaron sus técnicas a diferentes objetivos: la adulación o la invectiva cuyo objetivo era destruir las defensas emocionales de la argumentación; la confusión que aprovechaba la falta de discernimiento del interlocutor para introducir un elemento semántico vicioso dentro de la argumentación y la argumentación propiamente dicha que llevaba a buen término el plan al conducir a una contradicción al interlocutor, explotando aquél elemento vicioso que se había

hecho filtrar en sus intervenciones. El resultado final era el apetecido, la desautorización del interlocutor por haber caído en contradicción.

8. La capacidad demostrada de los sofistas en llevar a contradicción las tesis de sus oponentes y hacerlo valiéndose de las palabras permitió comprender que gran parte de la suerte de una argumentación dependía de la fijeza con la que se tuviera atada la palabra a su correlato en la realidad. La ausencia de esa firmeza haría que el término en vez de ser unívoco se convirtiera en equívoco porque se demostraría en su uso su multivalencia. Esta multivalencia que lo convertía en equívoco era lo que hacía trastabillar la argumentación pues permitía que los nombres contengan significados que no se admitían de antemano y que podían ser opuestos, convirtiéndose éstos en causantes de la contradicción. Desde esta perspectiva se hacía necesario usar los nombres con corrección, entendiendo por esto, hacerlos remitir a aquello único que debía quedar representado a través de ellos: la esencia. No obstante, una tarea aún más urgente resultaba demostrar que tal univocidad era posible y para ello se hacía necesario mostrar ese correlato único de las palabras que debía quedar expuesto en esa "única y misma forma" gracias a la cual más de una cosa es llamada con el mismo nombre: el tránsito del e„doj a la „dša.
9. La univocidad de las palabras, el correlato único de cada una de ellas y el uso correcto de los nombres queda revelado en el diálogo *Menón* de Platón en todo su alcance cuando se nos muestra didácticamente la distinción entre un uso correcto y un uso incorrecto de los nombres, *Ônoma*, a través de dos conversaciones que tienen lugar dentro de dicho diálogo, conversaciones que tienen como característica principal hacer notar el papel que en el uso correcto de los nombres asume el dialéctico en un momento haciendo patente el error y la falsedad y, en otro momento, conduciendo al interlocutor a la opinión verdadera y de ahí a la búsqueda del conocimiento. En ambos casos, la imagen del dialéctico presupone un tipo de saber distinto del que se puede

obtener por la dialéctica porque es el que hace posible la labor del dialéctico en sus dos fases: la pregunta que conduce al interlocutor a afirmar algo contradictorio y la pregunta que permite que éste llegue al saber. Ambas exigen que el dialéctico sepa qué pregunta en cada caso y esto presupone que aquél ya sabe la respuesta a la pregunta original pero la sabe no únicamente a través de la dialéctica sino que la dialéctica manifiesta ese saber en sus aptitudes para preguntar y responder, para separar y reunir, para clasificar y, en última instancia, para jerarquizar. Al diálogo concreto entre los interlocutores lo precede el diálogo del alma consigo misma (diálogo ya realizado en el caso del dialéctico) y, a éste, le precede la contemplación de las esencias.

10. El uso correcto de los nombres, entonces, no sólo permite eludir la contradicción sino que esta contradicción sólo puede ser evitada por aquél que ya conoce y lo que conoce son las esencias de las cosas de modo no discursivo sino intuitivo, las relaciones que existen entre éstas y la jerarquía que las ordena; éste es el dialéctico. Es el dialéctico el único que puede usar los nombres con corrección y, por ello mismo, nunca ser vencido en el combate argumentativo pero su virtud no está en saber usar los nombres sino que usar los nombres de modo correcto es la manifestación de su virtud y ésta es haber llegado a la contemplación y aprehensión intelectual de las esencias, a la verdad, y hacerlo patente en su práctica dialéctica. Ni el discurso oral y menos el discurso escrito pueden llevar por sí mismas y sin la presencia de la facultad noética a la aprehensión de las esencias; pero es a través de ellos, es decir, por medio del discurso, del lenguaje, que podemos reconocer su existencia y su presencia.

BIBLIOGRAFÍA

- ADALIER, GOKHAM: "The Case of Thaetetus". En: *Phronesis*, XLVI, I, 2001, pp. 1-37.
- BAKER, ANDREW: "The language of the cave". Academic Printing and Pub., Edmonton, 1992.
- BALANSARD, ANNE: "Techne dans les dialogues de Platon: l'empreinte de la sophistique". Sank Augustin: Akademia Verlag, 2001.
- BALDES, R. W. : "Democritus on visual perception: two theories or one?". En: *Phronesis*, XX, 2, 1975.
- BARNES, JONATHAN: "Los Presocráticos". Ediciones Cátedra, Madrid, 1992.
- BARTON, DAVID: "The Theatetus on how we Think". En: *Phronesis*, XLIV, 3, 1999, pp. 163-180.
- CARTALADE, VINCENT: "Protagoras défendu par Socrate... ou l'aphorisme du metron-anthrôpos à la lumière de l' «Apologie» du Théétète". En: *Revue Philosophique*, N° 2, 1998, pp. 165-174.
- CORNFORD, FRANCIS MAC DONALD: "Principium Sapientiae: los orígenes del pensamiento filosófico griego". Visor, Madrid, 1988.
- CORNFORD, FRANCIS MAC DONALD: "Antes y después de Sócrates". Ariel, Barcelona, 1980.
- CORNFORD, FRANCIS MAC DONALD: "La teoría platónica del conocimiento". Paidós, Barcelona, 1991.
- CORNFORD, FRANCIS MAC DONALD: "Platón y Parménides". Visor, Madrid, 1989.
- CROMBIE, I. M. : "Análisis de las doctrinas de Platón". Alianza Editorial, Madrid, 1979.
- CUARTAS R., JUAN MANUEL: "Desde el Ónoma, reflexión entre Heráclito y Platón". En: *Estudios de Filosofía* N° 14, Agosto 1996, pp. 147-160.
- DIELS, HERMANN: "Die Fragmente der Vorsokratiker" (edición bilingüe alemán-griego). 3 tomos. Weidman, Berlín, 1974.
- DIMAS, PANOS: "Happiness in the Euthydemus". En: *Phronesis*, XLVIII, I, 2002, pp. 1-27.

- FARRINGTON, BENJAMIN: "Ciencia y Filosofía en la Antigüedad". Editorial Ariel, Barcelona, 1983.
- FRANKLIN, LEE: "The Structure of Dialectic in the Meno". En: *Phronesis*, XLVI, 4, 2001, pp. 414-439.
- GARCÍA SAN MARTÍN, ÁLVARO: "Concepciones del Nombre en el Cratilo de Platón". En: *Cuadernos de Filosofía*, N° 13, 1995. pp. 63-97.
- GASPAROTI, ROMANO: "Sócrates y Platón". Akal, Madrid, 1996.
- GAUDIN, CLAUDE: "Le Cratyle ou la signification dans son plus petit état". En: *Revue Philosophique*, N° 2, 1998, pp. 175-196.
- GÓMEZ ROBLEDO, ANTONIO: "Platón. Los Seis Grandes Temas de su Filosofía". Fondo de Cultura Económica. México, 1982.
- GRUBE, J. M. A. : "El pensamiento de Platón". Editorial Gredos, Madrid, 1973.
- GUTHRIE. W. K. C. : "Historia de la Filosofía Griega". Volumen II: La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito. Editorial Gredos, Madrid, 1993.
- GUTHRIE. W. K. C. : "Historia de la Filosofía Griega". Volumen III: Siglo V. Ilustración. Editorial Gredos, Madrid, 1988.
- GUTHRIE. W. K. C. : "Historia de la Filosofía Griega". Volumen IV: Platón. El hombre y sus diálogos. Primera época. Editorial Gredos, Madrid, 1990.
- GUTHRIE. W. K. C. : "Historia de la Filosofía Griega". Volumen V: Platón. Segunda época y la Academia. Editorial Gredos, Madrid, 1992.
- GUTIERREZ, RAÚL: "Los símiles de la República VI-VII de Platón". PUCP. Fondo Editorial, Lima, 2003.
- HARE, R. M. : "Platón". Alianza Editorial, Madrid, 1991.
- HOURCADE, ANNIE: "Protagoras et Démocrite: le feu divin entre mythe et raison". En: *Revue de Philosophie Ancienne*, XVIII, 1, 2000, pp. 87-113.
- JAEGER, WERNER WILHELM: "Paideia: los ideales de la cultura". Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
- KAHN, CHARLES: "Plato and the socratic dialogue: the philosophical use of a literary form". Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

- KELLER, SIMON: "An Interpretation of Plato's *Cratylus*". En: *Phronesis*, XLV, 4, 2000, pp. 284-305.
- KIRK, G. S. Y RAVEN, J. E. : "Los Filósofos Presocráticos". Editorial Gredos, Madrid, 1979.
- KRAMER, HANS: "Platón y los Fundamentos de la Metafísica. Ensayo sobre la Teoría de los Principios y sobre las doctrinas no escritas de Platón." Editorial Monte Ávila, Caracas, 1996.
- LI CARRILLO, VICTOR: "Las definiciones del sofista". Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1996.
- LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS N° 1. Asesor para la sección griega: Carlos García Gual. Introducción General por Conrado Eggers Lan. Editorial Gredos, Madrid, 1986.
- LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS N° 2. Asesor para la sección griega: Carlos García Gual, Ernesto La Croce es el responsable del capítulo correspondiente a Empédocles y Conrado Eggers Lan del capítulo correspondiente a Anaxágoras. Editorial Gredos, Madrid, 1985.
- LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS N° 3. Asesor para la sección griega: Carlos García Gual, María Isabel Santa Cruz de Prunes y Néstor Luis Cordero son los responsables del capítulo dedicado a Leucipo y Demócrito. Editorial Gredos, Madrid, 1986.
- MARTINEZ MARZOA, FELIPE: "Historia de la Filosofía". Tomo I. Editorial Istmo, Madrid, 1980.
- MELLING, DAVID J.: "Introducción a Platón". Alianza Editorial, Madrid, 1991.
- NESTLE, WILHELM: "Historia del Espíritu Griego, desde Homero hasta Luciano". Editorial Ariel, Barcelona, 1961.
- NUÑO, JUAN A.: "El pensamiento de Platón". Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
- O'BRIEN, DENIS: "Hermann Diels on the presocratics: Empedocles' double destruction of the cosmos (*Aethius ii 4.8*)". En: *Phronesis*, XLV, I, 2000, pp. 1-18.

- PEREDA, CARLOS: "Sobre la Retórica". En: *Éndoxa*, Series Filosóficas, N° 12, 2000, pp. 607-626.
- PLATÓN: "Menón" (texto bilingüe español-griego). Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1958.
- PLATÓN: "Cratilo" (texto bilingüe español-griego). Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 1988.
- PLATÓN: "Teeteto o sobre la ciencia" (texto bilingüe español-griego). Anthropos, Ministerio de Educación y Ciencia, Barcelona, Madrid, 1990.
- PLATÓN: "Diálogos II (Menéxeno, Eutidemo, Menón, Cratilo)". Asesor para la sección griega: Carlos García Gual. Traducción del *Eutidemo* y *Menón*: F. J. Olivieri. Traducción del *Cratilo*: J. L. Calvo. Editorial Gredos, Madrid, 1992.
- PLATÓN: "Diálogos III (Fedón, Banquete, Fedro)". Asesor para la sección griega: Carlos García Gual. Traducción del *Fedro*: E. Lledó Íñigo. Editorial Gredos, Madrid, 1997.
- PLATÓN: "Diálogos VII (Dudosos, Apócrifos, Cartas)". Asesor para la sección griega: Carlos García Gual. Traducción de las *Cartas*: Juan Zaragoza. Editorial Gredos, Madrid, 1992.
- REALE, GIOVANNI: "Historia del Pensamiento filosófico y científico". Editorial Herder, Barcelona, 2001.
- REALE, GIOVANNI: "Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta". Editorial Herder, Barcelona, 2001.
- REALE, GIOVANNI: "La Sabiduría antigua: terapia para los males del hombre contemporáneo". Editorial Herder, Barcelona, 2000.
- REALE, GIOVANNI: "Toward a new Interpretation of Plato". The Catholic University of America Press, Washington, 1997.
- REY, ABEL: "La Madurez del Pensamiento Científico en Grecia". Editorial Hispano-Americana, México, 1961.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, FRANCISCO: "La Lengua de Sócrates y su filosofía". En: *Méthexis* V (1992), pp. 29-52.

- ROSS, DAVID: "Teoría de las Ideas de Platón". Editorial Cátedra, 1993.
- SAMARANCH KIRNER, FRANCISCO: "Protágoras y el enunciado del 'hombre medida'". En: *Éndoxa, Series Filosóficas*, N° 5, 1995, pp. 145-169.
- SAMBURSKY, S. : "El Mundo Físico de los Griegos". Alianza Editorial, Madrid, 1990.
- SÁNCHEZ TARIFA, JOSÉ ANTONIO: "Retórica, ética y política en Gorgias y Fedro". En: *Contrastes, Revista Interdisciplinaria de Filosofía*, Vol. II (1997), pp. 291-313.
- SOFISTAS. Editorial Gredos, Madrid, 1996.
- SZLEZÁK, THOMAS ALEXANDER: "Leer a Platón". Alianza Editorial, Madrid, 1997.
- SZLEZÁK, THOMAS ALEXANDER: "Dialectique Orale et «jeu» écrit: le Phèdre". En: *Revue de Philosophie Ancienne*, XVII, 2, 1999, pp. 3-25.
- SZLEZÁK, THOMAS ALEXANDER: "La critique platonicienne de l'écrit vaut-elle aussi pour les dialogues de Platon? A propos d'une nouvelle interprétation de Phèdre 278B8 - E4". En: *Revue de Philosophie Ancienne*, XVII, 2, 1999, pp. 49-62.
- TAYLOR, ALFRED EDWARD: "El Platonismo y su influencia". Editorial Nova, Buenos Aires, 1946.
- TAYLOR, ALFRED EDWARD: "El Pensamiento de Sócrates". Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
- WARDY, ROBERT: "The bird of rethoric: Gorgias, Plato and their successors". New York: Routledge, London, 1996.
- WIELAND, WOLFGANG: "La Crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad". En: *Méthexis IV* (1991), pp. 19-37.
- YARZA, IGNACIO: "Ética y dialéctica. Sócrates, Platón y Aristóteles". En: *Acta Philosophico*, Vol. 5 (1996), fasc. 2, pp. 293-315.